



EGOLATRÍA

Guillermo Rendueles Olmedo

Capítulo 1

El DSM III. Una clasificación psiquiátrica postmoderna

El sujeto clásico, el “yo pienso” cartesiano y el “yo siento” de Pascal que cimentaban la confianza en la capacidad individual para conocer el mundo interno y actuar voluntariamente sobre la realidad, parece hoy un supuesto anticuado tras la deconstrucción que realizó la crítica estructuralista. Tampoco queda mucho de aquel sujeto nominador que construía el sentido del mundo. Hoy resulta difícil no percibir cierto aroma megalomaniaco en la reivindicación que hacía Juan Ramón Jiménez de su “poder de nombradía”, una autoridad que le permitía afirmarse creador del creador del mundo. En “El nombre conseguido de los nombres” dice: “Si yo, por ti, he creado un mundo para ti, dios, tú tenías seguro que venir a él”¹.

Liotard, caracteriza la postmodernidad como una época que niega al sujeto cualquier propiedad sobre el lenguaje, cualquier capacidad de usarlo con fines propios. El hombre ha dejado de ser el dueño de la comunicación. Los hombres “no tienen otra identidad que la que les es atribuida por la situación que se les creó en el universo de los enunciados”².

Esta crítica ideológica no hace sino levantar acta de la segunda muerte de lo que López Petit ha llamado el “nosotros emancipatorio”, la disolución de cualquier metarrelato en el que fundar la acción comunitaria. Si la modernidad fue la era del individualismo, de la afirmación de la eficacia de la lógica del provecho y el cinismo como medio para regular la vida colectiva, el “nosotros” postindustrial ha terminado por fragmentarse hasta convertirse en un yo múltiple, una identidad que se ha forjado a través de un proceso en el que el “sujeto adaptado a lo real” se ha ido mimetizando con las discontinuidades del trabajo precario.

Las consultas psiquiátricas fueron –en algunos aspectos siguen siendo– el último refugio de un concepto fuerte de sujeto. El diálogo clínico sólo puede articularse bajo el supuesto de la comunicación entre dos yoes autoconscientes, dotados de una motivación

¹ El poema pertenece a *Animal de fondo*, también aparece citado en Ángel González, *Juan Ramón Jiménez*, Gijón: Júcar, 1978, p. 187. Este endiosamiento poético contrasta con la profunda dependencia que sentía Jiménez hacia distintas figuras de apoyo y que, como señala E. González Duro le llevó incluso a vivir en casa de su psiquiatra durante una temporada (cf., *Historia de la locura en España*, vol. III, Madrid: Temas de hoy, 1995).

² F. Lyotard, *La diferencia*, Barcelona: Gedisa, 1988, p. 35.

singular que genera una relación de ayuda. El mundo y el lenguaje psicopatológico sólo es posible en el espacio que genera la interacción de unos individuos que comparten su convencimiento en la evidencia de su yo.

Precisamente, la psicopatología define la psicosis como una disolución de los límites del yo que se percibe como una pérdida tanto de la propiedad de los pensamientos cuanto del control de la intencionalidad de la conducta. Es decir, alguien empieza a enloquecer cuando duda que le pertenezcan sus propios pensamientos o afirma la capacidad de algún poder humano o maquinal para adivinar o dirigir sus pensamientos y actos. Si al mirarnos al espejo tenemos una sensación de extrañeza frente a la imagen que vemos, estamos sufriendo una vivencia de la difusión del yo claramente psicótica. Si no puedo dominar mis actos a voluntad (debo tocar seis veces en la puerta), no logro reclamar la propiedad de las mismas (una maquina me obliga a actuar de este modo) o sigo dudando de si he cerrado la puerta a pesar de haberlo comprobado siete veces, entonces padezco un trastorno mental severo.

Freud fue el primer psiquiatra que atacó el estatus del sujeto como instancia dotada de conocimientos, poderes y deberes. Con su tesis acerca de la sobredeterminación inconsciente de la conducta voluntaria se inicia la desposesión del sujeto dueño de la totalidad de lo que hace o piensa: la motivación explícita de sus actos queda oscurecida por la sombra de la sospecha. Freud complementó esta expropiación del mundo interno con su afirmación de la necesidad de “invertir lo real” antes de actuar en el mundo externo, un prerequisite que abre la posibilidad de cancelar la realidad, algo que de hecho ocurre en la retirada autística a causa de la psicosis. Pero, al menos, Freud insistió en la necesidad de reforzar a través de la terapia la soberanía del sujeto para extender la conciencia –“purificada” ya de represiones y proyecciones– sobre la totalidad del mundo. Se trata de un proyecto claramente ilustrado: donde había ello, debe haber yo. El sujeto debe lograr que dominen la razón y la voluntad donde antes imperaban el instinto y el prejuicio, la terapia recupera la verdad y rescribe la historia infantil frente a la novela familiar³.

Lacan, por el contrario, establece una doble vía en la construcción del sujeto. Por un lado, estaría la vía prelingüística, la fijación de la imagen del espejo (cuando un niño se ve en un espejo sostenido por un adulto identifica su yo con la imagen especular); por

³ El caso del “Hombre de los lobos” deja pocas dudas al respecto. Se trata de un caso clínico en el que un paciente dice recordar el coito de sus padres cuando tenía dos años. En cierto sentido, la aceptación por parte de Freud de la realidad histórica de este recuerdo, la certeza de que no se trata de una mera fabulación, se puede considerar como el momento fundacional del psicoanálisis.

otro, la vía lingüística que se abre con el ingreso en el orden simbólico del mundo de las leyes mediante la introyección del nombre paterno. La fijación del yo pasa a ser un proceso marcado irremediabilmente por la falsedad. De este modo, Lacan reinterpreta la terapia como una tarea de demolición de los autoengaños del sujeto imaginario y niega toda viabilidad al proyecto ilustrado de desarrollar una psicología del yo basada en la sublimación como alternativa al resto de mecanismos de defensa⁴.

Pero, en realidad, las certezas psiquiátricas respecto al sujeto apenas resultaron erosionadas por la teoría (y mucho menos por la práctica) psicoanalítica, que afectó a una mínima proporción de pacientes en tratamiento. El paradigma fenomenológico que estableció Jaspers en su *Psicopatología general* dio lugar a un marco teórico restrictivo y a un lenguaje preciso –con conceptos como “pseudalucinación”, “defecto”, “fase”, “brote”...– que permitió organizar unas prácticas psiquiátricas enormemente heteróclitas. Jaspers distinguía el diagnóstico y el tratamiento de las enfermedades propiamente dichas –las psicosis, es decir, enfermedades cerebrales a la espera de ser localizadas físicamente– de las reacciones vivenciales anormales o los trastornos personales que precisan del consejo de un psicoterapeuta pero que, en sentido estricto, ni son enfermedades ni su “tratamiento” es tarea de un médico⁵.

A finales del siglo XX este edificio teórico psicopatológico salta por los aires y la psiquiatría inicia su deriva hacia el eclecticismo. Algunos síndromes que hasta el momento se habían considerado simulaciones adquieren el estatus de enfermedades mentales al tiempo que se excluye de la nosología trastornos psiquiátricos clásicos, como la histeria o las perversiones sexuales. Este reetiquetado ha venido acompañado de una irrupción masiva de la gestión psiquiátrica en todos los ámbitos de la vida cotidiana. Paradójicamente, en este proceso de intromisión generalizada apenas han pesado las escasas credenciales epistémicas de los saberes psíquicos. Es más, la psiquiatría ha conquistado su influencia social precisamente a través de la renuncia a cualquier hermenéutica profunda de la acción humana y por medio de la colaboración con las agencias estatales que recurren a los terapeutas para enmascarar su dominio con un embozo filantrópico.

⁴ Cf. J. Lacan, “Función y campo de la palabra en psicoanálisis” en *Escritos*, México: Siglo XXI, 1966.

⁵ En los artículos que aparecen recogidos en *La práctica médica en la era tecnológica* (Barcelona: Gedisa, 1988), K. Jaspers augura algunos de los desatinos actuales: una época llena de médicos metidos a directores de conciencia en la que “médicos necios y neuróticos guían a pacientes serviles, crédulos y más neuróticos todavía”. Aún más, también alerta proféticamente de la institucionalización de una relación personal basada en la autoridad moral como es la psicoterapia.

Con conceptos como el “trastorno por estrés postraumático”, los “trastornos disociativos”, las “alteraciones de la personalidad”, los “trastornos alimentarios”, la “ludopatía” y, sobre todo, el “trastorno de la personalidad múltiple” se desmoronan los principios que organizaban la psicopatología clásica, el último ámbito de validez que le quedaba al sujeto. Con su participación en la gestión de la psicopatología de la vida cotidiana, la psiquiatría se vio obligada a abandonar aquella hermenéutica de la sospecha que le permitía encontrar sentido en la conducta del jugador o del bulímico tras su discurso explícito que afirmaba la involuntariedad de su conducta o negaba conocer su motivación. Por ejemplo, al terapeuta de la red de salud mental se le exige – ya se sabe, el usuario manda– que olvide las teorías acerca de la ventaja asociada al síntoma. Ahora la pregunta rutinaria que explica buena parte de la cronicidad psiquiátrica es: “¿Cuántos meses debe estar de baja por su ansiedad?”. El terapeuta debe convertirse en el agente de una práctica filantrópica banal que soporta y confirma la impotencia voluntaria de unos consultantes que se ven incapaces de asumir libremente sus conductas.

Las consecuencias de la aceptación de estas nuevas “enfermedades del yo” en la representación del campo de la subjetividad, la colaboración psiquiátrica con el “poder pastoral”⁶ y la catastrófica situación que ha producido la psiquiatrización de la vida cotidiana –la psicoterapia como, en palabras de Jaspers, “religión del caos privado” y nuevo camino de servidumbre– son el objeto de este libro.

El que avisa no es traidor

Un psiquiatra es alguien que se cree capaz de escribir sobre cualquier tema. Los libros de psiquiatría pueden “ilustrar” desde la etiología afectiva del cáncer al sentido del hombre en la historia universal⁷. No exagero. Existen numerosas “explicaciones” del cáncer (o de cualquier otra enfermedad cuya causa desconozca la biología) en términos de una reacción autoagresiva que no dudan en recurrir a tesis antropomórficas que atribuyen intenciones a las células o capacidad de reflejar conflictos afectivos a los sistemas inmunitarios⁸.

⁶ Se trata de un término foucaultiano que hace referencia al proceso disciplinario de subjetivación e individuación típico de la sociedad moderna.

⁷ En *La enfermedad y sus metáforas* (Madrid: Taurus, 1987) Susan Sontag narra en primera persona cómo tuvo que hacer frente no sólo al tratamiento del cáncer sino también a las interpretaciones psicológicas que culpabilizan al paciente de su enfermedad y retardan su tratamiento.

⁸ Un resumen sucinto de los disparates al uso aparece en “El enfoque psicósomático en medicina” en F. Alexander, *Psiquiatría dinámica*, Barcelona: Paidós, 1978.

La reducción de la historia a psiquistoria, la propensión a rescribir los acontecimientos históricos como resultado de las biografías y pasiones de los grandes hombres, es una afición psiquiátrica profusamente documentada. Freud publicó desde relatos sobre la prehistoria, como *Tótem y Tabú*, hasta biografías del Presidente Wilson o Moisés e intentó explicitar el modo en que la estructura edipal determinaba la historia a través de la educación de sus protagonistas. Por supuesto, Freud no logró evitar la tentación de aclarar –un poco como de pasada, como por dejar sentado que si no explicaba la totalidad de ese interludio que separa la prehistoria de la actualidad era por falta de tiempo y no, naturalmente, por incapacidad profesional– que el significado e intención de las obras de Miguel Ángel y Rafael debe interpretarse en función de la sexualidad o el nacimiento ilegítimo de sus autores, o de “demostrar” que la obra de Shakespeare tuvo varios autores⁹. Desde entonces, innumerables psiquiatras han tratado de escapar del aburrimiento que les produce escuchar las quejas triviales de sus pacientes escribiendo –con el mismo conocimiento de causa que Freud– sobre los motivos inconscientes (profundos, claro, muy profundos) que determinan los conflictos y acontecimientos de campos tan alejados de su práctica profesional como la política. El psiquiatra metomentodo no duda en opinar alegremente sobre una variedad de temas sorprendentemente abigarrada, ya sea las causas instintivas de la próxima guerra o el mundo del deseo que sustenta el consumo de moda, los significados de la risa ante un chiste o el gozo religioso.

Naturalmente, la condición ineludible para divagar psicológicamente sobre cualquier asunto es, sencillamente, saber poco o nada acerca del tema escogido. Por ejemplo, resulta llamativa tanto la gran cantidad de tratados psiquiátricos que se escribieron acerca de la epilepsia... cuanto su exigüidad tras el descubrimiento de las causas neurológicas de esta enfermedad. Es un poco como cuando Feynman recibió las disculpas de un encargado del protocolo durante la ceremonia de entrega de su Premio Nóbel de Física. Le anticipaba que, previsiblemente, la conversación durante la cena le iba a resultar aburrida, ya que el resto de comensales no sabían nada de física. Él respondió: “Al contrario, es justamente porque alguien sabe algo sobre ello, por lo que

⁹ El crítico Harold Bloom, con gran penetración psicoanalítica, interpretó dicha tesis como un producto de la envidia de Freud quien, incapaz de aceptar la superioridad del genio shakesperiano, “necesita” negar al autor de Hamlet duplicándolo (véase H. Bloom, *Poesía y creencia*, Madrid: Cátedra, 1999)

no podemos hablar de ciencia. Las cosas que podemos discutir son aquellas de las que nadie sabe nada. Podemos hablar del tiempo, de la cuestión social, de psicología...”¹⁰

Estos precedentes no han logrado disuadirme de enzarzarme en un estudio en el que trato de analizar una nueva forma de narcisismo –la egolatría– que se ha ido forjando en los consultorios psiquiátricos en torno a un dudoso síndrome clínico –el trastorno disociativo– y que contribuye a la legitimación postmoderna de la índole natural del individualismo. Aunque sólo recientemente las clasificaciones psiquiátricas han aceptado los trastornos disociativos y los trastornos de la personalidad múltiple, su impacto bibliográfico ha sido enorme y en apenas dos décadas han aparecido miles de publicaciones monográficas dedicadas a su estudio. La sanción de los trastornos de personalidad múltiple como enfermedad “real” ha tenido lugar en un contexto de credulidad cerril emparentada con “enfermedades” y métodos de investigación que se excluyeron del campo psiquiátrico en la primera mitad del siglo XX: las fabulaciones históricas o distintas prácticas psiquiátricas, como la hipnosis, literalmente propias de adivinos. En último término, este acriticismo psicoterapéutico supone la aceptación crédula de los más extravagantes relatos: fantasías perspicuamente falsas elaboradas por pacientes que invariablemente recuerdan cómo les torturó una populosa cohorte de sectas satánicas o el modo en que les abdujeron extraterrestres cuya falta de exotismo resulta un tanto decepcionante. Así las cosas, es menos raro de lo que pudiera parecer que un terapeuta contemporáneo pidiera ayuda a un exorcista para curar a un paciente “poseído” por espíritus malignos¹¹.

Si cabe hablar de una auténtica epidemia de trastornos disociativos no es sólo porque se ha multiplicado el número de casos clínicos registrados desde 1980 sino, sobre todo, porque el número de personalidades que se descubre en el interior de cada paciente parece seguir una progresión geométrica ascendente. Hasta 1980 los pacientes con duplicación de personalidad eran muy raros, desde entonces –una vez vencido el escepticismo psiquiátrico inicial– las psiques de los enfermos con trastornos de personalidad múltiple parecen haberse abarrotado a gran velocidad, hasta el punto de que en ocasiones se llega a describir más de cien alter.

La aceptación candorosa del relato de los yoes escondidos se complementa con una credulidad asombrosamente dogmática por lo que respecta a los relatos de maltrato

¹⁰ R. Feynman, *¿Está usted de Broma Sr. Feynman?*, Madrid: Alianza Editorial, 1987, p. 362.

¹¹ Cf. P. Biscop, *By spirit possessed*, Burnaby University (Canadá), 1992 (tesis doctoral inédita), citado en N. P. Spanos, *Multiple Identities and False Memories*, Washington D. C: APA, 1996. Respecto al tema de la abducción véase E. Fiore, *Encounters*, Nueva York: Doubleday, 1989

infantil¹². En efecto, el maltrato infantil –pategnomónico de la etiología del Trastorno de Personalidad Múltiple– se interpreta como un acontecimiento real que genera la escisión de un campo de la conciencia: el yo dominante se ve incapaz de integrar el trauma en su curso de pensamientos y necesita crear un nuevo yo, un nuevo espacio subjetivo que nace de la dificultad para aceptar que esa agresión le esté sucediendo realmente a él. De este modo, la creencia en el yo múltiple exige imaginar una mente dotada de una multiplicidad de “memorias escondidas” que estructuran y preservan los alter, los yoes que se genera durante la experiencia traumática y que asumen el mando de la conducta cuando algún estímulo provoca la recuperación de esa “historia oculta”. La construcción del relato concluye en la terapia, cuando se exhorta a los pacientes aquejados de una variopinta gama de síntomas psíquicos a que reúnan “valor para curarse” y se esfuercen en recordar el trauma sexual infantil

El viejo concepto del yo ilustrado se caracterizaba por un marcado escepticismo que imponía la obligación de pensar en contra de las propias autoevidencias, así, Kant llega a acusar de negligencia al patriarca Abraham por no analizar crítica y racionalmente su percepción de la orden de Jehová de sacrificar a su hijo. En cambio, la popularidad que ha alcanzado el concepto personalidad múltiple es claramente sintomática de un nivel de irracionalidad propio de un clima social neomedieval, en el que resulta admisible la creencia en la posesión demoníaca. Tal vez el mejor ejemplo de esto último sea el caso de los Ingram¹³.

Paúl Ingram, oficial de policía y padre de familia en Olimpia (EE UU), confesó hace veinte años unos crímenes absolutamente absurdos que la justicia norteamericana creyó y, en consecuencia, persiguió. El caso recuerda poderosamente al proceso de las Brujas de Salem.

Al parecer, la hija adolescente de la familia –Erica– “recordó” en el curso de unas ceremonias religiosas que había sido agredida sexualmente por su padre. El pastor y la asamblea no dudaron en elogiar el valor que había demostrado la joven y su voluntad de curarse y purificarse a través de la rememoración del trauma, visto lo cual Erica logró “recuperar” un nuevo recuerdo varios días después de la primera ceremonia: también había sido violada por el grupo de amigos de su padre que se reunían semanalmente en su casa para jugar al póquer. Pero la cosa no queda ahí, la cadena mnesica le lleva

¹² Cf. J. La Fontaine, *Child Sexual Abuse*, Cambridge: Polity Press, 1990. Resulta de interés la crítica de J.-L. Mulhern, *Le trouble de la personnalité multiple. À la recherche du trauma perdu*. París: PUF, 1991.

¹³ Cf. L. Wright, *Remembering Satan*, Nueva York, Knopf, 1994.

finalmente a recordar que había quedado embarazada y obligada a abortar en el transcurso de los rituales satánicos que dirigía su padre. La adolescente quedó bajo custodia policial y se inició una investigación en el transcurso de la cual Julia, la hermana menor de Erika, confirma y enriquece el relato de las agresiones sectarias.

Por su parte el padre fue sometido a incesantes interrogatorios en los que se le exigía que tomara conciencia de su enfermedad, que se diera cuenta que poseía varios yoés, varios núcleos de actuación que controlaban su conducta. Tras varias entrevistas con el pastor religioso –que insiste en la idea de la diversidad de yoés y sugiere la posibilidad de que alguno de ellos esté dominado por el diablo– cede a las presiones y confiesa haber cometido los actos de violencia satánica que se le imputaban.

A continuación es la madre, Shandy, que había permanecido ajena al problema, la que se ve implicada en los recuerdos de sus hijas. También a ella se le incita repetidamente a rebuscar por entre las dobleces de su memoria a fin de confirmar la versión de sus hijas. Pese a su resistencia inicial, termina “recordando” su participación en las acciones de la secta diabólica. La absoluta inconsistencia de su relato no detuvo una investigación policial que, paradójicamente, al mismo tiempo que descubría la absoluta falsedad de esta fabulación familiar, “confirmó” y popularizó el concepto de personalidad múltiple. Shandy afirma que ha quedado embarazada y ha sido obligada a abortar pero un ginecólogo niega tal posibilidad. Las tumbas de los niños que, según las hermanas, habrían sido sacrificados en el transcurso de las ceremonias satánicas no aparecen; las cartas con amenazas paternas a la hija menor están escritas con su propia letra... Sin embargo, nada de esto contribuye a desarrollar un sano escepticismo frente a los falsos recuerdos. Todo lo contrario, se desata un “pánico satánico” en varios estados norteamericanos que la prensa no duda en promover dando pábulo a la noticia de unos crímenes religioso-sectarios que habían tenido lugar en la frontera con México.

Lo melodramático y, por ello, excepcional de esta historia no debería impedirnos observar la facilidad con la que un mito como el de las personalidades múltiples puede facilitar la construcción de un tipo de biografía característicamente postmoderna. Se trata de una autocomprensión personal en la que está ausente cualquier tipo de compromiso con la coherencia y la responsabilidad respecto la propia conducta, en la que los comportamientos más aberrantes se justifican por medio de una interpretación literal de las metáforas disociativas: “Una parte de mí quería hacerlo y otra no”, “El demonio que hay dentro de mí se apodero de mis actos”, “No sé que me pasó, no recuerdo cómo la pegué”...

La característica fundamental de esta mitología es que niega la capacidad del sujeto para responsabilizarse de sus acciones o para atribuirles sentido. A través de distintas alegorías –como cuando se habla de mi “yo anoréxico”, de mi “yo regresivo” o de “mi parte diabólica”– se construyen biografías desculpabilizadas en virtud de su posesión por esas instancias malignas. La afirmación “yo lo hice”, “yo soy el sujeto de mis acciones”, implica que mi voluntad es el determinante último que jerarquiza las causas de mi conducta y fija su sentido por medio de una explicación de por qué no como o por qué insisto en comportarme de un modo infantil. “Lo hice por esta razón” se opone radicalmente a “hago esto por que padezco anorexia”.

En la mayor parte de culturas se acepta que la conducta de una persona varía enormemente a lo largo de su vida y, por tanto, que resulta difícil establecer una totalización coherente de un sujeto (¿cuál es el verdadero Bezyrov de la novela de Tolstoy?, se pregunta G. Steiner, ¿el ateo dispuesto a matar a Napoleón del principio de la novela o el religioso aldeano recogido en su intimidad del final?¹⁴). En nuestra civilización, en cambio, se ha postulado un yo unitario que desempeña diferentes roles a lo largo del tiempo pero que en ningún momento supone una ruptura con el concepto profundo de uno mismo y su expresión en la conducta social. El tópico popular “si volviese a vivir, no cambiaría nada de lo que hice” expresa a las claras el convencimiento de la continuidad de la identidad personal a lo largo del decurso vital.

Esta certeza no es óbice para aceptar que el desempeño de ciertos roles obliga a establecer cierta disociación personal. Seguramente un cirujano al que se le pregunte en el quirófano por su vida como profesor no recordará nada sobre ella o tal vez piense que la pregunta se refiere a otra persona. Los teóricos de la personalidad múltiple generalizan hasta la caricatura esta selección de los recuerdos que exigen algunas actividades: obviamente, el yo del cirujano no está escindido en el quirófano del yo del profesor que da clase dos horas después.

Frente al modelo canónico de la memoria contextual –es decir, la idea de un dispositivo mnemónico que abre o cierra el paso de los recuerdos en función de la situación (como para pensar en clases está el cirujano mientras su paciente se desangra)–, el concepto de identidad personal que propone la teoría del trauma infantil se basa en un yo que construye su autobiografía en torno a una serie de recuerdos ocultos. Los adalides de la personalidad múltiple imaginan esta memoria oculta como una especie de *flash-back*

¹⁴ G. Steiner, *Extraterritorial*, Madrid: Siruela, 2002.

compuesto de imágenes tan traumáticas y literalmente insoportables que obligan a desarrollar otro yo que permita sobrellevar la situación. De este modo se iniciaría un proceso de sedimentación de los recuerdos que se irían organizando como “otro sujeto”, oculto a la atención consciente y que, intermitentemente, toma el mando de la conducta cuando se dan nuevas situaciones marcadas por el sufrimiento.

La doctrina tradicional de la unidad del yo también permitía establecer la responsabilidad moral del agente de cualquier acción. Existe un claro consenso moral en torno a la idea de que un cirujano, por muy eminente que sea, debe ir a la cárcel si como profesor viola a una alumna. Es decir, no dudamos en encarcelar un cuerpo en el que se dan cita los diversos roles que desempeña una persona, a pesar de su competencia y filantropía en “casi” todos ellos. La lógica del yo múltiple combate este axioma moral, de hecho, todo el proceso desculpabilizador de la penalidad moderna –desde los peritajes en los juicios a la rehabilitación carcelaria– se basa en la convicción de la incoherencia de los yoes sucesivos.

Hasta el advenimiento de la postmodernidad, el yo parecía tener un carácter alotrópico (dos alotropos del carbono, el grafito y el diamante, son la misma sustancia a pesar de que tienen diferentes propiedades físicas). Desde Montaigne habíamos depositado nuestra confianza en un yo que transcendía la inestabilidad de las situaciones. De este modo, nos era posible vivir en la creencia de la solidez de nuestra identidad, sentir que no éramos un afluente que al día siguiente se desintegraría en el río de la alteridad. Por otra parte, esta unidad se veía confirmada por la persistencia del dialogo interno incluso en el transcurso de nuestras actividades más solipsistas. Incluso la intimidad de la masturbación exige la continuidad del habla interna según Steiner quien, además, subraya la imperiosa necesidad que sentían los antiguos de conocer el nombre de la persona con la que se relacionaban, su incapacidad para tolerar la ambigüedad en la identidad del otro: las luchas entre Jacob y el Ángel, o entre Edipo y la Esfinge, “sólo terminan cuando los antagonistas revelan su nombre, se nombran el uno a otro en un intercambio de comprobaciones de identidad que rompe la angustia de la duda sobre quién es quién”¹⁵.

Resulta revelador que las primeras teorizaciones de P. Janet –que transformaron la doble conciencia histórica en personalidades múltiples– fueran recibidas en el campo

¹⁵ G. Steiner, *Gramáticas de la creación*. Madrid: Siruela, 2001, p. 226.

filosófico como una fuente de argumentos en contra de la noción kantiana de sujeto trascendental. En efecto, la interpretación positivista de los espectáculos histérico-hipnóticos de la Clínica de Salpêtrière sugiere que se trata de evidencias empíricas de que el sujeto real se compone de núcleos de subjetividad dispersa, no dirigidos por la voluntad e ignorantes de la motivación real de sus acciones. Frente al modelo kantiano de un sujeto cuya mayoría de edad dota a su voluntad libre de una autonomía que le erige en agente moral, el ideario positivista está presidido por la conducta posthipnótica de las pacientes de Charcot –uno de los fundadores de la moderna neurología–, que obedecían creyendo actuar libremente.

En efecto, las primeras enfermas del Dr. Despine que mostraban personalidades múltiples “recordaban acontecimientos históricos desconocidos”¹⁶ y tenían extrañas clarividencias que parecían dar la razón a Hume cuando escribía: “Hay algunos filósofos que se imaginan que somos conscientes en todo momento y de una manera íntima de lo que denominamos el yo; que percibimos su existencia y su continuación en la existencia. Desgraciadamente todas esas afirmaciones son contrarias a la experiencia que se invoca en su favor. Las percepciones son todas diferentes y pueden existir separadamente y no tienen de nada que apoye su existencia. ¿De qué forma pertenecen al yo y cómo están relacionadas con él? Por mi parte, cuando buceo íntimamente en lo que denomino yo siempre tropiezo con una u otra percepción particular ya sea de calor, dolor, placer... Jamás he podido captar mi yo sin una percepción y nunca he podido observar nada que no fuera la percepción. La razón de creer en la identidad personal radica en que tendemos a confundir una sucesión de ideas con la idea de identidad que nos formamos de algo que se conserva igual durante un periodo de tiempo: el yo disfraza experiencias sucesivas”¹⁷. La solución que había dado Locke a esta inconsistencia del sujeto –la memoria autobiográfica es el único criterio de la identidad personal– anticipa la explicación psicológica de la personalidad múltiple como producto de los recuerdos ocultos a la memoria biográfica.

Este modelo del “yo ausente” se ha visto reafirmado en nuestros días por su utilidad para circular por la sociedad individualizada, pues permite multiplicar la subjetividad tantas veces como lo exija el cambio de contexto. La mera sumisión a lo real supone un impulso determinante en la construcción de una identidad personal incoherente, sucesiva y múltiple. A su vez, su racionalización viene dada por los dictámenes del

¹⁶ H. F. Ellemberger, *The Discovery of Unconscious*, Nueva York: Basic Books, 1970.

¹⁷ Citado en B. Russell, *La sabiduría de occidente*, Madrid: Aguilar, 1964, p. 226.

deseo –cuyo apetito es tan voluble como la gama de objetos que ofrece el mercado– o de la libertad negativa típicamente postmoderna que permite no vincularse de manera fija a un cónyuge o a un territorio.

La evolución de los síndromes psiquiátricos que reaparecen en los años setenta constituyen un buen ejemplo de cómo una teoría local acerca de la discontinuidad de los procesos de subjetivación forjada en los márgenes del pensamiento médico se magnifica hasta convertirse en la ideología dominante a través de la que se interpreta las conductas normales. El trastorno por stress postraumático, las anorexias o las adicciones no son enfermedades reales que hayamos descubierto a finales del siglo XX sino cambios normativos que definen el margen de incoherencia o de laxitud moral que se le permite a la conducta “normal” en nuestros días. No sólo se entiende la locura como una posesión por entidades morbosas –la depresión, la bulimia o la adicción– que anulan nuestra capacidad de control y exigen que nos pongamos en manos de expertos que guíen nuestras vidas dañadas. También la normalidad precisa que se gestione los riesgos que la acechan por medio de una tutela suave –pedagogía preventiva, terapias para normales– que anula la posibilidad de autocomprenderse como sujeto libre y coherente. De igual modo, el trastorno de la personalidad múltiple constituye una alegoría de algunas de las más vigorosas utopías que surgieron en las postrimerías del siglo XX¹⁸. Hay un célebre pasaje de *Las palabras y las cosas* en el que Foucault se pregunta por la posibilidad de una marea que acabase con el yo, de que el hombre desapareciese como un rostro trazado en la arena a la orilla del mar. En efecto, toda la obra foucaultiana se estructura en torno a las posibilidades de liberarse del sujeto, del sí mismo construido a través del sometimiento a los distintos procesos disciplinarios. En palabras del propio Foucault: “La palabra sujeto tiene el doble sentido de estar sometido a alguien mediante control y dependencia, y estar preso de la propia identidad mediante conciencia y autoconocimiento”¹⁹. El siguiente paso es, inevitablemente, dar la bienvenida a un nuevo sujeto múltiple capaz de inventar heroicamente un yo para cada actuación, de construir una “vida bella y no verdadera”.

Pues bien, nadie cumple más a rajatabla este ideal foucaultiano que los “pacientes” aquejados de trastorno de la personalidad múltiple, estos titanes postmodernos capaces

¹⁸ En *La desaparición del sujeto* (Madrid: Akal, 2001) C. y P. Burguer resaltan los puntos de contacto entre Foucault y la Escuela de Frankfurt en su crítica de la fabricación del yo moderno a imagen y semejanza del Ulises homérico como sujeto destinado a la servidumbre y adaptado a la razón instrumental.

¹⁹ M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1990, p. 43.

de crear una identidad mediante el trato estético consigo mismos, a través de una autopedagogía alejada de cualquier búsqueda de la verdad. Por supuesto, existen interpretaciones que creen detectar en los últimos escritos foucaultianos un cierto recurso al sujeto como forma de explicar la relación consigo mismo del gobernante de la polis. No obstante, Deleuze afirma convincentemente que la noción de “cuidado de sí”, que Foucault elaboró durante los últimos años de su vida, remite a una actividad de autoperfeccionamiento centrada en el continuo trabajo de producir subjetividad no fijada a un yo²⁰.

La crítica adorniana de la dialéctica de la ilustración plantea una repetición metafórica del viaje de Ulises en cada “vida dañada” de la modernidad, en la biografía de cada niño que establece su estatus de sujeto asumiendo una amplia gama de argucias que implican la renuncia a las vivencias dionisiacas de la naturaleza y el miedo a la integración en el grupo humano²¹. En esta descripción de cómo el sometimiento a la realidad clausura las posibilidades vitales diferenciales, late una crítica de la individuación burguesa similar a la foucaultiana. Sin embargo, Adorno también subraya los riesgos de la animalidad, advierte de las catastróficas consecuencias que conlleva rendirse a los embrujos de Circe. De ahí, que los frankfurtianos nos exhorten a perseverar en la razón crítica ilustrada, a no ceder ni a la aceptación melancólica de la derrota de la ilustración ni mucho menos a esa extravagante manía de celebrar lo real como si fuera la expresión misma de lo racional. De algún modo, cabe interpretar la epidemia contemporánea de trastornos disociativos como una invitación en todo simétrica y motivada por intereses estrictamente opuestos.

El DSM III, ¿una clasificación psiquiátrica consensuada o impuesta?

A principios de la década de los setenta el campo psiquiátrico se encontraba dividido en una babel de escuelas y clasificaciones que constituía un auténtico escándalo científico. Se trataba del último y bochornoso ejemplo de lo que se conocía como “ciencias nacionales”. Existía, por ejemplo, una escuela francesa de psiquiatría con un manual paradigmático –el tratado de H. Ey– que organizaba la clasificación patológica psiquiátrica en torno a unas psicosis agudas que no evolucionaban hacia el autismo llamadas *bouffes delirantes* y cuya existencia el resto de escuelas psiquiátricas negaba. A su vez, la psicopatología alemana detallaba con gran rigor fenomenológico los

²⁰ Cf. G. Deleuze, *Conversaciones*, Valencia: Pretextos, 1996.

²¹ Cf. Th. W. Adorno y M. Horkheimer, *Dialéctica de la ilustración*, Madrid: Trotta, 1997

“síntomas primarios de la esquizofrenia” y recurría a sugerentes metáforas sugerentes para expresar la cronicidad de las evoluciones de la patología (“inversión de la flecha intencional”, “autismo”...). Esta escuela exigía como condición para diagnosticar una esquizofrenia la existencia de un conjunto de vivencias minuciosamente establecidas, curiosamente esto provocó que los psiquiatras alemanes calificaran de esquizofrenias la mitad de casos que sus colegas anglosajones.

Incluso España tuvo su psiquiatría nacional (nunca mejor dicho). En primer lugar estaba el manual de posguerra de Vallejo Nájera que impuso una clasificación psicopatológica en torno a las funciones del alma de inspiración neotomista. López Ibor incorporó posteriormente la idea de razón vital, procedente de Ortega y Gasset, y desarrolló la tesis de las “neurosis como enfermedades del ánimo” que, en resumidas cuentas, viene a interpretar las neurosis como depresiones. A mi juicio esta última teoría debería ser reconocida como el paradigma que subyace a la práctica psiquiátrica actual en virtud del cual se prescribe caros antidepresivos para tratar síntomas de ansiedad (una idea que la industria farmacéutica se ha esforzado por fomentar).

Esta humillante diversidad de paradigmas psiquiátricos se resolvió de un modo más bien peculiar cuando la poderosa Asociación de Psiquiatras Americanos (APA) comenzó a publicar un sistema clasificatorio ecléctico y ajeno a cualquier escuela psicológica que se impuso sin apenas discusión gracias justamente a su aparente modestia epistemológica: pretendía ser una clasificación “ateórica y basada en la evidencia”. Había nacido el *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (DSM, en sus siglas inglesas).

El DSM es una clasificación de las enfermedades psiquiátricas tan estúpida como hegemónica cuya estulticia sólo es comparable a la asombrosa repercusión social que ha tenido. Precisamente por eso, las nuevas caracterizaciones de la locura que establece el DSM constituyen una buena atalaya desde la que pensar el yo postmoderno. No es ajeno a este idea, salvando las distancias, el proyecto de Levi-Strauss de utilizar los sistemas de clasificación totémicos –que, evidente, tienen más de sistematizaciones del universo primitivo que de guías pragmáticas sobre lo comestible– para reflexionar sobre la relación del ser humano con la naturaleza y la sociedad en la que vive.

La desaparición en el DSM III de categorías nosológicas como la histeria, la perversión o la neurosis que poco antes constituían el paradigma de enfermedad mental refleja tanto el deseo de evitar el conflicto teórico (los que admiten la existencia de la neurosis tienen que definirse como conductistas o psicodinámicos) como la aceptación sin

discusión de la *doxa* social que afirma la normalidad de la transexualidad o el masoquismo consensuado. Conceptos que durante años fueron centrales en los modelos explicativos de la psique –las neurosis como inversión de las perversiones en Freud– se evaporan sin explicación de las listas de patología mental que señalan la dirección que ha seguido tanto el pensamiento psiquiátrico como la ideología postmoderna.

La clasificación de las locuras emergentes de una época delimita el campo de eso que llamamos normalidad psíquica, es una especie de carta de navegación que avisa de los bajíos que amenazan las vidas cotidianas en un cierto momento histórico. La patología psicológica registra el nivel de excentricidad que se tolera en un contexto determinado. La advertencias del estilo de “no hagas el loco” indican la existencia de una serie de normas implícitas (el sentido común, el decoro, el riesgo...) cuya trasgresión es motivo de alarma. Tal y como nos enseñó E. Goffman, violar estas normas residuales es la forma más rápida y segura de ser tachado de loco y obligado a visitar al psiquiatra

A finales del siglo XX asistimos a la quiebra del patrón de normalidad altruista que habíamos heredado de las tradiciones comunitaristas y a su substitución por el egoísmo como patrón de conducta racional. Tanto la ética como la psicología aceptan una lógica de la racionalidad práctica procedente de los textos económicos que postula como conducta racional la maximización del placer individual y la minimización del esfuerzo necesario para su ejecución. La generalización como modelo de salud mental de este paradigma del egoísmo que ensalza al aprovechado ha desacreditado las viejas virtudes del sacrificio o la generosidad que han pasado a considerarse como conductas cercanas al masoquismo que crean bucles de dependencia²². Ahora, el individuo normativo es el gorrón²³.

La psicoterapia ha pasado de creer en la sublimación freudiana como mecanismo de defensa civilizatorio a rechazarla después –por tratarse una estrategia conductual represiva– hasta llegar a la actual defensa del narcisismo (entendido como “autoestima”) y la búsqueda de la realización del deseo como patrón psicológico normal. Desde luego, este elogio de la bella alma hegeliana no está exento de problemas conceptuales y de cierto aire autorrefutativo, en la medida en que exige distinguir entre un “buen” y un “mal” narcisismo.

²² Una simple revisión de los títulos de los textos de autoayuda más vendidos –que, desde luego, no contradicen las teorías psicoterapéuticas “serias” sino que se limitan a popularizarlas– confirma esta tesis: *Cuando digo no, me siento mal, Los que aman demasiado, Tus zonas erróneas...*

²³ Véase T. Millon, *Trastornos narcisistas de la personalidad: el patrón egoísta*, Barcelona: Masson, 1998.

El buen Narciso es aquel que logra cumplir sus deseos o, mejor dicho, que *acumula* el cumplimiento de sus deseos sin dejarse el alma (la identidad) en el empeño. El mal Narciso es aquel que fracasa en la tarea de gozar y se ve incapaz de sacar partido de todas las posibilidades que su yo y la realidad le ofrecen y, así, acaba por deprimirse o por disociar su personalidad iniciando el proceso que conduce a los trastornos de la personalidad múltiple²⁴.

Ahora bien, la aspiración de la psiquiatría a constituirse en el saber científico capaz de guiar la normalidad postmoderna desde este cálculo hedonista está lastrada por un pecado original de soberbia. Su impugnación de la racionalidad moral típicamente kantiana impide establecer qué deseos en concreto son buenos para mejorar la autoestima (¿jugar al paddel e ir a la India como cooperante son igualmente buenos si después me siento igualmente bien?) al tiempo que desbarata la posibilidad de jerarquizar axiológicamente las identidades colectivas. Una vez que el paciente ha cumplido la prescripción de superar su “dependencia” de los grupos naturales, ¿puede decirle el terapeuta a qué grupo es mejor pertenecer? ¿O por el contrario todos los estilos de vida son cuestión de elección personal? ¿Da igual irse al fútbol con los *hooligans* que formar parte de un coro de música clásica?

Por eso no estará de más recordar brevemente cómo la psiquiatría no ha dudado en transgredir constantemente los límites de su saber, en extender sus prácticas a campos en los que poco tiene que decir o en asumir una función apologética del *statu quo*.

Las pretensiones psiquiatrizadoras (o de cómo pensar por encima de las propias posibilidades)

La megalomanía característica del pensamiento psiquiátrico, la idea de que la psiquiatría está capacitada para diagnosticar una cultura, para definir las bases de las formas de individuación de una época o para calificar con adjetivos psicopatológicos un periodo histórico –la época de la angustia, el tiempo de la depresión–, se puede rastrear ya en los escritos de los psiquiatras-filántropos del siglo XVIII y persiste hasta nuestros días. El balance del siglo XX se resume en un puñado de análisis valiosos acerca de la personalidad autoritaria²⁵ y una reiteración absolutamente banal de tautologías

²⁴ Véase P. Pérez Sales, “¿El narcisismo que nos a-cosa?” en *Jano*, Barcelona, nº de 2002, un corto y muy documentado artículo sobre cómo el narcisismo postmoderno se ciñe a la norma psiquiátrica de las siete y media: ten cuidado de alcanzar un buen nivel de narcisismo, aunque si te pasas es aún peor.

²⁵ Los trabajos sobre la personalidad autoritaria de la escuela de Frankfurt en su conjunto y la totalidad de la obra de Marcuse son lo más destacable de esa producción. La extensión espuria del freudismo al

psiquiatrizantes que abarcan desde el antiguo higienismo médico-pedagógico hasta la colaboración actual con el poder pastoral.

Los psiquiatras siempre han deseado disponer del poder necesario para imponer políticamente programas de higiene mental, algo que a menudo les ha llevado a actuar como tartufos que pontifican muy por encima de los límites de sus conocimientos. En la actualidad, ese proceso de autohabilitación para diagnosticar e intervenir en todos los ámbitos del presente –de la gran patología al racismo, del sexo sano al desanimo inversor– no ha dejado de extenderse. Aún más, ha venido acompañado de una proliferación de ingenuas teorías generales sobre la buena vida que no hacen más que agravar el problema.

La primera razón para poner en entredicho los conocimientos sociales que produce la psiquiatría tiene que ver con el modo en que tropiezan constantemente con una especie de versión hipertrofiada del problema de la inducción, es decir, con el paso ilegítimo desde la perspectiva individual a los juicios generales. Ya Goffman señalaba este vicio cuando se burlaba de las tesis culturalistas del psicoanálisis y sus argumentos rousseauianos acerca de la supuesta vida feliz en Samoa frente a la represiva cultura occidental²⁶. En su opinión, el error de la psichistoria resulta del desnivel que existe entre la debilidad de su método y sus pretensiones teóricas. El psicoanalista elabora su trabajo cultural como un antropólogo que llegara a una sociedad fría, se instalase en una cabaña, diese citas a sus informantes nativos para que pasasen por allí y, a continuación, emitiera un dictamen tanto sobre la personalidad básica de esa sociedad y las formas de edipización de sus crisis familiares como respecto a las angustias esenciales de esa cultura y sus formaciones reactivas. En efecto, desde su mismísima fundación, la teoría psicoanalítica se considera capacitada para inducir un diagnóstico social a partir de una generalización de la transferencia con sus pacientes (en *El porvenir de una ilusión*, por ejemplo, Freud establece la imposibilidad del socialismo en base a su percepción del instinto agresivo en un puñado de enfermos a los que ha analizado).

La sensatez de la crítica de Goffman resulta patente a poco que formulemos una sencilla pregunta a cualquiera de los muchos psiquiatras que se dedican a impartir conferencias sobre diagnóstico social: ¿y usted cómo sabe de esos malestares sociales de los que nos

análisis del fascismo japonés por parte de R. Benedict en *El crisantemo y la espada* representa su decadencia.

²⁶ En el excelente libro de I. Joseph, *Erving Goffman y la microsociología*, Barcelona: Gedisa, 1999 aparece una buena síntesis de la psicopatología de la vida cotidiana freudiana a la que se opone el análisis de los momentos comunes de Goffman

habla? A no ser que el conferenciante ejerza de sociólogo amateur (algo que también podría ser: lo que se ha dado en llamar “epidemiología psiquiátrica” consiste básicamente en la malinterpretación burocrática de encuestas realizadas en poblaciones seleccionadas artificialmente desde los consultorios) no tendrá otra respuesta que alguna variante de la situación etnográfica goffmaniana: sé de lo social por generalización de los ecos del malestar que llegan a mi consulta; sé de lo social a través del relato de mis pacientes.

El segundo conjunto de aporías que la psiquiatría tiene que afrontar a la hora de justificar su capacidad para emitir diagnósticos sociales guarda relación con su situación epistemológica. Tras una cruenta batalla paradigmática entre las escuelas psicodinámica, biológica o sociogenética, la teoría psiquiátrica ha quedado reducida al pseudoconsenso de los DSM que permiten un diagnóstico múltiple y que sincretizan todas las clasificaciones a costa de su trivialización.

Esta nueva teoría psiquiátrica –con su fascinante banalidad taxonómica basada en un conglomerado de tópicos nimios y sus aspiraciones a cimentar una especialidad médica “puramente pragmática y basada en la evidencia”– ha permitido, por un lado, el desarrollo de un conjunto de técnicas para la clasificación y la dirección de las vidas de millones de personas afectadas por distintos malestares que van desde la terrorífica realidad de la psicosis hasta la disforia fugaz y, por otro, la legitimación de la naturalidad de la sociedad de los individuos. Según Anthony Giddens la psiquiatría habría tenido un papel salutífero en el imaginario de nuestro tiempo, ya que posibilita un tipo de biografía liberada de cualquier contexto tradicional cuyos protagonistas se dedican sin remordimientos a trepar alegremente en la jungla del mercado laboral o a cambiar de pareja (con justificaciones del estilo de “permaneceremos unidos mientras el sentimiento nos una”) en la seguridad de que cuentan con la posibilidad de recurrir al bálsamo psicoterapéutico sí las cosas salen mal.

Así pues, se ha producido una reducción tecnológica del pensamiento psiquiátrico a la psicoterapia, la psiquiatría se ha convertido en una tecnocracia insignificante sorprendentemente parecida a las “teorías” que aparecen en los libros de autoayuda. Antiguamente se entendía la escucha psiquiátrica como una actividad hermenéutica y se consideraba que la locura era una experiencia profunda, un sufrimiento que filtraba la ganga de la existencia y del que se podían extraer claves que permitían desvelar significados profundos de la vida humana. Así, en “Genio y locura”, Jaspers establecía

una relación entre las locuras de Van Gogh y su ascesis artística²⁷. Hoy, en cambio, la práctica psiquiátrica ortodoxa considera que el discurso del esquizofrénico –en palabras de Berrios, un historiador de la psiquiatría particularmente influyente–, “es un habla vacía, una ensalada de palabras que no proporciona información alguna ni sobre el hablante ni sobre la realidad”²⁸.

En la actualidad, lo que se califica despectivamente de “visión romántica de la locura” ocupa un lugar absolutamente marginal en la práctica psiquiátrica. Desde la ortodoxia se considera que esta perspectiva “atribuye significados a un discurso que solo contiene deterioro”, formaría parte de una tradición de autoengaño protagonizada por pintorescos buscadores de la sabiduría que remedan al Heidegger admirador de un poeta loco como Holderlin y proyectan sobre un discurso inconexo y literalmente insignificante sus propias teorías sobre “el desvelamiento de lo real por la locura”²⁹.

Pero, en contraste con la reducción académica del significado de la locura a simple enfermedad cerebral, el habla cotidiana contemporánea –tan escasa en términos generales que permitan describir las diferencias anímicas–, está repleta de metáforas psiquiátricas que caracterizan nuestra situación y nuestra historia (“estoy depre”, “estoy maniaco”...). Gracias a Delumeau sabemos que los miedos y los sentimientos tienen su historia más allá del mero relato individual o su interpretación clínica³⁰. La amenaza del fin del mundo, al comienzo del primer milenio, provocó importantes movimientos sociales. Ese pánico colectivo resulta crucial para entender cuestiones tan alejadas de lo psíquico como la arquitectura religiosa del gótico o las estrategias militares de la época. Sería difícil entender la cultura del siglo XX sin hacer referencia a la histeria o a la esquizofrenia. Algunas formas de locura constituyen un referente imprescindible a la hora de describir las formas de normalidad de una sociedad. Por ejemplo, Mary Douglas propone una clasificación de las sociedades primitivas según afronten los fenómenos disociativos como procesos benignos (o, al menos, inofensivos) o bien como estados peligrosos y maléficos³¹. Mientras para los Dinkas la posesión por el dios Carne es un estado festivo e iluminador y se acoge el temblor de piernas que precede al trance como una bendición, sus vecinos Nuer creen que la posesión por cualquier espíritu es una enfermedad que debe ser curada con costosos rituales que realiza un brujo especialista.

²⁷ K. Jaspers, *Strimberg y Van Gogh*, Barcelona: Nuevo Arte, 1986.

²⁸ J. E. Berrios, *Delirio*, Madrid: Trotta, 1996, 358.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Véase J. Delumeau, *El miedo en Occidente*, Madrid: 2001, Taurus.

³¹ M. Douglas, *Estilos de pensar*, Barcelona: Gedisa, 1998.

La época neoimperial que nos ha tocado vivir en los inicios del XXI se caracteriza, en Europa, por una repugnante política de pan y circo. La oferta de seguridad y remedio técnico para cualquier desgracia desempeña un papel crucial en esta estrategia de sometimiento que ha propiciado la psiquiatrización masiva de la población.

Hemos asistido a una psicologización de la pobreza. La arcana dicotomía entre el buen pobre y el mal pobre se entiende ahora como una distinción entre el auténtico necesitado y el gorrón que abusa de los servicios sociales cuya segregación se establece por medio de una evaluación de su disposición subjetiva a trabajar. Del mismo modo, se otorga a amplios segmentos de la población diplomas de invalidez que les capacitan para circular por circuitos protegidos por la asistencia social. Los psiquiatras y psicólogos apoyan el circo reduciendo cualquier malestar a su reflejo interno, descalificando su objetividad e insistiendo en la importancia de la vivencia de lo que pasa frente a la realidad de la situación. De este modo, la ayuda psicológica se ha extendido más allá de las enfermedades mentales hasta alcanzar toda clase de quejas sobre las malarias de la vida cotidiana a las que otras agencias sociales no son capaces de responder.

Los pacientes que llegan hoy a los servicios de salud mental aceptan ser etiquetados como caso psiquiátricos, se muestran complacidos por la guía vital que allí se les ofrece. Lejos queda ya aquella resistencia a la psiquiatrización que caracterizaba a los antiguos enfermos y que inevitablemente les llevaba a iniciar la consulta con la cantinela del “yo no estoy de psiquiatra, estoy aquí porque me ha mandado el médico de cabecera”. Hoy no son sólo los médicos generalistas los que envían miles de personas al psiquiatra, las más variadas instituciones recurren a la “salud mental” como estación término en la que se reparara todo malestar inespecífico. Auspiciadas por la indicación de “lo suyo no tiene solución aquí, vaya al psiquiatra”, llegan al dispensario psiquiátrico quejas y reclamaciones que van desde los problemas relativos al tránsito por las edades del hombre a la incompetencia vital, el duelo, los dolores físicos sin base orgánica, las anhedonias, el control de los vicios o la solicitud de una incapacitación para el trabajo por el stress que conlleva

Esta agreste extensión de la noción de caso psiquiátrico ha tenido como resultado más inmediato el colapso de los servicios de salud mental, incapaces no ya de cumplir la promesa de proporcionar felicidad para todos en el año 2000, sino siquiera de escuchar unos minutos al mes a los miles y miles de usuarios psiquiatrizados que se ven

compelidos a expresar sus malestares y que buscan en lo psi la solución a sus problemas³².

³² El término “psi” es una expresión del argot antipsiquiátrico de finales de los setenta que usaré con profusión para designar el continuo ideológico y pragmático entre los equipos médico-psiquiátricos y los profesionales psicosociales (trabajadores sociales y psicólogos).

Capítulo 2

Posesión y disociación: de la prehistoria a la historia.

Puede que desde Foucault estemos demasiado acostumbrados a considerar la psiquiatría como un mero conjunto de prácticas pensadas para someter a la población, un elenco de técnicas diseñadas para apaciguar a las masas que han permitido criar individuos cada vez más mansos, pequeños e integrados en el rebaño.

Por mucho que esta sea una valoración justa, lo cierto es que impide entender el papel que juega la psiquiatría –en parte, seguramente, a causa de la tosquedad teórica de esta última– como guía pragmática de las sociedades postmodernas. Es decir, su capacidad no sólo para lograr que los ciudadanos postilustrados adquirieran las normas de sentido común implícitas en las rutinas cotidianas³³, sino también para sustituir y reformular los principios morales que guiaban normativamente la acción humana.

Christian Bauman ha calificado este proceso de psicologización amoral como “adiaforización”: se ha desmoronado la idea de que el sentido común implica de suyo una moral que permite juzgar cualquier acción propia o ajena como buena o mala. Es como si se hubiera atrofiado la aptitud para establecer filtros morales que se adquiere en el transcurso del desarrollo infantil y que, según Piaget, tiene importantes similitudes con las capacidades lógico-formales. La facultad moral innata –cuya existencia, desde Aristóteles hasta Kant, era un hecho obvio– parece haberse desvanecido en el aire. Así, los juicios sobre la índole virtuosa de ciertas acciones humanas se han visto sustituidos por evaluaciones sentimentales de las conductas en función del bienestar subjetivo que provocan o de su capacidad para aumentar o mermar el gozo psicológico.

La ilusión oracular

La psiquiatrización, la valoración o descalificación social del loco, es muy anterior al sometimiento de la sinrazón a códigos disciplinarios: existen formas culturales de disociación de la personalidad tan antiguas como el chamanismo³⁴.

En el Nuevo Testamento, por ejemplo, los demonios toman posesión de los cuerpos y, en consecuencia, asumen la dirección de sus conductas con la misma reiteración con

³³ De ahí la definición del acto loco como aquel que viola las normas residuales que articulan el sentido común. En la recopilación de textos de F. Basaglia, *Qué es psiquiatría* (Labor: Barcelona, 1977) se plantea una concepción de la locura como un doble de la enfermedad mental real creado por las rutinas normalizadoras que se imponen en el manicomio.

³⁴ Véase, por ejemplo, M. Eliade, *Iniciaciones místicas*, Madrid: Taurus, 1976.

que la poderosa palabra del Mesías consigue ahuyentarlos mediante una ceremonia que todas las formas contemporáneas de exorcismo imitan. Igualmente, la posesión por espíritus constituye un elemento fundamental en las actividades religiosas de las sectas glosolálicas cuyo culto practican millones de norteamericanos. En el transcurso de un ritual que se puede presenciar cada año en muchas capillas pentecostalistas, los adeptos entran en trance y comienzan a farfullar un discurso errático que el resto de fieles interpreta como prueba de la posesión por el Espíritu Santo y como transición a una vida de cristianos renacidos³⁵. El ritual guarda importantes analogías con los grupos terapéuticos que se han desarrollado en ambientes feministas y que incitan a recuperar la memoria del maltrato o la violación infantil (y, con ellas, el yo o los yoes escondidos).

Pero los parecidos van más allá. Resulta fascinante comprobar cómo en las sesiones de hipnosis en las que Janet “descubrió” la doble personalidad se repite, casi literalmente, los exorcismos que realizaban los curas católicos que desembarcaban en la Inglaterra isabelina y que conocemos gracias a Harsnett, uno de sus principales perseguidores: “¿Cuál es tu nombre?”, preguntaba a una pobre criada el exorcista ante un grupo de papistas en Essex. “Marie” responde ingenuamente la posesa. “No tu nombre”, clamaba el cura, “sino el tuyo, demonio escondido en su interior”. “Belcebú”, contesta ya el alter que comienza a dominar a la criada y que la hace sufrir convulsiones, pronunciar palabras obscenas y afirmar su amor por los hugonotes y su odio hacia los frailes y conventos destruidos por la monarquía británica³⁶.

Como veremos, Janet insiste también en que “alguien distinto de Marie” diga su nombre cuando interroga bajo hipnosis a una paciente que se niega a contestar a sus preguntas.

La importancia social y la forma de esas posesiones ha variado mucho a lo largo de la historia. Ocuparon un lugar central en las luchas políticas del siglo XVII, mientras que las posesiones de ancianas curanderas portorriqueñas en el Bronx neoyorquino resultan estrictamente marginales. La aparición de los trastornos de la personalidad múltiple tiene que ver, precisamente, con el desarrollo de una cultura en la que la posesión pasa al ámbito privado. Ya no se trata de exorcizar públicamente los espíritus sino de domesticarlos y utilizarlos para expresar los sufrimientos subjetivos en el marco

³⁵ En *Símbolos naturales*, Mary Douglas cita un estudio sobre las sectas pentecostalistas londinenses integradas por antillanos socialmente marginados. Según Douglas, estas personas utilizan sus ceremonias fusionales como medio de resistencia a la iglesia que reza con urbanidad sus padrenuestros a pocas manzanas.

³⁶ Citado en N. Spanos, *op. cit.*, cap. 13.

culturalmente aceptable del consultorio psiquiátrico. Por el contrario, en el pasado la posesión era un asunto público. De hecho, era tan frecuente que la voz de Dios se escuchase en el transcurso de crisis convulsivas que probablemente algunos profetas, como Mahoma, hayan fingido tener crisis epilépticas antes de las batallas para reforzar su autoridad. Desde luego, parece que la posesión divina fue la primera expresión de la personalidad múltiple, en la medida en que se trata de un discurso con dos autores. Las palabras pronunciadas durante la profecía o el ataque epiléptico dejaban de ser la expresión subjetiva del deseo de victoria del profeta o de la sabiduría del sacerdote para convertirse en un discurso divino transmitido a través de una caja de resonancia humana. Esta duplicidad semántica posibilita un tipo de ilusión oracular que permite escapar a la dictadura de lo real. El pensamiento oracular afirma que la realidad no se agota en la tosquedad de los acontecimientos físicos. Existen claves que, correctamente descifradas, vinculan estos hechos con otros sucesos cuya capacidad “explicativa” procede de un orden metafísico superior. Esto permite, por ejemplo, que una catástrofe deje de ser una absurda y desgraciada casualidad geológica que mató por azar a cientos de familias y cobre un significado profundo.

Siglos después, la psiquiatría tomó el relevo del pensamiento oracular y asumió como propia la tarea metafísica y providencial de imponer orden a una realidad caótica, de proporcionar un argumento a ese cuento lleno de ruido y furia que es la vida humana. Eso sí, el narrador de esta historia ya no es el idiota trágico dotado de poderes proféticos sino el Dr. Panglos que nos ilustra sobre las bondades de lo real.

En efecto, el sujeto “inspirado” de las sociedades tradicionales cumplía una función proto-psiquiátrica. Desdoblaba los acontecimientos que precisaban de una explicación en dos niveles hermenéuticos para así dotar de orden al mundo: por un lado, estaba la realidad superficial y, por otro, su significado profundo. Al precio, eso sí, de experimentar él mismo una duplicación y convertirse en hombre y profeta al mismo tiempo, tal y como explica Rosset³⁷.

Evidentemente, estas actividades oraculares no siempre eran exitosas –el exorcismo no siempre daba resultado– y esto permitió el desarrollo de otras prácticas psiquiátricas materialistas. Como escribe Starobinski respecto a las posesiones demoníacas, la explicación medico-natural representa únicamente un límite del poder del exorcismo³⁸: cuando el rito fracasa es porque los signos de la posesión –la violencia, la blasfemia o

³⁷ C. Rosset, *Lo real y su doble*, Barcelona: Tusquets, 1984.

³⁸ J. Starobinski, *La posesión demoníaca*, Madrid: Taurus, 1975.

las proezas– no estaban causados por el demonio sino por la extensión de la bilis negra al cerebro y es la sangría, y no el ceremonial mágico, lo que las cura.

Las funciones de oráculo y exorcismo pasaron a la práctica psicológica moderna en forma de interpretación y terapia. Por ejemplo, la interpretación psicológica continúa la metafísica oracular cuando lucha contra la impotencia que nos embarga al sentir que la realidad “juega” con nosotros, cuando nos vemos determinados por el azar físico de un virus o una célula cancerosa que pone fin a nuestros planes vitales. Igualmente, la psicoterapia se esfuerza en exorcizar las fuerzas autoagresivas, la repetición compulsiva que nos hace desgraciados, o en fortalecer las defensas del yo frente a las frustraciones externas.

Por un camino muy diferente –si no diametralmente opuesto– la neuropsicología científica contemporánea ha logrado establecer el vínculo entre la epilepsia, la posesión y la profecía religiosa. Las producciones místicas de todos los tiempos serían manifestaciones del Síndrome de Gerschwind³⁹, un cuadro clínico caracterizado por la hiperreligiosidad, la hipersexualidad, la hipergrafía y la “pegajosidad”⁴⁰ en los contactos sociales. Se trata de una enfermedad causada por una lesión en el lóbulo temporal y que habría afectado, por ejemplo, a San Pablo, Van Gogh, Dostoievsky o Santa Teresa de Jesús.

En cierto modo, la cartografía cerebral moderna aspira a ubicar los sentimientos espirituales, su sublimidad no sería otra cosa que hiperconexiones cerebrales en los circuitos neuronales que las nuevas técnicas radiológicas pueden hacer visibles como neuroimágenes patológicas. Evidentemente, eso no refuta la posibilidad de una causalidad religiosa. Como anticipó William James, el descubrimiento del origen orgánico de la vivencia religiosa sólo revela que el espíritu tiene que utilizar la materia cerebral existente (en este caso el lóbulo temporal alterado) para soplar por donde quiere⁴¹.

En realidad, el proceso de secularización y desmitificación de las posesiones se remonta, al menos, hasta el Barroco. En 1632, por ejemplo, se inició en Loudum uno de los casos de posesión más famosos de la historia. En el Convento de las Ursulinas, la

³⁹ A. Damasio, *La sensación de lo que ocurre*, Madrid: Debate, 2001.

⁴⁰ El carácter epiléptico siempre se ha descrito a partir de esta perseveración de ideas y conductas que lo hacían parecer reiterativo y pesado en sus respuestas empíricas o en el test de Roschard, donde los pacientes veían las láminas una y otra vez bajo las mismas formas.

⁴¹ W. James, *Las variedades de la experiencia religiosa*, Barcelona: Edicions 62, 1985 (edición en catalán).

madre superiora y otras diecisiete monjas dicen estar poseídas por diversos demonios⁴². Lo peculiar es que, a diferencia de las brujas, que siempre firmaban un “pacto” con el demonio, las monjas subrayan la índole involuntaria de sus acciones. En el transcurso de los primeros exorcismos, acusan de brujería a Urbano Grandier, brillante párroco de la iglesia principal de la ciudad. Lo cierto es que Grandier acabó en la hoguera tras dos años de proceso. Sin embargo, desde el momento mismo de su publicación, la recepción de la *Autobiografía* de Sor Juana de los Ángeles –pese a que su subtítulo reza *Memorias de una posesión*– fue sumamente escéptica. La teoría del control del alma de las monjas por parte de diablos que les dictan toda clase de obscenidades pierde legitimidad y sus discursos comienzan ya a ser interpretados como locura o mentiras⁴³.

Con la emergencia de la psique enferma o la mentira como sustituto de la posesión diabólica de la conducta, se produce una división del trabajo de control de la subjetividad que persiste hasta la modernidad: de un lado está el alma inmortal en pecado –gestionada por el director espiritual desde el confesionario y sus sucesores laicos con sus divanes–, de otro las funciones psíquicas cerebrales y sus enfermedades, que son clasificadas y tratadas por los primeros expertos en neuropsiquiatría.

Por consiguiente, cabe entender el mesmerismo y las curas magnéticas como una secularización de los rituales exorcistas y el primer paso de una evolución que ha concluido con su paso al ámbito privado. El autor paradigmático de esta transición es Kermer que, en 1834, desarrolló la noción de “enfermedades demonio-magnéticas” en la que se sintetiza ambas etiologías. De igual modo, la primera descripción de una nueva enfermedad de doble conciencia marca tanto el “descubrimiento” de la doble personalidad como la transición del magnetismo a la hipnosis. Se trata del “síndrome de sonambulismo lúcido”: durante la cura magnética algunos pacientes adquirirían poderes y conocimientos extraordinarios que desaparecían cuando despertaban del sueño magnético. El celebre Caso Víctor que describió Puysegur –un discípulo directo de Mesmer– anticipa los espectáculos y curas charcotianos: durante la mesmerización, Víctor, un criado teóricamente iletrado, mostraba poderes adivinatorios y una asombrosa capacidad de cálculo que lo convirtieron en una atracción de feria y en un agente publicitario de la nueva ciencia del magnetismo.

⁴² A. Huxley, *Los diablos de Loudum*, Madrid: Austral, 1958.

⁴³ Juana de los Ángeles, *Autobiografía*, Madrid: AEN, 2001. Versión comentada por Gilles de la Tourette que no duda en atribuir el proceso a problemas políticos entre Richelieu y los protestantes que usaron un caso de histeria colectiva para medir sus influencias.

Más adelante veremos con detalle cómo la substitución del magnetismo por la hipnosis en tiempos de Charcot se produce en el campo privilegiado de la “descripción” y el “tratamiento” de la histeria. Lo importante ahora es señalar cómo los trances histéricos, las segundas personalidades y los estados profundos de hipnosis, parecían dotar a las acciones humanas de un nuevo significado en virtud de la multiplicidad de agentes rectores de la conducta del sujeto humano.

Pero el traspaso de poderes oraculares y exorcistas del confesionario a la clínica no se debe sólo al fracaso de los religiosos a la hora de controlar las convulsiones. El pastoreo de almas tradicional cada vez tenía más dificultades para gestionar los afectos y humores de la nueva familia. En cambio, la incipiente psiquiatría supo adaptarse a la perfección a este campo de intervención social.

La melancolía medieval, la acedía, fue una fantasía pecaminosa propia de la vida monacal que se extendió extramuros por toda la sociedad como una epidemia⁴⁴. Los abades, siempre temerosos de los asombrosos estragos que causaba este extraño híbrido de pecado y enfermedad, vigilaban minuciosamente la aparición de signos que indicasen un temperamento bilioso. La prevención y el tratamiento de la acedía llegó a ocupar un lugar central en la subjetividad comunitaria de los monasterios, como demuestra su reiterada aparición en las reglas de dirección conventual. En efecto, los monjes de temperamento bilioso eran terreno abonado para la posesión por el Demonio del Mediodía, un espíritu maligno que sumía a los frailes en una terrible pereza que les llevaba a renunciar a su vocación y abandonarse al influjo de Saturno.

Las compañías religiosas del siglo XVII temían la acedía como la lepra: hacía odiosa la vida conventual, tediosa la oración e imposible la idea de salvación futura. Por eso un pensador típicamente psiquiatrizante como es Tosquelles se permite elaborar una psicohistoria del Siglo de Oro a partir de las prácticas conventuales dirigidas a combatir la acedía⁴⁵. Los místicos y reformadores conventuales se convierten así en una especie de psicoanalistas silvestres: Santa Teresa habría anticipado la psicoterapia institucional que impera hoy en las instituciones para locos con su reorganización de las comunidades del Carmelo a partir de su propia psicopatología. Aunque esta reducción al argot psicoanalítico de los consejos espirituales de Santa Teresa que realiza Tosquelles es completamente disparatada –por no hablar de la idea de los conventos de la Reforma

⁴⁴ R. Andres, *Historia del suicidio en occidente*, Barcelona: Península, 2003.

⁴⁵ F. Tosquelles, *Las enseñanzas de la locura*, Madrid; Alianza, 2001.

Carmelita como asilos poblados por locas y autogestionados como comunidades terapéuticas naïf–, no deja de reflejar la importancia que tenían las enfermedades del alma en la cultura barroca⁴⁶.

Como señala Roger Bartra, el horror a la acedía hizo que las prácticas confesionales saltaran los muros del convento. Se inculca el examen de conciencia a toda la población para tratar de controlar el temor secular al “desbordamiento pasional”. Locura, bilis negra y acción diabólica son las tres fuerzas que, según Ramón Andrés, marcan los grandes miedos de la época⁴⁷. La cosa llegó hasta el punto de que, por ejemplo, se crearon prostíbulos públicos como medida de higiene mental. El temor al estancamiento de las pasiones que amenazaba con extender el morbo saturnino por toda la sociedad, llevó a subvencionar los burdeles como espacios de descarga pasional. Santo Tomás los comparaba con las letrinas que el poder temporal estaba en la obligación moral de instalar en las nuevas ciudades⁴⁸.

Cuando el mundo se desencanta, tras la Reforma, el convento deja de ser el lugar privilegiado del cuidado del alma. Si hemos de creer a Weber, con la llegada del protestantismo la santidad comenzó a alcanzarse mortificando el cuerpo mediante el trabajo duro en los negocios, asumiendo la disciplina familiar que exige aprovechar el tiempo. Y, precisamente, es en esos espacios familiares donde reaparece el “morbo melancólico”.

En numerosas ocasiones se ha señalado cómo la producción literaria de Baudelaire o Flaubert refleja con enorme precisión la substitución de la acedía por el tedio romántico –por el *ennui* que embarga a las mujeres del XIX– y, así, la construcción de la subjetividad moderna⁴⁹. La histeria de Emma Bovary –el término “bovarismo” figura en influyentes tratados de psiquiatría como sinónimo de histeria⁵⁰– fue un modelo y una

⁴⁶ Por el contrario, Foucault atribuye a la dirección de conciencia monacal la responsabilidad hermenéutica del nacimiento del yo en sentido moderno. El continuo escrutinio de pensamientos que el monje debe realizar y su posterior verbalización junto a su director espiritual, la continua escisión de pensamientos que acercan o alejan de Dios, la búsqueda del pensamiento oculto que revele la impureza interior en un ambiente de contemplación pura habrían sido el complemento perfecto de la escisión cartesiana entre pensamiento y realidad que constituye el acta de fundación del yo moderno (cf. M. Foucault, *Tecnologías del yo*, Barcelona: Paidós, 1990)

⁴⁷ R. Andrés, op. cit.

⁴⁸ R. Bartra, *Cultura y melancolía*, Barcelona: Anagrama, 2001.

⁴⁹ Según explica H. Ey en *La conciencia* (Madrid: Gredos, 1976) ambos autores hacen la descripción más sagaz de las vivencias histéricas, en la medida en que asumen la histeria como su propio mal.

⁵⁰ Precisamente en el *Tratado de psiquiatría* de H. Ey que desarrolló un importante proyecto de “psiquiatría en lengua francesa”. El modelo de Ey, un caso claro de psiquiatría nacional, se basa en ejemplos tomados de la literatura francesa: una memoria a lo Proust, una histeria flaubertiana...

advertencia para las mujeres que se atrevían a desear más allá de lo conveniente, que preferían quemarse a marchitarse en una existencia burguesa.

La preocupación bienpensante por los histerismos de finales del siglo XIX nace también del miedo que produce el acceso de la mujer al mundo del deseo y su choque con el *ethos* del autocontrol y el guardar las apariencias del buen burgués. Frente al desenfreno romántico encarnado en la fantasía histérica y la “predisposición” de la mujer a la “locura pasional”, la razón prudencial burguesa recurre esperanzada al intimismo y a las disciplinas psi que pasan a ser su ideología natural en forma de tratamiento moral.

En efecto, pocas veces se ha retratado con tanta eficacia como en *Madame Bovary* la ideología de una época. El suicidio de M. Bovary y la catástrofe económica que ocasiona a su familia (el esposo endeudado y las hijas condenadas a la categoría de obreras) su conducta prodiga y “desenfrenada” ejemplifica a la perfección la comprensión burguesa del espacio familiar en el siglo XIX: había que vigilar los hogares para evitar que se desbordara la fantasía de mujeres y niños; era preciso controlar a estos sujetos frágiles –peligrosos y en peligro– que mostraban una palmaria propensión a la histeria, la nueva locura imaginada que substituye a la acedía. La histeria es un tópico crucial en esta época obsesionada por apartar del mundo a mujeres y niños. Se trata de una extraña forma de trastorno que supuestamente se origina en ciertas impresiones traumáticas o a causa de las ideas románticas, el nuevo demonio de la época. La higiene mental se identifica así con la higiene moral. Se intenta combatir el narcisismo emergente de las malas madres cuya coquetería les hace abandonar a sus hijos a la lactancia mercenaria y convertir su hogar en un “presuntuoso salón” de alienación mental.

Este higienismo mental seminal –en parte, un instrumento para combatir cierto feminismo espontáneo de la época⁵¹– llega hasta nuestros días. De hecho, la historia real de la práctica psiquiátrica es estrictamente equiparable al desarrollo de la gestión de los riesgos sociales que entrañan las poblaciones y los individuos “peligrosos”. La psiquiatrización ha evolucionado a través de sucesivas ampliaciones de su objeto teórico-práctico (primero locos y criminales, después niños golfos y mujeres obreras...)

⁵¹ Véase Emilce Dio Bleichmar, *El feminismo espontáneo de la histeria*, Madrid: Siglo XXI, 1995.

que concluyen en un conglomerado de higienismo médico-pedagógico encargado de disciplinar ese híbrido de economía y política llamado “lo social”⁵².

Lo cierto es que el grueso de la colaboración psi con los agentes del orden disciplinar tiene lugar lejos de los asilos y las consultas psiquiátricas. En las cátedras de psiquiatría decimonónicas se elaboró un curioso diagnóstico del presente que remedaba en términos psicológicos la tesis de la decadencia de occidente a través de una serie de caracterizaciones patológicas: los tiempos de la esquizofrenia, la era de la depresión, la nación de la neurastenia...⁵³.

Esta extensión del diagnóstico individual al ámbito colectivo culminó en una auténtica psiquiatrización de la historia que recurría a una especie de epidemiología naif –del estilo de “vemos una gran cantidad de enfermos psicóticos en los últimos años”– cuyo nulo rigor no fue óbice para que tuviera una gran influencia. De este modo, cuando Kraepeling introduce las esquizofrenias como eje central de las nosologías psiquiátricas plantea también una pseudosociología acerca de la era esquizofrenica. Pero conviene no limitarse a ridiculizar esta clase de simplezas teóricas. Hay que comprender su alcance pragmático y recordar cómo dieron lugar a una tragedia demoníaca con el surgimiento de las prácticas eugenésicas nazis que eliminaron las “vidas sin valor” de millones de pacientes⁵⁴. Su versión cómica, en cambio, es el higienismo mental postmoderno que aspira a convertir a los psiquiatras en consejeros ilustrados del amo político, alarifes sociales que elaboran recetas (literales y metafóricas) para cambiar las actitudes colectivas. Según la nueva ideología, la psiquiatría podría, como por arte de magia, dar solución a los problemas mas dispares sin necesidad de ningún cambio real. Esta asombrosa ciencia sería la más apropiada para diseñar políticas reformistas que aborden fenómenos como la pobreza, el racismo, la violencia contra las mujeres, la “epidemia”

⁵² Disponemos de un excelente análisis de este proceso en España gracias al trabajo de F. Álvarez Uría y J. Varela. Por citar dos de sus textos más importantes, véase F. Álvarez Uría, *Miserables y locos*, Madrid: La Piqueta, 1992 y J. Varela, *El nacimiento de la mujer burguesa*, Madrid: La Piqueta, 1999.

⁵³ K. Jaspers insiste en *La práctica médica en la era tecnológica* (Barcelona: Gedisa, 1987) en la superioridad teórica de la psiquiatría alemana, en la medida en que se trataría de una disciplina elaborada en la universidad frente a la psiquiatría francesa que surge de los asilos.

⁵⁴ Véase, por ejemplo, M. Burlich, *El Tercer Reich* (Madrid: Taurus, 2001) y, concretamente, el estremecedor capítulo sobre eugenesia y eutanasia que muestra el consenso social que existía respecto a estos crímenes. Burlich desbarata los tópicos acerca de nazis asesinos que engañaron a una inocente población civil.

de las drogas o el alcohol e incluso el pesimismo social y las secuelas del terrorismo, por medio de medidas psicológicas⁵⁵.

El campo de pruebas de este colaboracionismo psiquiátrico fue la vigilancia y el castigo del delito penal. Foucault ha subrayado hasta la saciedad cómo la aparición en la modernidad del anormal psíquico permitió resolver el conflicto de poder entre las técnicas médico-legales tradicionales y la psiquiatría “moderna” que hundía sus raíces en la lucha por protagonizar la gestión de la cárcel y la rehabilitación de la delincuencia⁵⁶. La categoría de “anormal” fue el marco epistémico que propició el entendimiento entre el mundo jurídico y el psicológico. Se alcanzó un punto de acuerdo que iba más allá de los diagnósticos de psicosis u oligofrenia –sobre cuya inimputabilidad ya existía consenso– y se centraba en la patología psiquiátrica menor y el peso que la personalidad o la educación del delincuente debían tener como atenuantes legales. El nuevo orden clasificatorio de la delincuencia en torno al concepto de peligrosidad y reincidencia abre o cierra las puertas de la cárcel a los anormales que cambian su yo viejo por otro rehabilitado. Es la derrota del racionalismo jurídico que entendía la pena como retribución del mal.

En la Era de la Rehabilitación cobran pujanza los procesos de individuación que desacreditan la pedagogía de la voluntad y las técnicas *psi* se ponen al servicio de los poderes pastorales. La psiquiatrización reaparece como una teoría infiltrada en todas las prácticas públicas o privadas de control y cuidado de los individuos tomados de uno en uno. De la cuna al lecho de muerte, ya no hay situación familiar que no precise de los saberes psicológicos que enseñan “cómo se hace” el sexo, la crianza, la educación sentimental o la superación de las crisis del paso por las edades del hombre.

Hoy asistimos a una psiquiatrización difusa. Las prácticas *psi* se han extendido por todas las instituciones sociales. No cabe buscar la razón de esta ubicuidad en las tesis que se postulan desde los textos psiquiátricos –ateóricos por voluntad propia–, hay que rastrear su origen en los discursos implícitos que legitiman y estructuran las técnicas de control y consuelo social.

Los rastros de la locura

⁵⁵ Tras los atentados del 11-S, se ha demostrado que las prácticas de intervención en crisis son iatrogénicas: las personas que recibieron ayuda psicológica tras los atentados tuvieron más problemas a medio plazo que las que no

⁵⁶ M. Foucault, *Los anormales*, Madrid: Akal, 2002.

En *Los griegos y lo irracional*, E. R. Dodds afirma que una de las causas que llevaron al fracaso de la ilustración sofística ateniense fue su incapacidad para combatir racionalmente los mitos de la posesión psicológica. En definitiva, esto desbarató el primer proyecto occidental de organización de la ciudad y la vida buena en torno a la razón común⁵⁷.

Desde luego, la inseparable complementariedad de la definición de razón y locura es evidente ya en Atenas. Resulta imposible comprender qué entendía por razón el pueblo que la estaba inventando sin analizar su oposición respecto a las ideas heredadas acerca de la locura. Precisamente, según Dodds, el fracaso de la ilustración ateniense tiene su origen en lo exitosamente que el discurso de la locura podía explicar la vida cotidiana en función de lo misterioso y lo irracional.

En Grecia la locura estaba vinculada al mundo de la posesión, a la *até*, es decir, a la alteración mental que la intervención psíquica de un Dios produce en los hombres. La intervención divina era frecuente y continuada hasta el punto de que regulaba en buena medida la percepción de la vida cotidiana (lejos, pues, de nuestra percepción del milagro como excepción). Esto llega al paroxismo en los textos pedagógicos por excelencia de la antigua Grecia: la *Iliada* y la *Odisea*. El sujeto homérico constituye una especie de populosa encrucijada en la que se dan cita las influencias de los dioses y las emociones se yuxtaponen sin integrarse. Por ejemplo, tras robarle a Aquiles su botín de guerra, Agamenón les explica a sus iguales que ese acto no le pertenece a él ni en sus aspectos psicológicos ni en los morales: su “obcecación” obedece a que uno de los inmortales ha intervenido su mente y ha dirigido sus acciones al margen de su voluntad. La Asamblea confirma esa interpretación: cualquier discusión sobre la culpa del rey – sentimiento por otra parte desconocido para los héroes homéricos– está fuera de lugar, sólo cabe deliberar sobre la reparación de la mala acción, sobre qué honores y bienes materiales podrán resarcir a Aquiles.

En este contexto, no se podían atribuir los actos extraordinarios –de valor guerrero o de creación intelectual– a un sujeto o agente moral al que pedir cuentas. El yo, en el sentido moderno del término, tampoco posee esa sabiduría especial que propicia el recuerdo o el olvido (Telémaco no es el responsable de reconocer a Ulises sino la diosa que dirige el reencuentro desde su mente). Los griegos de la *Iliada* –alejados tanto de la idea de voluntad como de la de culpa– veían sus actos notables de necesidad o de genio

⁵⁷ E. R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, Madrid: Alianza Universidad, 1994.

como impulsos ajenos al hombre que los ejecuta. La acción procede de un dios que habla en el interior del héroe cuando quiere reivindicar la dirección de la acción o espera silente a que su huésped lo descubra. Para el griego de la época arcaica la explicación de la conducta no tiene que ver tanto con la introspección psicológica como con la capacidad para identificar al dios que en determinado momento se pone al mando de la acción y del mundo interno del hombre que, en rigor, nunca pertenecen al actor.

La acción en la *Iliada* carece de trasfondo, nos dice Auerbach, y cuando un dios o un hombre aparece en escena, la interacción se produce totalmente en presente, no hay ningún segundo plano que exija la profundidad intencional de los sujetos ni se apela al pasado para explicar los sentimientos de los protagonistas⁵⁸. Frente a la narración bíblica de un Dios oculto que exige a Abrahán un sacrificio imposible de cumplir sin un juego interpretativo, las relaciones entre los dioses y los hombres homéricos es transparente: todos ellos expresan verbalmente sus recuerdos o sentimientos sin dejarlos nunca implícitos y, por tanto, sin exigir al lector que establezca el juego de supuestos intencionales del que nacerá el sujeto y el dialogo interno tal y como lo conocemos. Por ejemplo, en opinión de Starobinsky, lo que lleva al Áyax de Sófocles al suicidio no es el sentimiento psicológico de culpa sino la conciencia de que los dioses castigan su impiedad –su negativa a aceptar la decisión de sus iguales– convirtiéndolo en un juguete y sumiéndolo en el delirio y la alucinación⁵⁹. Tras los actos que comete cuando Atenea induce la locura que le lleva a combatir contra un rebaño, su ridículo, su fracaso social y la deshonra de “haberse transformado de guerrero en carnicero” no tiene otro remedio que el suicidio que le evite volver a Salamina “en la ignominia de los Argivos”.

Es decir, Áyax vuelve la espada contra sí a causa de los engaños de la diosa: él niega la propiedad de esa acción y, por tanto, su responsabilidad. Y, *sin embargo*, el hecho de que Áyax se convierta en una marioneta de la diosa (algo que, en la modernidad, implicaría el atenuante de la locura transitoria, en la medida en que se movía inducido por una voluntad evidentemente superior a él) en nada le disculpa. La pérdida de la voluntariedad de sus acciones es aún más evidente para él que para nosotros, pero esto no le aparta de la obligación del suicidio porque en nada cambia el juicio de sus pares de “no valer”, que dirían los romances medievales españoles. La vergüenza es la partera de toda educación moral, decía Sánchez Ferlosio citando las palabras de Cleobulo de Lindos sobre la mejor ciudad (es decir, aquella en la que los ciudadanos temen más al

⁵⁸ E. Auerbach, *Mimesis*, México: FCE, 1950.

⁵⁹ K. Starobinski, *op. cit.*

reproche social que a la ley)⁶⁰. Áyax consume el suicidio para evitar las malas miradas que traducen ese juicio de sus conciudadanos.

Dodds también insiste en que la escisión entre el mundo del saber, el mundo del deseo, el juicio ético y la acción, como instancias que tienen su origen en diferentes potencias o aparatos del alma, es una idea estrictamente extraña al mundo clásico. En Atenas, el “yo sé” no se refería a una habilidad técnica sino que tenía un carácter simultáneamente sentimental, intelectual y moral: Aquiles sabe cosas salvajes; Néstor y Agamenón saben cosas amistosas el uno del otro; Polifemo sabe cosas sin ley. De igual modo, los límites de la virtud y el conocimiento también habrían sido extraordinariamente vagos, tal y como Sócrates confirma al identificar el mal con la ignorancia. Incluso la cobardía se describe en términos más gnoseológicos que sentimentales cuando se dice en la *Iliada* que “los troyanos recuerdan la huida y olvidan la resistencia”.

De ahí la solución que dio el mundo clásico al problema de la relación entre locura y genio artístico: el pensamiento poético es siempre una locura divina, una posesión por parte de las Musas que dictan nuevos versos a Hesíodo y a los vates innovadores. En muchos casos la locura no se teme sino que busca como vía hacia la sabiduría y la adquisición de poderes mágicos. Para Dodds, esto pone de manifiesto la continuidad que existe entre los ritos “chamánicos” (por usar una expresión poco apropiada) de Grecia y de otras culturas asiáticas que utilizaban hongos alucinógenos para inducir la posesión. En la medida en que la ascesis poética griega suponía la visita a un templo y prácticas místicas que incluían ayunos, borracheras o rituales de privación de sueño que propiciaban la visita del dios, parece innegable su parentesco con, por ejemplo, las prácticas de los brujos de Alaska que volvían de su embriaguez causada por plantas alucinatorias provistos de saberes y técnicas contra la enfermedad que los dioses les habían revelado.

En efecto, son muchas las culturas en las que los saberes místicos y las locuras sagradas se integraban en la visión del mundo propia de las personas no iniciadas. De hecho, el arraigo de este saber mágico y oracular en el mundo cotidiano fue crucial en el fracaso del racionalismo griego que se consume simbólicamente con la ejecución de Sócrates. En realidad, en el siglo V a. C. las cuestiones relativas a la posesión y, por tanto, a la locura son elementos importantísimos en la imagen del mundo del hombre griego que, lastrado por la herencia de este “conglomerado arcaico”, en palabras de

⁶⁰ R. Sánchez Ferlosio, *El alma y la vergüenza*, Barcelona: Destino, 2000.

Dodds, dista mucho del racionalista apolíneo que imaginó el Renacimiento europeo. La fatiga ante el esfuerzo que requiere tanto la construcción de una racionalidad colectiva como el acuerdo ciudadano en torno a lo que se entiende por vida buena llevaron a buscar en la magia, el esoterismo y los rituales helenísticos una especie de reposo existencial y al fracaso del primer intento por salir de la minoría de edad civilizatoria.

Los postmodernos y lo irracional: de Atenas a Madrid

Desde luego, mi interés por las tesis de Dodds tiene que ver menos con Grecia que con el fracaso de nuestra propia Ilustración en el contexto de la modernidad tardía. De nuevo, como entonces, asistimos a una confluencia de la alta cultura (que reniega de cualquier noción rigurosa de verdad y propugna el frío cinismo en el gobierno de los asuntos públicos) y la cultura popular (que aplaude a curanderos y adivinos). En ese sentido, creo que puede resultar revelador analizar la función que cumplen las imágenes de la locura en nuestro tiempo para tratar de discernir por contraposición qué modelo de razón se ha impuesto.

En realidad, la idea griega de la “sabia locura” nunca llegó a desaparecer del todo. Sin ir más lejos, está presente en la cultura romántica o en movimientos artísticos tan importantes como el surrealismo. De hecho se podría decir que alcanza su cenit con la antipsiquiatría de los años setenta del siglo XX, cuando la razón crítica encontró en el imaginario de la esquizofrenia una serie de figuras útiles para interpretar la sociedad, la familia, el genio artístico e incluso el sujeto revolucionario. El análisis radical de la relación entre la locura y el manicomio reveló nuestras limitaciones para pensar la locura no encerrada, no domesticada por el encierro, “no colonizada por el discurso y el poder de la razón”⁶¹. Pero también sacó a la luz la lógica de la *institución total* que organizaba el sanatorio mental, un descubrimiento cuyas aplicaciones iban más allá de fomentar las aspiraciones a derribar los muros de los manicomios: de un lado, mostraba la estructura panóptica de los cuarteles, la presencia del poder disciplinar en el amor familiar o de la coerción estatal en el saber de las escuelas, de otro lado, señalaba cómo la psiquiatría había colaborado en la construcción de estos micropoderes.

La colonización psiquiátrica había obligado a los locos a vivir un doble de su enfermedad, había violentado sus vivencias al dictado del canon psicopatológico y la rutina manicomial. Simétricamente, la vida cotidiana era el resultado de un universo

⁶¹ M. Foucault, *Historia de la locura*, Buenos Aires: Siglo XXI, 1969.

disciplinar que no sólo había sido impuesto por el mercado y la violencia de los aparatos del estado sino que había sido asumido y consentido desde la intimidad del hogar. El poder pastoral complementaba las instituciones totales (cárceles, manicomios y cuarteles) con las que, según Goffman, el estado pretendía triturar el alma individual para sustituirla por un pseudo-yo que aceptara la obediencia normativa⁶².

La descripción que hacía la antipsiquiatría de la familia del esquizofrénico recuperaba un viejo lema libertario muy presente también en la obra surrealista: “Familias, os odio”. A través del análisis del dialogo hogareño entre hijos y padres, la antipsiquiatría pretendía mostrar la existencia de manipulaciones comunicativas (por ejemplo, los dobles vínculos) que, en último término, llevaban a situaciones cuya única salida era la psicosis. Es decir, se entendía la psicosis como un accidente en el aprendizaje familiar de la servidumbre. Ya no cabía interpretar ingenuamente las órdenes maternas del estilo de “vete a la cama, que yo sé que tienes sueño”: ese mágico conocimiento de los estados íntimos del niño implicaba una “mistificación de la experiencia” que conducía a la desconfirmación de las vivencias propias, a la creación de un pseudo-yo en el hijo. Esto, unido a lo que Laing calificaba de “inseguridad ontológica respecto a las propias necesidades”, generaba un tipo de desgracia habitual en todas las familias y, en los casos extremos, la división del yo y la psicosis⁶³. Por tanto, en el transcurso de la educación sentimental no sólo se aprendería la obligatoriedad del amor familiar y, en especial, del amor de madre (esa mezcla de sentimientos que debe adoptar cada persona para querer como manda el canon familiar). Al mismo tiempo, se inculcaría los gérmenes de la sumisión a la gobernabilidad social, se enseñaría a consentir la irracionalidad y la opresión, a identificarse con el agresor, a amar al amo y las cadenas⁶⁴.

Por el contrario, según Laing o Cooper, la producción psicótica (los delirios, las alucinaciones) traducía la incapacidad del loco para someterse al “ir tirando” convencional, a esa obediencia cotidiana que permite dejarse llevar en un mundo mistificado. El delirio que negaba la razón adaptativa era una denuncia y una renuncia a adorar el mundo real que el sentido común imponía como único mundo posible. La negativa psicótica a cumplir las ordenes familiares, la actitud del “preferiría no hacerlo” de Bartleby el escribiente, anticipaba también la conducta del obrero autónomo que en

⁶² I. Goffman, *Internados*, Buenos Aires: Amorrortu, 1972.

⁶³ R. Laing, *El yo dividido*, Madrid; FCE, 1970.

⁶⁴ Agustín García Calvo tiene dos textos excelentes al respecto: *Contra la pareja* (Zamora: Lucina, 1983) y *Familia: la idea y los sentimientos* (Zamora: Lucina, 1982).

los años setenta sabotaba la producción con huelgas salvajes, se declaraba enfermo para cobrar sin trabajar, robaba en los supermercados y rompía con el orden y el tiempo del patrón.

El artista romántico siempre entendió la esquizofrenia como un modelo de liberación de la existencia prosaica que permitía abrirse a conocimientos y experiencias más profundos. En su estela, el programa situacionista de Debord supo mostrar a la perfección el mimetismo entre “el viaje del verdadero arte mas allá de lo real” y la locura buscada mediante el alcohol o las drogas como fuente de creación⁶⁵. Su denuncia de la vacuidad de una experiencia totalmente dominada por la espectacularización característica de la sociedad moderna resultó profética⁶⁶. Y su biografía y su trágico final son un caso más que añadir a la tropa de los que prefirieron morir a volver al redil. Por el contrario, la práctica totalidad del gremio psiquiátrico no tuvo mayores reparos en recuperar sus posiciones estabularias a finales de los años setenta. Las tesis antipsiquiátricas se revisaron sin la menor caridad hermenéutica y se difundieron versiones neoconservadoras de la locura auspiciadas por lo que se dio en llamar la Reforma Psiquiátrica. Con la Reforma reaparecieron las viejas teorías sobre la complementariedad del defecto psicótico –otra vez una enfermedad cerebral– y las instituciones asistenciales. De nuevo se aceptaba como algo natural la exclusión de los psicóticos de las organizaciones sociales normales y se propugnaba la necesidad de la rehabilitación “comunitaria” a través de una inserción laboral que se enmarcaba en la utopía keynesiana del pleno empleo. La laborterapia, los talleres protegidos y las residencias comunitarias formaban parte de la red de oportunidades que el estado del bienestar ofrecía a un “paciente” (ya no un “loco”) que no debía volver al asilo ni vagar por la ciudad sino que tenía que entrar en los circuitos de vigilancia y protección. Allí encontraría una tupida red de trabajo y hogares tutelados de cuya dirección se encargarían los psiquiatras, los psicólogos y los trabajadores sociales. Según una profecía de la psiquiatría comunitaria que jamás llegó a cumplirse, el espíritu filantrópico que guiaba a estos gremios especializados se extendería a la población general que acogería fraternamente a los desinstitucionalizados como vecinos y conciudadanos

⁶⁵ G. Debord, *Panegírico*, Madrid: Acuarela, 2000.

⁶⁶ La primera tesis de *La sociedad del espectáculo* da un panorama general de la sociedad postmoderna sumamente preciso: “Toda la vida de las sociedades en las que reinan las condiciones modernas de producción se anuncia como una inmensa acumulación de espectáculos. Todo lo que era directamente vivido se ha alejado en una representación”.

No hubo que esperar mucho para que San Mercado se encargara de refutar cualquier clase de ilusión acerca de la sociedad del pleno empleo entronizando la teoría del paro sostenible. De repente, parecía tan inevitable como aceptable la existencia de una elevada tasa de población marginal que los psicóticos pasaron a engrosar. Por su parte, los programas de integración social de la psiquiatría comunitaria quedaron reducidos a pura retórica reformista. Esta escuela aún clama por cambiar las actitudes de la población que, hoy como ayer, segrega cualquier desecho humano que disminuye el valor de su propiedad y se niega a aceptar la instalación de centros comunitarios en sus patios traseros.

Lo cierto es que la Reforma y los programas de salud mental pública se han convertido en una versión bastarda de pedagogía familiar. Lo que en el fondo se intenta cuando se recuerda a las familias su obligación de cuidar del enfermo y se les enseña a evitar la sobreimplicación afectiva con el paciente es que el psicótico sea tratado en su hogar con las mismas técnicas conductuales que se utilizan en la institución psiquiátrica. Al mismo tiempo, se supervisa mensualmente al paciente en unos centros de salud mental absolutamente masificados a causa de la atención a malestares menores. De este modo, el tratamiento se reduce a la prescripción de unos psicofármacos que han creado una tasa de beneficios económicos para la industria inimaginable a finales de los años setenta.

La locura del nuevo siglo

Si hasta 1980 la esquizofrenia ocupó el centro de los intereses críticos sobre la subjetividad irracional, el *trastorno de personalidad múltiple* constituye, a mi juicio, el diagnóstico psiquiátrico que mejor expresa la relación entre lo normal y lo patológico en el imaginario postmoderno.

Es innegable que se trata de una afirmación arriesgada, en la medida en que el trastorno de identidad múltiple es un diagnóstico con escaso prestigio en la psicopatología clásica. Mayer-Gross afirma su rareza absoluta y señala que no se trata de una enfermedad real sino de un artefacto sindrómico que aparece cuando coinciden un psiquiatra imprudente y poco perspicaz y enfermas histriónicas, simuladoras, seductoras y deseosas de notoriedad⁶⁷. Mankey confirma esta idea en nuestros días con una exhaustiva revisión bibliográfica que le lleva a definir el trastorno de la personalidad

⁶⁷ K. L. Mayer-Gross, *Psiquiatría clínica*, Buenos Aires: Paidós, 1960.

múltiple como una especie de “cajón de sastre” en el que se incluye una confusa mezcla de síndromes clínicos que abarcan desde la epilepsia a la histeria, de la psicosis cíclica a las enfermedades neurológicas⁶⁸.

Y, sin embargo, en la última década no sólo cientos de enfermos insisten en expresar sus sufrimientos subjetivos a través de un yo múltiple sino que sus terapeutas afirman que se trata de enfermos reales que antaño pasaban desapercibidos. Se ha creado una extraña situación de emergencia sindrómica que Boos ha calificado de “epidemia de personalidades múltiples”⁶⁹. La “realidad” de la personalidad múltiple y el trastorno de identidad disociativa ha quedado consagrada en las diferentes versiones del DSM que desde hace más de veinte años la incluye como categoría diagnóstica. Pero, sobre todo, su legitimidad procede de la multitud de psiquiatras que se sienten tan fascinados por las personalidades múltiples que llegan a dedicarse en exclusiva al estudio y tratamiento de estos pacientes (en EE UU existe una asociación de terapeutas especializados y varias publicaciones monográficas sobre el tema).

Por otro lado, el interés que suscita la personalidad múltiple ha desbordado con mucho la discusión académica hasta alcanzar la cultura popular, como demuestra el éxito de ventas de la biografía de Sibyl de Flora Schriber o el éxito de taquilla de la película sobre *Las tres caras de Eva*. En realidad, se trata de una nueva versión del entusiasmo que suscitaba el circo decimonónico del Dr. Charcot, en el que las estrellas también eran pacientes aquejados de lo que hoy diagnosticaríamos como estados disociativos y sobre el que hablaré más adelante.

Pero también la filosofía y la sociología contemporánea parecen legitimar la expresión del sufrimiento psicológico bajo la patoplastia del sujeto múltiple. Los más diversos autores elogian *ad livitum* (y a menudo *ad nauseam*) la flexibilidad de los roles, el yo contextual o, sin más rodeos, el derecho al simulacro. A juzgar por las soflamas de Deleuze en favor de las mascaradas, la personalidad múltiple no sería más que la caricatura patológica del sujeto postmoderno, caracterizado por su derecho a enmascararse y mentir en la sociedad del simulacro. Desde Baudrillard y Gergen no es preciso justificar la multiplicidad conductual y la incoherencia del hombre normal apelando a la necesidad de adaptarse para sobrevivir. Los lamentos por la inautenticidad

⁶⁸ M. Menskey, “The Manufacture of Personalities”, *British Journal of Psychiatry* 160 (1992) pp.,327-340. Otras revisiones del mismo autor respecto a la reconsideración de los casos clínicos freudianos son también absolutamente recomendables.

⁶⁹ E. Boos, “The Múltiple Personality Epidemia”, *Journal of Neurology and Medicine* 170 (1992), pp. 302-319.

de la vida contemporánea han pasado a mejor vida. Ser sobrio y luterano por las mañanas en el trabajo y libertino y despilfarrador en las tardes de ocio, o bien defender discursos antagónicos según el contexto demuestra flexibilidad de carácter; en cambio, la coherencia se percibe como rigidez de personalidad cercana a la patología mental.

Las actuaciones antagónicas de las pacientes que, como Eva⁷⁰, abandonan su rol de modosas amas de casa durante la entrevista psiquiátrica y se transforman en vampiresas que le guiñan el ojo al doctor, se parecen demasiado a las transformaciones que experimenta el ejecutivo cuando cambia de línea telefónica para hablar con su esposa tras haberlo hecho con un subordinado. Del mismo modo, esas viajeras sin maletas que, como Sybyl⁷¹, son diagnosticadas de personalidad múltiple porque se hacen pasar por hombres, dejan de ser estudiantes de arte para convertirse en agresivas predicadoras metodistas, cambian de aspecto físico, la graduación de sus gafas, las respuestas a las pruebas psicológicas e incluso de trazado electroencefalográfico, tampoco pueden negar su parentesco con el hombre normal postmoderno que, como un camaleón, sabe adaptar su trabajo, su lugar de residencia, su estilo de vida o sus ideas a las leyes del mercado.

La vida postmoderna nos exige que identifiquemos a las personas por las funciones que cumplen y la situación que viven sin tomar en cuenta los rasgos de su personalidad. La despersonalización con la que Weber caracterizaba al funcionario prusiano se ha extendido hoy por la totalidad del entramado social, disociando la ejecución de las conductas de cualquier implicación personal de su autor. Incluso las profesiones que antaño marcaban fuertemente la identidad personal y conllevaban una continuidad entre el rol público y las formas de vida privadas (como dejaba bien claro la existencia de “tribunales de honor” que velaban por la imagen gremial y, por ejemplo, expulsaban del colegio e impedían la práctica médica a quien tuviese conductas privadas “inapropiadas”) parecen hoy antiguallas. No hace mucho hubiera sido inimaginable que un militar de alto rango manifestara su homosexualidad, que un guardia civil mantuviera un estilo de vida bohemio en la casa cuartel o que un marinero de la armada solicitara un cambio del sexo y adoptara el nombre de Marina.

Probablemente Goffman se refería a algo parecido cuando proponía la situación como determinante absoluto de la acción de la persona, más allá de las intenciones y del psiquismo del actor. Las situaciones sociales se entienden así como un drama o un juego donde la actuación nada dice del interior del actor. A su vez, esto explicaría la

⁷⁰ *Vide infra*, Capítulo 5.

⁷¹ *Ibid.*

incoherencia biográfica postmoderna: cada ámbito espacio-temporal requiere una elección vital y unas habilidades específicas que son sólo un juego elegido para ese momento que coexiste con otros y que no cabe explicar en virtud de metajuegos de orden superior.

Hoy día el exceso de coherencia, la “adherencia” al grupo natural o a un mito comunitario –por ejemplo, seguir con los mismos amigos, quedarse en la ciudad de nacimiento, cerca de la familia de origen y aceptar el folclore natal– es inmediatamente interpretado como una muestra de nacionalismo romántico que ineluctablemente conduce al milenarismo (ni que decir tiene que los distintos estereotipos oficiales acerca de Euskadi y los vascos son buenos ejemplos de este discurso). Ya se trate de desarrollar actividades humanitarias en una ONG o de adscribirse a un culto religioso, se entiende que lo saludable es escoger actividades grupales que colmen las “necesidades sociales” de un sujeto pero que no lo definan ni lo totalicen, de modo que mañana pueda cambiar de gustos, de grupo o de identidad sin el drama que antaño suponía dejar la iglesia, la ciudad o el partido político.

Simétricamente, ha sido preciso ampliar los apartados diagnósticos de las historias clínicas psiquiátricas para que recojan la comorbilidad que rige las patologías postmodernas. Los diagnósticos de distimia suelen completarse con el de trastorno de personalidad y es relativamente frecuente la aparición de una doble depresión o de una depresión injertada en la esquizofrenia. Cada vez es más rara la estabilidad que antes caracterizaba los delirios, ahora las manifestaciones psicopatológicas son profundamente polimorfas e incoherentes.

Precisamente esta discontinuidad que caracteriza tanto la conducta normal como la patológica es lo que acerca el trastorno de la personalidad múltiple a la normalidad postmoderna frente a las concepciones tradicionales de los trastornos de la identidad. Para los autores clásicos, como Erikson, el desarrollo normal exige ciertos pasos obligados a través de los grupos naturales y un tipo de continuidad en las relaciones personales que hoy se cataloga de fósiles semánticos o actitudes reaccionarias: vocación, fidelidad, lealtad, vergüenza... Para Erikson, el “camino hacia la identidad madura” exigía abandonar el egocentrismo infantil y los grupos de intimidad adolescente para integrarse en los colectivos con historia que articulan la identidad adulta con las tradiciones del pasado y ofrecen ejemplos de futuro⁷².

⁷² E. H. Erikson, *Identidad*, Madrid: Taurus, 1985.

Pero el yo postmoderno se identifica precisamente con la ruptura con estos grupos tradicionales. La individualidad es un acontecimiento íntimo caracterizado específicamente por la unicidad de su perspectiva sobre el mundo. Ahora la madurez se define por la no dependencia, la elección de valores propios al margen de lo heredado y, sobre todo, por la absoluta originalidad vital del proyecto personal. Por eso el modelo de Erikson –que aún resulta crucial en los textos psicopatológicos– pierde terreno día a día en un contexto académico dominado por el individualismo metodológico y las teorías de la elección racional. Es de señalar lo triviales que resultan los ejemplos que se utilizan desde el paradigma individualista para describir ese proceso de individuación. Sobre todo si se comparan con los dilemas morales a los que, según Erikson, debe enfrentarse toda adolescencia en la medida en que reproduce, con mayor o menor intensidad, el drama de Lutero. Cuando Lutero se sintió en la necesidad de realizar una transformación que le permita salvar su alma individual, lejos de retirarse a la privacidad de su celda, decidió abandonar la seguridad del orbe católico para crear un nuevo mundo y un nuevo modelo de vida buena, válida y necesaria no solo para él sino para toda la humanidad. De modo análogo, para Erikson, no se madura en la intimidad a través de un cálculo emocional-egoísta. El abandono del mundo familiar y del pensamiento concreto de la infancia se consume con la adscripción a nuevos grupos y nuevas tradiciones que habitualmente ya existen pero que en ciertos momentos de crisis histórica, como el que le tocó vivir a Lutero, hay que reconstruir. Este concepto de “identidad personal integrada” precisa de una memoria colectiva que aporte un trasfondo coherente desde el que interpretar la historia personal como un proceso coherente con la Historia. Se trata de una exigencia sumamente aporética en nuestro tiempo, el éxito del yo calculador que maximiza la utilidad tiene mucho que ver con la incoherencia: triunfa quien aprende a no perseverar en actuaciones con pocas posibilidades de éxito.

Como ya hemos señalado, este esquema vital postmoderno contradice numerosas nociones psicopatológicas básicas. Al menos desde Jaspers, las vivencias primarias de la psicosis se entienden como una pérdida de coherencia en la identidad personal. Desde este punto de vista, las producciones del yo del psicótico están tan alejadas de la normalidad que los clásicos no dudan en calificar sus figuras mentales de “monstruos” psicológicos: la alucinación o el delirio esquizofrénico no son alteraciones de la percepción o del curso de pensamiento normal sino neoformaciones del aparato

perceptivo que no tienen representación en la subjetividad normal, del mismo modo que las células cancerosas no reproducen ningún tejido normal.

Pues bien, el DSM III y los manuales psiquiátricos posteriores han roto con estos presupuestos heredados del *corpus* clásico y han despilfarrando los escasos logros racionalistas que logró la psiquiatría anterior a la primera mitad del siglo XX. Para hacerse una idea del estado de confusión que este cambio ha propiciado, basta con mencionar las nuevas prácticas clínicas sincréticas que llevan a combinar diagnósticos que hasta hace bien poco eran incompatibles –esquizoneurosis, trastornos límite, psicosis mixta– o su absoluta incapacidad para definir los estados psicóticos. Castilla del Pino se burla muy acertadamente de esta confusión nosológica cuando afirma que el modo en que el DSM permite decir que alguien está parcialmente psicótico recuerda poderosamente a la pretensión de estar “sólo un poco preñada”⁷³.

En efecto, los trastornos disociativos y los trastornos de la personalidad múltiple estaban abocados a deambular por esta tierra de nadie desde el momento en que el DSM-III eliminó el campo de las histerias en el que antes se los incluía. Pero eso no es todo, también desaparecieron los criterios diferenciadores de la neurosis y la psicosis a partir de la distinción entre explicación y comprensión. En efecto, hasta entonces la psicosis era materia de explicación causal mientras que la neurosis debía ser comprendida hermenéuticamente desde su resonancia en las vivencias del oyente. Los trastornos histérico-conversivos se asimilaron a la somatización o la hipocondría normal y se definieron los fenómenos disociativos como síndromes fronterizos, cercanos a lo incomprensible-psicótico. Sin embargo, tradicionalmente la disociación jamás se había entendido de esta forma, no sólo porque se trata de una disolución del yo transitoria (molar y no molecular, que decían los clásicos) sino porque evoluciona sin defecto autista: los pacientes disociados, por mucho que vivan en un mundo de fantasías, nunca abandonan del todo el mundo.

De todos modos, no es tanto la solidez psicopatológica del diagnóstico de trastorno disociativo lo que me interesa analizar aquí, cuanto su capacidad para reordenar los criterios del eje normal-anormal en el imaginario de nuestro tiempo. La vida postmoderna requiere la sucesión de yoes cuyo equilibrio depende de criterios relativistas. Por eso, el relato autobiográfico del sujeto que transita por la sociedad del espectáculo y el trabajo precario utiliza una gramática que permite flexibilizar al

⁷³ C. Castilla del Pino, *Criterios de objetivación en psicopatología*, Madrid: AEN, 1988.

máximo las exigencias de coherencia en la narración. Cada mañana al salir de casa hay que estar dispuesto a acomodarse a distintos contextos tantas veces como los dueños de la realidad lo ordenen. Pero cada noche hay que reconstruir otro sujeto que conserve el hilo narrativo de la biografía para evitar la disociación en un yo múltiple.

Si la personalidad múltiple es realmente la imagen en negativo de la normalidad postmoderna, entonces es preciso fijarse no tanto en el núcleo psicopatológico de la clínica disociativa cuanto en la forma en que esa patología limita constantemente con las transgresiones cotidianas. Hay que estudiar los fenómenos de simulación de identidades, la ilusión de autor en los heterónimos literarios, las nuevas patologías de identidad en Internet y las estrategias psicológicas que subyacen en la cirugía del cambio de género. Sin duda, se trata de fenómenos que difícilmente podrían ser incluidos dentro de los trastornos de personalidad múltiple, no obstante su carácter transgresivo ejemplifican los límites de la coherencia y la continuidad del relato biográfico.

Pese a lo que pudiera parecer, estas patografías no tienen un carácter excéntrico. La identidad personal postmoderna se ha erigido sobre un trasfondo legitimatorio en el ámbito fisiológico, filosófico y moral. Como señala Mary Douglas, toda psicología del yo supone una cosmología; la definición de identidad siempre se produce en el contexto de una teoría global de la realidad⁷⁴. Quien habla con los muertos en Haití no tiene un yo tan loco como quien lo hace en Madrid porque la definición de lo posible permite en Haití o prohíbe en Madrid tal comunicación. De modo análogo, hubiera sido imposible un cambio del estilo de pensar psicológico y moral tan profundo como el que se ha vivido en los últimos años sin una transformación igualmente intensa de las tesis acerca del funcionamiento del cerebro, el sujeto hablante o la moralidad.

⁷⁴ M. Douglas, *Estilos de pensar*, Barcelona:Gedisa, 1998.

Capítulo 3

Errores cartesianos

Entre los presupuestos fundamentales de la psicopatología tradicional se encuentra un modelo neurológico que cabría calificar de cartesiano. El dialogo psiquiátrico engrana a la perfección con la idea un homúnculo ubicado en la corteza cerebral que garantizaría el realismo y la literalidad de proposiciones del tipo “yo pensé” o “yo hice”. Ni la escucha ni el consejo terapéutico tienen sentido sin alguna clase de presupuesto personalista.

En este sentido, resulta crucial la contribución de *El error de Descartes* a la deconstrucción de las teorías que trataban de legitimar la unidad de la acción intencional del sujeto a partir de supuestas estructuras fisiológicas⁷⁵. En efecto, Damasio desarrolla un virulento ataque contra los “mitos” del “teatro cartesiano” y la “neurona pontificia”, es decir, contra una tradición neurológica que se remonta a Descartes y, más en general, a la construcción histórica del sujeto moderno. Esta crítica ha tenido un gran impacto tanto en la psiconeurología contemporánea cuanto entre aquellos teóricos de la mente que, como D. Dennet,⁷⁶ tratan de explicar el funcionamiento cerebral por medio de un modelo multimodular que prescinde del yo fenomenológico como instancia unificadora. La metáfora cartesiana de la mente como una especie de teatro en el que se representan nuestros pensamientos tiene que ver con la idea, casi de sentido común, de que ha de haber un lugar cerebral en el que se produzca la unificación de nuestras distintas percepciones de la forma, el color, la textura o el tamaño de un objeto que nos permite reconocerlo y distinguirlo de otros. La antigua neurología conocía estas zonas cerebrales como “áreas proyectivas de integración”; sin embargo, los autores contemporáneos han puesto en duda su existencia y han recuperado un modelo de la identidad personal cuyos orígenes se remontan a Hume:

La mente es una especie de teatro, en donde diversas percepciones efectúan sucesivamente su aparición. La comparación con el teatro no debe inducirnos a error. Son únicamente las percepciones sucesivas las que constituyen la mente. Y no tenemos ni la más distante noción del lugar en donde se representan estas escenas. La razón de creer en la Identidad Personal radica en que tendemos a confundir una sucesión de ideas con la idea de identidad que nos formamos de algo que se conserva igual durante un periodo de tiempo.

⁷⁵ A. R. Damasio, *El error de Descartes*, Barcelona: Crítica, 1996.

⁷⁶ D. Dennet, *La conciencia explicada*, Paidós: Barcelona, 1995.

En este modelo de la mente no hay lugar para un sistema neuronal pontificio que, cuando el yo lo ordena, toma el mando de la voluntariedad del sujeto y formula el “hágase” de cualquier acción. Así, frente a los presupuestos cartesianos implícitos en la psicología popular, la neurología académica describe nuestro cerebro como una sociedad federal compuesta de módulos y carente de zonas de proyección unificadoras. Los cerebros funcionarían como una especie de navaja suiza con diversos instrumentos de análisis para el procesamiento de información o la coordinación de movimientos, que actúan en paralelo y que suministran versiones múltiples de los objetos o planifican las notas de una acción motora carente de melodía. En el mejor de los casos, las acciones y percepciones estarían unificadas por una sensación de pertenencia a su autor, por un marcador corporal que define como propio cada acontecimiento real que modifica el organismo y que, al igual que el músculo cardíaco, está siempre actuando (Damasio llama a ese sistema cerebral “el latido de lo que me pasa”⁷⁷).

La metáfora de la mente como navaja suiza ha dado pie a varias versiones enfrentadas. La más influyente fue formulada por Fodor desde el campo de la neurolingüística y proponía una navaja con dos grandes hojas bien definidas e independientes que se subdividían en microinstrumentos satélites. Una de las hojas de la navaja desempeña funciones perceptivas, tiene un carácter heredado de funcionamiento rápido-automático y su centro es el módulo del lenguaje. La otra hoja es similar a un procesador central de información difusa de la que poco podemos llegar a saber más allá de su lentitud y reflexividad. En cambio, otros teóricos de la mente, como Gardner, recurren al modelo de la inteligencia múltiple: la navaja tendría al menos siete módulos con formas independientes y bien definidas de inteligencias especializadas; así, estaría la inteligencia corporal-cenestésica, las dos inteligencias personales (una para “mirar adentro” y otra para “mirar afuera”), las inteligencias numéricas, sociales, etc.

A pesar de sus variantes, el modelo neurológico modular coincide en explicar la acción humana al margen de la conciencia y la voluntariedad, superando con creces las tesis del idealismo clásico acerca de la falsedad del sentido común y los engaños a los que nos inducen nuestros sentidos a la hora de dar cuenta del mundo externo. De algún modo, el experimento mental del “cerebro en la cuba” ocupa un lugar central en esta corriente: la percepción del propio cuerpo humano pasa a ser el primer fantasma que

⁷⁷ El subtítulo de *La sensación de lo que ocurre* (“Cuerpo y emoción en la construcción de la conciencia”) resume la tesis principal de esta obra: la comparación de la sensación de realidad cerebral con una especie de latido constante.

genera el cerebro. La imagen corporal ya no es el resultado de la síntesis de nuestras cenestesias. De este modo, Ramachandran explica el síndrome del miembro fantasma o los delirios del doble como simples lesiones en las áreas cerebrales que coordinan la percepción corporal⁷⁸. Si, por ejemplo, el área cerebral que reconoce los rostros humanos me informa de que esa señora que veo es mi madre, pero el marcador afectivo que produce el sentimiento adecuado hacia ella está lesionado, percibiré esa cara como la de mi madre pero no sentiré ninguna clase de “amor de madre” y, con toda la razón, diré que no es “realmente” ella sino que alguien la ha substituido por un doble. El siguiente paso es la elaboración de “delirios de sosias” dirigidos a justificar la sustitución de mi madre por una copia y con los que se intenta racionalizar – heterofenomenológicamente, por usar la terminología de Dennet– el suceso “real” de duplicación que se produce a causa de una descoordinación entre los dos módulos cerebrales que fabrican la identidad y que, por definición, son inaccesibles a la introspección.

Análogamente, antes se explicaba el síndrome del miembro fantasma como una alteración en la construcción del esquema corporal por falta o sobreabundancia de información periférica procedente de la cicatriz del miembro amputado⁷⁹. Así, hay pacientes a los que les sigue doliendo una pierna o una mano mucho tiempo después de que haya sido cortada e incinerada. En cambio, según la interpretación actual el síndrome tiene que ver con una modificación del mapa cerebral que se produce tras la amputación. De algún modo, la expresión “miembro fantasma” ha recuperado toda su literalidad. El dolor que los pacientes sienten en su brazo ausente no tiene nada que ver con falsos mensajes procedentes del muñón. Lo que ocurre es que el cerebro conserva intacta la arquitectura cerebral previa a la amputación y sigue enviando mensajes dolorosos que sólo desaparecen cuando logra ocultar la alucinación mediante un sencillo juego de espejos, tal como propone V. S. Ramachandran.

Estos esquemas anatómico-funcionales –que han cosechado espectaculares éxitos terapéuticos y han permitido obtener neuroimágenes de gran precisión– han substituido las teorías acerca de las identidades construidas y destruidas que surgieron del estudio del córtex cerebral. Por no hablar de las lecturas psicoanalíticas que explicaban el delirio de sosias en función de los fantasmas persecutorios de un complejo de Edipo mal

⁷⁸ V. S. Ramachandran, *Fantasmas en el cerebro*, Debate: Madrid, 2000.

⁷⁹ Véase, por ejemplo, S. Lamas, *El síndrome de Capgras y los síndromes delirantes de identificación errónea*, Orense: Temas Psiquiátricos, 2002.

resuelto o afirmaban que la alucinación del miembro amputado tenía que ver con la forclusión del estadio del espejo.

Aún está por ver hasta que punto se van a consolidar estos avances de la neuropsicología y si lograrán sustituir la actual fenomenología psiquiátrica. En cualquier caso, lo cierto es que tanto Damasio como Dennet han mostrado gran interés por la “egosofía” en general y por el trastorno de la personalidad múltiple en particular. En su opinión este síndrome permitiría confirmar un modelo mental “federal” en el que el yo es el producto de una “fenomenología de segundo grado”, una creación ulterior de la actividad cerebral⁸⁰.

Para Dennet la genealogía del yo se inicia lejos del tejido neuronal. La identidad personal sería un mneme cultural implantado en el cerebro muy a posteriori de su maduración fisiológica⁸¹. Obviamente, esto convertiría el dialogo psiquiátrico en una actividad más cercana a la crítica literaria que a la medicina, en la medida en que el relato de cualquier avatar del yo debe entenderse como una reconstrucción hermenéutica de un suceso neurológico al que no tenemos acceso consciente y para el que inventamos una psicogénesis racionalizadora. De algún modo, se trata de un proceso similar al que experimenta un hipnotizado cuando, por ejemplo, cumple la orden de coger un paraguas pero afirma hacerlo en previsión de la posible lluvia.

Desde este punto de vista, la voluntariedad de la acción humana constituye el mito social por antonomasia: se trata de una ilusión que, desde el paleolítico, ha ido vertebrando nuestra capacidad para contarnos lo que nos pasa, atribuyéndonos libertad y responsabilidad y, en definitiva, convirtiéndonos en sujetos morales. De ahí que Dennet insista en el papel metafórico que juega el yo como un simple “centro de gravedad narrativo que surge de la necesidad de extraer una síntesis verbal de las experiencias

⁸⁰ En realidad, esta idea ha sido anticipada a menudo en la literatura ciber-punk y, muy especialmente, en la película *Matrix*, donde la idea del “cerebro en la cuba” que vive engañado por un sádico se generaliza a la totalidad de la sociedad: el sádico ha tomado el poder y ahora el género humano al completo vive una pseudovida programada. Ya Philip K. Dick, el maestro de la ciencia ficción de la “sospecha”, llevó al máximo esta clase de experimentos mentales señalando reiteradamente la endebles de las certezas cartesianas. De hecho, las novelas de P. K. Dick invierten el razonamiento psiquiátrico sobre la paranoia. Desde su punto de vista, la paranoia no sólo no supone un error en la percepción del mundo sino que, justo al contrario, es una muestra de capacidad para asumir la verdad. Según cuenta el biógrafo de Dick, cuando leyó el texto freudiano sobre el Dr. Schreber, estuvo tentado de escribir un relato titulado “El hombre al que Dios quería convertir en mujer y al que los gusanos sodomizaban para salvar el mundo” en el que se proponía explicar que la percepción delirante de Schreber era evidentemente real y denunciaría a Freud como un “psiquiatra oscurantista que enviaba al manicomio al único que sabía lo que estaba pasando” (Cf. E. Carrère, *Philip K. Dick*, Barcelona: Minotauro, 2002).

⁸¹ S. Blackmore, *The Meme Machine*, Oxford: Oxford University Press, 1999.

vividas”⁸². También el neodarwinismo y la “arqueología de la mente” se han adherido con vehemencia a esta filogenia del yo y han propuesto el surgimiento del mneme de la intencionalidad como fuente central del desarrollo humano frente a las hipótesis cuantitativas que atribuyen la hominización al crecimiento cerebral⁸³.

Es importante subrayar una vez más esta tesis crucial de la neuropsicología contemporánea: el relato subjetivo del yo perceptor tiene un carácter mítico-metafórico, la atribución de sentido por medio de una estructura lingüística intencional está determinada por mecanismos neurológicos que no son accesibles a la conciencia⁸⁴. El neodarwinismo añade que la conjunción de este mito intencional –condición de posibilidad de las relaciones sociales– y el gran desarrollo en el ser humano del módulo de inteligencia social habría dado lugar a la revolución neolítica. Estas teorías tienen una amplia base experimental, por ejemplo las investigaciones de Gazzaniga en torno al funcionamiento del cerebro dividido y la incomunicabilidad tanto de los hemisferios derecho e izquierdo como de los módulos lingüísticos y no lingüísticos que llevan a afirmar: “Al interpretar los comportamientos producidos por los módulos cerebrales independientes como comportamientos producidos por el yo llegamos a la conclusión de que actuamos libremente, conclusión en gran parte ilusoria”⁸⁵.

Las críticas del “yo director de la conducta” han proporcionado una nueva base neurológica al trastorno de la personalidad múltiple. La principal peculiaridad de esta enfermedad sería su literalidad neurológica, caracterizaría a una persona incapaz de mantener la ficción de la unidad del yo y que, por consiguiente, realizaría una

⁸² D. Dennet, op. cit.

⁸³ M. Steven, *Arqueología de la mente*, Barcelona: Critica, 1993.

⁸⁴ A principios de los años noventa Roger Penrose propuso una importante interpretación alternativa del funcionamiento de la mente humana en *La nueva mente del emperador* (Barcelona: Mondadori, 1992). Penrose, en la estela de otros filósofos contemporáneos, afirmaba que la mente humana no se puede explicar en términos reductivistas: la materia por sí sola no explica el pensamiento. Frente a las hipótesis de la muerte del sujeto o la concepción del yo como una fantasía narrativa, Penrose ideó un curioso experimento mental que intentaba mostrar la escasa verosimilitud del materialismo constructivista. En el futuro, decía Penrose, cuando los viajes a otras galaxias sean una realidad, la única manera de llegar allí, dadas las distancias y los límites de la vida humana, será que un scanner copie en la Tierra toda nuestra arquitectura de aminoácidos corporales y que toda nuestra memoria quede reproducida en un chip. A continuación la información será enviada a otro planeta donde otra máquina nos reconstruirá con la estructura física y mental que teníamos, tras lo cual se destruirá la “copia terrestre”. Este tipo de experimentos mentales plantean algunas aporías importantes que cuestionan la validez del constructivismo: “¿Es éste *realmente* un método de viajar o es simplemente la construcción de un duplicado y el asesinato del original? (...) ¿Qué sucedería si la copia original del viajero no fuera destruida? ¿Estaría su ‘consciencia’ en dos lugares a la vez?” (p. 53-54).

⁸⁵ M. S. Gazzaniga, *El cerebro social*, Madrid: Alianza Editorial, 1996. Gazzaniga escribe de forma repetida sobre dos ilusiones universales en el hombre. La primera es la de construir teorías unificadas acerca del yo. La segunda es crear explicaciones religiosas del mundo externo, un asunto paralelo a la creación de racionalizaciones de las conductas que provocan los módulos cerebrales no accesibles a la conciencia o al lenguaje.

traducción de la dirección plural de nuestra conducta más fidedigna que la que propone el cartesianismo.

Bien es cierto que el pensamiento psiquiátrico aún no ha tomado nota del jaque mate que la teoría modular de la mente supone para su teoría implícita del sujeto. En realidad, resulta comprensible. Si el relato intencional no es más que es una racionalización de una acción cerebral anterior, la entrevista psiquiátrica queda reducida a una subcategoría de la psicología popular. La teoría del yo agente serviría para navegar por la realidad del mismo modo que la astronomía ptolemaica se puede utilizar aún para ubicar los barcos en el océano a sabiendas de su falsedad. La atribución de sentido a la acción por medio de la noción de sujeto queda reducida a la categoría de razonamiento práctico que no puede aspirar a mayor veracidad que un relato literario que atribuye intencionalidad a sus personajes.

En el caso de los trastornos de la personalidad múltiple, esta crítica tan postmoderna se complementa con la comprensión de las memorias biográficas como sistemas complejos que, lejos de ser meros reflejos especulares de una vida real, dan pie a relatos abigarrados. En efecto, desde los experimentos de Bartlett, la teoría de la memoria como reconstrucción y no como reproducción de lo sucedido no ha dejado de ganar adeptos. En la actualidad, se considera sumamente dudosa incluso la información que proporcionan los testigos presenciales de un delito que declaran bajo juramento.

El caso de Peter Relley ejemplifica a la perfección cómo una persona sin síntomas de psicosis puede confesar sinceramente un crimen que no ha cometido. Si bien en esta ocasión la fabulación se vio favorecida por la presión policial que obligó al acusado a falsear sus experiencias, en otros casos se dan reconstrucciones espontáneas. Así ocurre, por ejemplo, con los relatos de abducción por extraterrestres. N. Spanos documenta cómo las falsas memorias de contacto con extraterrestres surgen a partir de imágenes culturales locales (los extraterrestres se parecen siempre a los marcianos del cómic o la película más reciente) que se superponen a experiencias de narcolepsia, jaquecas y otras enfermedades neurológicas leves que se caracterizan por provocar pérdidas de conciencia durante cortos periodos de tiempo sin afectar a la motilidad. De igual modo, W. Ross ha estudiado la invención de recuerdos y la construcción de novelas infantiles que substituyen a la memoria biográfica. En concreto ha analizado la reconstrucción de los recuerdos infantiles en sujetos que de adultos asumen una identidad gay y “descubren” posteriormente una infancia feminizada desde los primeros meses de vida, una circunstancia que los testigos niegan taxativamente.

Más aún, la False Memory Síndrome Foundation –creada por familiares de pacientes con Trastorno de Personalidad Múltiple que les han denunciado como maltratadores– ha denunciado reiteradamente que en el curso de algunas psicoterapias se induce la reconstrucción y la fabulación biográfica a partir de los estereotipos del maltrato infantil. El caso clínico que dio origen a la Fundación ejemplifica a la perfección la proliferación de recuerdos traumáticos “recuperados” del olvido a la que hemos asistido en los últimos tiempos. La protagonista era una profesora universitaria que, al inicio de una psicoterapia, recuperó el recuerdo de los abusos sexuales a los que su padre la sometió de niña. Durante su segunda sesión, la profesora manifestó sentir una fuerte ansiedad anticipatoria ante una inminente reunión familiar, a lo que su terapeuta respondió preguntándole si había sufrido abusos durante la infancia. La cuestión provocó en la paciente una crisis de ansiedad que continuó en su domicilio y que, al parecer, estaba causada por una intensa rememoración del trauma. Con anterioridad, la profesora no tenía ninguna conciencia de haber sufrido abusos, aunque sí de vivir en una familia disfuncional. Sus padres negaron taxativamente los hechos y afirmaron que se trataba de recuerdos inducidos en el transcurso de una terapia basada en una ideología del maltrato femenino de cuya vitalidad da fe el éxito de libros como *Vivir o Usted puede sanar su vida*⁸⁶. Los dos bandos –los partidarios de la realidad del trauma y la Fundación contra los falsos recuerdos– mantienen las espadas en alto en los tribunales americanos con el apoyo de peritos científicos que confirman ambas versiones.

La posibilidad de una memoria codificada en paralelo y al margen de los procesos normales de reminiscencia ha encontrado apoyo en ciertas tesis de la psicología cognitiva. Desde este punto de vista, la terapia sería una técnica de recuperación de un yo escondido caracterizado por sus recuerdos diferenciales. En cambio, las investigaciones experimentales que Spanos ha realizado en torno a la hipnosis parecen refutar la realidad histórica de los recuerdos recuperados y demostrar la índole mítica del trastorno de personalidad múltiple. Según Spanos, la hipnosis no es un estado especial de la mente sino un mini drama social durante el cual el hipnotizado obedece las ordenes del hipnotizador con total voluntariedad en razón de su “deseo de

⁸⁶ Por el contrario, otros pacientes que han sufrido abusos reales nunca llegan a recordarlos. A veces, sucede incluso que cuando se les cuenta lo sucedido no parecen experimentar un gran trauma ni ello despierta ninguna clase de memoria escondida al margen de lo que se les ha contado. Es el caso de Ann Marlowe, una novelista adicta a la heroína a la que su madre le contó lo sucedido durante el entierro de su padre (A. Marlowe, *Cómo detener el tiempo. La heroína de la A a la Z*, Barcelona: Anagrama, 2002).

colaborar”, de su capacidad para actuar “como si” y de su disposición para agradar al hipnotizador adaptando su actuación a la situación. Esto supone un duro golpe a la teoría de la disociación mental como autohipnosis inducida por el trauma. Durante la hipnosis no hay ningún yo escondido, ningún foco de conciencia que el hipnotizador dirige mientras el resto del cerebro permanece “dormido”, ninguna memoria al margen del flujo normal de conciencia, ningún automatismo que lleve al cumplimiento de órdenes posthipnóticas distinto del proceso normal de exhortación-obediencia. Del mismo modo, Spanos explica rigurosamente cómo las mediciones de la sensibilidad al dolor o al frío que algunos autores aducen como prueba científica de la doble personalidad (pues revelarían la existencia de un yo escondido que responde de distinto modo a los estímulos) son en realidad creaciones de la propia investigación. Así, Spanos define el trastorno de personalidad múltiple como una “fábula individual soportada por el contexto social, definida por las prácticas diagnósticas y legitimada como enfermedad mental por la autoridad psiquiátrica”.

Anticartesianismo y lenguaje común

El anticartesianismo neurológico imperante tiene un importante correlato en el modelo que ha adoptado la construcción biográfica en la modernidad tardía, que supone un giro radical respecto a los procesos tradicionales de elaboración de la identidad personal. Lo habitual solía ser que los modelos de vida buena se construyeron a partir de la imitación de determinadas vidas ejemplares. Las acciones propias se evaluaban en comparación con las tradiciones consensuadas por los grupos naturales. Las virtudes que transmitían la familia, la escuela, la ciudad o la cultura nacional configuraban un trasfondo normativo que permitía juzgar cada acción o cada periodo biográfico: he sido un buen niño, un mal estudiante, un buen marido, un viejo prudente...

En nuestro tiempo resulta casi una excentricidad el tipo (y la cantidad) de diálogo interno que requiere este proceso. Por ejemplo, antes del siglo XX los testamentos no eran meras notas contables sino una ocasión para hacer examen de vida y establecer normas vitales destinadas a los descendientes a fin de que continuaran las tareas del difunto. A veces el testamento se dramatizaba en el momento de la muerte, cuando el moribundo, siguiendo los protocolos del *ars moriendi*, dirigía un parlamento a cada uno

de sus amigos y parientes⁸⁷. Desde entonces, tanto el diálogo interno como el externo no han dejado de decrecer en favor de la empatía emocional o corporal.

De algún modo, los cambios civilizatorios que normalmente asociamos a la Revolución Francesa dieron al traste con todo esto. La Revolución hizo triunfar una imagen del hombre sumamente abstracta basada en unos derechos que, al tiempo que lo libraban de distintas servidumbres, le privaban de un trasfondo de tradiciones que le permitían interpretar sus vivencias. Tras la Ilustración, el yo se escinde de la colectividad cultural a través del cosmopolitanismo volteriano: un hombre no es un árbol con raíces sino un ser libre para buscar la vida buena en cualquier lugar. Se inicia así un proceso de clausura de las instancias que ordenaban la dirección vital y sus funciones son asumidas por la razón instrumental, el deseo subjetivo y las leyes del mercado. Como afirma Goldman, tras la quiebra de la comunidad premoderna, al hombre sólo le queda un trato egoísta y calculado con cosas y personas al que sólo (y a duras penas) se renuncia en la intimidad: “El hombre social y religioso del medioevo es substituido por la monada sin puertas ni ventanas de Leibniz y por el *homo economicus* de los economistas clásicos (...) Frente a la comunidad y el mundo ordenado por Dios, la suma de hombres y cosas sin orden moral unidos exclusivamente por sus funciones e intereses”⁸⁸.

Con las revoluciones burguesas, este yo monádico que generalmente asociamos a la filosofía moderna adquirió un enorme espesor político y cultural. Los pensadores interesados en la filosofía del conocimiento habían buscado dispositivos conceptuales para conservar los imperativos morales tras la quiebra de la comunidad medieval. Pero pronto resulta evidente que el emotivismo es la doctrina que mejor legitima la nueva forma de identidad personal. En ese sentido, las *Confesiones* de Rousseau suponen el triunfo de un sentimentalismo moral intimista que afirma la autenticidad como guía vital y rompe con la clase de presupuestos que incluso los más escépticos se veían obligados a reconocer. En efecto, es el caso de Montaigne que recordaba que aunque ocasionalmente los órganos del cuerpo parecieran estar dotados de voluntad propia –por ejemplo, cuando nuestros intestinos se rebelan antes de la batalla– es imprescindible presuponer la existencia de un yo que dirija la conducta e imponga finalmente su disciplina.

Dado este emotivismo, la única alternativa prudente parece ser la apuesta pascaliana. Si no puedo estar seguro de la existencia de Dios, de la realidad que reflejan mis sentidos o

⁸⁷ Véase al respecto P. Arès, *Historia de la muerte en Occidente*, Barcelona: Acantilado, 2000.

⁸⁸ L. Goldmann, *El hombre y el absoluto*. Barcelona: Península, 1983.

del significado de la historia, no me queda otra posibilidad para dirigir mi vida que apostar, como Pascal, por la existencia de Dios o, como Marx, por la revolución como dirección de la historia. Parece como si con el derrumbre de las certezas sólo quedara el cálculo de posibilidades.

Otra opción, más elaborada, es la reconstrucción kantiana del sujeto merced a una instancia de racionalidad moral que rompe con la prevalencia del cálculo instrumental. Actuar moralmente era para Kant actuar con una buena voluntad ajena a las consecuencias temporales de cada acción, actuar como si ante cada acción fuésemos el legislador universal. La voluntad impone su dictado al sentimiento; si el cuerpo tiembla o se descompone ante la batalla, el caballero le increpa como hace con su caballo: “Tiembla carroña, que verás lo que te espera”. En ese sentido, es correcto afirmar que la teoría de la razón práctica es la base del sujeto kantiano. Al mismo tiempo que rompía con el emotivismo y el psicologismo, Kant sentaba las bases gnoseológicas de una identidad coherente en vez de múltiple.

Así pues, ante el yo continuo sólo se abren dos opciones: o bien el tradicionalismo comunitarista, los modelos de vida basados en las tradiciones, o bien alguna forma de imperativo, ya sea moral o biológico⁸⁹. De este modo, no resulta extraño que fuera precisamente Nietzsche –el más conocido crítico tanto del tradicionalismo judeo-cristiano como del moralismo kantiano– quien realizó también el asalto final contra el yo contínuo. Nietzsche –siguiendo una tradición que se remonta a Pascal y Hume– criticó “la ilusión del yo” como una seducción de la gramática: la tesis cartesiana del “pienso luego existo” es una falsa deducción que parece evidente por la sencilla razón de que el predicado “pensar” exige un sujeto. En realidad, ocurre justo al contrario: sólo pensando logro identificar un yo. El acto es anterior al actor, es el acto de pensar el que produce el yo y no a la inversa.

De ahí el esfuerzo que se observa en la obra de Nietzsche por fluidificar el sujeto, por romper el ego en múltiples núcleos psíquicos no jerarquizados o, como dice en *La voluntad de poder*, por “descubrir tras la fachada de un nombre propio, la realidad de un agregado provisional de energía”. Para Nietzsche la identidad personal es un conjunto provisional de corrientes de deseos que hay que liberar asumiendo la incoherencia dionisiaca del artista frente a la seriedad del moralista. En este sentido, la liberación del yo y la disolución de la moral son proyectos simétricos. Tanto la moral como el yo son

⁸⁹ Las primeras interpretaciones etológicas del imperativo categórico kantiano se remontan a Konrad Lorenz.

camisas de fuerza que constriñen el fluir del deseo y nos obligan a asumir pseudo-identidades borreguiles basadas en la repetición compulsiva. La ficción del sujeto moral homogeneiza los núcleos de deseo, dispersos por naturaleza, y los *sujeta* con la máscara de un yo que les proporciona una falsa coherencia. Según Nietzsche, para que Dionisos resucite es preciso que la modernidad acabe con los valores morales de esta pseudo-identidad basada en Apolo o Cristo. Con la resurrección de la vieja fiesta dionisiaca (acompañada naturalmente de la muerte de Dios y su sucedáneo lógico: la verdad) el hombre obtendría permiso para hacer cualquier cosa con su vida, para inventarse a sí mismo más allá de del bien y del mal. Como a menudo se ha señalado, la tesis del hombre sin valores de Nietzsche guarda importantes puntos de contacto con los dilemas que Dostoyevsky plantea en *Crimen y castigo*. “Vive tu vida peligrosamente, es la única que tienes”, podría ser el lema común para ambos. Pero lo que para el primero era la aurora de la libertad y, por tanto, un euforizante movimiento perceptible ya en la acción de las vanguardias artísticas de su tiempo, para Dostoyevsky significaba una catástrofe que sumía a muchos de sus personajes en un auténtico infierno vital del que sólo la asunción de la culpa podía rescatarlos.

Extrañamente, la crítica nietzscheana de la ley moral encontró su continuación histórica en un contexto filosófico aparentemente (y tal vez sólo aparentemente) antagónico: el Círculo de Viena⁹⁰. El positivismo lógico planteó la literal insignificancia semántica de los juicios morales hasta un límite inimaginable para los immoralistas anteriores. Por ejemplo, en opinión de Ayer el análisis formal de los juicios de valor –esto es, las frases que contienen los calificativos “bueno” o “malo” en sentido moral– revelaría que las expresiones morales carecen de sentido, se limitan a subrayar las simpatías del autor por lo que califica como “bueno” y a recomendar que lo imitemos. Expresiones como “es bueno lavarse las manos” no hacen referencia a nada del mundo, no son más que propaganda encubierta sobre los deseos del locutor. Es bueno lavarse las manos significa nada más que “me gustan las manos limpias, imítadme y laváoslas vosotros también”. Dicho de otro modo, los juicios morales y los discursos éticos carecen de valor de verdad, tan sólo informan acerca de las preferencias subjetivas de su autor. En ese sentido, el positivismo llegó a la conclusión de que la ética debería ser substituida por la psicología como única forma de análisis legítima del tipo de hechos que expresan los discursos acerca del bien y el mal (es decir, placer y displacer).

⁹⁰ En efecto, M. Ferraris ha propuesto una polémica interpretación de Nietzsche en términos positivistas. Véase M. Ferraris, *Nietzsche y el nihilismo*, Madrid: Akal, 2001.

Desde luego, esta propuesta positivista ha tenido un éxito arrollador, como demuestra el alud de libros de autoayuda que pretenden guiar catequésicamente las vidas postmodernas y exhortan a abandonar cualquier conducta que no produzca placer⁹¹. Antes de llamar a la puerta de cualquier psicoterapeuta, la gente poco aficionada a las citas a ciegas debería ser bien consciente de que todas las escuelas de psicoterapia comparten esta posición anti-ética. El tipo de consejo que uno puede obtener se reduce a tópicos del estilo de “Saca gozo de todas y cada una de tus relaciones”, “Evita al gorrón emocional: mira a quien das afecto no sea que ames demasiado”, “No seas masoquista y no dirijas tu conducta por ningún deber, tú no tienes ninguna culpa que pagar”, “Si te embarcas en una acción altruista comprueba que vas a rentabilizar la inversión de tiempo y esfuerzo mejorando tu autoestima”, etc.

La inconsistencia filosófica de este inmoralismo queda bien a las claras en la obra del segundo Wittgenstein. Aunque la crítica de la identidad personal de las *Investigaciones filosóficas* suele asociarse a una tradición nietzscheana, Wittgenstein realizó también una profunda crítica del positivismo. De hecho constituye un buen ejemplo de cómo incluso los más feroces críticos del yo cartesiano necesitan recurrir a alguna clase de cemento moral.

La crítica wittgensteiniana de la posibilidad de un lenguaje privado cercenaba de raíz la argumentación cartesiana basada en una distinción entre el “yo” y el “mi mismo”⁹². La idea de yo no tiene ninguna clase de privilegio genealógico respecto a la idea del otro: ambas se forjan en la interacción y en los juegos del lenguaje. Para Wittgenstein, como para Nietzsche y antes para Hume, las argumentaciones cartesianas eran uno de tantos trabalenguas filosóficos de los que había que liberarse analíticamente: o bien surgían de una confusión provocada por los distintos usos de un mismo pronombre –yo– según el campo semántico, o bien jugaba con dos expresiones sinónimas “mí mismo–yo mismo” como si fueran palabras diferentes. Así, a propósito de la II Meditación de Descartes escribe Wittgenstein:

Puedo dudar si tengo un cuerpo pero no puedo dudar si yo existo pues ¿qué es este yo que esta dudando? Descartes está usando aquí el yo para referirse a algo de lo cual su cuerpo no es una parte y por tanto debe haber algo llamado “mismo” que solo es una parte de él mismo, con lo que se llega al absurdo de pensar que mi “mi mismo” no es una parte de mi mismo ni siquiera una parte interior.

⁹¹ Es significativo que todos los textos constructivistas coincidan en criticar los experimentos de Piaget y Kohlberg que trataban de demostrar la índole innata del razonamiento moral.

⁹² L. Wittgenstein, *Últimos escritos sobre filosofía de la psicología*, Madrid: Tecnos, 1987.

El problema cartesiano se disuelve en cuanto comprobamos que usa el término yo en dos sentidos diferentes. De algún modo la crítica de Wittgenstein recuerda la refutación kantiana del argumento ontológico basada en la idea de que la “existencia” no es un predicado real. Se trata de errores que surgen de los juegos del lenguaje. Para ejemplificar este tipo de errores, Wittgenstein plantea preguntas del estilo de: “¿Puede mi mano derecha pagar a la izquierda?, ¿qué tipo de donación sería esa? El pertenecer al mismo yo ¿invalida el recibo de deudas que pueda hacer la mano derecha para la izquierda?”. Dicho más claramente, los tortuosos problemas de identidad a los que se enfrentan los cartesianos surgen de un imposible soliloquio que busca garantías de verdad en un lenguaje no público. Pero reconocer que estas aporías sólo aparecen en el contexto de un lenguaje no público equivale a disolverlas, a eliminar el problema. Para solucionar los problemas de la identidad basta con darse cuenta de que no son sino juegos solitarios, vicios del lenguaje intrascendentes que desaparecen en cuanto nos apercebimos de su puro carácter verbal. Las dudas respecto a la identidad (si hubiese nacido mujer...) o incluso las tautologías psicosomáticas se basan en analogías mal formuladas.

Otro tipo de errores a propósito de la identidad se producirían a causa de la asimilación de juegos de lenguaje con reglas distintas. Así, por ejemplo, mi aumento de tensión arterial no es ni la causa, ni el efecto de mi ira sino su materia. Lo que provoca la ilusión psicosomática es el cambio de significado del uso de una palabra del campo físico al psicológico. Tratar de “profundizar” en ese campo es insistir en querer ver la universidad de Oxford después de haber visitado todos sus colegios y servicios.

Diario moral versus diario emotivista

Según un célebre texto de Lyotard, la esencia de la condición postmoderna consiste precisamente en su renuncia a cualquier clase de relato legitimatorio –cohesionante y unificador– de la acción humana. La bondad y la verdad de nuestros actos no se cimienta ya en ninguna clase de mito religioso, político o científico. Cada juego tiene su especificidad y se han desaparecido las aspiraciones a una racionalidad universal que únicamente traslucirían la imposible pretensión de fundar un definitivo “juego de

juegos”. Hay que conformarse con los saberes locales: “El sujeto es un producto de la maquina de representación ilustrada de la verdad que desaparece con ella”⁹³.

Frente a esta idea –que Lyotard plantea en términos casi periodísticos, como un hecho consumado– Ch. Taylor ha señalado las similitudes que existen entre el intento postilustrado de crear un yo al margen de las tradiciones y la pretensión de establecer un lenguaje privado, un idiolecto cuyas paradojas sacó a la luz Wittgenstein⁹⁴. El emotivismo individualista parece pretender que cada individuo reinterprete el mundo cada mañana y le atribuya un sentido personal al margen de cualquier relato colectivo. El mundo postmoderno fomenta una continua reconstrucción de la identidad ajena a cualquier trasfondo cultural y basada en el sedimento de una multiplicidad de perspectivas. Una de las consecuencias más curiosas de la ridiculización del objetivismo-universalismo como una convención teológica es que obliga a describir el desarrollo vital como un proceso que resulta de elecciones sucesivas basadas en emociones situacionales. Mi yo, afirma el individualista postmoderno, es mi perspectiva sobre la realidad y ninguna perspectiva goza de privilegio ni totaliza la realidad mejor que otra. Todo ocurre un poco como al comienzo de *La Cartuja de Parma*, cuando Fabricio da su versión de la batalla de Waterloo. Fabricio afirma su derecho a contar la historia tal y como él la vivió –su huida del hogar para servir a Napoleón, sus sentimientos antes de la batalla cómo le hirieron y no supo hasta mucho después quién venció en la batalla...– y reclama la prioridad del relato individual respecto al relato del historiador que se atribuye la capacidad de contar la verdad en virtud de su acceso a una visión general de la batalla.

Tal vez por eso en la modernidad tardía asistimos a una gran proliferación de las memorias personales. La historia parece definirse por medio de la superposición de versiones parciales y subjetivas de los acontecimientos que proceden de relatos orales. Antiguamente las vidas ejemplares servían de modelo a cada niño que las escuchaba y fantaseaba con ser fuerte como Aquiles o astuto como Odiseo. En cambio, ahora la conciencia de haber tenido una vida buena procede de un saldo positivo en el balance biográfico de placeres y displaceres con el aliño de una buena dosis de autoestima. Lo único de lo que cabe avergonzarse es de no haber sabido sacar a las circunstancias todo el partido que ofrecían. La lucha por el reconocimiento que expresa la metáfora hegeliana de la dialéctica del amo y el esclavo ya no cuenta como ideal de vida en la

⁹³ J. F. Lyotard, *La condición postmoderna*, Madrid: Catedra, 1984.

⁹⁴ Ch. Taylor, *Las fuentes del yo*, Barcelona: Paidós, 1996.

medida en que trasciende los límites del relato íntimo. Muy al contrario, la vida buena se logra en la intimidad al renunciar al ágora del reconocimiento social. Ningún curso vital es superior a otro: las vidas no son logradas o frustradas, sino felices o infelices.

Esta dictadura del emotivismo ha transformado por completo los instrumentos de perfeccionamiento individual. Así, por ejemplo, desde la antigüedad grecolatina el diario íntimo era una herramienta al servicio del juicio cotidiano de un sujeto que cada tarde hacía balance de su vida y comprobaba si avanzaba o retrocedía respecto a los ideales que había aprendido de algún maestro⁹⁵. Frente a este examen de conciencia cotidiano, el diario postmoderno constituye un mero depósito de sentimientos que, a lo sumo, da fe de una obsesiva búsqueda de autenticidad. Tolstoy utilizaba sus diario para combatir la indolencia a la que su clase social le condenaba, era el tribunal moral en el que al final de cada día hacía examen de sus perezas, vicios y logros espirituales, la instancia definitiva que le permitía calificar un día como bueno o malo⁹⁶. En cambio, los diarios de Pavesse se limitan a hacer balance de los gozos y los “trabajos que cansan” para concluir que la eyaculación precoz es “un defecto por el que vale la pena matarse”⁹⁷. Las diferencias entre Tolstoy y Pavesse ilustran el largo camino que separa el relato autobiográfico clásico de la biografía expresivista postmoderna.

El proceso de individuación contemporáneo produce unos sujetos incapaces de ofrecer la menor resistencia a lo social y que se limitan a procurar ir tirando por donde lo real les lleve. Hemos asistido al cumplimiento de la profecía nietzscheana que alertaba de los peligros de “amoldarse a lo dado por el poder de la historia que en la practica se transforma en admiración desnuda por el éxito conduce a la adoración de lo dado [...] Quien ya ha aprendido a doblar su espalda y asentir al poder de la historia acaba su espalda y asentir al poder de la historia, acaba otorgando un sí mecánico y chinesco a cualquier poder”.

La psicoterapia como inmoralismo adquirido

El paradigma sistémico –dominante en la clínica psicoterapéutica postmoderna– se basa en modelos de la comunicación y la conducta humana que remiten a un conglomerado de teorías cibernéticas que renuncian tanto a la identidad intencional como al sujeto moral. En su lugar, los teóricos sistémicos proponen que las conductas responden a un

⁹⁵ De nuevo es Foucault, en *Tecnologías del yo*, quien da cuenta de las transformaciones que experimenta el diario desde la literatura estoica hasta los manuales de confesión cristiana.

⁹⁶ Recogido en M. Granell, *Antología de diarios íntimos*, Madrid: Labor, 1963.

⁹⁷ C. Pavese, *El oficio de vivir*, Barcelona: Bruguera, 1979.

modelo circular, de modo que nunca hay un sujeto propiamente dicho sino un conjunto de estímulos y respuestas recíprocas que mantienen la homeostasis de la pareja, la familia o la institución social⁹⁸.

A diferencia del conductismo, el nuevo determinismo “comunicacional” afirma el carácter “respondente” de la conducta humana. Es decir, no existe una versión de lo que ocurre más verdadera que otra, ningún relato es más veraz que otro, ninguna “visión de lo real” puede trascender “las perspectivas” o los puntos de vista de los actores. “Bebo porque mi mujer me vigila de continuo” y “debo vigilarlo porque si no se emborracha”, son distintas versiones acerca de la vida cotidiana de un bebedor que son a la vez estímulo y respuesta según quién sea el que decida dónde se encuentra el inicio de la interacción (el alcohólico o su esposa). Desde el punto de vista sistémico, ninguna de las dos versiones es más justa o más verdadera, ambas son complementarias: no hay causa y efecto en las conductas humanas sino una constante retroalimentación. Así, en los diálogos psicoterapéuticos, la identidad conductual se ve substituida por una especie de determinismo de la comunicación. Desde este punto de vista, la unidad mínima de la identidad es la díada, dos individuos complementarios o simétricos que se determinan mutuamente a través de la interacción que genera el flujo de mensajes.

Del mismo modo, no importa tanto la conducta o la situación en sí cuanto la forma en que los actores se “cuentan” lo que ocurre. Si una pareja logra desdramatizar la acción de embriagarse y contársela en clave de humor, obviamente disminuirá el sufrimiento. Así pues, la misión del terapeuta será tratar de relativizar la interacción e insistir en el carácter construido de las vivencias en cualquier situación⁹⁹.

En realidad, el denominador común de la babel teórica psicoterapéutica consiste es la inexistencia del sujeto moral. La cura psicológica parece exigir como axioma ineludible la represión de los sentimientos morales. Ellis –uno de los fundadores de la psicoterapia racional–emotiva–afirma explícitamente:

La valía es un termino que no tiene sentido cuando se refiere al ser humano, al que no se puede calificar de bueno o malo. Si los terapeutas pueden enseñar a las personas a dejar todos sus conceptos de ego y a no tener auto imagen, entonces pueden ayudar a los hombres a estar menos perturbados emocionalmente... esta es la esencia de la auto aceptación, el individuo se acepta con independencia de que se comporte o no inteligente, correcta o competentemente¹⁰⁰.

⁹⁸ En *Teoría de la comunicación* (Barcelona: Herder, 1980) P. Watlawick recoge un conglomerado de teorías de Wiener, Bertalanfy y Roussell para articular una teoría neoconductista que tuvo gran impacto en la psicoterapia.

⁹⁹ K. Gergen, *El yo saturado*, Barcelona: Paidós, 1997.

¹⁰⁰ A. Ellis, *Manual de terapia racional emotiva*, Bilbao: DDB, 1988.

Esta “aceptación incondicional” de la persona, a la que la empatía del terapeuta debe “confirmar”, haciéndole sentirse aceptado mas allá del bien y del mal de sus actuaciones es también la esencia de los grupos terapéuticos y de “encuentro” de orientación rogeriana. Por tanto, de nuevo según Ellis, las psicoterapias deben rechazar la idea de que “algunas personas son malvadas e infames y deben ser culpabilizadas y castigadas por su maldad, doctrina procedente de la metafísica, de la teología del libre albedrío que presupone que cada persona tiene la libertad de actuar correcta o erróneamente”. Frente a esta concepción irracional y neurotizante, la terapia racional-emotiva afirma que “no se debe culpar a un ser humano por lo que haga y la principal tarea del terapeuta es conseguir ayudar al paciente a que no le quede ningún vestigio de culpa ni hacia sí mismo ni hacia los demás”. Aunque, peor es aún cuando Ellis se pone metafísico: “Si Dios existiera sería necesario desinventarlo”.

Lazarus se opone todavía más explícitamente a la continuidad de la identidad personal y a la idea de sujeto psicológico-moral, hasta el punto de que uno de sus artículos de mayor impacto se titula “Hacia un estado del ser sin ego”: “El éxito de una terapia eficaz, está en demostrar a los clientes la forma de *disociar un yo unitario* de las numerosas situaciones en las que sus vidas están inmersas. En su lugar se hace énfasis en el aprendizaje para que consideren una pluralidad de yoes a lo largo de las innumerables situaciones”¹⁰¹.

La expresión más desnuda de *hybris* psicoterapéutica, de esa mezcla de grandes pretensiones epistémicas y trivialidad extrema, se puede encontrar en un desmesurado texto de Haley –*Las tácticas de poder de Jesucristo*¹⁰²– donde no encuentra otro significado al “Sermón de la montaña” o a la “Parábola del buen samaritano” que el maquiavelismo de Jesús –y, ya de paso, Trosky y Gandhi– que le habría llevado a encontrar una forma de “actuación paradójica basada en la fortaleza del débil ” para “conquistar el poder mediante la ambigüedad y el chantaje”.

A pesar de su simplismo teórico Haley ha tenido una enorme influencia. Numerosas intervenciones psicoterapéuticas cotidianas se basan en una interpretación de las interacciones humanas como si estuvieran determinadas por un deseo de mandar irrenunciable. Desde el punto de vista sistémico, el mundo es básicamente un torneo de

¹⁰¹ J. Lazarus, “Hacia un estado de ser sin ego” en A. Ellis, *Razón y emoción en psicoterapia*, Bilbao: DDB, 1989.

¹⁰² J. Haley, *Las tácticas de poder de Jesucristo*, Barcelona: Paidós, 1991.

voluntades, una agregación de individuos cuyo único quehacer es desarrollar juegos de poder en los que sólo se puede ganar como fuerte o perder como débil. En cambio, el discurso de los actores apenas merecería atención. Al fin y al cabo, para la escuela sistémica la palabra no es más que un instrumento de poder.

La consecuencia antimoral de este elogio del yo, a la vez inexistente y multiplicado en cada actuación, se percibe en las intervenciones de los psicólogos como expertos en los procesos criminales. Según Haley, entre la víctima y el asesino existe tal distancia de contexto y versiones que todo juicio objetivo es imposible: los dos tienen sus razones y no hay razón para privilegiar la versión de la víctima, a lo sumo se puede actuar con cierto utilitarismo práctico que aconseja castigar al infractor.

Por ejemplo, en *Realidades y relaciones*, uno de los libros canónicos del constructivismo social, aparece un capítulo titulado “El discurso moral: ¿necesario?, ¿deseable?”¹⁰³. La respuesta, como cabía esperar, es una doble negación. Gergen incluso propone una alternativa a ese “indeseable” discurso moral. Se trata de un informe psicológico pericial acerca de un asesino múltiple dirigido al tribunal que lo juzga. El texto comienza culpando de la acción criminal a los fabricantes de armas, para seguir con los vigilantes del centro comercial donde se cometieron los crímenes, la familia donde creció el criminal, las drogas que consumía... y concluir responsabilizando incluso a los propios asesinados por su deseo de victimización, en un juego de causalidades circulares en el cual el sujeto y la culpa se evaporan.

Un buen ejemplo de los dislates a los que conduce este caos teórico fue la nota de pésame que redactó la Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN) tras el asesinato de un psiquiatra asturiano en 1999¹⁰⁴. El médico en cuestión se había negado a falsear un informe que hubiese permitido a un joven cobrar una pensión que no le correspondía; el padre de este último, obcecado por el interés económico, apuñaló al psiquiatra. La versión de la AEN de este caso arquetípico de ciega ambición es un confuso galimatías acerca de sistemas, actores y subsistemas que parece concluir que lo ocurrido no pertenece a nadie y la valoración del crimen depende del cristal con que se mire.

¹⁰³ K. Gergen, *Realidades y relaciones*, Barcelona: Paidós, 1996.

¹⁰⁴ Aparecida en el diario *La Nueva España*, Oviedo 10 de noviembre de 1999.

Capítulo 4

Trastorno de personalidad múltiple: historias propias y ajenas

J. Delumeau ha elaborado una interesante historia del miedo que cabría continuar por lo que toca a los mecanismos de defensa ocultos que se crean para hacer frente a los temores¹⁰⁵. Así, por ejemplo, la interpretación que hace Freud del sentido de la neurosis a partir de la represión como dispositivo de defensa primordial, le obliga a dejar en un segundo plano los acontecimientos traumáticos infantiles. El coste de subrayar las virtudes de la sublimación como vía para superar el malestar cultural parece ser la negación de la posibilidad de una sociedad organizada más allá del tánatos y la condena de la fraternidad a la condición de mera ilusión. El énfasis de Freud en la represión rompe la continuidad de la memoria infantil y privilegia el papel del autoengaño en la construcción de los relatos autobiográficos. La normalización de las biografías corre a cargo de la mentira: interiorizamos como historia verdadera la “versión oficial” que ha creado para nosotros la autoridad familiar. La represión no se limita a forzar el olvido de los recuerdos traumáticos sino que los deforma, convierte la autobiografía en una especie de relato cuya clave reside en sus substratos verticales. El trauma, olvidado y reprimido, será enviado al inconsciente y el síntoma neurótico, como la metáfora en el discurso, expresará y ocultará a la vez el material reprimido.

Desde que en 1980 el DSM III incluyó los trastornos de personalidad múltiple en su lista de enfermedades mentales, la práctica psiquiátrica ha prescindido de este esquema de la personalidad freudiano y lo ha reemplazado por un modelo janetiano que privilegia el concepto de defensa horizontal. De este modo, el psiquismo no metaforizaría el olvido del acontecimiento reprimido en el inconsciente sino que lo mantendría en una “conciencia aparte” a la que no alcanzaría la memoria pero sí un yo oculto que se encuentra al margen del flujo normal de recuerdos. El yo real desconoce esta “otra” identidad que puede reaparecer en determinados momentos para tomar la dirección de la conducta. Bergson describió esta clase de fenómenos –la ilusión del nacimiento de un nuevo yo– como el efecto secundario de un trastorno de la memoria relacionado con el *deja-vu*:

Bruscamente, mientras asistimos a un espectáculo o conversamos surge la convicción que ya hemos visto lo que vemos, ya hemos escuchado lo que escuchamos, ya hemos pronunciado las frases que pronunciamos. Sentimos que ya habíamos estado allí, en este mismo lugar con el

¹⁰⁵ Cf. J. Delumeau, *La confesión y el perdón*, Madrid: Alianza Editorial, 1992.

mismo estado de ánimo, sintiendo, percibiendo, pensando y queriendo las mismas cosas. A veces la ilusión es tan completa que mientras dura creemos estar en condiciones de predecir lo que va a pasar... No es extraño pues que entonces uno se convierta para sí mismo en alguien próximo a desdoblarse, y de asistir como simple espectador a lo que dice y hace¹⁰⁶.

Desde luego, si algo caracteriza el trabajo de la memoria humana es la dificultad para catalogar las vivencias como reales o imaginarias, el problema de distinguir entre lo que sucedió realmente y lo que se imaginó. Este dilema se acentúa en las situaciones de peligro o de dolor insoportable en las que espontáneamente se activan mecanismos de defensa que nos distancian de lo real. Cuando un trauma nos resulta inaceptable, tratamos de trasladarnos a otro tiempo y a otro mundo, lejos del horror del aquí y ahora. Esta disociación no crea un campo inconsciente (a diferencia de lo que ocurre con la represión) sino que conduce a la aparición de distintos yoes ocultos que desarrollan memorias y posibilidades de interacción con lo real específicas para cada situación¹⁰⁷. Desde luego, estos mecanismos defensivos no admiten un director de la acción que, como propone Castilla del Pino¹⁰⁸, designe un yo para cada situación sino que son esencialmente anárquicos: cada identidad situacional es la protagonista absoluta de la actuación sin ningún respeto por la coherencia respecto a acciones anteriores o posteriores.

En un conocido artículo sobre la fase del espejo, Lacan insiste en el riesgo de desdoblamiento de la identidad personal y nos alerta de lo falsamente evidente que resulta el yo pese a que –a diferencia de las cosas materiales, cuya individualidad nuestra mirada confirma– jamás podemos acceder a él más que a través de su reflejo espectral. El yo especular es engañoso, su incontestabilidad es ilusoria. El espejo no me muestra a mí sino una inversión: otro. No mi cuerpo sino una superficie: un reflejo. Por eso, Lacan nos advierte del narcisismo que conllevan la certezas ilusorias acerca del yo: “A pesar del jubilo que a los diez meses de edad haya podido experimentar la cría humana ante esa imagen especular, ello no concede al yo el derecho de pavonearse”¹⁰⁹. En realidad, como ya hemos señalado, la importancia de esta dicotomía entre represión y disociación tiene que ver sobre todo con la forma en que ilumina el paso desde un

¹⁰⁶ H. Bergson, *La energía espiritual*, Madrid: Espasa-Calpe, 1976.

¹⁰⁷ En *El descubrimiento del inconsciente* (Madrid: Gredos, 1970), H. Ellemberger realiza una auténtica historización del inconsciente. Ellemberger plantea que el inconsciente no habría nacido con Freud y subraya la importancia de Charcot y su escuela cuestionando el monopolio psicoanalítico de la cura a través de la palabra.

¹⁰⁸ C. Castilla del Pino, *Teoría de los sentimientos*, Barcelona: Tusquets, 1999.

¹⁰⁹ J. Lacan, *Escritos*, París: Editions de Seuil, 1966.

modelo freudiano del sujeto neurótico –cuyo rasgo principal es su capacidad para conservar los límites de su yo frente al síntoma que emerge del inconsciente– al modelo del sujeto disociado. Al igual que ocurría a principios del siglo XX, la discusión psicopatológica vuelve a girar en torno a la tríada trauma-memoria-disociación. Es más, en los últimos tiempos, se observa un renovado interés por P. Janet y su teoría de la escisión de la conciencia como respuesta a los traumas psíquicos. Los trastornos de la personalidad múltiple han adquirido una legitimidad académica y un pedigrí bibliográfico que les han permitido superar los recelos que tradicionalmente han pesado sobre ellos. Pese a que Mayer Gross y la mayoría de los clásicos los calificaban de “síndromes artefacto”, meras simulaciones, hoy los síndromes de despersonalización han pasado a engrosar los capítulos dedicados a los trastornos de identidad de los manuales psiquiátricos canónicos. El miedo al simulador ha desaparecido de la consulta psiquiátrica y se ha renunciado (muy nietzscheanamente, dicho sea de paso) a encontrar al sujeto auténtico tras una máscara que ha resultado estar vacía.

Freud propone un análisis metafórico de la conducta, una distinción entre el significado manifiesto y latente de cualquier acto humano (la limpieza extrema del obsesivo oculta el deseo de juegos coprófilos) que implica la renuncia a la preocupación por la verdad en este contexto. En cambio, como señala Jaspers, los diagnósticos diferenciales psicopatológicos distinguían entre la división del yo característica del psicótico –que se consideraba real en la medida en que “el esquizofrénico ve literalmente otro en el espejo o percibe que sus pensamientos son robados por máquinas o ovnis”– y la falsa escisión del yo neurótico, donde “las quejas de desrealización, despersonalización o discontinuidad del yo son expresadas por el paciente con la vivencia del ‘como si’”. En palabras de Jaspers, la patología real “se expresa siempre en acto”¹¹⁰.

Algo parecido ocurre con otro descubrimiento freudiano: el principio de la “ventaja con la enfermedad” que atribuye un papel adaptativo al síntoma psiquiátrico. Desde esta perspectiva, incluso el sufrimiento psiquiátrico más atroz es una defensa frente a algo todavía peor (el delirio, por ejemplo, es una ventaja respecto al aislamiento absoluto del mundo autista). De este modo, la noción de defensa hace disminuir la prevención psiquiátrica frente al engaño. La opacidad de la conciencia y el carácter consolador del síntoma convierten la queja psiquiátrica en un discurso en el que se mezcla irremediablemente el autoengaño y la verdad.

¹¹⁰ K. Jaspers, *Psicopatología general*, Madrid: Ediciones Medicas, 1950.

Janet y el surgimiento de la personalidad múltiple.

Ellemerger ha documentado extensamente cómo el tratamiento mágico y el tratamiento médico de los trastornos disociativos ha coexistido durante largo tiempo¹¹¹. Para que los desdoblamientos de personalidad fueran aceptados como objetos psiquiátricos fue necesario no sólo mostrar la eficacia del método hipnótico en su tratamiento sino también integrarlos en el modelo psicasténico que vertebraba el sistema etiológico general de la locura. Veamos algunos ejemplos¹¹².

Estelle era una paciente que C. Despine empieza a tratar en 1836, a los 11 años, porque sufre una paraplejía con múltiples déficit motores y cognitivos. Tras cinco meses de cura hidroterápica, la madre de Estelle le comunica al Dr. Despine que cada tarde un ángel consuela a su hija. Despine cree que lo que le ocurre a su paciente es que padece un “éxtasis de energía” y que debe ser tratada por magnetismo (el caso de Víctor, ya comentado, resultó muy influyente en la época). En el curso de las sesiones magnéticas, se produce una mejoría extraordinaria de sus síntomas clínicos, y comienza a desarrollar unas habilidades cognitivas que rozan lo milagroso. Sabe leer con la punta de los dedos y con el estómago, predice el futuro y avisa de tormentas o nevadas.

Durante ese tiempo, Estelle empieza a entrar en trance de forma espontánea. Articulados por el dormir y el despertar, el ángel –llamado Angeline– y Estelle se turnan en la dirección de la conducta de la adolescente. El ángel dirige la cura. Le prohíbe comer, le ordena las oraciones, la insta a comulgar a diario, le produce estados de trance durante doce horas en los que Angeline habla como otra persona “angélica”. Finalmente, la personalidad de Estelle y la de Angeline se alternan, sin ningún ritmo noche-día, y el ángel dirige periodos cada vez mas largos de la vida de Estelle. Durante largo tiempo la fama de santidad de Estelle traspasa los muros del asilo y es una paciente famosa y venerada. Quizás a causa de esta transformación de su paciente en una atracción de feria, Despine pierde interés por ella y no conocemos su evolución clínica.

También Pinel trató hasta 1851 a otro enfermo que moriría famoso e internado en un hospital como “pensionista de pago”. Se trataba de **Alexis Beribiguier** que se había hecho celebre por su obra *Los farfadets o todos los demonios no son del otro mundo* que

¹¹¹ H. Ellemerger, op. cit.

¹¹² Los casos que se citan a continuación proceden en su mayoría de una útilísima antología de textos clásicos que me he permitido utilizar libremente: F.-R., Cousin, J. Garrabé, D. Morzov (eds.), *Anthology of French Language Psychiatric Texts*, publicado por la World Psychiatric Association, 1999. Otros casos aparecen recogidos en M. D. Feldman (ed.), *The spectrum of factitious disorders*, Londres: Clinical Practice, 1996.

publicó con el dinero de una herencia. En ella narra cómo todo el mal que sucede en cualquier parte del mundo, desde una caída accidental hasta una muerte prematura pasando por los embarazos de las jóvenes que dicen haber sido seducidas, es obra de esos demonios malignos (los *farfadets*) contra los que él luchaba, como un “azote de los duendes”. Pinel lo diagnosticó como un “delirante crónico de persecución monotemática” (aunque, para ser justos, lo cierto es que a su vez Alexis calificó a Pinel de demonio perseguidor) y su caso fue muy discutido por diversos alienistas de la época.

Con los escritos de Charcot, la hipnosis no sólo se convirtió en la terapia psiquiátrica por excelencia sino también en un instrumento privilegiado a la hora de teorizar acerca de la subjetividad humana. La hipótesis central de Charcot es la simetría absoluta entre histeria e hipnotismo. En la medida en que solo las histéricas podían ser realmente hipnotizadas y dado que las fases de la gran histeria reproducían las fases de la hipnosis (letargia, catalepsia y sonambulismo), la histeria no sería sino un caso especial de autohipnotismo. Pero Charcot creía que en la causa de la enfermedad se encontraba también su remedio. Creía que la hipnosis terapéutica permitía remediar la autosugestión patológica de la histeria o la alteración de la conciencia de los segundos estados. Charcot utilizaba dos estrategias terapéuticas: o bien combatía directamente el síntoma por sugestión o bien investigaba la causa de la enfermedad a fin de promover una cura más duradera por medio de la rememoración etiológica del trauma en estado hipnótico. De este modo, se puede fechar con precisión el momento en el que la personalidad múltiple se legitimó como síndrome psiquiátrico: a finales del siglo XIX en el Hospital de la Salpêtrière, donde Charcot ejercía su magisterio.

El interés que despertaba la histeria en tiempos de Charcot se puede apreciar en las pinacotecas de la época. Por ejemplo, Blanche –la enferma que en “Lección clínica en La Salpêtrière”, el célebre cuadro de A. Brouillet, aparece en brazos de Charcot– no es sino Luise B., una paciente de P. Janet que sufría de disociación del yo en varias personalidades. Brouillet representa muy acertadamente las sesiones clínicas del Hospital de la Salpêtrière como una especie de versión científico-positivista de los exorcismos. Pues, en efecto, aunque los alienistas de la época lograron enmarcar la disociación en un contexto clínico, no pudieron evitar que el tema de la posesión reapareciera como patoplastia frecuente de la personalidad múltiple. Precisamente el último caso de personalidad múltiple que, en 1925, describió Janet fue el de **Achille**, un varón de treinta y cinco años que manifiesta una segunda personalidad demoníaca.

Achille se cree poseído por un demonio tras haber mantenido, unos meses antes de su enfermedad, una relación sexual extramatrimonial. El genio terapéutico de Janet le llevó a actuar como un exorcista laico respetando el sistema de creencias del paciente. Así, durante la hipnosis, le dice que el perdón de su esposa le libera de la posesión y no sólo logra la cura medica sino también su “desculpabilización moral”.

Otra paciente de Janet –**Lucy**, una joven de 19 años– sufría desde hacía meses crisis de agitación histérica que le dejaban como secuela unas parálisis de distribución caprichosa. También padecía unos trastornos del habla inexplicables. Para la neurología de la época se trataba de auténticas paradojas anatomo-funcionales: se quedaba muda pero mantenía la capacidad para escuchar y responder por escrito. Bajo hipnosis recupera el habla y mantiene el siguiente dialogo con Janet:

–¿Me oye usted?

–No.

–Pero para responder que no, usted debe ser capaz de oír.

–Sí.

–Entonces alguien esta oyendo.

–Sí.

–¿Quién?

–Otra distinta de Lucy.

–Otra... ¿Podemos llamarla Blanche?

–Sí.

–Bien, Blanche me oye.

–Sí.

Como ya hemos señalado en capítulos anteriores, resulta sorprendente hasta qué punto Janet reproduce la táctica del exorcista de Essex. Janet dirige el dialogo terapéutico de un modo que recuerda mucho más a las habilidades de un director de escena que crea un personaje en colaboración con el actor que a una observación clínica en la que se descubre un síndrome que hasta entonces había pasado desapercibido. Por utilizar la expresión de Merskey, Janet “manufactura una nueva personalidad”¹¹³.

Sin embargo, desde esta teoría de la confabulación entre paciente y doctor resulta difícil explicar la actuación posterior de Blanche. En efecto, tras romper la relación terapéutica con Janet, Blanche construye varias personalidades y desarrolla distintos estilos, caligrafías y firmas en los escritos que envía a su terapeuta. Mantiene “conductas

¹¹³ H. Merskey, “The Manufacture of Personalities”, *British Journal of Psychiatry* 160 (1992), pp. 327-340.

incoherentes con su condición”, viste ropas extrañas y propias de clases inferiores, aparece en lugares cercanos a París con otros nombres... En ocasiones también se fuga y regresa amnésica, no recuerda nada de lo sucedido, como si despertara de un sueño.

En general, la literatura científica de la época acepta que la aparición de las distintas personalidades es independiente de la relación sugestiva con Janet. Cuando menos, resulta indudable la capacidad de la paciente para continuar las disociaciones de la conducta mediante unas estrategias que quizá aprendiera en la sesión hipnótica pero que desarrolla por su cuenta. Como ya vimos en el caso de Achille, la técnica terapéutica de Janet consistía en modificar durante la hipnosis las vivencias traumáticas que originaban los trastornos disociativos. Uno de sus primeros éxitos terapéuticos fue el caso de **Marie** (1889), una chica que durante su primera menstruación, debido a la vergüenza, se sumergió en agua helada para cortar la hemorragia. Desde entonces, sufría delirios, estupores y fugas periódicas con cada menstruación. Con la hipnosis Janet logra que olvide la escena traumática y la substituye por una falsa rememoración de “la tranquila espera de la menarquia como signo de madurez femenina”. Tras varias sesiones hipnóticas en las que Janet indujo el falso recuerdo, el cuadro clínico se curó.

Parece evidente que la clave del tratamiento es la producción de una falsa memoria. La enfermedad se concebía como el resultado de ciertos recuerdos traumáticos que podían ser substituidos, al modo de un palimpsesto, por otros curativos. No obstante, es importante señalar que aunque estos procedimientos de inducción mnemónica parecen reforzar el argumento de que es el terapeuta quien crea la doble personalidad, hay otros casos que resultan menos claros.

Por ejemplo, **Lucie** –otra enferma de P. Janet– insiste en guardar largos silencios cuando se encuentra en estados de hipnosis. Se limita a responder al usual “¿cómo está usted?” de su médico con un “no sé cómo estoy” y después permanece callada. Janet, que no consigue que la paciente responda a ninguna de sus preguntas, termina por exclamar exasperado: “Debe haber alguien aquí que me oiga”. A continuación escucha asombrado una respuesta que ya conocía: “Sí, otra”. Otra Lucie que necesita un nuevo nombre y una nueva identidad para establecer un diálogo que hasta entonces era imposible. Con su nueva personalidad, el mutismo se convierte en locuacidad y la paciente “recuerda” experiencias de escritura automática que demostrarían sus dones adivinatorios y su capacidad para comunicarse con los espíritus. Janet responde desautorizando taxativamente estas afirmaciones y negando la existencia de esas comunicaciones espirituales. Finalmente, Janet logra establecer en un célebre artículo la

existencia de tres identidades alternativas –“tres Lucies”, según Janet– que se van turnando.

La tesis de Janet de que la “doble personalidad” es el síndrome central de la nosología psiquiátrica tiene una base práctica –la hipnosis como terapia– y otra teórica que remite a su programa de investigación sobre la etiología de la enfermedad mental. Desde esta perspectiva teórica, la pequeña disociación marca la frontera entre normalidad y patología, el inicio de la enfermedad mental por escisión molar de la personalidad. En cambio, la conclusión del proceso patológico es la gran disociación molecular de los delirios crónicos (eso que hoy llamamos esquizofrenia). Para Janet la psique normal esta continuamente necesitada de una “fuerza de cohesión mental que le permita funcionar como mente unificada” y, al mismo tiempo, de una “continua energía psicológica que suelde las percepciones y fije en una memoria única los flujos de sensaciones y recuerdos”¹¹⁴. Las personalidades psicasténicas, que carecen de esta energía, son incapaces de mantener una atención continua y están condenadas a “fracasar tanto en la tarea unificadora de dar coherencia a las asociaciones mentales como en la de fijarlas en una memoria estable”. En consecuencia, la disociación del yo expresa sobre todo una atención insuficiente y discontinua, una “incapacidad para digerir la realidad”. Este modelo se completa con la noción de “ensueño” o *reverie*, figura psicopatológica que agrupa el conjunto de acciones o imágenes que durante el sonambulismo o la hipnosis escapan al control consciente del dormido. No obstante, la psicastenia tiene mayor fuerza etiológica: si bien en algunos casos sólo produce una patología de cansancio, abulia e hipocondría en las “personalidades indolentes”, otras veces hace que el yo no logre realizar su función sintética y caiga en sucesivas oleadas de “ensoñación en vigilia” durante las que aparecerían las fugas amnésicas y las fabulaciones biográficas. La larga colección de historias clínicas sobre personalidades múltiples que Janet publicó para documentar la complementariedad entre *reverie* y psicastenia traslucen ocasionalmente cómo las cuestiones psicopatológicas se solapan con los dilemas éticos. Por ejemplo, **Felida** fue una paciente a la que Janet diagnosticó de doble personalidad tras descubrir que escribía unos diarios con letra, estilo y firma distintos a los habituales en los que relataba sucesos completamente ajenos a su vida cotidiana (vagabundeos, juegos eróticos...). A partir de esta autobiografía múltiple, Janet descubrió que su

¹¹⁴ Una de las metáforas centrales de la escuela de Charcot (desarrollada por Janet) es la imagen del cerebro como un molino que elabora la realidad fabricando pensamientos del mismo modo que el estómago transforma los alimentos en un bolo digestivo.

paciente realmente llevaba una doble vida y, por ejemplo, asumía alternativamente el rol de costurera o señora en los alrededores de su propia casa. Más adelante, salió a la luz que Felida figuraba con distintos nombres en varias sociedades benéficas o que pertenecía a dos confesiones religiosas distintas. A lo largo de la relación terapéutica y bajo hipnosis aparecieron hasta cuatro nuevas personalidades que se conocían y criticaban entre sí. Por ejemplo, Rose afirmaba que “Felida es una estúpida buena mujer”. Algo parecido ocurría con **Julia A.**, otra paciente que sufría fugas amnésicas y reaparecía detenida por la policía. Durante las fugas asumía nombres ficticios o decía que era totalmente amnésica. Cuando, bajo hipnosis, recuperaba la memoria y relataba su conducta, no dudaba en calificarla de “inmoral” aunque, desde luego, según ella aquellos actos eran perfectamente ajenos a su beata personalidad. Estos casos hicieron que Janet se planteara por primera vez la posible función desculpabilizadora o encubridora de la disociación mental. No obstante la eficacia terapéutica de sus técnicas disolvían cualquier duda¹¹⁵: la curación de una paciente con retención urinaria crónica tras una sesión hipnótica en la que la “descubre como otra” que es capaz de orinar sin sonda convence Janet de las bondades de su modelo.

La represión freudiana

Finalmente, el programa científico de la Salpêtrière pasó al olvido y fue sustituido por el paradigma freudiano. Si bien es evidente que las complejidades hermenéuticas del psicoanálisis hacen que aún hoy sea una poderosa fuente de fascinación, no es menos cierto que a principios del siglo XX se redujo drásticamente el interés público por los fenómenos que llevaron a privilegiar los fenómenos disociativos. Tanto el vagabundeo de las masas como el miedo a las “clases peligrosas” había disminuido notablemente. El desarrollo de la industria había conseguido territorializar las poblaciones en ciertos barrios y sujetarlas al trabajo. Solidariamente, la moralización higienista de las clases populares atenuó el terror ante las “confabulaciones naturales de los pobres”.

Sea como fuere, Freud rompe con la hipnosis y niega los logros de Janet: cuando se observa a los pacientes durante un tiempo prolongado, resulta evidente que ni la cura sugestiva sintomática ni la orden posthipnótica son eficaces. Tras probar suerte con

¹¹⁵ El éxito terapéutico es una fuente de error habitual en la práctica psiquiátrica. El éxito que algunos terapeutas familiares obtuvieron en el tratamiento de los esquizofrénicos popularizó un modelo sistémico de la esquizofrenia del que sólo en fechas recientes se ha comenzado a renegar. Véase, en este sentido Mateo Selvini, “El futuro de la psicoterapia: aprender de los errores” *Revista de la AENP* 82 (2001), pp. 9-21.

algunos híbridos de hipnosis y catarsis que adolecen del mismo problema –ya se sabe: la cura de la locura, poco dura– busca métodos que rompan la resistencia al tratamiento. Es entonces cuando Freud se instala en la escuela de la sospecha y busca el sentido de la enfermedad en la motivación profunda del paciente¹¹⁶. El objetivo es encontrar un método que no se limite a reducir el síntoma a un automatismo, como ocurría con el modelo Janetiano.

Anna O es la enferma que, según Freud, inventa el psicoanálisis¹¹⁷. Según la interpretación clásica, el célebre escrito sobre su caso clínico permitiría seguir la evolución del pensamiento freudiano desde sus prácticas iniciales –que le llevan a tratar las parálisis y amnesias de Anna O mediante sugerencias hipnóticas al estilo del Hospital de la Salpêtrière– hasta el descubrimiento de “la cura por la palabra”. El problema de esta versión canónica es que, en realidad, la biografía completa de Berta Pappenheim (la Ana O del texto) y su evolución mediante una “metanoia” –un despertar espiritual que le hizo superar la crisis al margen del campo terapéutico¹¹⁸– se comprende mejor desde el esquema Janetiano de los trastornos disociativos que desde el modelo de la histeria freudiana. Claro que, desde otro punto de vista, lo que esto pone en duda es más bien la capacidad de cualquier escuela psiquiátrica para describir y cuidar de esta paciente.

Freud plantea que –frente a la explicación que da Janet de la histeria como resultado pasivo del par psicastenia-disociación– la idea de represión psíquica describe mejor la resistencia activa a recordar las vivencias traumáticas que los síntomas histéricos substituyen. La verbalización bajo hipnosis de los recuerdos o sentimientos que ha elaborado y “olvidado” durante la enfermedad paterna, libera a Anna tanto de la parálisis de distribución paradójica como de su afasia selectiva. Sin embargo, tras la “curación” aparecen nuevos síntomas de conversión (Anna sufre nuevas anestias, bizquera, sordera y vértigos incapacitantes) que convencen a Freud de que el análisis de la resistencia es la clave de su programa de investigación, la piedra de toque que le permitirá desarrollar la noción de “transferencia” que, desde entonces, constituye el centro del tratamiento analítico. Freud también insiste en negar que la astenia juegue un papel importante en el fracaso de la cohesión mnesica por parte de los pacientes. Más

¹¹⁶ Véase S. Freud, “Charcot” en *Obras Completas I*, op. cit.

¹¹⁷ S. Freud, La histeria, *Obras Completas I*, op. cit.

¹¹⁸ En realidad, el término “metanoia” procede de Laing que lo toma de la cultura religiosa, donde expresa el despertar espiritual tras diversas confusiones pecaminosas. Para Laing muchas crisis psicóticas son, en realidad, experiencias de ese despertar al yo que el tratamiento psiquiátrico aborta.

bien al contrario, el cansancio neurótico es resultado de la acción represiva del yo. Al igual que la amnesia histérica, para Freud el “inexplicable cansancio matutino del neurótico” es un proceso activo. La necesidad de mantener reprimidos los recuerdos traumáticos exige un trabajo que, como todos, cansa y esto confunde a Janet, haciéndole tomar la causa por el efecto.

Sin embargo, la conducta de Anna O recuerda poderosamente a las enfermas de personalidad múltiple de Janet. La Anna de las mañanas es una enferma depresiva que apenas habla y que cuando lo hace musita en un educado alemán. En cambio, por la noche se convierte en una adolescente agresiva, malignamente juguetona e insoportable que sólo habla en inglés. En ocasiones es incapaz de reconocer su medioambiente cotidiano, incluida su casa. Le dice a su terapeuta que existe otra persona en su interior que la obliga a comportarse mal. Incluso hay similitudes en los aspectos motores, la parte derecha y la izquierda del cuerpo sufren parálisis, anestias y tics motores incompatibles con trastornos cerebrales reales pero concordantes con una voluntad motora imaginaria: parálisis de la mano en el territorio que cubre el guante, agitación de la parte derecha del cuerpo y anestesia de la izquierda, movimientos rotatorios de los ojos que recuerdan a las posesas...¹¹⁹

En el relato freudiano la Anna de día y la Anna de noche son dos personalidades distintas con recuerdos diversos (una recuerda el duelo por la muerte de su padre, la otra lo ignora), idiomas distintos y comportamientos opuestos. También la relación con el terapeuta –en unas ocasiones se muestra juiciosa y obediente, en otras autoagresiva (hasta el punto de que obliga a su encierro), siempre seductora y acaparadora de la atención– apunta al diagnóstico de personalidad múltiple. Y, desde luego, el modo en que Freud resalta los síntomas de conversión de Anna O –parálisis, convulsiones y anestias– y su etiología represiva –la parálisis de la mano aparece en relación con la ambivalencia agresiva– no logra ocultar la prevalencia de los mecanismos disociativos. En la historia freudiana es evidente la incapacidad de Ana para contemplar la enfermedad y muerte de su padre sin fugarse hacía un yo alternativo y recoger esas vivencias en una memoria oculta.

Cuando Freud publica y da por curado el caso Anna O, la paciente real –B. Pappenheim– fue internada en diversas clínicas mentales en las que se le hicieron diversos diagnósticos (desde parálisis neurológica a depresión profunda pasando por

¹¹⁹ S. Freud S, “Estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, *Obras Completas I*.

morfinomanía) y padeció un auténtico calvario de tratamientos. Años más tarde reaparece fuera del campo psiquiátrico como una mujer madura que ejerce como trabajadora social, escribe y publica con éxito, no manifiesta ningún signo de trastorno mental y deja una importante huella histórica como pionera del movimiento feminista con su labor en organizaciones de caridad sionistas. Es más, en sus escritos biográficos no se mencionan sus trastornos mentales como algo central en su vida. Desde luego, parece evidente que las vivencias reparadoras que le permitieron olvidar su infeliz juventud nada tienen que ver con la ayuda recibida desde la psicoterapia sino, más bien, con una especie de despertar espiritual.

¿Engañan las histéricas?

Otro aspecto central en la obra freudiana sobre la histeria es la credibilidad que merece el relato neurótico. La teoría freudiana niega la realidad del trauma infantil y lo califica de mera fantasía. No sólo los trastornos de personalidad múltiple quedaron notablemente desprestigiados sino que se comenzó a considerar que los pacientes que atribuían sus trastornos adultos a una agresión sexual infantil eran simuladores.

En este sentido, la carta en la que Freud le comunica a Fliess que “mis enfermas me engañan” resulta absolutamente crucial. Se trata de una especie de “¡eureka!” invertido que le lleva a cuestionar la veracidad del discurso histérico y provoca su progresivo desinterés por el estudio de la realidad del trauma sexual infantil que sus enfermas le relatan. Aún más, Freud abandona a partir de entonces la clasificación de las neurosis que había desarrollado y que suponía la aceptación literal del relato histérico en función de la antigüedad y el carácter activo o pasivo del trauma.

Así pues, el programa freudiano privilegia una interpretación de la narración neurótica en términos de fantasía y, al mismo tiempo, propone una eficaz solución al dilema del mentiroso: no importa que mientas, de tu relato falso deduzco tu verdadero deseo. El inconveniente de esta metodología, que suscitará los reproches de la psicología radical de finales del siglo XX, es que impide la comprensión de la auténtica vivencia biográfica del enfermo y su relación con la familia. En cualquier caso la fórmula freudiana –la idea de la “novela familiar del neurótico”– contribuyó a reactivar las sospechas que la psicopatología clásica siempre había tenido acerca de los pacientes con trastornos de identidad, a los que consideraba simuladores (de buena o mala fe). E. Jones, por ejemplo, consideraba las personalidades múltiples como un artificio relacional y afirmaba que los nuevos yo es eran “personificaciones” (alegorías, diríamos

hoy) de los sentimientos transferenciales de los pacientes que el terapeuta no acertaba a disolver mediante la interpretación.

Pese a esta afinidad electiva de fenomenología y psicoanálisis a la hora de ningunear nosológicamente los trastornos de identidad, lo cierto es que en la primera mitad del siglo XX no dejaron de aparecer numerosos casos clínicos que se publicaron en las revistas más diversas. La personalidad múltiple podía no existir en las clasificaciones diagnósticas pero se resistía a desaparecer de la clínica. Así, por ejemplo, el **reverendo Carton** es un paciente norteamericano que desaparece tras sufrir un trauma craneal con pérdida de conciencia. Algún tiempo después le identifican en otra ciudad donde trabaja como obrero y mantiene una conducta discordante con su personalidad previa. Carton tiene amnesia y ha desarrollado una falsa memoria pero, tras hacerle afrontar su antigua vida, se recupera y ya no vuelve a recaer. **Sabina Spielrein** ejerce el papel de paciente con trastorno de personalidad múltiple, médium, psicoanalizada y amante de su psicoanalista en la refinada clínica de Jung¹²⁰. **Mary Reynolds**, de nuevo en América, despierta tras un largo sueño con otro nombre y mantiene unas pautas de conducta opuestas a su carácter previo al sueño. Antes era callada, tímida y hacendosa, poco después de despertar se fuga y aparece en otra ciudad como una persona promiscua, pródiga y agresiva. A lo largo de su vida se siguen produciendo crisis tras largos sueños que operan como estados de transición entre ambas personalidades.

Merskey argumenta que en muchos de estos casos hay razones para sospechar de un falso diagnóstico e incluso se esfuerza en proponer otras posibilidades nosológicas. Ciclos rápidos de una psicosis maniaco-depresiva en M. Reynolds, epilepsia temporal en Carton, simulación y abuso sexual por parte de Jung en Helene. No obstante, hay casos clínicos cuya solidez patográfica resulta difícil de discutir como, por ejemplo, el caso de **Sally Beachamp** publicado por M. Prince en 1908. En principio el largo seguimiento de la paciente –siete años– permite descartar la existencia de otra patología que pudiera proporcionar una explicación alternativa a su conducta. Además, Prince era inicialmente muy escéptico respecto a la realidad de la personalidad múltiple y así lo manifiesta en la entrevista inicial. En realidad, la genealogía de la doble personalidad de Beachamp, “el nacimiento de Sally” ante Prince, ejemplifica a la perfección el cambio que se había producido en la recepción psiquiátrica de los desdoblamientos de personalidad desde los tiempos de Janet. De la confabulación entre médico y paciente se

¹²⁰ Sabina Spielrein fue la primera mujer que enriqueció la teoría psicoanalítica, véase al respecto la sugerente nota biográfica de R. Y. Vallejo Orellana en *Revista de la AENP*, marzo de 2003, pp. 107-121

pasa a una actitud reticente por parte del psiquiatra: Prince llega a intentar hacerla callar calificando su personalidad alternativa de “payasada”, algo que no desanima a la enferma que no duda discutir con su psiquiatra. De algún modo, el diálogo que se recoge en la historia clínica casi invierte punto por punto las maniobras de Janet. Cuando la paciente se presenta como otra, Prince contesta iracundo:

–Usted es ella.

A lo que ella replica “No, no lo soy” de forma reiterada y firme para, a continuación, aclarar:

–Yo soy otra persona porque M. Beauchamp [el nombre real de la enferma] no conoce las mismas cosas que yo [la Sally que habla ahora con Prince], ni “ella” hace las mismas cosas, ni siente lo mismo que yo, ni tiene un alma como la mía.

Su psiquiatra le señala que ambas parecen compartir el mismo cuerpo. Una objeción materialista que no arredra a Sally que responde que “aunque Beauchman tenga las mismas piernas y brazos que yo, el cuerpo no nos hace a las dos la misma”. Curiosamente este conflicto entre la percepción de Sally de su propia identidad y el saber académico de Prince (“no hay casos como el suyo en mis libros”, le dice) concluye con la victoria de Sally. Tras someter a la paciente a hipnosis, a distintos tests psicológicos y consultar a varios colegas, Prince se convence de la existencia del trastorno de doble personalidad y publica varios artículos al respecto que tuvieron escaso impacto académico. De igual modo, las intervenciones de Prince en varios congresos neuropsiquiátricos despiertan escaso interés. Los trastornos disociativos como categoría diagnóstica ocupan una posición estrictamente marginal en la *babel* psiquiátrica anterior a la DSMIII. En buena medida, la causa de su desprestigio académico tiene que ver con las dificultades que encontraban los teóricos de la personalidad múltiple para no caer en el terreno del espiritualismo o del espiritismo. Prince subraya que la propia M. Beauchamp se ve a sí misma “como alguien ‘poseída’ en el mismo sentido que en la Biblia se dice, que una persona está poseída por un espíritu”. Precisamente Mc Dougall, sucesor de W. James en la Cátedra de Psiquiatría de Harvard, afirma que el Caso Sally prueba la veracidad de las tesis espiritistas.

Si repasamos las distintas posiciones de las “psiquiátricas nacionales” no queda lugar a dudas. La psiquiatría académica inglesa –por ejemplo, el texto canónico de Mayer Gras– calificaba los trastornos de personalidad múltiple como simulaciones. En el caso de la psiquiatría de habla francesa, el *Tratado de psiquiatría* de H. Ey clasificaba los trastornos de identidad múltiple como “*bouffes delirantes*” y los integraba en un

confuso síndrome que agrupaba psicosis agudas de diverso tipo que, a diferencia de la esquizofrenia, no evolucionaban hacia el defecto. Finalmente, el trastorno de personalidad múltiple fue negado por las rígidas clasificaciones alemanas en las que aparecían dentro de los “síndromes ganseroides” o, en el mejor de los casos, de las “reacciones vivenciales anormales”. Por si fuera poca la confusión reinante, la literatura psicoanalítica, predominante en la primera mitad del siglo XX en EEUU mantuvo a los trastornos de la personalidad múltiple como un subgrupo de la psicosis histérica.

No obstante, más allá de la escolástica psiquiátrica y antes de su inclusión en el DSMIII, hubo algunos casos de personalidad múltiple que adquirieron una enorme popularidad. De algún modo, estos casos pueden considerarse como el inicio de la lenta deriva que culminaría con la comprensión de la personalidad múltiple como paradigma de la anormalidad psiquiátrica. Desde luego, el tema de la locura como doble antagonico del yo cotidiano (presente en las historias de Dorian Grey o de Jekyll- Hide) era ya un tópico de la literatura de cordel¹²¹. Las visiones de Poe sobre Wilson peleando a muerte contra Wilson o los textos de Maupassant sobre Lui habían alimentado el gusto popular por lo siniestro que ya Freud había señalado: la creencia en fantasmas que poseen y dominan nuestra conducta, nos libera de los límites y la tiranía del cuerpo.

El caso de Sybil o el de Eva son algunos de los ejemplos más sugerentes de esta creciente presencia del trastorno de la personalidad múltiple en el imaginario popular. Si bien el primer escalón en la carrera hacia el estrellato de estas pacientes fue su paso por la consulta psiquiátrica, en otros casos no menos famosos la fama se inicia en los juzgados. Por ejemplo, **S. Millgran** consiguió que no lo condenaran por un delito de raptó infantil planteando una continuidad desculpabilizadora entre la violencia que había sufrido en su infancia y la violencia que ejercía como adulto, entre las violaciones que había sufrido de niño y las que había cometido de adulto¹²². La sentencia aceptaba la idea de que existían distintos núcleos de personalidad independientes que tomaban el mando de la conducta de Millgran y se imponían a su voluntad habitual.

La relación etiológica entre el maltrato infantil y los trastornos de personalidad múltiple queda definitivamente caricaturizada en los casos en los que el abuso se atribuye a rituales satánicos. Por ejemplo, en *Michelle Remembers*, otra patografía clínica convertida en éxito de ventas¹²³, se describen los recuerdos infantiles que la paciente

¹²¹ H. Mayer, *Historia maldita de la literatura*, Madrid: Taurus, 1977.

¹²² Cf. J. Klyesd, *The Mind of S. Millgran*, Nueva York: Random House, 1981.

¹²³ M. Smith y L. Pazder, *Michelle remembers*, Nueva York: Pocket Books, 1980.

recupera en el transcurso de la terapia con su futuro marido, el psiquiatra L. Pazder, sobre las torturas que le infringieron sus padres que, según ella, pertenecían a una secta satánica. En el transcurso de esos supuestos rituales, Michelle habría sido obligada a comer carne humana procedente de un sacrificio infantil mientras que en otras ocasiones la habrían encerrado en una caja con serpientes (dicho sea de paso, algunos autores críticos relacionan estos “recuerdos” con el interés de Panzer por los ceremoniales de algunas sociedades secretas africanas sobre las que había investigado). La publicación de la “historia clínica” de Michelle desencadenó una verdadera epidemia de relatos de casos similares. Las historias empezaron a ser cada vez más complejas y el número de alters no dejaba de crecer hasta el punto de que en el caso de Nancy Lynn se detallan cincuenta y seis personalidades distintas¹²⁴.

Desde luego, en todos estos caso resulta sorprendente la capacidad de las pacientes con trastornos de personalidad múltiple para involucrar a los terapeutas en su discurso, para vencer su escepticismo y dar pie a un amor transferencial que en ocasiones culmina en boda y, en otras, sencillamente lleva al médico a abandonar sus prácticas terapéuticas convencionales. Así ocurrió en el caso de **Cristine**, una adulta alcohólica muy deteriorada física y psíquicamente que presenta síntomas de personalidad múltiple. Tras contarle a su terapeuta, C. Peters, sus terribles vivencias en el orfanato en el que creció, afirma estar poseída por un hermano al que su padre había asesinado y que le obliga a realizar diversas conductas autodestructivas. A lo largo de la terapia, Peters no sólo no logra convencer a Cristine de la irrealidad de sus creencias sino que es él quién evoluciona hacía tal nivel de credulidad e implicación emocional con su paciente que termina por pedirle al obispo de su diócesis que realice un ceremonial de exorcismo para liberar a Christine de la posesión (el pastor, con bastante más sensatez, se negó a hacer tal cosa). El título del texto que Peters escribió sobre el caso parece más propio de un relato de ficción que de una publicación científica: *Tell Me Who I Am Before I Die* (Dime quien soy antes de que muera).

El caso igualmente célebre de **Eva**, pseudónimo de Christine Costner, recuerda en muchos aspectos a los que, como ya hemos visto, publicó Prince¹²⁵. El Dr. Thigppen escuchaba un poco aburrido la típica consulta de una mujer de clase media americana aquejada de un problema neurológico menor diagnosticado de “trastorno psicossomático

¹²⁴ E. Peterson, *Nightmare: Uncovering the Strange 56 Personalities of Nancy Lynn*, Nueva York: Richardson, 1987.

¹²⁵ Véase C. H. Thigpen, *Las tres caras de Eva* (Barcelona: Juventud, 1973) y “On the incidence of multiple personality disorder”, *International Journal of Hypnosis* 32 (1984) 63-66.

en una situación de estrés por ruptura matrimonial” cuando asistió perplejo a la transformación corporal de Christine en Eva: “Christine parecía momentáneamente aturdida. De repente su postura comenzó a cambiar. Estiró su cuerpo hasta estar rígidamente erecto. Una extraña expresión cambió su cara. Estaba profundamente confundida, como alguien que despierta en la oscuridad. Repentinamente se relajó como en un estado de confort que yo no le había visto nunca. Un par de ojos abiertos de par en par, una sonrisa coqueta y una voz poco común y desvergonzada me habló: ‘¿Qué hay, Doc?’”. La respuesta inicial de Thigppen fue en todo similar a la de Prince: “¿Quién es usted?, ¿otra?, ¡qué tontería! Usted es Christine”. A lo que Eva responde con afirmaciones de neoidentidad corporal: “Yo estoy soltera, ¿cómo quiere que haya tenido hijos con este cuerpo?”. Al final de la discusión entre Thigppen y Eva se impone la idea de la división de personalidades.

La emergencia de hasta veintidós personalidades en Eva alcanzó una gran popularidad gracias a la publicación de una biografía en clave de folletín en la que se recoge su infancia desgraciada, los engaños matrimoniales, las dificultades económicas o la insatisfacción con una cotidianidad pequeño-burguesa centrada en el consumo ostentoso. La fama lograda por Eva y sus compañeras de enfermedad convierte a las pacientes en miembros del *star system* –proceso que actualmente se repite con algunas anoréxicas– y se produce una suerte de contagio que hace aumentar tanto el número de pacientes como el de personalidades que habitan cada cuerpo.

Dejando al margen la cuestión de si la literatura acerca del trastorno de personalidad múltiple pertenece al subgénero de la ciencia ficción, las encuestas epidemiológicas muestran que la detección del síndrome crece geométricamente y, al mismo tiempo, señalan una fortísima asociación estadística con el maltrato infantil. Uno está tentado de pensar que el mayúsculo interés que han despertado ambos asuntos en los últimos tiempos ha dado lugar a una profecía autocumplida.

La “cura tipo” freudiana no daba importancia a la realidad del maltrato y privilegiaba el análisis de la novela familiar y la escucha del deseo edipal¹²⁶. Sin embargo, desde interpretaciones posteriores se ha considerado que esta tesis freudiana no sólo es falsa sino incluso, como veremos, mentirosa y provechoso para Freud. La convicción de la realidad del trauma, lleva a insistir en la necesidad de privilegiar el estudio de la familia patriarcal. Este discurso, de fuerte carga feminista, rehabilita a las pacientes de Freud

¹²⁶ S. Freud, “El diagnóstico de los hechos y el psicoanálisis”, *Obras completas II*.

que habría permanecido sordo y ciego a su sufrimiento real dejándose llevar no sólo por sus prejuicios científicos y su ideología conservadora sino, fundamentalmente, por la colusión con los intereses patriarcales de las familias que pagaban el tratamiento y pretendían que impugnase la posibilidad de que existieran familias maltratadoras. J. Moussaieff ha realizado una relectura en clave de sospecha de los archivos freudianos que parece confirmar la tesis del prejuicio freudiano en favor del orden familiar, al menos por lo que toca a uno de los escritos clínicos mas célebres de Freud: el Caso Dora¹²⁷.

Dora¹²⁸ era una adolescente que tenía 18 años cuando Freud comenzó a tratarla y a la que no duda en diagnosticar una histeria. El síndrome de conversión se caracterizaba por disnea, tos nerviosa, afonía, jaquecas, tedio vital y excitabilidad nerviosa con depresión del humor. Junto a estos síntomas, el carácter de la adolescente había experimentado una fuerte regresión afectiva e intelectual. Tras haber sido una niña despierta e ilustrada presentaba incapacidad de aprendizaje, actitudes aniñadas, mutismos, rabietas... El motivo que en última instancia condujo a Dora a la consulta de Freud fue una crisis pseudo-convulsiva a la que siguió una carta suicida en la que Dora afirmaba que no podía seguir viviendo y que para no hacer más daño a su familia prefería terminar con todo. La carta también hacía referencia a un cisma familiar y a las fuertes tensiones que existían entre dos subgrupos encabezados por su padre y madre respectivamente. Freud deja bien claro de parte de quién está en ese conflicto: “La aguda penetración del padre de Dora le hizo suponer desde el primer momento que no se trataba de un serio propósito de quitarse la vida, pero quedó consternado y cuando tras una discusión con su hija esta sufrió un ataque de inconsciencia decidió confiármela en tratamiento a pesar de la franca oposición de la muchacha al mismo”.

Desde luego, resulta sorprendente la forma en que Freud acepta el medio familiar de Dora, dominado por el desorden sexual, el engaño múltiple y camuflado a través de un discurso filisteo y cargado de buenas maneras. Básicamente la cosa se resume en que el padre de Dora tenía una amante cuyo esposo, amigo de la familia, había tratado según Dora de besarla (afirmación a la que su padre no da crédito). Freud interpreta la acusación como una fantasía transferencial –es decir, como un síntoma histérico– y, así, al eludir confirmar o negar la realidad de la agresión, confunde a una adolescente que seguramente buscaba la orientación moral de un sabio profesor que la guiara en el

¹²⁷ J. Moussaieff Masson, *Juicio a la psicoterapia*, Santiago de Chile: Cuatro Vientos, 1994.

¹²⁸ S. Freud, “Análisis fragmentario de una histeria”, *Obras completas II*.

desconcertante “torbellino de pasiones” en el que vive. Según Freud, lo que importa es la calidad de la vivencia de Dora que, al sentir repulsión al ser besada en lugar de “la excitación sexual normal”, entra en el terreno de la histeria. Todo lo que Dora obtiene de Freud son confusas interpretaciones sobre sus deseos sexuales ambivalentes hacia el Sr. K., sus celos inconscientes hacia la Sra. K y la represión de sus deseos homosexuales hacia una institutriz. Una catarata de significados que sin duda tuvieron que confundir a Dora aún más y que probablemente le llevaron a tomar la decisión de no continuar el proceso analítico. Por su parte, Freud interpreta esta interrupción del tratamiento en clave contra-transferencial: su fracaso al interpretar un sueño transferencial en el que Dora habría desarrollado deseos edipales hacia el propio Freud (en una rebuscada asociación con el humo de sus cigarrillos) la habría desilusionado y eso la habría impedido progresar en la cura. Esta conclusión analítica, desde luego, satisfacía los deseos del padre de Dora que al inicio de la psicoterapia le había manifestado a Freud no sólo su incredulidad respecto a la agresión sexual a Dora por parte del Sr. K sino también su deseo de mantener el statu quo afectivo de la familia.

En definitiva, el fracaso terapéutico ofrece un balance muy distinto dependiendo de la perspectiva desde la que se observe. Dora le permitió a Freud descubrir la importancia decisiva de la transferencia en el proceso de curación, así como la necesidad de apoyar cualquier interpretación psicodinámica. Desde ese momento la técnica psicoanalítica cambió sus prioridades: la interpretación de los síntomas se convirtió en algo secundario respecto al análisis de la relación terapéutica entre analista y paciente. También reforzó la idea de que era imprescindible no interrumpir la cura analítica una vez iniciada. Así Jones, en su biografía de Freud, describe a la Dora adulta como una vieja resentida cuya amargura se debía a que no había liquidado sus sentimientos transferenciales¹²⁹.

Si, en cambio, el balance se hace desde la perspectiva de una adolescente desconcertada por el desorden sexual de su familia, que es acosada por el “marido de la amante de su padre” y que acaba en la consulta de un psicoanalista que le habla de su deseo edipal y del poliformismo de la conducta sexual se comprende la ira feminista ante la complicidad del padre (mecenas de las editoriales psicoanalíticas) y el psicoanalista.

Finalmente, el caso de **Sybill** dio pie a una biografía que se convirtió en un éxito de ventas y que contribuyó a popularizar el trastorno de personalidad múltiple. El texto de

¹²⁹ En P. Gay, *Freud*, Barcelona: Paidós, 1985 se recogen las biografías de los pacientes más famosos a los que Freud trató, así como las reinterpretaciones de sus biografías por parte de su primer grupo de discípulos.

Flora Schreiber recurre a un estilo detectivesco muy eficaz que le permite narrar la forma en que la protagonista se debate entre las diecisiete personalidades que habitan su cuerpo¹³⁰. Así, por ejemplo, está Vicky, una rubia segura de sí misma, sofisticada y atractiva; Nancy, una dogmática protestante amante de las viejas tradiciones y obsesionada por la persecución católica; Mike (una de las dos personalidades masculinas de Sybill), que es carpintero, tiene la piel aceitunada y cabello oscuro... Y así hasta diecisiete.

La biografía tiene un considerable dramatismo acentuado por la multiplicidad de los protagonistas, por una estructura narrativa no lineal y, en definitiva, por el hecho de que el terapeuta no ocupa una posición omnisciente ni conoce desde el principio las interioridades de la paciente. Sin duda, el hecho de que la terapeuta de Sybill recurriera al pentotal sódico, la “droga de la verdad”, añade un toque policiaco al texto que logra cautivar el interés del lector por las nuevas personalidades que van apareciendo y que conducen al cuerpo de Sybil a dramáticas situaciones.

La etiología del cuadro disociativo remite a varios acontecimientos en la infancia de Sybill, que había crecido junto a una madre extravagante (posiblemente aquejada de una psicosis) que llamaba a Sybil con diferentes nombres, la obligaba a seguir una severa disciplina religiosa, la aislaba con frecuencia de los grupos infantiles y le impedía cualquier expresión de afecto. Del mismo modo, su círculo familiar resultaba notablemente excéntrico, tenía cierto aire de aristocracia sudista y, sobre todo, estaba dominado por un espeso silencio en torno a un accidente doméstico que había ocurrido en un granero y a resultas del cual había muerto un compañero de juegos de Sybil.

Los diversos personajes que habitan en Sybill se turnan para seguir los distintos cursos escolares, de forma que se produce un proceso de lagunas mnésicas que dejan a Sybil disociada también a nivel intelectual. Así, en su pubertad apenas logra hilar los conocimientos suficientes para aprobar el ingreso en un Colegio de Arte. Allí las conductas disociativas resultan tan evidentes que sus compañeras la llevan a la consulta siquiátrica.

El relato de la relación entre Sybil y su terapeuta –la Dra. Wilbor– constituye una empalagosa idealización de la ayuda psicológica: la disponibilidad de tiempo y el sorprendente apoyo financiero de la terapeuta a su paciente desbordan claramente no sólo los marcos de la cura psicoanalítica tipo sino cualquier relación terapéutica

¹³⁰ F. Schreiber, *Sybil*, Chicago: H. Regnery, 1973.

filantrópica. Sin duda, ese aire de novela rosa también contribuyó al éxito del libro, engrana bien con la percepción postmoderna de la psicoterapia como el único refugio que queda en un mundo presidido por las relaciones comerciales.

El salto del trastorno de personalidad múltiple a la ciencia, el paso de un trastorno forjado artesanalmente en los consultorios psicodinámicos a las clasificaciones psiquiátricas académicas resulta sorprendente. Tiene que ver con un proceso generalizado en el que las técnicas psicológicas de intervención en las crisis desplazan lentamente el concepto de urgencia psiquiátrica. Los sufrimientos que origina cualquier cambio vital brusco –divorcio, duelo, despido– que antiguamente se diagnosticaban como reacciones vivenciales y se situaban fuera del campo de la enfermedad mental comienzan a agruparse y tratarse bajo el encuadre de la crisis psicológica. De este modo, el trastorno por estrés postraumático llegó a aparecer en el DSMIII y se aceptaron como “casos psiquiátricos” un tipo de quejas que la antigua psicopatología consideraba mera simulación. Las primeras publicaciones del trastorno por estrés postraumático describen a pacientes norteamericanos que, tras participar en campañas militares en Asia, se quejan (como ocurre en la personalidad múltiple) de alteraciones de memoria con reexperiencias del trauma, trastorno del sueño, ataques de angustia, alteración de la memoria, fobias y alteraciones de la personalidad con emergencia de rasgos antisociales. Los defensores de estos trastornos insisten en el papel central del trauma como causa de la patología. De hecho, se podría decir que los miles de candidatos a enfermos mentales tras su desmovilización militar dieron al traste con las nociones psicoanalíticas respecto a la resistencia al estrés, con el estoicismo que Freud exigía al hombre normal quien, en su opinión, debía aguantar y adaptarse a todo lo que el destino le enviara. El prestigio de los veteranos de guerra impedía calificarlos de simuladores y sus quejas se aceptaron como enfermedad.

El DSMIII interpreta el trastorno por estrés postraumático y los trastornos de personalidad múltiple como una especie de cicatrices psíquicas que el maltrato infantil, la guerra o las catástrofes producen en sus protagonistas, a los que desde la psiquiatría se ofrece ayuda y, sobre todo, un marco de inteligibilidad para sus trastornos. Aunque esta oferta es en sí misma valiosa, su codificación científica no hace más que arruinar sus posibilidades, en la medida en que iguala el sufrimiento postraumático de estas personas con las enfermedades tradicionales y da pie a un relato autobiográfico pasivo y

medicalizado¹³¹. La pretensión de hacer una psiquiatría objetiva y basada en pruebas llega a la caricatura en los cuadros sinópticos de los manuales psiquiátricos al uso que, por ejemplo, describen indicadores conductuales del trastorno disociativo. En un capítulo de la psicopatología de Kaplan¹³² se sostiene que los “datos” que deben hacer sospechar la existencia de un trastorno de personalidad múltiple son síntomas tan vagos como los siguientes:

- 1) Informes sobre distorsiones temporales, lapsus y discontinuidades.
- 2) Ser informados por otros sobre conductas episódicas que el paciente no recuerda.
- 3) Ser reconocido o llamado por otros nombres por personas que el paciente no conoce.
- 4) Cambios notables en la conducta del paciente relatadas por un observador fiable; el paciente puede llamarse a sí mismo por otro nombre o referirse a sí mismo en tercera persona.
- 5) Durante la hipnosis o entrevistas con amobarbital aparecen otras personalidades.
- 6) Se utiliza la palabra “nosotros” en el curso de la entrevista.
- 7) Descubrimiento de escritos, dibujos u otros objetos en las pertenencias del paciente que no son reconocidas por este.
- 8) Dolores de cabeza.
- 9) Se oyen voces que se originan en el interior y que no se identifican como algo separado.
- 10) Historia de traumas emocionales físicos graves durante la infancia (en general antes de los cinco años).

A esta descripción pseudo-empírica se añade la creación de una escala para medir la epidemiología de los fenómenos disociativos –la *Disociative Experience Scale*– que, a su vez, permite “descubrir” una incidencia del trastorno de la personalidad múltiple del 5% de la población.

En síntesis, la medicalización de la escucha del sufrimiento convierte el recuerdo traumático y sus repercusiones en un relato con un formato clínico que distorsiona las biografías al buscar síntomas o cursos de enfermedad donde sólo hay terribles dramas humanos que nunca evolucionan de forma uniforme. Así, traumas infantiles idénticos en unas ocasiones producen trastornos disociativos que destrozan y vertebran la vida de quien los padece y, en otras, son vividos como anécdotas desagradables pero periféricas,

¹³¹ Véase al respecto P. Chodoff, “The Medicalization of Human Condition” (*Psychiatric Services* 53 (2002), pp. 627-8) y D. Double, “The Limits of Psychiatry” (disponible en Internet). En ambos textos se analizan las consecuencias de la medicalización de la vida cotidiana.

¹³² H. I. Kaplan (et. al.), *Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Nueva York: Williams and Wilkins, 1989.

sin consecuencias para la biografía de sus víctimas. Se trata de una absurda simplificación de la realidad polimorfa de estos síndromes que en la clínica real aparecen como una mezcla de dramas reales y dramatizaciones sobreactuadas, de patología neurótica y psicótica y de trastorno de disolución mayor o menor del yo. Dos casos que yo mismo he tratado pueden ilustrar esta ambigua mezcla de neurosis, psicosis, depresión y trastornos de personalidad múltiple.

Lucrecia es una mujer de treinta y seis años que ha tenido doce ingresos psiquiátricos en los últimos años, con estancias hospitalarias, que oscilan entre las veinticuatro horas y los seis meses. Las circunstancias de los ingresos son muy variadas. Alguno de ellos se deben a una orden judicial ante las conductas completamente inadecuadas de la paciente que, en función de sus delirios, vagabundea durante días por Asturias, comete pequeños robos o se niega a pagar la cuenta en los hoteles. En otras ocasiones, es ella misma quien acude al hospital, con síntomas claramente psicóticos de alucinaciones, insomnio, descontrol de impulsos agresivos, con dramatizaciones de sus dolencias y una aguda conciencia de su enfermedad mental. No obstante, la mayoría de sus internamientos obedecen a una solicitud de su familia: Lucrecia los acusa de violación, los amenaza, difunde calumnias y agrede físicamente a varios de sus hermanos.

Lucrecia es la tercera de doce hermanos (cuatro varones y ocho mujeres). Tres de ellos sufren patologías psiquiátricas graves y han sido diagnosticados de esquizofrenia. También hay varios miembros de la familia que son alcohólicos. La enfermedad de Lucrecia se inicia a los diecisiete años cuando, tras una ruptura sentimental, comienza a contar por el barrio donde viven historias descabelladas sobre su biografía. “Toda mi vida está falsificada”, afirma, argumentando que sus padres no son las personas con las que vive, ni los que figuran en el carné de identidad, y que dos de sus supuestos hermanos son en realidad hijos suyos. Su familia tolera estos disparates genealógicos (“para que no se excite”) y “le sigue la corriente” porque Lucrecia, a pesar de su discurso verbal, mantiene sus rutinas conductuales. Acude a la zapatería donde trabaja hasta que un día acusa al encargado de haberla violado y se niega a volver allí porque, además de la violación, dice haber sufrido un golpe en la cabeza que le produce ataques, amnesia y parálisis periódicas. En ese momento la familia decide obligarla a acudir al médico. Lucrecia rechaza la consulta psiquiátrica pero acude voluntariamente a ginecólogos, internistas, y neurólogos para que “certifiquen las secuelas de su violación” hasta que finalmente su familia la fuerza a acudir al psiquiatra.

El primer diagnóstico que recibe en urgencias psiquiátricas es el de delirio parafrenico y se le prescribe un primer ingreso forzoso debido a la incapacidad de su familia para evitar los “líos” que ocasiona en su antiguo trabajo (acude con frecuencia y agrede al encargado y a antiguas compañeras) o la violencia contra sus “hermanos-hijos” sobre los que intenta “mandar, como madre que soy”. Todo ello en medio de una crisis familiar, en la que el grupo se escinde en dos subgrupos. Los que le dicen a todo amén y los que se enfrentan a ella.

Durante este primer ingreso refiere al psiquiatra que la atiende un florido delirio, mal sistematizado, de ideas de transformación corporal. Ella nació hombre e incluso fue bautizada como José Manuel, luego por conveniencias familiares la hicieron mujer. También su genealogía familiar está distorsionada, en realidad era hija de nobles, de Eugenia de Montijo y un Conde (su abuela realmente se llamaba Eugenia). El cambio de sexo se debería a la violencia de sus “padres fingidos” (“Mi padre me dio una patada en el pene y me lo metió para dentro”), extremo que se podía comprobar, según ella, en unas radiografías del intestino que tenía guardadas, así como por el gran clítoris que el trauma le había dejado como secuela.

Durante las cuatro semanas que duró el ingreso hospitalario, el delirio se fue enriqueciendo con alucinaciones y fantasías muy elaboradas que justificaron el diagnóstico de parafrenia. Lucrecia afirma que vivimos en varios mundos a la vez, por eso “la TV nos filma el cuerpo astral y puede falsificar nuestras vidas, proyectándolas en nuestras cabezas”. Su vida no es la real, su infancia fue un calvario peor que el de Jesucristo a causa de las violaciones sexuales y por eso recibía consuelos espirituales en forma de visiones sagradas y traslados al paraíso. Posteriormente amplía su genealogía nobiliaria hasta emparentar con el Rey de España.

Lucrecia, solicita y obtiene el alta hospitalaria tras prometer continuar el tratamiento de forma ambulatoria y manifestar su voluntad de normalizar su conducta. Tras cuatro semanas de tratamiento neuroléptico en su domicilio, durante la primera entrevista en el Centro de Salud Mental persisten sus trastornos psicopatológicos pero dejan de ser el centro de su discurso, hasta el punto de que no habla de ellos a no ser que se le pregunte directamente. Su actitud general es, por otra parte, de introversión y pocas palabras. Su conducta se ha normalizado hasta el punto de que logra mantener un trabajo en el servicio doméstico. Sin embargo, su mundo íntimo sigue dominado por una florida producción psicótica. En las entrevistas psiquiátricas posteriores afirma mantener continuos diálogos con Dios, quien le habría asegurado que va a tener “dos gemelos

destinados a algo muy grande”. A pesar de tan heroico destino, está saliendo con un chico de su “condición”, con el que incluso mantiene relaciones sexuales que ella justifica por su función terapéutica (le sirven para “descargar los nervios”). Acepta tomar neurolépticos “más que nada para dormir mejor”.

A continuación desaparece de las consultas psiquiátricas durante dos años y la trabajadora social que se interesa por ella sólo obtiene respuestas evasivas de sus familiares, que afirman su normalidad conductual. Reaparece de nuevo, ingresada en un hospital, tras una fuga desde Asturias a Madrid en el curso de la cual se ha negado a pagar diversas cuentas o a obedecer a la policía porque dice ser “la heredera del Rey”. Durante el ingreso hospitalario amplía aún más su delirio genealógico y afirma ser hija “de mi padre y una hermana suya”. Lo sabe porque ha oído conversaciones que así lo confirman y por “la voluntad que me sale de cortar la cabeza a mi madre ficticia”.

No admite ningún tratamiento voluntario, escupe las pastillas, la atan a la cama y los neurolépticos inyectables encapsulan lo suficiente los síntomas como para permitir una alta precoz para no enconar aún más la relación terapéutica con la enferma, que reclama dicha alta de forma amenazante e insistente, sin aceptar diálogo terapéutico alguno. En las revisiones ambulatorias tampoco quiere hablar de los temas delirantes, ni de su identidad genealógica. Acude a consulta afirmando su prisa por marcharse y no tener nada que hablar con su psiquiatra al margen de “lo de las pastillas para dormir”. Según su familia, parece mantener una aceptable normalidad conductual, si bien se muestra mucho más retraída socialmente que tras su primer ingreso. No trabaja, apenas sale de casa, habla poco y pasa el tiempo encerrada en su cuarto. Procura comer sola, responde con monosílabos y no ve televisión ni escucha la radio en los espacios familiares comunes.

El retraimiento conductual se ve interrumpido por nuevas y repetidas agitaciones y violencias amotivacionales contra su familia. En el transcurso de estas crisis rompe el mobiliario o pega a algún hermano, lo que motiva varios ingresos urgentes. Durante estos internamientos se comprueba que el delirio se sigue enriqueciendo con nuevas producciones de genealogías fantásticas. “A los dos años perdí mi espíritu, al perder mi pene con la patada”, “ahora estoy embarazada de Jesucristo, que ayer estuvo en casa y me saco tres hijos de la barriga”, “soy una diosa, y por eso escribo los nuevos evangelios”. Cualquier intento de discutir esos temas desencadena la ira de Lucrecia, que insulta, amenaza e incluso agrede al personal sanitario cuando nota alguna burla o actitud incrédula por su parte.

Lucrecia no asume durante su tratamiento ni una mínima crítica de sus delirios. La mejoría con el tratamiento farmacológico se limita a silenciar los temas delirantes que, obviamente, permanecen latentes mientras logra evitar comunicarlos pero que finalmente salen a la luz de forma explosiva. La vida cotidiana de Lucrecia mejora durante unos años en los que, tras morir su madre, es capaz de dirigir la casa familiar e incluso de cuidar de sus hermanos que empiezan a manifestar síntomas psicóticos. Sorprendentemente, Lucrecia supervisa sus tomas de medicación al tiempo que dirige con éxito la economía y la administración de la casa. Sin embargo, en los diálogos que mantiene en la terapia insiste en que su vida cotidiana se filma, que algún médico le mete serpientes por la vagina durante las entrevistas o que una ATS es la reencarnación de su madre muerta.

Nuevos ingresos psiquiátricos interrumpen esta buena evolución, con descompensaciones repentinas y crisis de agitación. La vuelta a casa se hace cada vez más difícil: ahora persisten los recuerdos de maltrato familiar y esto provoca que Lucrecia no reclame el alta precoz y prefiera quedarse en el hospital. En algunas ocasiones, Lucrecia llega a formular denuncias judiciales que exigen exámenes forenses. Así, tras una hemorragia rectal que afirma que ha sido causada por la agresión de un familiar el forense dictamina una rectorragia autoprovocada. Durante varios meses se mantiene esta evolución tipo “puerta giratoria” (ingresos cortos, altas hacia el domicilio familiar y nuevos ingresos) hasta que, en 1990, Lucrecia reingresa voluntariamente en un hospital al que acude muy agitada afirmando que la policía le ha “metido 36 balazos” y además que es “diabética”. Las medidas habituales de contención y terapia irritan tanto a Lucrecia que en esta ocasión se fuga de la unidad y no vuelve a su casa.

Al año de su desaparición reaparece en la consulta y pide cita, bajo un nombre falso, con un terapeuta distinto al que tiene asignado habitualmente. Ante la sorpresa de la secretaria, que la saluda como Lucrecia, arma un gran escándalo porque “ella no se llama así”. Cuando se calma, la secretaria habla conmigo y me comenta sus observaciones. Lucrecia (ahora Manuela) viste y se comporta de forma radicalmente distinta a la habitual, lleva gafas graduadas, tiene una cartilla sanitaria con sus apellidos correctos pero con un nombre falso y muestra una petición de consulta procedente de un servicio de neurología que, tras una exhaustiva exploración, diagnostica “crisis funcionales disociativas” y la derivan a psiquiatría. Presenta un cuadro de quejas somáticas muy variadas, con crisis convulsivas sin base orgánica, ideas dismorfofóbicas

sobre el deterioro de su rostro y su gordura, alteraciones del sueño y del control de impulsos... De igual modo, la enferma reconoce que sufre de mala memoria, con despistes y olvidos continuos que le han provocado dificultades en su vida cotidiana. Afirma que la causa de sus trastornos es el maltrato infantil por parte de una abuela que la encerraba en una despensa hasta que se orinaba para luego contárselo al resto de su familia para que se burlarse (“toda la familia a coro me llamaba meona”), motivo por el que Manuela no mantiene contactos con su familia de origen. El contacto de Manuela-Lucrecia durante la entrevista es adecuado, desde luego ha desaparecido el curso de pensamiento saltón y no se detecta actividad delirante. Por el contrario, tiene un pensamiento concreto y una imaginación limitada. Afirma, no leer ni practicar ninguna clase de religión y ocuparse solo “de su trabajo y su salud”. Cuando el terapeuta insiste en que Manuela es, en realidad, Lucrecia, se exaspera por “lo mal que funciona la sanidad” y reconstruye una nueva biografía normalizada: ha nacido en Andalucía, vive sola, trabaja en una oficina como limpiadora y niega haber recibido tratamiento psiquiátrico con anterioridad.

Una investigación superficial en los archivos sanitarios descubre que, efectivamente, Manuela-Lucrecia ha recibido tratamiento durante el último año en diversos servicios médicos con tratamientos antiálgicos en traumatología, dietéticos y hormonales en endocrinología, consultas múltiples en medicina interna y, lo que es más curioso, corrección óptica y gafas en oftalmología (Lucrecia ve perfectamente). La historia clínica más exhaustiva procede del servicio de neurología donde se le realizó un electroencefalograma patológico que hizo sospechar de la posibilidad de un cuadro epiléptico. En cambio, cuando se le hizo esa misma exploración durante sus ingresos había dado resultados perfectamente normales. Tras dos años de esta situación asintomática por lo que toca a la psicosis delirante, Manuela se transforma otra vez en Lucrecia y vuelve a su casa familiar “con toda naturalidad, como si volviera de fin de semana”, según uno de los tres hermanos que aún vive allí. Expulsa de su antigua habitación al hermano que la ocupa y se aísla del grupo familiar con el que apenas cruza palabra. No habla con nadie y no sale de su habitación hasta que su higiene y su conducta se deterioran tanto que debe ingresar de nuevo en la unidad de psiquiatría, donde se comporta y habla como el chico de catorce años llamado Manuel que afirma ser. Responde solo a ese nombre y se enfurece si alguien la llama Lucrecia. Dice estar hospitalizada a causa de la maldad de sus familiares y se niega a hablar con ningún

terapeuta. A los diez días del ingreso, durante una visita familiar, logra el alta a petición de su hermana y en contra del consejo médico.

Desde entonces, el contacto terapéutico de Lucrecia ha sido caótico. Se ha presentado con dos nuevas identidades alternativas en distintas consultas públicas y privadas, su familia se ha prestado a cierta complicidad para evitar la violencia y la llaman como ella quiere en cada momento e incluso han llegado a pedir consulta para ella bajo un nombre falso. En el último año sufrió un largo ingreso en una institución para pacientes crónicos. Afortunadamente para los terapeutas, otros casos de trastorno de personalidad múltiple, son crisis perfectamente recortadas en el tiempo y comprensibles como una reacción o una especie de fuga a una vivencia insufrible, una continuación del “esto no me está pasando a mí”. La siguiente historia es un buen ejemplo de esto.

Catalina es una paciente que acudió a terapia entre 1998 y 1999 por una reacción depresiva ante la grave leucemia que sufre su hijo único de doce años. Fue tratada con ansiolíticos y acudía a consulta cada quince días, donde expresaba la fuerte angustia que padecía. Tras la muerte de su hijo, Catalina comienza a sufrir un duelo patológico: no es capaz de llorar y experimenta falsos reconocimientos, de modo que cree ver a su hijo por la calle o escuchar su voz en casa. Ella sabe que son alucinaciones pero, mientras duran, le sirven de consuelo, por lo que lejos de combatir las, las cultiva. Varios órganos de su hijo fueron trasplantados y Catalina intenta conocer a los beneficiarios, algo que plantea problemas legales que la enfurecen.

En contra de mi consejo, no va nunca al cementerio ni comparte el duelo con ningún familiar, evita la visión de los hospitales y “no puede dejar de entrar en las tiendas de ropa para niños donde compraba para su hijo”. En la última consulta antes de su crisis comenta que últimamente se despista paseando por la calle y no sabe volver a casa. Aparece en iglesias de ciudades vecinas tras perder la noción del tiempo o espacio y no sabe como ha llegado allí. También encuentra en sus armarios objetos nuevos –zapatos y ropa– aún sin desenvolver que no recuerda haber comprado. Catalina considera que estos trastornos son alteraciones de la memoria que le causan muchos problemas domésticos: quema sartenes, deja el teléfono descolgado, sale a la calle en bata o zapatillas e incluso cruza la calle sin mirar, con grave riesgo físico.

Tras ese prodromo, la crisis disociativa explota como trastorno de personalidad múltiple en el curso de una fuga disociativa. En efecto, desaparece varios días de casa sin haberse llevado dinero o equipaje, con la consiguiente alarma de sus familiares, para

a continuación reaparecer como interna en una clínica psiquiátrica privada de una ciudad vecina a Gijón. En la clínica –donde facilitó un nombre y una dirección distintos a los reales, afirmó ser enfermera y haber sufrido malos tratos– recibió tratamiento farmacológico y apoyo psicológico mientras una trabajadora social tramitaba un expediente para lograr un hogar de acogida. Gracias a una afortunada coincidencia se descubrió su personalidad real y se pudo aclarar la situación, para sorpresa de todos los profesionales que la atendieron. Así pues, se le dio el alta precozmente y se explicó su crisis como un “trastorno confusional de posible etiología tóxica” (se administraba ansiolíticos con generosidad). Experimentó una rápida mejoría sin precisar excesivos cuidados psiquiátricos, posiblemente gracias a que desarrolló una unión simbiótica con su marido para compartir el duelo. Acudían a diario al cementerio, cuidaban con esmero la sepultura de su hijo donde colocaron una foto, se relacionaban mucho con los amigos de su hijo y practicaban una intensa vida religiosa. Todo ello ha logrado mantenerla lejos de las consultas psiquiátricas hasta la actualidad, con más de tres años de evolución.

La psicopatología académica propondría un diagnóstico de comorbilidad para designar estos procesos en los que en un mismo paciente coinciden una psicosis, un trastorno disociativo o un duelo patológico. Pero, frente a esta simplificación de la nosología por agregación, creo que estos casos ilustran cómo la difusión de la identidad previa aleja a estos pacientes de la coherencia de las locuras de antaño. La discontinuidad biográfica se prolonga a través de una patología cambiante que, lejos de fijarse en un tema delirante o en una estructura depresiva, diversifica sus producciones patológicas. Es como si la locura imitara a la normalidad postmoderna al manifestarse como una patología múltiple y discontinua.

Capítulo 5

Tratar con la mentira: trastornos ficticios y trastornos por simulación

La forma en que la psicología ha asumido la gestión del mal no solo ha transformado las agencias de vigilancia y castigo, de modo que los juicios se han convertido en sesiones clínicas y los jueces y carceleros en terapeutas. También ha atribuido a los psiquiatras un papel notarial en virtud del cual deberían establecer la veracidad o la mentira del discurso de las más distintas personas en las más variadas situaciones. En ese sentido, el psiquiatra forense encarna la alegoría de un detector de mentiras que, según sea la defensa o la acusación quien le pague, ofrece versiones contradictorias ante el tribunal sobre la autenticidad del testimonio del acusado.

Paradójicamente, fuera del ámbito judicial las ideas de mentira, engaño y autoengaño han experimentado un notable descrédito al menos desde Nietzsche. La filosofía postestructuralista parece haber canonizado el paso desde la noción de verdad como evidencia a la de verdad como elección de unas metáforas frente a otras. La búsqueda de la verdad resulta una actividad cada vez más sospechosa, parece mantener dudosas similitudes con la praxis cristiana que amargó la vida de sus practicantes con una obsesiva disciplina penitencial. La propuesta de Foucault de sustituirla por un constructivismo vital pagano basado en la estética (buscar la vida bella, frente a la vida verdadera) que diversifique las biografías en función del juego dionisiaco no ha dejado de ganar adeptos (eso sí, en una versión facilitada basada en la idolatría a San Mercado). Así, las historias de vida postmodernas han cambiado de formato. A la hora de contar la propia vida uno puede escoger entre el drama, la comedia o la novela pero la elección condicionará la resonancia subjetiva de los acontecimientos vitales. En un reciente estudio, distintas ancianas procedentes del mundo rural asturiano le contaban su vida a una antropóloga; a menudo iniciaban el relato con la frase que da título al libro: “La mi vida ye una novela”¹³³. Estas mujeres tenían en común haber trabajado muy duro desde la infancia sólo para ver como su vida quedaba rota por la guerra, el hambre y la necesidad de sacar su familia adelante. En distintas ocasiones he solicitado a “jóvenes” de treinta años que elaboraran su propia narración autobiográfica y sólo he obtenido relatos entrecortados, más parecidos a los dramas del teatro del absurdo que a lo

¹³³ P. Suárez Coalla, *La mio vida ye una novela*, Oviedo: Trabe, 2002.

novelesco, en los que había desaparecido toda voluntad de protagonismo vital y en los que el único determinante era una precoz derrota frente a las circunstancias.

La pereza por lo que toca a la búsqueda de la verdad es un sentimiento que ya se muestra con toda claridad en los personajes de Proust, siempre demasiado fatigados, para cumplir la exhortación de Machado: “No tu verdad, sino la verdad”. Como subraya Rosset, es la pereza mental lo que impide a Swann darse cuenta de que Odette es una mujer pagada, y por tanto una prostituta. La percepción fugaz de la índole mercenaria de la relación “cuando le envía su mensualidad” queda inmediatamente anulada por la molicie: “No pudo profundizar en esta idea porque un acceso de pereza mental que en él era congénita, intermitente y providencial hizo que se apagara toda la luz en su inteligencia, de un modo tan brusco como se hubiera podido cortar la luz eléctrica por falta de corriente”¹³⁴.

La afirmación vital sin referencia a un núcleo normativo es otra de las contribuciones de Nietzsche a las ideas dominantes de nuestro siglo que recogió la crítica lacaniana. Para Lacan, la constitución de la subjetividad se produce a través del cierre en falso de los significados, por definición inagotables. Por ello, el sujeto siempre aparece cristalizado en unos rasgos de personalidad que constituyen una auténtica coraza caracterológica. El sujeto “auténtico” queda congelado en su verdad y se ve condenado a repetirse frente a la atractiva figura del simulador que carece de cualquier pretensión de verdad.

Cuando este elogio de la simulación deja de ser un juego retórico, cuando pasa de la teoría del arte a la vida cotidiana y rige, por ejemplo, el dialogo médico, revela su auténtica naturaleza grotesca. De repente, el quejica usuario de los servicios de salud se ve convertido en auténtico enfermo. Lo cierto es que en los últimos tiempos se ha abandonado el diagnóstico diferencial que regulaba la distinción entre enfermedad y simulación. Hoy las quejas banales o claramente mentirosas se entienden como estilos de vida patológicos que merecen el mismo consuelo y atención que la enfermedad real. El sentimiento de dolor, cansancio o pena, aún sin causa física o psíquica que lo justifique, merece en la medicina de la modernidad tardía la calificación de síndrome: fatiga crónica, fibromialgia, distimia. Se trata de auténticos “dobles” de los trastornos objetivos: reumatismo, astenia o depresión.

La tolerancia hacia la mentira eficaz casi le ha proporcionado un halo de prestigio que ha generalizado su uso para lograr ventajas sociales. En gremios e incluso regiones

¹³⁴ C. Rosset, *Lo real y su doble*, op. cit.

enteras como Asturias cuyas actividades productivas quedan “obsoletas”, a menudo la “reconversión laboral” se basa en altísimas tasas de prejubilaciones apoyadas por miles de invalideces logradas mediante pseudoenfermedades psiquiátricas. Para la razón cínica que domina la postmodernidad, estas falsedades y mentiras no son más que juegos de lenguaje, elecciones de estilo de vida o mimetismo liberador que resultan perfectamente aceptables. Este cinismo resulta perspicuo en el derrumbe de los deberes ciudadanos: la ética comunitaria se ha acercado de un modo más bien sorprendente a la cultura del cuartel militar, donde mentir al superior o evitar cualquier trabajo era un deber y donde el simulador que lograba vagar siempre fue considerado un modelo a imitar.

Los apuros del psiquiatra: el nuevo detective privado

El elogio de la mentira y la generalización de la razón cínica suponen un serio inconveniente para el dialogo psiquiátrico que, tradicionalmente, se basa en la confianza en la sinceridad del paciente. El psiquiatra carece de pruebas objetivas para contrastar o medir la versión del paciente acerca de su dolor psíquico o su cansancio. De este modo, la distorsión voluntaria del discurso por parte del paciente (no su posible autoengaño) en busca de alguna clase de ventaja mina las condiciones de posibilidad de la práctica psiquiátrica.

La amenaza del engaño, la ruptura del pacto de veracidad entre paciente y terapeuta, clausura la única ventana a la vivencia y confiere al psiquiatra un oscuro papel de detective de la intimidad, sumido siempre en la sospecha de estar escuchando mentiras¹³⁵. Esta actitud de desconfianza, desde luego, bloquea cualquier posibilidad de transferencia terapéutica. Si falla el presupuesto de sinceridad en el diálogo psicoterapéutico se desmorona la posibilidad de atribuir la psicosis al ámbito de lo explicable y la neurosis al campo de lo comprensible, pierde su sentido la noción de resonancia afectiva (que permite distinguir los trastornos del humor maniaco-depresivo de las disforias neuróticas) o la definición del histrionismo como sobreactuación. Incluso los diagnósticos de distorsiones mnesicas y perceptivas o la categoría misma de “delirio” (que descalifica la veracidad histórica del relato del paciente) toman como punto de partida la veracidad subjetiva, la creencia del paciente en la realidad de sus falsos recuerdos o en sus ideas delirantes.

¹³⁵ De modo análogo, Husserl señalaba que la investigación filosófica fenomenológica presupone la sinceridad y veracidad del sujeto cognoscente.

Muy atrás han quedado las monografías sobre simulación psiquiátrica de principios del siglo XX que, como la de Vallejo Nájera¹³⁶, entendían la profesión psiquiátrica en unos términos policiales más propios del detective de *Blade Runner* que realiza test psiconeurológicos para descubrir “replicantes”. Los manuales de psiquiatría actuales ponen mucho cuidado en eludir y definir superficialmente el diagnóstico de simulación psiquiátrica a fin de reducir el engaño a un mínimo de casos. Han desaparecido de los libros de texto las distintas artimañas psiquiátricas para descubrir simuladores (plantear con picardía la entrevista, confundir al sujeto formulando la misma pregunta de distinta forma...) que aún perviven en algunas escalas psicodiagnósticas de sinceridad. Por fortuna, tampoco queda rastro ya de otras técnicas cercanas a la tortura policiaca –como la escalada de estímulos dolorosos para comprobar las anestesias o la medida de la contractura del esfínter anal al poner una inyección– que el propio Vallejo Nájera utilizaba para descubrir a homosexuales y desertores militares que se fingían locos.

En cambio, hoy se realiza un auténtico esfuerzo por potenciar la credulidad psiquiátrica integrando la intención de engañar del paciente dentro de la propia enfermedad psiquiátrica. Así, según el DSMIII sólo se debe diagnosticar simulación cuando el sujeto “produzca signos o síntomas que persiguen un objetivo externo claramente identificable, ya sea la hospitalización, una pensión económica o eludir el sistema policiaco-penal”. Por el contrario, si alguien finge síntomas psíquicos o físicos con el objetivo de convertirse en un “paciente profesional” deberá ser diagnosticado de “síndrome de trastorno facticio”.

En el DSMIII se intentó remediar la fragilidad lógica del diagnóstico diferencial de las distintas formas de simulación psiquiátrica recurriendo a subcategorías metafóricas: se diagnostica el Síndrome de Munchhausen o el Síndrome de Ganser sin otro criterio diferencial que el contexto en el que se produzca. Dependiendo de si el escenario de la pantomima es el hospital, la cárcel o el tribunal calificador que posibilita una indemnización por enfermedad, se aplicará el diagnóstico de simulación o bien el de trastorno facticio.

De este modo, el aprendiz de psiquiatra que se guíe por el manual DSM IV deberá aprender a diferenciar las distintas calidades de la mentira. Tendrá que enmarcar el engaño en un árbol de decisiones que le llevan a diagnosticar trastornos de personalidad histriónica cuando la función de la mentira sea mantener una fantasía interna y, en

¹³⁶ Véase J. A. Vallejo Nájera, *La simulación*, Madrid: 1945, Editora Nacional.

cambio, hablará de pseudología fantástica para designar las mentiras de las personalidades antisociales que mienten por el puro placer de engañar. Por otra parte, si se encuentra con un mentiroso cuya biografía se caracteriza por “un estilo de vida caótico, una historia pasada de relaciones interpersonales tempestuosas, crisis de identidad, abuso de sustancias, conductas automutilantes y tácticas interpersonales manipulativas”, deberá diagnosticar un trastorno límite de la personalidad.

En realidad, todos estos nuevos diagnósticos no hacen más que actualizar una tesis más bien vetusta: la idea de que todos los simuladores esconden algún tipo de patología paranoide o depresiva. Desde este modo, cuando un paciente cree mentir y engañar al psiquiatra, en realidad expresa su intento de compensar su resentimiento social o actualiza su depresión. En palabras de López Ibor: “Hasta en la más absurda pantomima de un simulador existe un fondo de psicopatología, como en las depresiones sin depresión”. A menudo la opción por esta estrategia psiquiatrizadora de los simuladores se justifica por motivos filantrópicos: impedir la condena judicial de un toxicómano, obtener la concesión de una pensión que evite la miseria, evitar la penalización del aborto... Sin embargo, estas buenas intenciones ocultan una banalización de la elección entre la verdad y la mentira y un cierto cinismo. Las personas que son objeto de estos esfuerzos filantrópicos quedan atrapadas en las redes psicologizantes, se les impide escapar de la posición de quejicas ya que sólo se les ayuda en tanto que enfermos. Esta condena al engaño funcional fomenta la picaresca como estilo de vida. Con frecuencia, la autoindulgencia por lo que toca a la mentira retribuida es el punto de partida de un caos moral que culmina con la búsqueda de ventaja en cualquier situación.

El simulador y la mentira: la psicología del impostor

Existe cierta tradición de investigaciones en torno a la literatura picaresca como lugar privilegiado para el estudio del nacimiento de la biografía en sentido moderno. Esto es importante porque el surgimiento de un renovado interés por las vivencias privadas coincide temporalmente con el desarrollo de un conjunto de dispositivos para descubrir a los falsarios. Algunas de las más importantes prácticas protopsiquiátricas estaban dirigidas a discriminar los “buenos pobres”, que merecían el derecho a mendigar, de los “malos pobres”, a los que había que castigar. Así, R. Andrés cita hasta 240 veces que describen la falsa mendicidad¹³⁷: los “felsi” decían estar poseídos por el espíritu divino

¹³⁷ R. Andrés, *Historia del suicidio en occidente*, Barcelona: Península, 2003.

y predecían el futuro o encontraban tesoros; los “afrattes” se hacía pasar por frailes y confesaban a cambio de pan y vino; los “bordones” se decían peregrinos a Santiago; los “acatosi” pedían para liberar a parientes presos de los sarracenos; los “acadentes” se fingían epilépticos; los “affarinati” acumulaban harina para la consagración; los “cochinni” iban desnudos en invierno para demostrar su trastorno...

La simulación también es un tema central en los estudios sociobiológicos darwinistas que consideran que la capacidad para mentir y descubrir la mentira define la capacidad de desarrollar pensamiento reflexivo o, sencillamente, el pensamiento humano. Desde este punto de vista, la atribución de intencionalidad al interlocutor se produce cuando se percibe su capacidad para mentir –para expresar lo contrario de lo que piensa– como identificador de su inteligencia comunicativa¹³⁸. De modo análogo, los sociólogos críticos con el estado del bienestar recurren a la estructura lógica de la relación conflictiva entre el actor social altruista y el gorrón (el mentiroso que persigue con sus mentiras su propio interés) para propugnar la exclusión de la filantropía de la organización social. El gorrón-mentiroso es un sagaz maximizador de beneficios que calcula antes de actuar lo mínimo lo que debe dar al grupo social a fin de obtener las mayores ventajas invirtiendo el mínimo esfuerzo. De este modo, el gorrón se convierte en el paradigma de decisor racional cuya estrategia cortocircuita la posibilidad de la acción altruista. Toda actuación individual en la que entra en juego el comportamiento respecto a la colectividad parece enfrentarse entonces a alguna versión naif del dilema del prisionero: ¿es racional actuar cooperativamente y aportar algo al grupo sin obtener beneficio inmediato y sin saber si cuando necesito ayuda la recibiré?

No obstante, la mentira también juega un papel crucial en teorías sociológicas de muy distinto cuño. Por ejemplo, Goffman fue un apasionado estudioso de la impostura profesional y, de hecho, la atención que dedicó a los espías, los actores o los ayudas de cámara fue determinante en la gestación de su modelo del yo dramático. Para Goffman la acción humana puede estudiarse en términos de una identidad personal múltiple y perecedera: el yo sólo persistiría mientras dura la interacción y apenas dejaría huella al margen de la situación que lo determina.

Sin embargo, las biografías de espías reales no parecen refrendar la tesis de Goffman. Por ejemplo, el espía británico **Harold Adrian Russell (Kim Philby)** fue una de las figuras más notables de la historia del espionaje moderno. Realizó sus primeras

¹³⁸ E. Wilson, *Sociobiología*, Barcelona: Omega, 1980.

misiones durante la Guerra Civil española bajo el disfraz de periodista favorable al fascismo (incluso llegó a ser condecorado por Franco) y pronto ascendió de rango hasta que, en 1949, se convirtió en el agente británico de enlace en Washington entre la CIA y el FBI (un puesto de importancia vital en la lucha contra la URSS). Durante todo ese tiempo, Philby estuvo trabajando para la KGB. Había sido militante comunista en su juventud y al licenciarse en Cambridge fue reclutado por los servicios secretos soviéticos a los que permaneció fiel hasta 1963, cuando le descubrieron y huyó a Rusia, donde vivió hasta su muerte en 1988¹³⁹.

La biografía de Philby está muy alejada del tópico del espía como una persona amoral que cuenta con respaldo oficial para sus mentiras. A lo largo de toda su vida Philby mantuvo una enorme coherencia moral y una total fidelidad a su militancia comunista. Desde su adolescencia (luchó con los internacionalistas vieneses en 1930) hasta su muerte en Moscú, se mantuvo leal a una única causa: “No traicioné a nadie. Siempre tuve exactamente el mismo guía y las mismas ideas. Fui un combatiente infiltrado”. Precisamente, la única forma de explicar su éxito como espía es recordar su absoluta convicción de la bondad y justicia de sus objetivos. Sólo así cabe comprender la increíble disciplina necesaria para mantener un engaño que afectaba incluso a los aspectos más íntimos de su vida (su esposa, sus amantes, sus amigos).

Goffman ve el espionaje como una actividad que favorece la difusión de la identidad y la confusión moral y propicia el gusto por el secreto: “Hay algo en la psicología del espía que le hace obtener una gran satisfacción de poseer un secreto ignorado por la gente con la que convive todos los días”. En cambio, Philby atribuye su férrea resistencia tras las líneas enemigas a la continuidad de su identidad comunista. Si pudo tomar decisiones sentimentalmente desgarradoras –como aceptar la condecoración franquista con una sonrisa o enviar a una muerte segura tras el Telón de Acero a sus antiguos compañeros de estudios– fue gracias a su creencia en la superioridad moral de la causa “de la paz y el porvenir de los pueblos”.

Desde la *Weltanschauung* contemporánea sólo cabe ubicar la actitud de Philby a medio camino entre la excentricidad y el fanatismo. No en vano la obra entera de un autor tan mediocre como Baudrillard gira en torno a la comprensión acertada de la postmodernidad como una época en la que se acepta sin culpa ni recelo las copias, las

¹³⁹ La bibliografía sobre Philby es inmensa, para escribir estas líneas he utilizado los textos de P. Knighley, *The Second Oldest Profession* (Londres: André Deustch, 1986) y *Philby. Maestro de espías* (Barcelona: Ediciones B, 1989), así como la autobiografía del propio Philby *My Silent War*, Londres: Hamilton, 1986.

modas, los dobles y la integración en el mundo del fetiche. De un modo bastante más interesante, S. Burton ha analizado esta difusión de la mentira y la simulación desde una perspectiva psicológica¹⁴⁰. En *Los impostores* se analiza pormenorizadamente las biografías de algunos de los más famosos falsarios de la historia moderna, desde los falsificadores históricos que se hacían pasar por delfines o zareviches –herederos del trono de Francia o Rusia– al gran impostor de profesiones múltiples norteamericano Ferdinand Waldo Demara.

La obra de Burton obliga a cuestionarse la capacidad de la psiquiatría para realizar los peritajes que le exigen los tribunales. Incluso el más optimista de los psiquiatras se vería en serias dificultades para determinar cuanto de personalidad múltiple, transexualismo y simulación hay en el Dr. James Barry, que vivió como comandante médico de la armada inglesa (donde ingresó antes de los veinte años) pero que tras su muerte se descubrió que había vivido otra vida como mujer con hijos. Tampoco resulta fácil etiquetar a F. W. Demara que a lo largo de su vida fingió ser, entre otras cosas, embajador, monje, cura, catedrático, cirujano, soldado o marinero. De hecho, Demara reivindicaba su biografía múltiple como una elección vital, como una terapia y un antídoto contra “el aburrimiento de vivir una sola vida”. Así, cuando un periodista le preguntaba por sus razones para “recaer” en nuevas simulaciones y estafas cada vez que salía de la cárcel, Demara se distanciaba de los discursos patologizantes que proponen automatismos inconscientes: “La identidad es solo una palabra, cambiar de vida enriquece la vida, es como vivir varias veces”.

Esta repuesta resulta curiosamente cercana a la teoría de Otto Rank acerca de la motivación del doble. Para Rank, el impostor busca duplicarse en el otro porque la falta de realidad de su existencia cotidiana le produce una gran angustia. El discurso del simulador siempre insiste en que lo real, lo profundo, no esta de su parte sino de la del personaje representado.

“Yo soy otro” significaría en estos casos que soy el doble de otro porque la verdadera vida está ausente de mí. Según H. Deutsch –que estuvo muy interesada en el tema de los límites de la simulación tras padecer tanto ella como su nuera falsos embarazos– Alonso Quijano tiene menos vida psíquica, menos sentimientos que Don Quijote¹⁴¹. Pero tampoco del lado de los engañados parece que haya demasiadas quejas. Los marineros

¹⁴⁰ S. Burton, *Los impostores*, Barcelona: Alba, 2001.

¹⁴¹ Esto viene al caso porque Helene Deutsch utiliza el ejemplo de D. Quijote y el quijotismo para mantener que la simulación es una estructura caracterial cercana a la psicosis que impide a los simuladores encontrar un asiento permanente en la realidad.

del barco donde ejerció Demara como falso cirujano y donde extrajo la bala del pecho de un herido (jamás había pisado una facultad médica) testificaron en su favor en un consejo de guerra y posteriormente le enviaron una carta de agradecimiento durante otro de sus procesos penales. Evidentemente, existe cierto número de técnicas concretas que utilizan todos los farsantes que aparecen en el texto de Burton: ir ligero de equipaje, hablar poco, no intimar con los demás, falsificar referencias y exhibirlas a discreción por disparatadas que parezcan... Sin embargo, lo que más llama la atención es la facilidad y el éxito con los que un simulador puede ejercer ciertos oficios –profesor universitario, cirujano, cura, embajador o explorador– que en teoría requieren un largo aprendizaje. Según Demara, son los oficios más sencillos de doblar a causa de la credulidad que genera el halo de prestigio que los acompaña. Así, otros aficionados a la impostura que, como la Monja Alférez, cambiaron de sexo para hacerse soldados, tampoco encontraron particulares dificultades para hacerse notar en la acción bélica ni merecieron el reproche de sus compañeros de batalla que, en algunos casos, lejos de sentirse ofendidos por el engaño pretendieron en matrimonio a las falsarias. Los colegas de orquesta de B. Tipon, que cambio de sexo para hacerse músico de jazz, defendieron a la impostora argumentando bastante razonablemente que era la única manera que tenía una mujer de formar parte de una banda de jazz (antaño un oficio reservado a los hombres).

Es importante entender que en la mayoría de estas imposturas el móvil no es la estafa material –obtener dinero o mejorar de estatus– sino la búsqueda de una vida acorde con ciertas fantasías, la persecución de vías de escape a las determinaciones del sexo, la raza o la condición social. De hecho, la mayor parte de estos fraudes se descubrieron (en los casos en los que se descubrieron) a causa de una sobreactuación del simulador, a una conducta disparatadamente arriesgada y exagerada.

Animando a la simulación

Curiosamente, la búsqueda de alguna ventaja material, la estafa en sentido literal, es mucho más frecuente en las consultas psiquiátricas. Cada día, multitud de usuarios acuden a los servicios de salud mental en busca de indemnizaciones, bajas laborales o disculpas legales para sus actos. Se trata de una simulación conocida, tolerada y casi favorecida por los gobiernos contemporáneos como una forma de desviar los conflictos sociales hacía la clínica siquiátrica y evitar la confrontación colectiva. Al Estado parece compensarle conceder el pequeño beneficio que obtiene el simulador si así garantiza la

estabilidad social. El sistema sanitario español tolera las mentiras con las que se justifica el consumo prolongado de drogas legales o ilegales o las prácticas de aborto como un medio para evitar tanto el conflicto entre los grupos antiabortistas y los grupos partidarios de la libertad de elección como la discusión franca sobre la legalización de las drogas.

La hostilidad social de los buscadores de baja hacia la disciplina laboral, su resentimiento hacia los sistemas de turnos o la dureza de sus trabajos reflejan casi siempre una resistencia implícita al orden laboral. Calificar este malestar de estrés y proporcionar una solución individual es una manera eficaz de evitar motines sociales. El “buscador de baja contrariado puede servir de chispa del incendio social en la empresa por su permanente resentimiento laboral” se lee en uno de los tratados de higiene laboral más usados en España¹⁴². Para evitar este riesgo los médicos de empresa y los asistentes sociales aconsejan a los trabajadores descontentos – tras cuyas quejas y su supuesta mala salud se percibe el microconflicto social– “pedir la baja”, un modo como otro cualquiera de evitar que promuevan la insubordinación de sus compañeros.

El uso de la psiquiatría como válvula de seguridad para encubrir los conflictos sociales no carece de consecuencias. La ley española que regula el aborto (perdón, la interrupción voluntaria del embarazo) se limita a promover la colusión entre la embarazada, etiquetada de enferma mental por su embarazo de “alto riesgo psíquico para la salud de la madre”, y el psiquiatra “progresista” que certifica la realidad de ese riesgo. De este modo, se elude con un apaño legal la discusión abierta acerca de la licitud o ilicitud del aborto como decisión libre de la embarazada. El problema, claro, es que de vez en cuando se forman coaliciones perversas de novios despechados y fiscales fanáticos decididos a procesar a todos los que intervienen en los abortos. Recientemente, de nuevo en Asturias, uno de estos procesos terminó con el suicidio de un ginecólogo condenado a una pena de prisión e inhabilitado por el colegio de médicos para ejercer su profesión.

Cualquier psiquiatra al uso descalificaría como una explicación superficial la definición voluntarista que, como antes veíamos, daba Demara de sus imposturas. Del mismo modo, si un toxicómano o un alcohólico manifiesta que la causa de su enfermedad es su deseo de drogas o alcohol, si afirma que se droga o emborracha porque quiere, obtendrá una respuesta similar y se le exhortará a buscar la causa profunda de su adicción. La

¹⁴² C. Durand, *El trabajo encadenado*, Madrid: Blume, 1978.

psicoterapia que se ofrece a los toxicómanos se resume en la desposesión de la propiedad de sus acciones –que se ve sustituida por motivaciones “más profundas”– y en un ritual de renacimiento moral similar al que proponen las sectas pentecostalistas. Los “programas terapéuticos” institucionales proponen al toxicómano un guión que debe representar si quiere obtener un diploma que certifique la ruptura con el yo adicto y la aparición de un nuevo yo sobrio, una actuación en la que se aclara que el yo anterior a la rehabilitación estaba poseído por la droga. En otros casos, para tener derecho a que se le suministre heroína a cargo del estado, el adicto debe reelaborar su vida de consumidor de tóxicos como una sucesión de fracasos terapéuticos, ya que se le exige que haya intentado curarse antes de proporcionarle la droga. Estos intentos de “cura” son, obviamente, simulaciones que el toxicómano vive como una rutina burocrática, como un pago que hay que realizar para obtener el diploma de “toxicómano irrecuperable” que da derecho a disfrutar de droga gratis.

Las similitudes entre la impostura y las personalidades múltiples se basan tanto en unos mecanismos de defensa disociativos comunes como en un curso vital escindido, es decir, en la incapacidad que se produce en ambos casos para realizar una transición serena por las edades del hombre. De esta manera, la escuela psicodinámica explica el tipo de impostura radical que hemos visto antes como resultado de una relación entre padre e hijo decepcionante para este último, en el sentido de que el padre provoca la ruina repentina del hogar donde se cría el futuro simulador. Desde este punto de vista, el simulador tiende a crecer en hogares marcados por fracasos en los negocios y quiebras por fraude que obligan a la familia a cambiar de casa, de ciudad, de hábitos de consumo e incluso de amistades. El futuro simulador dramatiza y vive el empobrecimiento como un misterio familiar. Con el descrédito del padre, hasta entonces idolatrado, el mundo social adquiere un aire teatral, la vida parece un caos que puede cambiar de curso de un día para otro, un relato en el que ninguna ley ni norma social tiene sentido. En la medida en que un día la realidad de la casa desapareció (y con ella todos sus vínculos sociales) a causa de un suceso externo inexplicable para el niño, lo real se convierte en una apariencia y, por tanto, en una impostura que el simulador intenta manejar. Este manejo exige no comprometerse en exceso con los mundos internos o externos y adoptar un papel de observador, mantener la distancia respecto a cualquier vivencia y procurar que el amor y el odio no dominen las distintas situaciones.

El simulador crea así un antes y un después en su infancia. Antes de la crisis familiar, él ha sido un niño mimado que vivía en un pedestal, con la certeza aristocrática de no ser como los demás. Después de la crisis, la conciencia de desgracia extrema justifica la elección de cualquier atajo para lograr el éxito que reinstaure la situación de felicidad previa. Esta clase de fantasías dan lugar a un adolescente desclasado y pretencioso, absolutamente necesitado de autoestima y halago público y, a la vez, incapaz de invertir el tiempo y el esfuerzo necesarios para obtenerlo.

La máxima de Ibsen, “que la mentira vital no se apague”, *boutades* literarias al margen, refleja bien la forma en que los impostores precisan de la mentira y cómo la emergencia de la verdad les lleva al suicidio. Sin duda, la explicación psicoanalítica constituye una buena reelaboración del deseo del simulador por “ser alguien importante” que reinstaure la posición familiar. Pero mucho me temo que también caracteriza las ambiciones de cualquier aspirante al triunfo social que continuamente trata de aparentar más de lo que realmente es y de vivir por encima de sus posibilidades. Los rasgos del “empresedor”, del “empresario que sale de la nada” son sospechosamente similares a los que señala Deustch en relación a los estafadores: gusto por el riesgo, rapidez de evaluación situacional, ambición, seducción, deseo de lucro, hipocresía afectiva, inteligencia emocional...

De ahí que a menudo el límite que separa al respetable empresario del simulador sea más bien difuso y se deba a los azares del mercado y el éxito económico. Evidentemente, esto no es ajeno a la conceptualización weberiana del espíritu del capitalismo como secularización del espíritu de sacrificio y mortificación característico de la vida conventual. A veces da la impresión de que a Weber le resultaba tan absurdo que alguien prefiriera cambiar una plácida vida de rentista por la pesadilla del empresario hiperactivo que se vio obligado a recurrir a la hipótesis (más bien arriesgada, dicho sea de paso) de una motivación mística de la “vocación” industrial: frente a la mortificación conventual católica, la *pietas* protestante lograría la salvación a través de la inmolación laboral.

En las conductas más patológicas dentro del campo de la simulación se produce una especie de caricatura de este sacrificio mundano en forma de heridas autoinflingidas que el DSM IV define como “trastornos facticios”. El origen de estos trastornos se atribuye a un deseo de asumir el papel de enfermo. Al igual que ocurre en los cuadros masoquistas, no es que haya un gozo real por el dolor sino que este se acepta como un

tributo que hay que pagar para ser amado o cuidado. El caso de **Solita** puede resultar relevador al respecto.

Solita es una paciente de cuarenta años que ingresa en un servicio hospitalario de dermatología tras sufrir durante años heridas en ambas piernas que han recibido diversos diagnósticos y tratamientos (sin ningún resultado) en varios servicios médicos y quirúrgicos durante el año previo al ingreso. También ha sufrido episodios de trastornos disociativos en forma de fugas, trastornos de conversión (durante años recibió tratamiento antiepiléptico por unas supuestas crisis convulsivas que no se agravaron cuando abandonó la medicación por decisión propia) y alteraciones de la conducta a caballo entre los trastornos de personalidad múltiple y la simulación. Al menos en tres ocasiones mantuvo relaciones afectivas y sexuales discontinuas con varias personas afirmando ser psicóloga o sexóloga sin obtener de ellas beneficios económicos ni ventajas objetivas. Ocasionalmente vendía antigüedades en un mercadillo y fingía ser de origen argentino ante el resto de los vendedores.

En el momento de su ingreso se queja de intensos dolores en las úlceras de sus piernas que supuran y no cicatrizan, febrícula, mal estado general y “desesperación por no poder atender a su casa y a sus hijos”. Dice haber tenido depresiones en el pasado pero afirma que desde hace varios años se encuentra “psíquicamente bien”. Solita describe su situación familiar en términos idílicos. Se había casado y divorciado antes de cumplir los veinticinco años pero ahora trabaja para sacar su familia adelante y atiende a sus dos hijos en un ambiente de gran camaradería y buena comunicación. Sus únicos problemas tienen que ver con su mala salud y su largo historial médico-quirúrgico: varias laparotomías, vigilancia ginecológica invasiva...

La versión de la vida familiar que dan sus hijos de doce y quince años es radicalmente opuesta. Describen a Solita como una madre abandonica cuyos horarios caóticos le impiden mantener unas mínimas rutinas. Es su hija mayor quién desde hace años se encarga de la comida, administra la economía familiar y cuida de su hermano menor cuando Solita desaparece de casa durante días sin dar explicaciones o se encierra en su habitación durante semanas. La hija explica que Solita acostumbra a hacer gestos suicidas ante el menor reproche o contrariedad ambiental y por ese motivo frecuenta las urgencias hospitalarias. Además, según su hija, se administra neurolepticos de forma caótica e inicia múltiples tratamientos psiquiátricos con distintos terapeutas que nunca continúa.

Cuando Solita tiene que enfrentarse a esta versión que dan sus hijos, relata una historia vital marcada por múltiples acontecimientos traumáticos. Hija única, había idealizado la figura de un padre que murió cuando aún era una niña y se había criado con una madre maltratadora. Sus recuerdos de infancia se estructuraban en torno a focos de experiencias de violencia sexual precoz que la habrían dejado “marcada para siempre”. “Sigo viendo los zapatos de aquel canalla que me violó en el portal cuando tenía diez años”; “no puedo estar con ningún hombre porque me bloqueo y veo de nuevo la cara del violador”; “muchos de los problemas que he tenido con los hombres se deben a que los veo a todos como unos cerdos”... Busca en esta historia infantil la justificación de un matrimonio precoz “sin amor, por escapar de mi madre y por ver si casándome se me olvidaba el trauma”. Atribuye la separación matrimonial a su incapacidad para tolerar la rutina de una relación sin amor en la que el sexo constituía una continuación nocturna de las obligaciones domésticas

A pesar de todo, refiere una serie de enamoramientos de personas a las que admira, pertenecientes fundamentalmente a la vida política o sanitaria, con los que ha tenido relaciones románticas o reales pero que, sin lugar a dudas, han sido sobrevaloradas por la paciente. En su historia clínica aparecen también graves politraumatismos causados por un accidente automovilístico cuando conducía sin tener carné y otras lesiones debidas a actividades deportivas temerarias.

La relación terapéutica se interrumpe bruscamente cuando una enfermera de noche sorprende a Solita haciéndose incisiones en ambas piernas con un bisturí que tenía escondido en su neceser. A la mañana siguiente se marcha del hospital sin esperar el alta médica. Posteriormente –cuando acude a una consulta de Salud Mental por motivos burocráticos–, la paciente niega radicalmente la historia hospitalaria y no ofrece ninguna clase de versión alternativa. Las úlceras se curaron solas y, dado que no quería “dar más que hacer”, se fue. Esto último resulta como poco extraño pues se estima a lo largo de 1991 precisó unas 190 intervenciones médicas, entre las que se incluían exploraciones radiológicas traumáticas (colonoscopias y biopsias), y se le atribuye el uso de su hijo menor en el papel de enfermo para frecuentar servicios pediátricos donde ella quedaba internada en su compañía. Sin embargo, la paciente niega taxativamente que haya realizado un uso abusivo de los servicios médicos: ella odia los hospitales y solo acude cuando ya no puede más. Su hija mayor, en cambio, interpreta la conducta de su madre como una búsqueda de refugio, de un lugar donde recibe atenciones que su vida cotidiana le niega: “En el hospital se lo dan todo hecho y ella se encarga de llamar a

todo el mundo para que la visiten”. Con posterioridad a este contacto ambulatorio, Solita cambia de residencia y pierde contacto con sus hijos.

No obstante, la impostura no circula sólo por las fronteras de la psicopatología sino que se extiende a los territorios literarios, mediante el plagio, e incluso a los laboratorios científicos. El descubrimiento de artículos científicos falsificados o datos inventados se ha convertido ya en una subespecialidad académica con abundantes reglas bibliométrico-detectivescas para detectar a los falsarios: aparentemente conviene sospechar de los experimentos cuyos resultados coinciden excesivamente con las hipótesis previas o de los autores demasiado fecundos. De la medicina a la paleontología, de la física atómica a la genética, la nómina de simuladores científicos daría para llenar una enciclopedia del fraude. El lema de “publica o muere” por el que actualmente se rigen las carreras académicas alimenta la tentación de inventar en lugar de investigar que parece extenderse hoy como una mancha de aceite por universidades y laboratorios.

Algunos casos, como el del genetista Cyril Burt –que realizó investigaciones eugenésicas sobre la herencia del cociente intelectual¹⁴³–, ejemplifican con nitidez el proceso ególatra que convierten a un científico en impostor. Burt no sólo falsificó datos sobre un inverosímil número de gemelos inexistentes sino que llegó a inventarse colaboradores científicos que firmaban sus artículos (en concreto Miss Howard y Miss Conway)¹⁴⁴. El libro de Burt *The Factors of the Mind* fue la base teórica sobre la que se erigió la Ley Británica de Educación de 1944 y su texto sobre los jóvenes delincuentes tuvo gran influencia sobre el actual sistema penal inglés. Además, escribió un prestigioso texto sobre psicología industrial que llevó a la creación de los servicios de orientación vocacional londinenses.

Curiosamente la escalada de fraudes que marcaron su carrera sólo se descubrió tras su muerte, cuando un investigador recibió el encargo de escribir una biografía laudatoria. La circunstancia de que el descubrimiento del fraude se produjese *post mortem* impidió conocer las razones subjetivas de las mentiras. Algunos autores hacen referencia al narcisismo de Burt, a su convencimiento de la validez de sus tesis y a su incapacidad

¹⁴³ Una buena crítica de las tesis de Burt aparecen en R. C. Lewontin (et. al.), *No está en los genes*, Barcelona: Crítica, 1984.

¹⁴⁴ Los estudios con gemelos idénticos monocigóticos son cruciales para demostrar la existencia de un factor general de inteligencia de carácter innato. El problema es que resulta enormemente complicado encontrar una población significativa de gemelos que no hayan sido criados conjuntamente, de modo que se pueda descartar las causas ambientales en la medición de la inteligencia. Por eso la falsificación de Burt es enormemente importante.

para esperar a que la investigación las confirmasen. Asombrosamente, las mentiras de Burt no han impedido que sus teorías de la herencia y la transmisión de la enfermedad mental gocen de una considerable popularidad y sean abundantemente citadas, que se sigan usando sus métodos psicométricos, o que permanezcan vigente las instituciones socio-educativas que inspiró.

La antigua psiquiatría reservaba el diagnóstico de “pseudología fantástica” para el tipo de impostores que aparecen en libro de Burton. La pseudología se definía como un trastorno en el que el ansia de mentir se hace autónoma del resto de la psique, domina y corrompe la tendencia del yo normal a la verdad. En cambio, los servicios de salud mental actuales promueven la construcción de una identidad flexible. Las personas que se ciñen a cualquier clase de norma estereotipada son consideradas casi como excéntricos cascarrabias.

Capítulo 6

¿Loco? ¿Criminal? ¿Simulador?

En realidad, resulta un tanto miope analizar la relación entre la simulación y los trastornos de personalidad únicamente desde el campo psiquiátrico. Es necesario tomar en consideración la arena penal dónde se dirime hoy, en cada juicio y en cada sentencia, cuánto de loco, cuánto de criminal y cuánto de simulador tiene cada reo.

En *Vigilar y castigar*, Foucault insiste en cómo la transformación de los agentes penales en psicólogos se gestó a través de las peritaciones psiquiátricas de los acusados. La tarea filantrópica de arrancar presos al cadalso terminó por colonizar la totalidad de la lógica penal a través de la figura del “anormal”¹⁴⁵. A continuación, pretendo analizar cómo la ideología rehabilitadora que rige actualmente la gestión del sistema penal exige una teoría psicológica implícita en la que juegan un papel central los yoos múltiples. Esta psicología popular permite al sistema penal evaluar la “evolución” de unos criminales que nunca quedan totalizados por sus acciones, que siempre están en condiciones de sustituir la identidad delictiva por un nuevo yo rehabilitado.

De ahí que hoy las discusiones psicopatológicas más importantes se produzcan lejos de las aburridas sesiones clínicas de los hospitales: tanto en los juicios orales en los que se establece la imputabilidad del acusado como en las juntas calificadoras, donde se abren o se cierran las puertas de la prisión en función de las evaluaciones de peligrosidad. De hecho, nunca he asistido a ningún debate clínico que aborde tan en profundidad el diagnóstico de trastorno de personalidad múltiple como el informe del Dr. Carrasco Gómez¹⁴⁶ sobre Javier Rosado –el “asesino del rol”– en el que se opone a otros dos diagnósticos de esquizofrenia y psicopatía que otros peritos habían propuesto durante el juicio celebrado en Madrid en 1997.

Javier Rosado, de 21 años de edad, sin patología previa, estudiante universitario de químicas y con una familia estable había asesinado de forma atroz, junto a un menor de edad, a un empleado de la limpieza de 52 años, elegido al azar en el curso de un juego –“Razas”– que Rosado había inventado. Una de las virtudes del informe pericial del Dr. Carrasco Gómez es que reproduce literalmente las cuatro entrevistas en las que se basó su diagnóstico de trastorno de personalidad múltiple.

¹⁴⁵ Véase M. Foucault, *Los anormales*, Madrid: Akal, 2000. LA figura del anormal englobaba al antiguo monstruo, al perverso sexual y al que, sencillamente, no seguía la disciplina social.

¹⁴⁶ El *Manual de psiquiatría legal y forense* de este autor y J. Maza es un texto imprescindible en el que aparecen patologías habitualmente desconocidas por los psiquiatras.

PRIMERA ENTREVISTA (celebrada en los calabozos de los Juzgados de Plaza Castilla el día 22 de junio de 1994)

Inicialmente se le informó de quienes éramos los peritos y cuál era el objeto de la prueba pericial, así como de la necesidad de mantener sucesivas entrevistas. (...) Durante casi toda la entrevista se mostró inquieto y con marcada ansiedad (...) Entre sus antecedentes también dice que cree haber hablado con dos psicólogos si bien no tiene memoria para facilitar esos datos: “Tengo una memoria magnífica... pero muy selectiva... recuerdo cuando quiero recordar magníficamente lo que quiero recordar... Soy casi amnésico... mi principal problema es que mi memoria es muy selectiva, no recuerdo los médicos, no recuerdo el lugar de nacimiento, ni el día ni como se llama mi padre... yo nací en realidad en 1º de BUP... hasta entonces no recuerdo nada... en ese momento era un niño... estaba totalmente alucinado... en 2º de BUP desarrollé y en 3º de BUP adquirí el nivel normal...” (...) Considera el juego del ROL como un pseudojuego: “Es una herramienta para expresar el modo de vida, los arquetipos... el ROL me repugna... no he jugado nada más que al RAZAS”. “Con el RAZAS, que yo he creado y que he escrito miles de páginas y fichas, he querido expresar el mundo en sí mismo, todo era muy complejo, tenía muchas ideas...” (...) “Tengo una necesidad de escribir...me la impongo yo, es un deber, el RAZAS es una droga para mí”.

“Tengo 43 personalidades diferentes... tiro el dado y si sale la 26 tengo que actuar como la 26”. “Yo hablo con ellas, no me controlan, son compañeros invisibles”. “Yo no recuerdo haber matado a nadie, todo señala a que yo no soy el asesino”. “Si soy inocente, ningún problema...si soy culpable, yo voy a pedir asistencia médica...no controlo ese lado mío...” “Como mucho actúan 15 o 20 personalidades principales y las otras son consejeros, oigo hablar de ellas, me cuesta ponerlas en imagen”. “Cada personalidad está perfectamente definida... está todo en las fichas”. “Las he sentido y luego las he escrito”. “Los nombres los pongo sin darles importancia y luego resulta que son de la mitología”. La que más le afecta es la nº 30: “ Se llama Mara-Fasein, y es la raza a la que yo pertenezco”.

A la pregunta de qué personalidades pudieron actuar el día de los hechos, responde:

“Los hechos fueron la raza nº 20, ayudada por el propio Mara, que es una parte de la 30 y la personalidad nº 28 que es el odio y quien da la fuerza, es el único fuerte. La 20 es el mal puro, la más malvada de todas, junto a la 28, su única obsesión es la nada”. (...) “El escrito del asesinato está escrito por la 20...dijo, quiero escribir algo...” “La 20 se llama LUCER. Es uno de los nombres de Lucifer, es la reencarnación de Lucifer que quiere acabar con el orden establecido y traerá el caos”. Desde su entrada en prisión ha tenido conflictos y la han aplicado el Art. 32 que es el aislamiento total. Pasa casi todo el día sólo y pasea con otros en aislamiento. Escribe mucho para el juego RAZAS. Tiene seis nuevos cuadernos.

SEGUNDA ENTREVISTA (celebrada el día 4 de julio de 1994 en los calabozos de los Juzgados de la Plaza de Castilla)

Se presentó más tranquilo. En prisión sigue aislado y está sometido al programa de prevención del suicidio. Ha pedido continuar en esa situación. A pesar de ello dice que no se aburre, que tiene muchas cosas en las que pensar y lee mucho. Está tomando medicación, ansiolíticos e hipnóticos así

como antihistamínicos para sus problemas de alergia. Refiere sueños “muy surrealistas, me planteo si soy uno u otro, hablo de las dos personalidades que hay en mí en 1ª o 3ª persona, es complejo (...) La identificación con ellas llega a ser absoluta”. Muestra una gran afición por todo lo relacionado con el onirismo, el surrealismo y “todo lo que escapa a la realidad normal: ciencia ficción, fantasía, terror... y todo eso dentro de la cabeza da vueltas y sale otra personalidad, yo soy lo que une, el limo”.

Tiene un autoesquema de su psiquismo. Se imagina su cabeza y su cerebro de la siguiente manera: “Hay como una sala que es el despacho de MARA Y YO, FASEIN que es el Poder Central y luego está el laberinto con pasillos, donde están todas las personalidades, a las que no veo, pero hablo con ellas y está como en sombras... es costoso, pero puedo ver la forma física de MARA...no están todas juntas, se matarían entre ellas (...) Yo voy por los pasillos del laberinto y me encuentro a las personalidades. Me relaciono con unas bien, con otras mal, con otras no me hablo, otras no quieren hablar conmigo, van a lo suyo, son una parte de mi cerebro que van a lo suyo. Pero les conviene pactar, a veces oigo una voz, es mi pensamiento, puede ser fantasía o no, me gustaría saber si son reales, a veces hablan de salir”.

“Entre ellas, algunas se conocen y otras no, en el RAZAS lo explico (...) A veces se alían, aparece una sola formada por varias y surge una personalidad que es mezcla de varias (...) El día de los hechos fue una alianza, pero no una unión, concernía a todos” (...)

Referente a la amnesia referida en la anterior entrevista, dice que le dan a veces “ataques”, “como cuando se apaga un ordenador, como si todos mis sentidos se fueran cerrando”. “Me han dicho que mi infancia no me he gustado y he decidido borrarlo todo, como pasar un Tippex o borrar como con una goma, borrar mi infancia y volver a empezar de nuevo”. “Tuve problemas en el colegio, me decían que era como un vegetal, no tenía afectos, no tenía esperanza ni ambición, no hacia deportes, hablar conmigo era como hablar con otro planeta, a veces estaba sentado y abstraído durante horas, como un vegetal”.

Niega tener conflictos familiares, sólo en el colegio. Ha tenido pocos amigos, el primero, al comenzar BUP. Ha tenido amigas y reconoce relaciones sexuales normales. Tuvo un desencanto amoroso y una crisis que relaciona con una “guerra civil” entre sus personalidades. Niega haber consumido LSD y admite consumo irregular de anfetaminas. “Soy muy depresivo, he pensado en el suicidio. No me he matado por mi familia, por mí no hay problemas para morir”.

“Yo tengo el control teórico para que no aparezcan. Puedo también destruirlas, que nazcan otras nuevas. Puedo limitarlas su poder según me convenga, ahora hablo como MARA...FASEIN no puede hablar de esto” (...) “Yo pienso que todo esto es fantasía. Si es fantasía, un juego, no he podido cometer el crimen, me acordaría. Si no es fantasía, he podido cometerlo, puede haber ocurrido de todo... que hayan cogido el Poder Central...” (...)

TERCERA ENTREVISTA (celebrada el 18 de julio de 1994 en la Prisión Madrid III de Valdemoro-Madrid)

Antes de hablar con Javier Rosado, se ha hablado con los médicos de la prisión y se ha examinado la historia clínica que existe en enfermería. Aún continua en régimen de “protocolos de suicidio” más

que por presentar ideas de autolisis, como acto defensivo por la trascendencia que tendría un intento de suicidio. Le han realizado exploraciones rutinarias, somáticas y analíticas con hallazgos negativos. No ha solicitado consulta médica. Tres veces a la semana le ve la médico psiquiatra que va desde la prisión de Carabanchel, según sus anotaciones en la historia le ve tranquilo y no observa actividad psicótica alguna. No parece haber hablado con ella acerca de su actividad psíquica. Sólo le ha prescrito hipnóticos.

Asiste a la entrevista con agrado. Su aspecto es cuidado y se muestra tranquilo (...). A lo largo de esta entrevista, más dirigida que las anteriores al análisis fenomenológico y psicopatológico de sus vivencias, se producen varios momentos en los que claramente pierde la tranquilidad. Así ocurre, por ejemplo, cuando se plantea que puede intentar averiguar por sí mismo si es un asesino o no pero que esa acción y ese esfuerzo le supondría una nueva guerra, un nuevo período de desestabilización interior que teme y no desea (...)

Otro de los momentos en los que pierde la tranquilidad es cuando se le plantea la necesidad de analizar su infancia y adolescencia. Tiene de esos períodos de su vida una idea absolutamente negativa: “La infancia, el pasado, es como una montaña de estiércol... no quiero remover la mierda”. Le supone una gran tensión y el tema queda aplazado para otras entrevistas. Admite que son etapas conflictivas, no sólo en el colegio como ya había admitido sino también en su casa: “Estuve enfrentado con mi hermano y sin hablarle y sin saber porque”.

Tiene cierta conciencia de anormalidad psíquica. Desde luego no se considera una persona normal: “A veces pienso que estoy enfermo. Me paso horas hablando con el espejo, siento algo de extrañeza (...). He intentado pasar como un ser humano pero a veces me he sentido un ser inhumano, no soy un ser normal”. En cuanto a la corporalidad, dice: “No tengo imagen de mí mismo. Me veo como dos autorretratos, dos fotos que había en mi casa: una con pelo rizado, de niño gordo pestilente, repugnante, FASEIN; y en otra, alto, arrogante que deduzco que es MARA” (...) “Es como una metáfora, como las dos caras de una moneda, la cara es FASEIN y la cruz MARA”. El estudiante de químicas es FASEIN: “Es el ratita de biblioteca”. La relación con la familia también es FASEIN, con los amigos y en el círculo del juego interviene mucho más como MARA.

“Hablo sólo en la habitación, en casa también lo hacía. Discuto, enseño, hago preguntas, pido consejos... pienso en voz alta, no veo que sean externos a mí, no es telepatía”. “A veces las personalidades utilizan voces de amigos... por ejemplo, la voz de Raul, que odia a las mujeres... pero yo no la tengo como algo externo, lo hace para llamar mi atención, es algo interno”. Cuando se le pregunta cómo se da cuenta de que que es una u otra personalidad la que está actuando (bien por la voz, los gestos o las ideas) responde: “Digo cosas que no son mías o hago gestos que son de otras personalidades”.

(...)

Preguntado en relación a los hechos y la implicación o participación que pudieran haber tenido en los mismos las diversas sub-personalidades, dice que tiene varias hipótesis. Piensa que “parte de nosotros, MARA y FASEIN estamos exculpados, no sabemos nada. He visto la foto de la víctima y no me dijo nada. FASEIN no es capaz de hacerlo, sólo juega al ajedrez y lee libros, está exculpado”. Otra hipótesis es que se tratara una alianza de razas. Una de ellas ya la ha referido en otras

entrevistas: habría sido LUCER, con la fuerza de IAD la raza 18, y con la autorización de MARA. “Otra hipótesis es que le hubiera gustado hacerlo a BAKI, la nº 4, que es la persona de la gente noble y rica, sibarita, hedonista y antihedonista, que no se impresionan por nada y necesitan experiencias fuertes. Pero BAKI está muy contenido, el mismo se considera como una raza del bien... pero también es la raza del Marqués de Sade” (...) “Pudo ser también alguna que hubiera enloquecido, la 5, 6, 7, 8, 12, 14, 16... la 17 no porque estaba muerta en ese momento, tiene coartada”.

(...)

CUARTA ENTREVISTA (realizada el día 4 de agosto de 1994, prisión Madrid III, Valdemoro-Madrid)

Se presenta más tranquilo, incluso algo apagado. Su actitud ha cambiado, sigue mostrándose colaborador pero está más reservado. Las respuestas son más amplias, más elaboradas, incluso da la impresión de condicionadas por la información que puede haber adquirido de las entrevistas psiquiátricas y psicológicas, así como del resto de entrevistas que mantiene con familiares, abogados, etc.

Nos planteamos si es que tiene conciencia suficiente de su situación y que está actuando estratégicamente. Ya comentó en otra entrevista anterior que iba a resucitar a Wul, el estratega que estaba adormecido, al menos mientras durará su estancia en prisión, para poder defenderse de funcionarios, residentes, médicos... Sus relatos comienzan a ser contradictorios con los expresados anteriormente y mantiene una actitud reticente y defensiva. Esto resulta comprensible en su situación pero hace que los contenidos de su pensamiento no tengan la misma carga de credibilidad y fiabilidad que nos habían dado hasta ahora.

Afirma que quiere revisar y cambiar sus declaraciones anteriores ante la policía.

Al volver a hablar del juego, dice que siente una necesidad absoluta por hacer las fichas. “Comencé por necesidad de explicar lo que estaba viendo dentro de mi cabeza, las vivencias tanto internas como externas”. “Eso me hacía sentir extraño. Busque explicaciones y no las encontré. Incluso propuse a mis amigos y a mi familia ir a un psiquiatra”.

(...)

Refiere que: “Mi experiencia alucinatoria mayor fue ante un espejo... (...) Vi en un espejo a MARA, era yo, era mi imagen, pero vi como se salía del espejo e intentó matar a FASEIN cogiéndome por el cuello y metiéndome en la boca un cepillo de dientes para ahogarme... intentó matar a la otra parte”. Otras experiencias que considera alucinatorias han sido el ver y observar personas de dentro en la calle y estar convencido de ello a pesar de no encontrar explicación. Y en ocasiones ha sentido malestar físico y desarreglos gástricos e intestinales a causa de las amenazas de alguna personalidad. (...) En relación a su conciencia de enfermedad psíquica, dice que “soy raro, me siento distinto a los demás y no soy normal, pues de vez en cuando me pasan cosas rarísimas...”

(...)

Llama la atención la actitud que ha tenido frente a la detención y la prisión. No ha protestado, no lo considera una injusticia y lo asume como un episodio más de su vida ante el cual ha reaccionado una vez más con el aislamiento y refugiándose en su fantasía. Sigue escribiendo y creando razas nuevas.

Reconoce que alguna de las personalidades, como OER (la muerte) cuya filosofía es el pesimismo, pueden inducirle al suicidio y que a él el tema de la muerte le da igual, no tiene apego a la vida, relativiza absolutamente todo. (...)

El dilema del resentimiento

En realidad, a pesar del farragoso lenguaje judicial, a los psiquiatras se les hace una pregunta muy sencilla en los tribunales de justicia que se resume en lo que Strawson ha llamado el dilema del resentimiento¹⁴⁷. Consiste en la necesidad de decidir si se puede atribuir la conducta malvada a un sujeto al que guardar rencor. Se trata de un proceso similar al que tiene lugar en la vida cotidiana cuando, por ejemplo, alguien nos pisa en el metro y tenemos que escoger entre devolver el pisotón (resentirnos) o aceptar sus disculpas sin atribuir el pisotón a un yo intencional. Por tanto, tenemos que decidir si nos ha pisado una persona dotada de la voluntad de pisarme o ha sido un móvil impulsado por la inercia del metro, tan impersonal como un terremoto contra el que es absurdo resentirse y al que sería ridículo castigar.

Bien es cierto que no siempre se respetan estos términos de sentido común. Cuando tuve que padecer el servicio militar pude observar cómo el ejército, con su proverbial inteligencia, había logrado encontrar una solución animista al dilema: se arrestaban barcos de guerra, mulos de carga o escopetas que hubieran causado alguna desgracia. En cambio, en la sociedad civil que ha logrado escapar a la lógica neolítica característica del ejército las ambigüedades del dilema resultan meridianas. Para juzgar tenemos que establecer un “punto de corte” arbitrario en el que comienza la atribución de la acción a un sujeto: el accidente de tráfico tuvo como causa la humedad de la calzada, la niebla, el fallo de los frenos... pero ¿dónde comienza la imprudencia del conductor?

En los antiguos tribunales, según Foucault, el diagnóstico de locura respondía con claridad al dilema de Strawson: la gran locura “deshacía el cepo de la justicia sobre el acusado” al negarle la propiedad de sus acciones (si bien es cierto que, por regla general, no es que el envío al manicomio supusiera una mejora sustancial en la suerte del reo). El principio de inimputabilidad no suponía ninguna clase de conflicto psiquiátrico-penal pues el psiquiatra sólo actuaba ante los tribunales en los casos de

¹⁴⁷ P. Strawson, *Libertad y resentimiento*, Barcelona: Paidós, 1995.

grandes locuras que impedían atribuir al criminal voluntariedad humana. El loco era una figura próxima al monstruo y alejada del hombre normal

A principios del siglo XX aparecen nuevos diagnósticos de locura parcial que originan la noción de atenuante penal en función de la personalidad. Ahora los intereses médico-legales no se centran ni en el ámbito del delirio (que anulaba la lógica de la acción delictiva convirtiendo a su portador en sujeto amotivacional) ni en la gran patología del cerebro (el crimen donde la epilepsia cortocircuitaba al sujeto convirtiéndolo en un autómatas). El nuevo núcleo problemático es la cuestión de la voluntad criminal

¿Es el delincuente dueño de su voluntad? Cuándo delinque, ¿lo hace libremente o toda su actuación es el resultado de su destino caracterial, de condicionamientos familiares, impulsos descontrolados que llevan fatalmente al crimen? Al margen de los tópicos neoeugenésicos sobre el instinto criminal y su genética, los cromosomas supernumerarios y los impulsos animales del psicópata sexual, las grandes polémicas judiciales modernas giran en torno a las biografías de los criminales y su relación con el delito¹⁴⁸. ¿Hay algún factor educativo que conlleva la deriva inevitable del sujeto hacia el delito? ¿Hay criminales inmorales que eligen conscientemente el mal o, por el contrario, la vida criminal es un proceso banal de consentimientos sucesivos, un dejarse llevar por un medio social criminógeno que lleva automáticamente al delito?

En el caso de Javier Rosado, el tribunal no aceptó las tesis del Dr. Carrasco, consideró que el acusado “mantenía sus facultades volitivas e intelectuales intactas” e incorporó en la sentencia el peritaje de B. Vazquez y S. Esteban que consideraron que el “asesino del rol” era un psicópata. Según estos últimos, el acusado tenía una voluntad criminal que le permitió elegir su acción la cual, por tanto, debía ser retribuida con un castigo de 42 años de cárcel.

El discurso desculpabilizador del criminal –muy habitual en los alegatos de los abogados defensores– puede optar por cualquiera de las estrategias sobre las que antes nos interrogábamos. Todas ellas favorecen el determinismo conductual y la desaparición de la voluntad. Esta estrategia busca la complicidad de la psiquiatría para contrarrestar un presupuesto no sólo filosófico –particularmente evidente en Kant– sino, en términos más generales, casi civilizatorio: no hay expertos en moral. Todo hombre posee la prudencia necesaria para juzgar si una acción es buena o mala –del mismo modo que posee los conocimientos necesarios para decir si un alimento está salado o

¹⁴⁸ N. Bilbeny, *El idiota moral*, Barcelona: Anagrama, 1993.

dulce– incluso si no sabe cómo argumentar en favor de ese juicio. En cambio, los abogados defensores tratan de demostrar que existe cierta continuidad entre delito y biografía que incapacita al sujeto para resistir el impulso criminal. Desde este punto de vista, la conducta delictiva es una especie de carrera aprendida en los grupos primarios que le “han tocado” en suerte al criminal. El ambiente familiar, los grupos naturales, moldearían el carácter con rasgos asociales e impondrían la “vocación” del delincuente. Entre el pequeño hurto en la tienda del barrio marginal y el gran crimen dista un gran número de pequeños pasos inevitables, grados de una carrera criminal similar a cualquier otro escalafón y, de este modo, imposible de eludir.

Pero también se puede recurrir a la estrategia desculpabilizadora contraria y oponer la personalidad del sujeto a su actuación delictiva. De este modo, algunas de sus acciones – las malvadas, claro– no pertenecerían al desarrollo normal de su biografía. El crimen aparecerá entonces como un accidente: una acción no intencional cuyos efectos desgraciados afectan tanto a la víctima como al ejecutor, al modo en que la caída de un árbol puede matar a un peatón que pasea por debajo. Según este discurso desculpabilizador, aunque los crímenes hayan sido realizados con plena inteligencia e intencionalidad, son el producto de impulsos nacido de núcleos volitivos ajenos al yo. Estos impulsos se ponen en acto sin evaluar sus consecuencias y, así, lejos de definir al actor como propietario de su acción, se presentan como la acción criminal de un sujeto incoherente, de alguien poseído por momentáneas e irresistibles tendencias a robar, drogarse, jugar o actuar violentamente ajenas a su personalidad real. Al igual que ocurre en los procesos disociativos, estos impulsos que toman el mando de la conducta mientras se está robando, no reflejan la totalidad del sujeto. Obviamente, el calificativo de “ladrón” no puede describir la conducta global del que roba y, por ello, los abogados y los peritos pueden describirle como un buen hijo, amante de niños y animales...

El Dr. Carrasco se apoya en este análisis para proponer la calificación de enajenación mental completa para el asesino del rol: “Si enajenado es el que está fuera de sí mismo o el que tiene su mente cautiva, Javier es un enajenado (...) tiene su Yo poco definido, tiene una no clara conciencia del mismo y además lo siente cambiante, dividido, invadido y acosado por su Ello (...) Por otra parte, el trastorno tiene la suficiente entidad para anular las bases que sustentan la imputabilidad, como son el conocer, el querer, el actuar y actuar en libertad”¹⁴⁹.

¹⁴⁹ Informe pericial de J. J. Carrasco Gomez y Ramón Núñez. Tengo que agradecer a sus autores que me hayan facilitado el texto.

Otros autores afirman que la alegación de trastorno disociativo es solamente una argucia desculpabilizadora que se apoya en el viejo sofisma, atribuido al jesuitismo, del “no consentimiento” o la “reserva” respecto a la acción ejecutada. Las declaraciones de algunos criminales españoles de los últimos años recogidos por Berbell y Ortega¹⁵⁰ parecen confirmar esta tesis. La excusa del “no sabía lo que hacía” se ha convertido en un “yo era otro cuando lo hacía” que, en realidad, esconde una solicitud de indulgencia implícita: “mi yo de ahora no merece este castigo”. En este sentido, resultan ejemplares las palabras de J. Villalón Díaz, autor de tres terribles asesinatos, grabadas en un video destinado a su proyección en los foros psiquiátricos: “El asesino y yo somos dos personas diferentes. Aquí hay otro Joaquín que es otra persona cuyo problema hay que solucionar y ustedes tienen la obligación de rehabilitarme”¹⁵¹.

La teoría de la rehabilitación carcelaria o incluso la actitud de algunos presos recurre abundantemente a esta tesis de la discontinuidad del yo y la incoherencia de la persona respecto a sus acciones. Este recluso que ahora está rehabilitado nada tiene en común con aquel atracador dominado por la droga que antaño delinquiró. De ahí que el “yo actual” no necesite pedir perdón a la víctima y merezca el apoyo social para volver, como “otro” cualquiera, a la sociedad.

Por el contrario, Rafael Sánchez Ferlosio insiste en la necesidad del remordimiento y la vergüenza como componentes centrales de la conciencia moral, dada la imposibilidad de “pagar” ningún crimen¹⁵². El daño hecho por una mala acción jamás se retribuye, jamás se puede quedar en paz moral a través de una especie de trueque jurídico, de mercadeo penal, entre el crimen y el castigo. La deuda debe persistir siempre, en forma de remordimiento, en la conciencia del que cometió el mal. Aunque se descuartizase a un criminal, su dolor nunca sería equivalente al que ha producido a su víctima inocente. Sólo el remordimiento eterno puede reflejar el carácter irreparable del daño cometido.

La identidad moral sólo puede surgir de esta clase de remordimiento contrario a la “moral contable” del juez o a la amnesia del rehabilitador. Como dice Ferlosio, Caín no debe ser “ajusticiado” porque no puede pagar con su vida la vida de un justo. Su maldición debe ser vivir para siempre culpable, vivir con el remordimiento de haber cometido un crimen que ni mil actos heroicos podrían redimir.

¹⁵⁰ C. Berbell, S. Ortega, *Psicópatas criminales*, Madrid: La Esfera de los Libros, 2003.

¹⁵¹ J. Sanmartín, *Psicópatas y asesinos en serie*, Madrid: CRS, 1999.

¹⁵² R. Sánchez Ferlosio, *Mientras no cambien los dioses, nada ha cambiado*, Madrid: Alianza Editorial, 1996.

En realidad la indulgencia penal con los adolescentes siempre se ha basado en la idea de un yo sucesivo. Hasta la madurez, el sujeto adolescente no está suficientemente fijado a una identidad como para merecer un castigo proporcional a sus acciones. La gestión legal de los niños golfos y los patronatos de protección a la mujer inauguraron una lógica rehabilitadora que aspiraba a desarrollar una pedagogía que transformase al infractor en otro sujeto. El discurso penal contemporáneo extiende esta indulgente consideración de la adolescencia a todos los delincuentes. La nueva ciencia penal ve por doquier determinaciones incontrovertibles que convierten el delito en un destino y privilegia la explicación contextual frente a la acción voluntaria.

Frente a esto, resulta evidente que algunos crímenes merecen el calificativo de “metafísicos” por su voluntad de hacer el mal con absoluta lucidez. Wee Gaskins, un asesino múltiple escribió poco antes de ser ejecutado en 1991 que había vivido “la mejor vida que existe”: “Pocos hombres han tenido el privilegio de vivir una vida tan libre y placentera como ha sido la mía. Una vez que decides matar, y no hablo de matar a un meahormigas en un bar o a dos pedorras en un atraco... Hablo de decidir matar cuando tú quieres, como tú quieres, donde tú quieres, te liberas para llevar la mejor vida”¹⁵³.

Del mismo modo, la autoindulgencia con la que Giles de Rais juzga sus asesinatos de niños se basa en un silogismo demoníaco que se ha repetido hasta la saciedad en la modernidad. La cosa viene a ser más o menos así: “Yo combatí con Juana de Arco y sabía de su santidad. Si ella fue quemada como bruja y Dios lo permitió, todo el mal me está permitido y no precisa de otra justificación que el placer que obtengo”. Esta afirmación del “señor” cuya fuerza legitimaría el derecho al “gozo” de poseer e infligir dolor al débil, se opone diametralmente a la banalidad del mal que, según Hannah Arendt, caracterizaba al funcionario nazi que se limitaba a cumplir con su “deber” de probo funcionario.

Por eso Mario Vargas Llosa, tras analizar las biografías y diarios de Cerveto (El Asesino del Ensanche), lo calificó de “héroe del mal, un habitante del infierno”, “la encarnación de los libertinos sadistas”. En cambio, yo creo que los diarios de Cerveto se comprenden mejor si se entiende que su autor intenta convencernos de su incapacidad para mantener un yo unificado durante el tiempo mínimo necesario para desarrollar una autobiografía coherente. Se trata de una incapacidad “autonarrativa” tan absoluta que se

¹⁵³ Citado por C. Berbell y S. Ortega, op. cit.

acerca a la situación de un “amnésico” que, incapaz de recordar su identidad de ayer, necesita crear un yo para cada actuación. Cerveto, como veremos al analizar sus diarios, continuamente trata de negar su estatus de actor con guión interior, se presenta a sí mismo como un autómatas que supuestamente ignora las motivaciones de sus actos.

A veces da la impresión de que el comentario sartreano sobre la obra de Genet ha marcado para siempre la interpretación de los textos de los criminales que escriben desde prisión, ha creado un estereotipo que dificulta el análisis individualizado¹⁵⁴. Pero es que, frente a las tesis de Cerveto, Genet subraya en *Diario de un ladrón* que pertenece a la cofradía del mal por voluntad propia y desprecia cualquier clase de automatismo. Genet es cualquier cosa menos un arrepentido. Jura que “hará lo peor y escogerá la peor conducta posible en todas las circunstancias” y cumple a conciencia su declaración de intenciones robando, prostituyéndose y traicionando para, a continuación, escribir desde la cárcel “la apología del mal, con la voluntad de que esa sea su mayor fechoría”.

Los diarios de Cerveto producen un espanto tan intenso a quienes los leen por primera vez, que a menudo han sido enmarcados en esta tradición de elogios del mal: “Estas horribles hojas de cuaderno de un condenado a lo Rimbaud. El infierno de su infancia, su crimen (‘Un crimen, pronto, que yo caiga en la nada, por medio de la ley humana’), las formas retóricas expuestas y analizadas de su autodestrucción, el rotundo no a la sociedad través del más puro odio, una fidelidad a los sentidos que le permite acariciar la piel suave de los niños sin obstáculos morales... le convierten en una especie de héroe del mal”¹⁵⁵. Este espanto impide comprender la biografía de Cerveto, obliga a proyectar sobre su vida un plus de sentido que, en realidad, procede del lector. A menudo se le atribuye una especie de voluntad demoníaca que oculta el nihilismo que realmente rige sus acciones: “No sé por qué maté a los Señores”, dice. Sus impulsos agresivos, sus deseos perversos o sus fugas pertenece a un cuerpo –“un polichinela, un robot”, como él lo describe en sus diarios– que carece de coherencia o continuidad en el tiempo. Cerveto puede iniciar la mañana sin vincular su yo de hoy al de ayer, sin reconocerse en sus acciones pasadas ni anticiparse a las futuras, en apariencia carece del cemento moral que genera una subjetividad coherente. Cerveto es un cuerpo desalmado con tantas personalidades como acciones realizadas, en las que los alter no necesitan ser vividos o nombrados como otras identidades ni es necesario olvidar los actos cometidos porque

¹⁵⁴ J. P. Sastre, *San Genet. Comediante y mártir*, Buenos Aires: Losada, 1967.

¹⁵⁵ Ana Basualdo, “Prólogo” a *Autobiografía y diarios de José Luis Cerveto*, Barcelona: Tusquets, 1979.

detrás de ese cuerpo-actor llamado Cerveto no hay nadie que “sujete” y de continuidad a una biografía que no es otra cosa que una sucesión de impulsos momentáneos.

José Luis Cerveto: El Asesino de Pedralbes.

Ana Basualdo inicia la recopilación de escritos de Cerveto (una autobiografía y unos diarios de prisión) con el siguiente texto biográfico:

Los meros hechos son estos: el 4 de Mayo de 1974, José Luis Cerveto –nacido en Alicante en 1939, infancia en orfanatos y reformatorios, juventud en el cuartel, trabajos diversos y fugaces, sumarios por abusos deshonestos contra niños de corta edad– asesinó a sus ex-empleadores Jaime Roig y Maria Rosa Recolons en el lujoso barrio de Pedralbes en Barcelona. En aquel momento, la prensa destacó exclusivamente la saña del asesino. Los cuerpos habían sido atravesados por docenas de puñaladas. Pero el verdadero alboroto periodístico surgió en la época del juicio, cuando Cerveto, pidió públicamente ser ejecutado. El tribunal lo condeno a dos penas de muerte, pero gracias a un indulto, le fueron conmutadas por treinta años de cárcel.

En los primeros años de prisión Cerveto comienza a escribir diversos papeles biográficos que culminan en una película de Gonzalo Herralde titulada *El Asesino de Pedralbes* que recoge el relato oral de su vida. El film causa una considerable conmoción social. Según Ana Basualdo, “se desplegó allí toda una gama de reacciones. Xirinacs le aconseja sobre cómo vivir la cárcel, varios psiquiatras interpretan sus locuras según diversas hipótesis nosológicas, algunas mujeres le escriben y se le ofrecen como madrinas de cárcel”. Pero los escritos de Cerveto no terminan de satisfacer a nadie: “Unos querrían que tuviese más conciencia social, otros que fuera un poco más loco, menos dueño y manipulador de su propia historia, otros que mostrase más arrepentimiento”. Además, tampoco la afición de Cerveto a la delectación mórbida favorece la empatía: “Hay quienes habiéndose acercado piadosamente a él , terminan alejándose a causa del horror que les inspira, no tanto el crimen, sino sobre todo su forma fría y minuciosa de rememorarle, analizarlo y no repudiarlo”.

Los textos de Cerveto que se han publicado consisten en una autobiografía y una selección de notas de sus diarios de prisión. La reproducción literal de sus escritos hubiera sido imposible. El diario original contiene cientos de fotos o dibujos, sobre todo de niños, festoneados de comentarios en globos similares a los de los cómics, pero también dibujos más o menos sádicos sobre tumbas con sus iniciales, estampas piadosas de Cristos o fotos de Xirinacs y el Rey.

En ocasiones se ha interpretado estos textos como el resultado de una “voluntad de saber” que la introspección forzada de la cárcel va creando en Cerveto una vez que cesa el “romance suicida” y se disipa el deseo de muerte. La propia escritura, el trabajo de elaboración mnésica, traduciría el deseo de Cerveto de plegarse sobre sí mismo y encontrar un sentido a su conducta.

Sin embargo, desde el principio las anotaciones de Cerveto, tanto del diario carcelario como de la biografía, contradicen esta interpretación anamnésica de su actividad. Cerveto atribuye a sus escritos una finalidad expresiva y consoladora que nada tienen que ver con la voluntad de verdad: “Estos textos son un desahogo”, “nada me importa el juicio de nadie sobre mí”. Este refugio en el emotivismo le evita cualquier clase de dilema moral, le permite eludir la búsqueda de motivaciones profundas y moverse en la ignorancia sobre sí mismo.

La elección del mal por Genet fue, como decíamos, un intento precoz y consciente de dotarse de identidad. Genet aceptó la exclusión de cualquier vínculo amoroso cuando cobró consciencia de la posición extrafamiliar a la que su nacimiento en la inclusa le condenaba. Expulsado del “rebaño inevitablemente unido por algún vínculo afectivo o moral”, etiquetado de niño ladrón y enviado al reformatorio, su subjetividad se forja mediante la afirmación de la traición, el robo o la violencia sexual. Se trata de una búsqueda consciente de “una individualidad absoluta, una extrema soledad respecto a cualquier sentimiento o lazo humano”. El crimen se convierte así en un rito de paso crucial en este proceso de ruptura con lo humano. Según Sartre, Genet habría experimentado una especie de gnosis “cuando, a los 10 años, se oye designado como ladrón, y acepta este destino con la misma vocación que otros lo hacen con el designio de santidad: alejándose del mundo y construyéndose como el único”.

Genet desarrolló este proceso de deshumanización con considerable éxito. Sus diarios, como señala Bataille¹⁵⁶, jamás logran conmovernos con sus desgracias o aclararnos exactamente las razones de su inmoralismo. Bien es cierto que Sartre realiza esfuerzos denodados para justificar las acciones de Genet describiendo detalladamente su infancia de hijo ilegítimo y criado por una familia campesina de acogida. De hecho, entiende la vida de Genet como una suerte de camino de santidad que, a través de una inmersión en el mal, trata de confirmar la profecía acerca de su iniquidad que realizaron sus padres de

¹⁵⁶ G. Bataille, *La littérature et le le mal*, Paris: Gallimard, 1967.

acogida. No obstante, las justificaciones morales de Genet nos resultan tan exóticas como las de un caníbal.

Cerveto produce una distancia intelectual y afectiva aún mayor. Su biografía está tan llena de mentiras que no es sólo que no conmueva a causa de su excentricidad, como ocurre con Genet, sino que ni siquiera logra alcanzar un pacto de verosimilitud con el lector. En cada párrafo se siente la tentación de anotar al margen “agáchate que pasa la bola”. En un primer momento cabe entender estas mentiras como una estrategia defensiva y protectora para negar el miedo que le causaba su condena a muerte¹⁵⁷: “Al desearla y autoprovocármela [la muerte] por los ejercicios de parada del corazón obtengo una especie de felicidad”. Sin embargo, el autoengaño se desmorona cuando se ve obligado a afrontar la concreción del cumplimiento de su condena: “La deseo [la muerte], aunque me aterre todo el ritual de la ejecución”.

Este juego de mentiras que se prolonga durante largos años a través de la escritura termina por convertir a Cerveto en un mitómano incapaz de realizar introspecciones veraces. Aún más, la incoherencia de estas mentiras impide calificarlas de “terapéuticas”. Cerveto es incapaz de ordenarlas hasta establecer con ellas un argumento que, al menos, pudiese dar un falso sentido a su vida. Los sucesos claves de su biografía, como la fuga del internado – “con el único amigo de verdad que he tenido” (que, por amistad, consiente la actividad homosexualidad sin deseo)– que finaliza cuando un avión siega el cuerpo amado por la mitad y cae demediado sobre Cerveto, están marcados por una inverosimilitud fascinante. Del mismo modo, se empeña en el tópico de la absoluta maldad femenina de su madre, abuela y tías que lo abandonan a las instituciones o en las seducciones femeninas que le obligan a huir cada vez que su vida se estabiliza.

Cada párrafo parece dirigido a corroborar la tesis de que “soy malo porque el mundo me hizo así”. La autobiografía de Cerveto defiende una absoluta determinación de los sucesos infantiles sobre su vida adulta. Un trastorno tan banal como una enuresis nocturna conduce al niño-huérfano Cerveto al internado, ya que su abuela “no quiere que le pudra los colchones”. En el orfanato el mote de “meón” provoca la burla de los demás internos, lo que le lleva a odiar a las monjas. La pederastia de los vigilantes del internado genera la perversión sexual, la tendencia que Cerveto califica con jerga

¹⁵⁷ En sus primeros años de prisión Cerveto solía cantar a voz en grito el himno legionario entre cuyas estrofas hay una que afirma “soy el novio de la muerte que va a unirse en brazo fuerte a tan fiel y leal compañera”.

policial de “abusos deshonestos”. El maltrato sexual y la vergüenza inducida por la enuresis conducen a las fugas. Las fugas llevan a robar por “necesidad” y, de ahí, a la cárcel. En prisión continua el aprendizaje y Cerveto sigue escalando en la carrera delictiva hasta doctorarse con un doble asesinato.

En definitiva, se trata de una cadena causal en la que no consta ningún centro de toma de decisiones llamado Cerveto, ningún momento de libertad. La falsedad de esta descripción resulta palmaria por lo que toca a sus acciones que resultan de un meditado resentimiento. Entre la fuga del orfanato y el internamiento en el reformatorio, Cerveto vive en familia y asiste a una academia que pagan los patronos de su madre. Allí es acusado en falso de robar una pluma y, cuando finalmente se descubre al auténtico culpable, Cerveto rumia su rencor hasta que, tiempo después, golpea al maestro en la cabeza con un adoquín lesionándolo gravemente.

También los abusos sexuales reciben un doble trato narrativo. Cuando un enfermero abusa de él en el hospital, “el acto” le provoca una agresividad tal que le “hace” arrojarle un cuchillo e intentar matarlo. En cambio, cuando Cerveto es el sujeto activo de la seducción de un niño en el baño de una estación de ferrocarril, describe una relación de prostitución consentida que termina con la promesa de escribir al chico.

Según Cerveto, ya antes de los diez años sus acciones son el resultado de una especie de cortocircuitos de violencia amotivacional. Tras escaparse del orfanato y golpear brutalmente –“creía que la había matado”– a la monja que le avergonzaba llamándolo “meón”, ahoga un gato en una fuente cercana – “me arañaba y mordía mientras le metía la cabeza en la fuente pero yo aguantaba”– y culmina la fuga tirándose bajo un tranvía “sin saber por qué”. Cuando, años después, rememora estas acciones y las describe en su diario, no encuentra ningún sentido ni a su fuga –“era un momento en que vivía bien allí”–, ni a la crueldad con los animales, ni a la tentativa de suicidio. Este sinsentido se extiende también a su vida militar, donde al menos en dos ocasiones intenta disparar indiscriminadamente contra sus compañeros mientras duermen. Si se evitó la masacre fue sólo por el tradicional mal estado de las armas en los cuarteles de la infantería española. El único fragmento de su biografía en el que parece reconocer que su evolución vital corresponde, al menos parcialmente, a una opción escogida hace referencia al término de su servicio militar: “Volví a la vida normal. Es decir, seguí haciendo abusos deshonestos, seguí siendo malo”.

La aceptación de sus impulsos como causa última de su conducta, y la ausencia de cualquier empatía con las víctimas resulta evidente en las autoevaluaciones que hace

Cerveto de su salud mental: “No estoy loco, lo que pasa es que se me mete una idea en la cabeza y hasta que no la cumplo me siento inquieto”. La necesidad de calmar esa inquietud justificaría las distintas atrocidades que comete contra las personas que tiene la desgracia de cruzarse en su camino. Para Cerveto los delitos son “acción pura”: “Vi un estanco y, sin saber por qué, di una patada a la puerta y me quedé allí”; “fui a la casa del hijo de la patrona de mi madre, y como no había nadie dentro, rompí la puerta y me lleve cuatro cosas sin valor”. Es como si Cerveto negara la posibilidad de un diálogo interior donde anticipar el deseo o evaluar sus consecuencias. De este modo, parece decirnos, es incapaz de tomar la decisión de inhibir ese deseo: Cerveto se ve a sí mismo como un autómatas impulsivo

Desde luego, el sistema penal español contribuyó notablemente a que Cerveto percibiera el mundo como un lugar azaroso en el que hay que “vivir a lo loco” y desarrollar un yo instantáneo para cada acción. Cerveto comete muchísimos delitos, la mayoría no castigados, y cuando lo encarcelan es siempre mucho tiempo después de haberlos cometido, en ocasiones cuando está llevando una vida normalizada. Realmente en muchos de sus encarcelamientos Cerveto no logra establecer la cronología de la lógica punitiva: cuando lo encarcelan no sabe, como él dice, “por qué está pagando”. Dada esta intermitencia del encierro, la huida, la vida clandestina y el trabajo normal, la deconstrucción de su personalidad en distintas identidades parece casi un recurso adaptativo, una forma de afrontar una vida sin otra ley que el azar.

En las distintas instituciones de castigo que frecuentó, Cerveto nunca intentó integrarse en ninguna banda, jamás se acercó a ningún tipo de organización grupal. Genet, a pesar de sus continuas traiciones a sus compinches, forma parte de la mala vida del Barrio Chino barcelonés y reconoce como sus antepasadas a las Carolinas, los homosexuales de los años treinta que, según cuenta, cuando demolieron los urinarios donde se prostituían representaron un ritual de duelo con flores y desfiles. En cambio, Cerveto jamás nos habla de sus semejantes, en la cárcel de Lérida donde pasa más de diez años escribe: “No hablar con nadie de lo mío”; “antes reventar que hablar”. Esta autoexclusión de la sociedad carcelaria y este pudor resulta particularmente sorprendente si se tienen en cuenta que procede de alguien que narró su vida frente a una cámara para que fuera exhibida comercialmente.

Mi vida es un folletín

El género narrativo que adopta Cerveto en su biografía es, sin lugar a dudas, el folletín. Como ocurre con las heroínas de los culebrones, en sus escritos se suceden los acontecimientos y las desgracias en torno a un protagonista que no tiene ninguna responsabilidad en lo ocurrido. Su vida es un continuo de calamidades, está marcada “por un destino atroz y desgraciado” que, obviamente, conduce a un desenlace tan trágico como previsible desde el principio.

En realidad, esta narración exculpatoria se sirve de un truco narrativo trivial para eludir la intencionalidad: invertir el orden de la interacción. Por ejemplo, cuando acude al Cine Rialto para mantener relaciones sexuales con niños, Cerveto se describe como objeto seducido, afirma que él no manifestaba deseo alguno ni era él quien iniciaba el acercamiento: “Estaba sentado en el cine [se trata de un lugar de encuentro homosexual y Cerveto no es cinéfilo] y entonces el niño se me acercó y al poco rato estaba tocándolo. Entonces el niño me propuso ir al váter y allí empecé a hacer los abusos”. Un acomodador les descubre y esto obliga a Cerveto a fugarse y esconderse en su casa familiar donde su madre le llama “perdido”. Cerveto considera este rechazo una auténtica injuria y se autocompadece por no “haber tenido una familia”. Por eso Cerveto describe su trato con los menores en términos jurídicos (son “abusos”) y no muestra el menor sentimiento de culpa. Es más, en ocasiones lo niega todo de un modo absurdo, en una carta a Xirinacs escribe: “Te juro Xiri que nunca violé a ningún niño.

Pero la biografía alcanza el cenit de incoherencia moral cuando comenta su último crimen:

Hoy un abogado me ha mostrado las fotografías de las pobres personas que maté y las declaraciones de la hermana del Señor... Que es ruin y embustera, lo mismo que el chofer Francisco. Lo juro por Dios que yo jamás amenacé al señor Roig y menos a la señora. Sí, parece imposible, pero es la verdad. Yo los apreciaba de corazón.

De igual modo, en el largo soliloquio de Cerveto en la película de Herralde, donde cuenta los detalles de su crimen, parece como si hablara de los crímenes de algún otro. Esos largos minutos durante los que –tras esperar varias horas a que sus víctimas se durmieran– “tiene” que apuñalarlos repetidamente y “tirarse sobre el Sr. Roig a lo Tarzan para darle patadas en el pecho y estrangularlo”, se describen como si el crimen fuese la acción de un cuerpo –el de Cerveto– movido por una estricta causalidad mecánica, carente de guía interior. Todo lo más, alude a una vaga “obcecación” para

explicar por qué carece de la más mínima compasión y apuñaló a una Sra. Roig inermemente mientras “la pobrecita” negaba con la cabeza.

Los primeros psiquiatras que se entrevistan con Cerveto en la cárcel buscan alguna estructura corporal disfuncional a la que atribuir la “causa” de sus crímenes: “Me quieren ayudar y estudiar mi mente, yo cuento la verdad (nada que pueda favorecerme en el proceso) pero es mejor que estudien mi cerebro cuando yo ya esté muerto”. Posteriormente, en prisión, Cerveto leyó en abundancia textos de anatomía, catálogos y libros sobre material quirúrgico usado en medicina forense. Tras esas lecturas, su concepción del hombre se acerca mucho a un modelo mecanicista de la acción humana: la glándula pineal y las glándulas suprarrenales son las responsables de los humores humanos y, por tanto, de sus conductas. Cerveto considera que estas tesis le proporcionan una buena base para juzgar sus propias acciones con indulgencia. El determinismo orgánico-sociológico le permiten racionalizar su inmoralismo y eludir cualquier responsabilidad respecto a la acción criminal. Los argumentos de Cerveto parecen remedar las palabras de D. Juan Tenorio: “Que de mis pasos en la tierra responda la cadena de instituciones que me determinaron y la glándula pineal y no yo”

En sus diarios carcelarios abundan las anotaciones contra quienes se atreven a juzgarlo, así como las protestas jeremiacas por su encarcelamiento: “Qué saben los que juzgan (...) hablan de marginación sin saber del dolor de estas pobres almas que pueblan las prisiones (...) Sufro más que nadie en el mundo: mi corazón se para y la muerte está cercana”. Aún más, Cerveto no sólo se complace en este automatismo conductual sino que propone su índole universal. Tras años de prisión, este psicólogo silvestre propone una “explicación” de la actuación de sus compañeros de encierro que ya resultará familiar: “Desde que estoy en la cárcel me he dado cuenta que se mata sin pensar, a veces sin querer...”.

Tras muchas de las experiencias que aparecen en el diario de Cerveto se esconden mecanismos de defensa disociativos. Las más clásicas son las vivencias de desdoblamiento corporal que culminan en ilusiones de salidas del cuerpo: “Soy como un loco al que han encerrado en un cuerpo. Me llegan unas extrañas voces a mi cerebro que me dicen: ¡Sal de tu cuerpo, sal de tu encierro!” Estas experiencias disociativas tradicionales se entremezclan con otras de reciente descripción, como las hipocondrías mnesicas¹⁵⁸. Cada día, Cerveto anota fantasías de parada del corazón a voluntad y

¹⁵⁸ G. Berrios, *Trastornos de Memoria*, Barcelona: Masson, 2003.

descripciones de su fusión con el universo y la disolución de las fronteras de su identidad personal: “Cada día que pasa mi concentración sobre la paralización del corazón es mayor y creo que a mucho tardar uno de estos días se parara ¡que felicidad!”, “me fundo con el sol como un alma que no quiere volver al cuerpo”.

La etiqueta psicológica de trastorno disociativo de la personalidad es absolutamente inseparable de la autoindulgencia moral con la que Cerveto se juzga y que le lleva a pedir que caiga la cólera divina contra la hermana de una de sus víctimas, el chofer, los jueces, los periodistas o cualquier persona que “no le comprenda”: “Aunque se las den de beatos tendrán que pasar por el tribunal de Dios. Pobres ilusos, en su día tendrán remordimientos y no serán pequeños”. Remordimientos de los que carece absolutamente Cerveto quien, cada vez que hace balance de su vida, encuentra que los demás tienen la culpa de todo, incluso de “dar trabajo a personas como yo en lugares donde se pervierte a la juventud” [se refiere al Asilo Durán donde trabajó como celador]: “Es un asco que establecimientos en que se debería corregir, sirvan para que los niños se hagan unos golfos. Admitir a gente como yo, que con engaños y palabrería llegan a convencer y pervertir a los niños (otras personas con carrera y títulos hacían lo mismo) es arruinar a todo un internado”.

Tas esta máxima ética marxiana (también Groucho dijo que nunca ingresaría en un club que admitiese gente como él), Cerveto se digna a regalar al mundo sus consejos pedagógicos y se queja de no haber recibido en los internados los suficientes castigos que lo “domasen”: “La misión que encomiendo a los educadores es domar en los jóvenes los toscos apetitos y las fuerzas de la naturaleza y plantar en su lugar ideales tranquilos y reconocidos”. En cambio, cuando de lo que se trata es de analizar su futuro en vez de su pasado, la conclusión es justo la inversa. Las hojas finales de su diario están llenas de notas en las que afirma lo injusto que resulta prolongar su encarcelamiento: “Que duda cabe que el juez que me juzgó no me encerró: me enterró (...). Están robando mi vida. Sé que nadie me va a ayudar. Sé que me encuentro dentro de un sistema que no puede romper los moldes. ¿Con que derecho habla usted señor juez de justicia? Ya que no hace justicia; impone tortura”.

Cerveto, en apariencia inmune a la vergüenza, solicita su puesta en libertad en base a dos discursos penales complementarios. Por un lado, la lógica punitiva que permite regatear cuánto tiempo de cárcel se precisa para pagar la muerte de dos personas. En su opinión el precio estipulado por los jueces es excesivo y exige una rebaja. Por otro lado está el discurso rehabilitador: yo ya no soy el mismo que antes, ya no soy el sujeto

peligroso de antaño y la junta de calificación carcelaria debería percibir mi cambio y permitir mi libertad. En ese sentido, los diarios de Cerveto sacan a la luz con precisión la incapacidad del sistema carcelario para propiciar un cambio en los modos de subjetivización criminal que propicie el juicio moral, la vergüenza, la coherencia personal y, en definitiva, que permita que surja del encierro un sujeto moralmente rehabilitado.

Del superhombre al idiota moral

Al margen de las interpretaciones académicas de la obra de Nietzsche –más o menos contaminadas por la intervención idealizadora heideggeriana– existe una especie de nietzscheanismo ambiental sumamente tóxico. Desde este punto de vista, Nietzsche sería un heredero de Sade (un teórico de la legitimidad del crimen en cuanto placer de los fuertes) que suministraría argumentos para racionalizar el crimen. Como veremos a continuación, existe cierta categoría de “criminales metafísicos” que suelen actuar en pareja o en grupo y que se caracterizan por haber experimentado una auténtica conversión al mal, una transformación de prosaicas oficinistas en fieras sanguinarias tras contactar con estúpidos apóstoles del demonio. Merece la pena explorar la hipótesis del trastorno de personalidad múltiple como determinante de sus acciones.

Los Sádicos del Páramo (Ian Brady y Myra Hindrey) eran una pareja de jóvenes ingleses que no llegaban a los treinta años cuando fueron condenados por el asesinato y torturas de al menos cinco niños, con edades que oscilaban entre los diez y los diecisiete años. Tras su detención, se les incautaron grabaciones de los gritos de dolor de los niños al ser torturados y fotografías de algunas niñas desnudas, violadas y estranguladas. En los diarios personales de la pareja se encontraron descripciones de extraños rituales de conducta –como dormir cubiertos únicamente por mantas y copular en un bosque sobre la tumba de una niña asesinada–, así como planes de nuevos raptos criminales en los que constaban numerosos detalles relativos a sus orgías de sangre y sexo.

En apariencia, la pareja llevaba una vida típica de clase obrera. Lo más llamativo es que jamás se les escuchó una palabra de arrepentimiento, nunca confesaron otra cosa que los crímenes descubiertos por la investigación policial y no facilitaron información alguna, para atenuar el dolor de las familias de sus víctimas. Existe casi una completa seguridad de que fueron responsable de al menos dos desapariciones de niños más. Nunca informaron de donde estaban enterrados a pesar de que se les ofreció un cambio en las

condiciones de su condena y de las desgarradoras peticiones de los familiares de los niños.

Ian Brady es un asesino que asume el mal con total lucidez, una especie de encarnación de algún personaje de *Los endemoniados* de Dostoyevsky. En cambio la recientemente fallecida Myra Hindrey, su novia y cómplice, parece más bien una completa estúpida que cuando cometía sus monstruosas acciones se dejaba llevar por una especie de locura de amor. Actuaba a través de una especie de pseudo-yo carente de otra consistencia que la complementariedad respecto a su amante.

Del diario de Brady y de la patografía forense realizada durante su proceso se deduce que al cumplir los veinte años comenzó a leer textos nazis de segunda mano que le llevaron a identificarse teóricamente con los aforismos de Nietzsche que, a su vez, le convencieron de ser un superhombre. Posteriormente, este narcisismo se reforzó con la lectura de Sade, hacia quien desarrolla una profunda admiración y de cuyas obras llega a memorizar páginas enteras que repite y hace recitar a Myra antes de cometer sus crímenes. Brady asume esta ideología con tal fanatismo que, convencido de la evidencia de sus razones, invita a un cuñado de Myra a sumarse a una de sus orgías criminales. Este último, horrorizado, los denuncia inmediatamente a la policía poniendo fin a su carrera criminal.

La “conversión al mal” que sufre Brady y que contagia a su amante aparece claramente reflejada en forma de aforismos en los diarios de la pareja: “El crimen es un *hobby*”, “la gente es como los gusanos, su valor es el mismo”, “Dios es un cáncer que se come el cerebro del hombre”. Ian Brady parece comprender el alcance de su opción por el mal y es consecuente con ella. Sus petulantes respuestas al tribunal que lo juzga forman parte de un discurso coherente: el derecho es la fuerza; los fuertes tiene derecho a usar a los débiles como carne para sus placeres; si no estuviese esposado, el juez sería su esclavo; él ha llevado a la práctica aquello con lo que todos los hombres sueñan y la intensidad de sus placeres justifica el daño causado.

La ausencia de compasión ante el sufrimiento, la jactancia y el aire de superioridad con que repite ante el tribunal sus majaderías pseudofilosóficas, así como la asunción de las consecuencias prácticas de sus actos (el encierro de por vida) indican una especie de vía intelectual hacia el mal. Frente al modelo clásico del impulso criminal y los factores afectivos o instintivos que condicionan las acciones del “monstruo psicopático”, la sobrevaloración de ideas y la elección moral como camino cognitivo hacia la perdición resultan meridianos en Brady. En su biografía no hay rasgos de una patología antisocial

en sentido clásico. Su desarrollo infantil tampoco tiene nada que ver con el bravucón psicópata o el sádico que goza matando animales de compañía. Más bien, Brady experimentó un brusco cambio durante su adolescencia a causa de una serie de lecturas tóxicas que transformaron su visión del mundo, a partir de entonces su vida parece marcada por una especie de malaria filosófica.

El mundo y la vida, según Brady, es un juego en el que compiten los fuertes contra los débiles; los otros –los niños por ejemplo– son carne que puede ser usada para deleite de los fuertes, Darwin también afirmaba la lucha y selección de los más aptos... Explicó esta sarta de banalidades durante su declaración en el proceso. Durante horas, se limitó a exponer ante un paciente tribunal una absurda colección de tópicos filosóficos. El resto de sus acciones, según él, no merecen ninguna atención y menos aún un juicio, eran simplemente “los residuos de su filosofía”.

Este discurso, como ocurre en los textos de Sade, alejan al monstruo de la comunidad humana. Incluso su desafío al tribunal a que lo condenase a muerte (no existe tal pena en Gran Bretaña) y sus palabras –“moriré con el estribillo de *El ocaso de los dioses* sin arrepentirme de nada”– resonó en el tribunal como algo no humano pero en absoluto sobrehumano. Su aislamiento de por vida en una prisión de máxima seguridad se justificó en la sentencia como una medida de higiene social. Los hombres necesitan encerrar para siempre una fuerza destructiva que se ha autoexcluido de la humanidad a través de sus acciones.

Myra Hindley era una mecanógrafa cuatro años menor que Brady que se enamoró románticamente de él en el trabajo. Mientras desarrollaron sus actividades criminales siguió viviendo en casa de su abuela y cuidando de ella. Algunos de los crímenes se cometieron en esta casa mientras la abuela dormía en el piso de arriba. Desde el inicio de la relación resulta evidente la sumisión de Myra. En algunas fotos pornográficas encontradas por la policía se la ve con signos de latigazos propinados por Brady durante sus primeras semanas de noviazgo. La admiración intelectual parece haber sido la causa principal del enamoramiento: Myra siempre afirmó su inferioridad mental, frente al genio de Brady que le descubría “la vida verdadera”. Por ello aceptó aprender a conducir y siguió cursos de fotografía para inmortalizar las hazañas de su amante, que era quien daba las ordenes y establecía el guión de las representaciones sádicas que ejecutaban. Durante el juicio reiteró que su amor por Brady era el único móvil de sus crímenes, en los que no veía sino una actividad placentera para su amante, una especie de *hobby* del genio que, durante la vista oral, la miraba fríamente como única respuesta

a sus gestos amorosos. En el proceso Myra mantuvo una actitud absolutamente extravagante. Llegó a quejarse de la crueldad con la que la policía había tratado a su perro, que murió mientras lo tenían bajo custodia: “No son mas que unos criminales”. Tampoco se olvidó de manifestar su fe católica, de expresar su amor por su abuela y de preocuparse por su estado de salud. En ningún momento llegó a verbalizar ninguna clase de sentimiento de culpa o la intención de reparar el dolor de los familiares de sus víctimas. Su atención durante el juicio se centró exclusivamente en Brady, de vez en cuando se hacía eco de alguna de sus frases pero, por regla general, se mostró más bien desinteresada.

Los informes de la conducta de Myra durante su proceso y sus primeros años de cárcel transmiten un sorprendente cuadro de enamoramiento histérico, combinado con una personalidad “romántica”, que coincide con los rasgos de algunas de las enfermas con doble personalidad que ya hemos visto. Los continuos cambios de actitud durante las entrevistas que mantuvo con varios expertos, o sus tormentosas y caóticas conductas en prisión parecen manifestar núcleos de dirección de la conducta disociados e incoherentes. Pasa bruscamente de un discurso quejumbroso, banal, seductor, amnésico para lo que le conviene respecto a sus crímenes, a una especie de dramatización histérica cuando se le nombra a Brady: “Con él tuve una conversión a la luz y no lamento nada de lo que hice”; “le sigo queriendo y es lo único que hay de bueno en mí vida”. Esta pasión amorosa es la única característica que se mantiene en todas las entrevistas que ha mantenido en la cárcel con expertos forenses. De ahí las contradicciones entre los diferentes informes psiquiátrico-forenses acerca de Myra que hicieron que algunos la consideraran una simuladora. En cada entrevista parecía una persona distinta y los distintos peritos la calificaban de psicópata, psicótica o normal.

Su conducta, habitualmente normativa e hiperadaptada a la prisión, se ve interrumpida periódicamente por huelgas de hambre y protestas para que le permitan “comunicarse” con Brady. Entre tanto recibe visitas rutinarias de sus familiares, a los que dice que la intensidad de su amor le permite vivir el resto de su vida en prisión sin arrepentirse de sus actuaciones. En realidad, la evolución de la pareja en la cárcel daría para una monografía. Han expresado su deseo de morir juntos para que, a continuación, Brady rechazara cualquier clase de contacto, han simulado delirios compartidos y Myra ha realizado peticiones de salida de la prisión para morir con su familia.

A pesar del hermetismo de las autoridades inglesas, que no han publicado los informes psiquiátricos de Myra, da la impresión de que la conducta de Myra, tanto en prisión

como en libertad, está dirigida por dos agentes morales: uno que cuida de su abuela, acude a misa, ama a su perro o cumple amablemente con sus rutinas de secretaria, y otro que rapta media docena de niños, los martiriza hasta la muerte, los entierra en un bosque y parece inmune a la culpa. En apariencia, Myra parece haber desarrollado dos memorias separadas. Manifiesta continuas confusiones respecto a la propiedad de sus pensamientos, respecto a si pensó una acción o la realizó, y muestra una gran dificultad para establecer si ella soñó alguna cosa o fue un sueño de Brady que él le contó. Todo ello sugiere un trastorno disociativo que resulta perspicuo en su conducta carcelaria, a caballo entre la reclusa modelo y el motín por motivos nimios.

Los asesinatos que cometió el grupo de Mason en la residencia californiana de Sharon Tate contra la familia La Bianca son de sobra conocidos. En parte, su popularidad tiene que ver con que se utilizaron para demonizar la ideología hippie. Según una interpretación muy extendida entre la clase media norteamericana, este tipo de asesinatos serían el último paso de una perversión que se iniciaría leyendo a Marcuse o Kerouac y consumiendo marihuana. Aunque la banda de Mason trataba de racionalizar sus crímenes como actividades revolucionarias, es evidente que se parecen mucho más a los asesinatos rituales de la secta thugs que a cualquier clase de atentado político. Calificaban a sus víctimas de cerdos burgueses responsables de la guerra en Asia o afirmaban su complicidad con el complejo industrial-armamentístico, pero se trataba de meros paralogismos más cercanos a la oligofrenia que al delirio político.

La seducción que ejercía sobre su grupo un imbécil como Mason –que no terminó de leer un libro en su vida y cuyo discurso se nutría de citas bíblicas escuchadas en la cárcel y de estrofas de canciones folk memorizadas mientras conducía– resulta difícil de entender si no se tiene en cuenta su papel de traficante de drogas y macarra sexual. Su dominio sobre la banda se explica entonces por su “generoso” aporte de ambas mercancías a los miembros de “la familia”.

En el proceso contra la banda, los informes periciales destacaron que la actuación de una de las asesinas, **Susan Atkins**, resultaba aún más absurda y primitiva que la de los demás. En medio de una especie de frenesí criminal, Susan interrumpió su huida, volvió al lugar del crimen, apuñaló los cadáveres, escribió insultos en las paredes con la sangre de las víctimas y, a continuación, se bañó al aire libre en un jardín cercano, en apariencia sin reparar en que corría un grave riesgo de que la descubrieran ya que estaba cubierta de sangre. En una de las descripciones forenses de la conducta de Atkins se

enfaticaba su semejanza con los cuadros que los antropólogos que estudian culturas primitivas describen como locuras asesinas. Desde luego su comportamiento criminal no resultaba completamente ajeno a su cultura, guarda relación con el estilo de vida que llevaba el grupo en el que vivía, dominado por una relación de amor y sometimiento pseudo-místico hacia Mason, con pautas conductuales que incluían la promiscuidad sexual ritualizada, el cambio de nombre, e incluso el uso de una neo-lengua con un argot intragrupal (conductas todas ellas muy influidas por el consumo continuo de sustancias psicodislépticas).

Por otro lado, en el caso de Atkins llama la atención su capacidad para normalizar inmediatamente su conducta en cuanto se alejaba de Mason. La salvaje que se encarniza con el cadáver de una embarazada volvía a ser una secretaria perfectamente normal semejante a cualquier ama de casa americana de clase media. En prisión Atkins se comporta como una presa modelo y demuestra una ingenuidad absurda. No deja de alardear de sus “hazañas” delante de las otras reclusas que inmediatamente la denuncian. La versión de lo ocurrido que dio en el juicio se asemeja a un cuento de aventuras a medio camino entre lo real y lo onírico cuyo clima afectivo está marcado por la ausencia de sensación de peligro o de culpa. Atkins explicaba su vida criminal como si se hubiera producido al margen de su existencia real, manifestaba una profunda escisión entre su biografía “normal” y su vida con Mason. De este modo, atribuía sus crímenes a un agente que no era en absoluto la persona que hablaba en ese momento con su compañera de celda o su abogado.

Los informes periciales revelan que Atkins parecía organizar sus formas de subjetivización y la dirección de su conducta en virtud de dos procesos distintos. Un proceso de subjetivización estaba regido por una identidad personal débil y acomodaticia tanto en los aspectos intelectuales como en los volitivos, lo que daba pie a una existencia hiperadaptada a lo real, sin demasiados proyectos vitales ni acontecimientos biográficos llamativos. En cambio, su vida con la “Familia Mason tenía un marcado tono épico y megalomaniaco, era una de las elegidas para un destino romántico.

En la acusación que el Fiscal de California realizó contra el grupo se recoge esta idea de que Atkins padecía alguna clase de disociación, abundantes amnesias e incapacidad para distinguir la realidad de las fantasías (por ejemplo, creía que Mason podía controlar

su mente a distancia)¹⁵⁹. El informe describía una personalidad caracterizada por la existencia de varios núcleos incoherentes que se acercaba bastante a un trastorno de personalidad múltiple. Frases como “aquello lo hacía drogada”; “lo hice por que me lo mandaba él”, “me controlaba telepáticamente” querían dar a entender algo así como: “No lo hacía yo aunque fuera mi brazo el que apuñalaba”.

El caso de Atkins sugiere la imagen de alguien cuya conciencia es incapaz de mantener varios focos de atención simultáneos. A Atkins le resultaba imposible deliberar sobre las distintas opciones de conducta que se le presentaban o de establecer alguna clase de distancia afectiva frente a Mason y su familia. Con la inmersión en el grupo, Atkins pierde contacto con el mundo real, el único canal de atención está ocupado por las ordenes de su amo-amante: “El resto de la realidad desaparecía cuando estábamos juntos”.

Así pues, en este caso la doble personalidad surge de una incapacidad afectiva para construir un yo flexible, capaz de mantener la atención alternativamente en varios objetos a la vez. Es como si el sujeto Atkins desapareciera y quedara reducido a un yo situacional que no es nada al margen del contexto grupal o la complementariedad con Mason. Una vez separada de Mason, Atkins se comporta en el juicio y en la cárcel con la simpleza de una inmadura adolescente tardía.

¹⁵⁹ Véase C. Wilson, *Los asesinos*, Barcelona: L. Caralt, 1989.

Capítulo 7

Los nombres del héroe: Lawrence de Arabia, John Hume Ross, T. E. Shaw

Cuando las conductas heroicas son más algo más que gestos puntuales o máscaras virtuosas, cuando responden a un discurso coherente que organiza la totalidad de las vivencias, exigen un esfuerzo continuado. Por eso no es raro que el sujeto heroico termine por agotarse y transformarse en otro. Por ejemplo, Baudelaire intentaba vivir según una máxima (“hay que ser siempre sublime”) tan exigente que periódicamente sufría crisis de identidad en las que se sentía otro o nadie.

El yo normal construye su autobiografía a base de autoindulgencia y logra el equilibrio tolerando una realidad degradada. En cambio, el héroe sólo acepta vivir una existencia que no defraude sus ideales. Permanece siempre en vela, vigilando el cumplimiento del ideal y fiel al lema de “hacer siempre lo que hay que hacer a despecho de las circunstancias”¹⁶⁰. En realidad, se trata de un tipo de narcisismo, alejado tanto del egoísmo como del realismo adaptativo, que lleva a una permanente insatisfacción respecto a la propia biografía.

Desde la infancia, la vida del héroe se desarrolla en un clima de misantropía y aristocracia articulado a través de dos núcleos subjetivos complementarios. De un lado está una identidad fuerte basada en unos vínculos maternos estables y serenos que transmiten un mensaje precoz de excelencia: “Eres el mejor y siempre prevalecerás sobre tus iguales”. De otro lado aparece un yo idealizado e hiperdesarrollado que da pie a un carácter rígido y en el que juegan un papel importante las defensas que privilegian la sublimación y el deber frente a la satisfacción del deseo. La infancia y la adolescencia consolidan este deseo de “ser como se debe ser”, cualquier debilidad de conducta produce sentimientos de culpa autodestructivos. Así, T. E. Lawrence (Lawrence de Arabia) siempre se percibió a sí mismo como un ser puro, incluso llega a confesar ingenuamente que “desea la muerte antes que la codicia o el deshonor penetren en su alma”.

Lawrence de Arabia encarna uno de los últimos ejemplos modernos de auténtica vida heroica. Desde su infancia, la vida de Lawrence se estructura en torno a sueños de grandeza asociados a las virtudes de los “monjes guerreros”. Estas fantasías dirigen

¹⁶⁰ F. Savater describe al héroe como aquel que hace lo que hay que hacer en toda ocasión sin ceder a la razón utilitaria, véase especialmente *Episodios pasionales* (Madrid: Libertarias, 1987) y *Criaturas del aire* (Barcelona: Planeta, 1992).

todos los ritos de paso de su vida. Existe una evidente continuidad entre sus juegos infantiles en los que fingía ser un caballero templario, los viajes que hizo de adolescente por toda Europa visitando los vestigios de la orden y sus estudios juveniles acerca de la arquitectura de los cruzados en Mesopotamia que, a su vez, fueron la base de su campaña militar para liberar Arabia.

Esta clase de proyectos heroicos tienen algo de inhumano. A cualquiera le resultan bastante más simpáticos esa clase de gente que Umberto Eco ha llamado “héroes perezosos”¹⁶¹: por ejemplo, los jefes de la resistencia antifascista que tras años de vivir en la clandestinidad, soportan la tortura y la muerte en las comisarías italianas pero que, como Bartleby, “preferirían no hacerlo”. Estas personas sentían una considerable renuencia a dejar sus libros, sus trabajos o sus amores y, a pesar de ello, lo abandonaron todo porque su conciencia no les permitía hacer otra cosa. Se enrolaron en la resistencia sin el menor entusiasmo por la aventura y sin ningún deseo de vivir peligrosamente. Por eso sus sacrificios son mucho más dignos de elogio que los de los héroes románticos que, como Lawrence, gozaban con la intensidad del riesgo.

La biografía de Lawrence provoca al mismo tiempo admiración por su carácter férreo forjado desde niño y una cierta distancia: Lawrence no parece del todo humano. En palabras de Winston Churchill:

Parte del secreto de ese poderoso ascendiente de Lawrence radica en su desdén por la mayor parte de los premios, placeres y halagos de la vida. Es natural que todo el mundo mire con respeto a un hombre que se presenta totalmente ajeno e indiferente al hogar, al dinero, hasta al poder y la fama. El mundo siente, no sin cierto recelo, que ante él aparece alguien que esta fuera de su jurisdicción; alguien para quien son vanas sus seducciones; alguien que esta manumitido, indomado, desligado por convicción, moviéndose independiente de las corrientes ordinarias de las acciones de los hombres... Un hombre solitario, austero, para el que la existencia no es más que un deber para ser fielmente cumplido.¹⁶²

La segunda vida de Lawrence de Arabia: el soldado n° 352.087

En agosto de 1922 un hombre de 1'64 m que al día siguiente cumplirá 34 años pero que aparenta bastantes más entra en la oficina de reclutamiento de la RAF de Henriette Street, en Londres. Se muestra sumamente indeciso: entra y sale del local varias veces y vagabundea durante horas por un cementerio cercano y cuando se acerca al mostrador

¹⁶¹ U. Eco, *La estrategia de la ilusión*, Barcelona: Lumen, 1986.

¹⁶² W. Churchill, *Grandes contemporáneos*, Barcelona: Plaza y Janés, 1956.

de la oficina se le “afloja el estomago”, sufre diarrea y vómitos y tiene que correr al baño.

Cuando finalmente se decide a presentar el impreso de alistamiento firmado con el nombre de John Hume Ross y pasa un examen medico, la opinión en la oficina de reclutamiento es unánime: su solicitud es rechazada por motivos físicos y legales que lo incapacitan como soldado. Sus papeles de identidad están claramente falsificados. En el examen médico se observa un deterioro físico importante: tiene más de una docena de cicatrices de antiguas heridas de bala y bayoneta, politraumatismos articulares provocados por un accidente de aviación, la piel de su espalda está llena de marcas de latigazos, tiene la dentadura de un vagabundo...

No deja de ser extraño que nadie en la oficina de reclutamiento reconociera al aspirante a piloto de aviación que habían rechazado. Durante esos días, los londinenses acudían en tropel al Covent Garden para escuchar las conferencias épicas de Lowell Thomas sobre “T. H. Lawrence, el Príncipe de la Meca”. Acompañado de música de Beechan y películas de la toma de Akaba, Thomas afirmaba que Lawrence era el héroe romántico de nuestro siglo. Su personalidad combinaba el erudito experto en arte, el libertador de Arabia aclamado por los Príncipes de la Meca y el sagaz político que había dirigido en la sombra la política colonial inglesa. Además, Lawrence demostraba una tremenda modestia que le impedía acudir a palacio para recibir las más altas condecoraciones del imperio ni beneficiarse de ningún cargo público. Su ascetismo también le hacía odiar la vida social. Vivía como un monje en una habitación de Oxford con una beca que apenas le daba para nada. La comida o la casa nunca fueron un problema para Lawrence que desde la adolescencia se alimentaba exclusivamente a base de sandwiches, galletas y té y dormía en cualquier lugar prestado por cualquier amigo.

Sé sabía, además, que en los últimos tiempos Lawrence dedicaba día y noche a la tarea de escribir un libro *–Los siete pilares de la sabiduría–* que aparentemente sería la culminación de su vida pública. Según el autor, el libro “debía ser una obra de arte definitiva” no sólo en los contenidos sino también en la forma (cada pagina debía empezar con una mayúscula, cada párrafo debía estar en simetría con el siguiente). De este modo, Lawrence cumpliría también su vocación de impresor romántico, sobre la que había fantaseado desde su juventud. Las palabras que inician y finalizan la dedicatoria de esta obra, sacan a la luz cómo el libro excede la mera labor literaria:

(...)

Para ganar tu libertad, alcé una casa sobre siete pilares (...)

Los hombres me rogaron que elevara nuestra obra, inviolada mansión,
 Como recuerdo de ti.
 Pero, para hacer de ti digno monumento, lo rompí, inacabado; y ahora
 Las pequeñeces se escurren y remiendan chozas
 En la añorada sombra
 De tu don.

Los siete pilares... es un “trabajo de titán”, dirá su autor, exuda esfuerzo y sufrimiento. Lawrence fracasa varias veces en la tarea y tras su publicación reniega de la obra. En el fondo, *Los siete pilares pilares...* constituye una especie de terapia a través de la cual Lawrence intenta evitar la disolución del yo, una crisis de despersonalización que afecta a un hombre incapaz de continuar su vida tras cumplir las fantasías infantiles. No consigue fijar con su obra una memoria personal que, a la manera de Proust, permita a la vez recordar el ideal de una vida y su fracaso y esto le ocasiona un sufrimiento tal que piensa repetidamente en el suicidio. La admiración que todo el mundo le profesa le obliga a escribir un libro en el que debería dar su propia versión de su vida. Le horroriza la posibilidad de quedar encerrado en la interpretación de los demás, le espanta la “humillación del estereotipo”. Curiosamente fue su amigo Graves quien popularizó los tópicos en torno a Lawrence en un libro en el que describía su epopeya como el sueño de cualquier adolescente británico: un joven arqueólogo que al mando de una tropa beduina reclutada en una fortaleza cruzada había derrotado al Imperio Turco y conquistado Damasco¹⁶³.

Sin duda las oficinas de reclutamiento de la RAF no suelen tener entre sus libros de consulta el *¿Quién es Quien?* En la edición de 1920 aparecía la siguiente entrada acerca del aspirante a soldado con aspecto de vagabundo al que acababan de rechazar:

Lawrence, Thomas Edward, Teniente Coronel, Miembro de la Orden del Baño 1917. Orden del Servicio Distinguido 1918. Príncipe de la Meca. Arqueólogo. Erudito en cuestiones de Arabia. Investigador en el Colegio All Souls de Oxford. Educado en el Jesus College de Oxford. Organizó las fuerzas del Rey del Hejaz contra los turcos. Caballero de la Legión de Honor. Cruz de Guerra con Palmas. Consejero de la Oficina de Asuntos Coloniales...¹⁶⁴

¹⁶³ R. R. Graves, *Lawrence. Rey sin corona de Arabia*, Buenos Aires: Peuser, 1941.

¹⁶⁴ A diferencia de otras personas que figuraban en el *¿Quién es quién?* Lawrence hizo esfuerzos sinceros por no figurar en esta publicación que, en ediciones posteriores, se remiten a su tercera identidad como Thomas Shaw.

A pesar del rechazo inicial de la solicitud de alistamiento, una orden directa del Ministerio del Aire convirtió a este recién nacido y maltrecho John Hume en soldado de aviación de segunda clase destinado a la base de Uxbrigde.

La Ceremonia de la degradación

La decisión de cambiar de personalidad y dejar de ser teniente coronel para alistarse como un anónimo soldado sin rango ni pasado en la RAF, no fue un acto impulsivo. A lo largo de más de un año –en el que termina la tercera versión de *Los siete pilares de la sabiduría* (que considera un fracaso)– ha experimentado tormentos morales que lo han colocado repetidamente al borde del suicidio. Esta angustia provocó también trastornos de conducta que lo hacían vagar día y noche por Londres en medio de tremendas crisis de agitación. Varios amigos lo describen en esa época como un mendigo que deambula por la noche londinense sin reconocer ni saludar a nadie.

Posteriormente, Lawrence explicó que la redacción y corrección de *Los Siete Pilares* le supuso un gran sufrimiento moral que recuerda al que describen algunos psicoanalizados durante su cura. Lawrence se vio obligado a evaluar todos sus acontecimientos vitales y sentía enormes dudas respecto a su valor moral, sus auténticas motivaciones, sus traiciones y lealtades a Gran Bretaña o a la causa árabe, sus dotes para la escritura, su rechazo de los vínculos familiares. Esta reelaboración biográfica le llevó a una situación en la que no veía otra salida que el suicidio y que sin duda se vio acrecentada por el aristocratismo de Lawrence, que siempre consideró con desprecio la “plebeya necesidad” de trabajar para comer o sobrevivir.

El colapso que provocó el esfuerzo de escribir *Los siete pilares* tenía que ver con el hecho de que consideraba que sus logros vitales habían quedado muy por debajo de sus ideales, como explicó reiteradamente a los pocos amigos que le escuchaban en esta época. También creía que su obra literaria era un fracaso –carecía del estilo necesario para contarla, lo que revelaba su carencia de personalidad– y, en la medida en que dicha obra era el balance de su vida, el fracaso no era literario sino global. La suya era una vida sin sentido, sin futuro y la única salida honorable que le quedaba era el suicidio anónimo.

Otra esforzada exploradora al servicio del Imperio –Gertrude Bell, la Reina del Desierto– había escogido ya esa salida en un lejano río de Oriente, en el transcurso de una crisis similar a la que vivía Lawrence. La intensidad de las vivencias bélicas hacía que la vida cotidiana en tiempo de paz resultase insoportablemente melancólica, incluso

la más banal desgracia amorosa podía ser motivo de suicidio. En realidad, el hecho de que Lawrence creyera que un asunto menor –las dificultades que encontraba para escribir su biografía– era un buen motivo para suicidarse confirma que para él los *Siete pilares de la sabiduría* tenían una finalidad terapéutica. Esta obra constituía un intento de análisis del que debía renacer un yo que parecía haber muerto en Arabia. Pero si el relato no resultaba satisfactorio, entonces su vida carecía de futuro, en la medida en que cualquier vivencia posterior tendría que engranar con un pasado sin sentido.

Su incapacidad para unificar los pedazos de su biografía, su fracaso a la hora de dar cohesión a las diferentes “mascaras del héroe” que había adoptado hasta entonces, sumen a Lawrence en una ansiedad disociativa a la que sólo encuentra salida creando un absurdo personaje que nace como soldado raso y que substituye la vida por meros automatismos conductuales. Esta elección, vista desde fuera, sólo puede ser entendida como producto de un auténtico masoquismo moral y, sin embargo, lo cierto es que logró su objetivo terapéutico. La vida militar permitió a Lawrence desprenderse de todos los rasgos de identidad que le hacían desgraciado, logró subsumirlos en el uniforme. La brutalidad del cuartel y la institucionalización parecía anestesiar su dolor.

Lawrence ya había sufrido una crisis de identidad similar durante su adolescencia y la solución que encontró fue muy parecida. En 1905, antes de convertirse en el perfecto estudiante oxoniense y sin dar ninguna explicación a su familia o a sus amigos, renunció a su vocación arqueológica, a su relación con Hogarth, a su romanticismo a lo Ruskin, a sus proyectos académicos y se enroló con una identidad falsa en la Royal Artillery. No se sabe gran cosa acerca de esta fuga pero todo apunta a una primera crisis narcisista de Lawrence debida a su incapacidad para tolerar una imagen de sí mismo por debajo de sus ideales: en esa época descubre su condición de hijo ilegítimo, lo cual le sume en un estado de desesperación absoluta.

Sus sentimientos de culpa relacionados con su linaje frustran su proyecto de moldear la vida como una obra de arte homérica (el adjetivo es suyo). De repente se sentía definitivamente incapaz de vivir en familia y prefería ingresar en una institución total¹⁶⁵. Sin embargo, bastaron unos meses en el ejército para que el joven Lawrence reconstruyera su proyecto vital –ahora con una marcada índole individualista, sin relación con su familia o sus amistades– y volviera a casa rescatado por su padre. No

¹⁶⁵ En *Internados*, I. Goffman describe el síndrome del institucionalismo como la afición de aquellas personas que, tras pasar por el convento, el ejército o la cárcel, no logran vivir fuera de esas instituciones totales.

obstante, Lawrence puso como condición vivir en la soledad de un bungalow construido en el jardín de su casa y gozar del derecho a pasar las vacaciones de verano vagabundeando en bicicleta por Francia o el Mediterráneo.

En definitiva, el Lawrence adulto conocía bien los sufrimientos de la vida cuartelaría, así como lo mortificante que podía llegar a ser la promiscuidad de los barracones militares para alguien a la vez tan orgulloso y pudoroso como él. No se trataba sólo de los motes ofensivos, las novatadas o la convivencia con unos reclutas que cada mañana presumían de sus hazañas masturbatorias sino, sobre todo, del despojo de cualquier rasgo de identidad. Día a día, rapado y vestido como todos, se sabía “nadie” al ser nombrado por su número de identificación. En *The Mint*, Lawrence explica cómo para él las interminables horas de instrucción o la limpieza de las letrinas eran una especie de pago de una deuda simbólica por haber nacido con una “culpa que da la razón a Freud” y que no puede ser otra que su particular estructura edipal:

Todos somos igualmente culpables. Usted no existiría, yo no existiría sin esa carnalidad. Todo lo que tiene carne es el resultado de un momento en el que el pensamiento ávido de la barraca número doce [donde vive Lawrence] ha llegado a la acción y ha concebido. ¿Acaso no es cierto que la culpa del nacimiento permanece de alguna forma en la criatura? Creo que nosotros obligamos a nuestros padres a concebirnos y es nuestro hijo que no ha nacido quien hace que mi carne nos pique. Todo esto es un asunto sucio y sin embargo la barraca número doce me hace ver la verdad que encierra Freud.

Pues bien, en 1922, el masoquismo de la vida militar se presenta por segunda vez como la medicina necesaria para evitar la difusión de identidad. Tras un año al borde del suicidio, renacido como recluta, puede volver a trabajar en una nueva versión de *Los siete pilares*. La rutina, el hecho “de mantenerse limpio y de que alguien me de comida y cama”, van normalizando lentamente el estado mental que sus reminiscencias vitales le habían provocado.

Curiosamente hay textos de Freud que podrían haber ayudado a Lawrence a reinterpretar su biografía más allá de la culpa. En concreto hay un breve artículo titulado “Los que fracasan al triunfar”¹⁶⁶ que describe una situación psicológica análoga a la suya. En él, Freud plantea cómo en ocasiones es el cumplimiento del deseo lo que desencadena la crisis neurótica (frente a la neurosis habitual que es el resultado de la frustración de los deseos). Freud recurre a dos personajes literarios –Lady Macbeth y la Rebeca de Ibsen– a modo de ejemplo. Para estos personajes dramáticos, el poder o el

¹⁶⁶ S. Freud, *Psicoanálisis Aplicado en Obras completas II*, op. cit.

matrimonio suponen el cumplimiento del deseo de ocupar el papel del padre e instalarse así en la situación incestuosa de un Edipo sin remordimientos. Lady Macbeth y Rebeca fracasan precisamente porque, al triunfar, el pensamiento maquiavélico que había regido su vida se quiebra y aparecen sentimientos de culpa a los que habían sido inmunes a lo largo de su pelea por el éxito.

Algo similar le ocurre a Lawrence, con el añadido de que, en su caso, los sentimientos de culpa son absurdos, pues brotan de los logros de una vida ejemplar. Mientras sus ideales no se cumplen, parece indestructible. Su ascetismo, su resistencia física, su valor, su voluntad de hierro parecen capacitarlo para sobrevivir a las heridas o las humillaciones más salvajes. En cambio, en cuanto su éxito resulta evidente, se derrumba: “Con Churchill, todos mis proyectos de libertad para Arabia se han cumplido”.

El resentimiento por la ilegitimidad de su origen familiar, los fuertes sentimientos de culpa heredados de su madre –que a ella le llevaron a China como misionera– marcaron a Lawrence. Y sin embargo, podría haber sido el reparador del honor familiar, el héroe cuyas hazañas acallan los chismorreos. Pero, por alguna razón, ese papel de restaurador de la honra le resulta inaceptable. La familia es el territorio de la intimidad, está dominado por la carne y el Edipo del relato freudiano y él es incapaz de vivir en él. Escoge el bungalow, las excursiones en bicicleta y las estancias en Oriente porque le permiten acceder a lugares a dónde su madre no puede acercarse. Retornar a casa sería volver a vivir en compañía vergonzosa. Esto explica las dificultades que experimenta Lawrence para contarse su vida a sí mismo que le llevan a destruir periódicamente *Los siete pilares* (en 1921 quema la segunda versión). Es incapaz de cerrar triunfalmente su periplo biográfico porque no puede superar la vergüenza familiar, es incapaz de compartir su victoria con su familia, reparar su propia historia y convertirse en el hijo ideal. El proceso culmina con la muerte simbólica de Lawrence y el nacimiento de John Hume.

La duplicación de personalidad, la huida del nombre paterno, fracasa finalmente en 1923, cuando la prensa le descubre en Farnborough, su destino militar, y le identifica como Lawrence de Arabia. Tenchard, comandante en jefe de la RAF, le obliga a escoger entre abandonar el ejército o continuar en él con su verdadero nombre y rango. Ante este conflicto, John Hume decide abandonar la base militar de Farnborough pero, en realidad, no tiene a dónde ir. Sobrevive merodeando por el campo de aviación mientras escribe a los amigos, pidiendo trabajos anónimos de portero de noche o farero,

no obstante, también sopesa ideas más peregrinas, por ejemplo, ingresar en el IRA como terrorista.

A medida que pasa el tiempo resulta evidente que Lawrence es incapaz de cuidar de sí mismo. La inutilidad de Lawrence para la vida civil resulta aún más asombrosa si se tiene en cuenta que, por un lado, recibía constantemente ofertas de empleo para cargos diplomáticos y que, por otro, tenía una envidiable red de influyentes amigos –La Sociedad Lawrence, la llama malévolamente Aldington¹⁶⁷– que cuidaba de él tanto en los aspectos materiales (fue en aquella época cuando B. Shaw le regaló una motocicleta) como en los espirituales, asegurándole el gran valor de su obra literaria.

La necesidad de anonimato y la incapacidad para afrontar los procesos de subjetivación fuera del cuartel resultan tan acuciantes en Lawrence que los pocos amigos que le ven cuando deja la RAF se asombran de su estado: no habla, come aún menos que de costumbre, padece insomnio... Además, vuelve a intentar obsesivamente, como ya le había ocurrido en la guerra del desierto, no sentir nada por nadie, ni siquiera por sí mismo. En *Los siete pilares* resulta evidente que Lawrence utiliza la escisión como estrategia de supervivencia, como forma de alejarse de la realidad a través de un yo múltiple que le permite no ceder ni a la carne ni a las exigencias de la realidad:

Me parecía que por fin me aproximaba a la insensibilidad total, algo que jamás había podido alcanzar: un estado delicioso. Ahora me hallaba dividido en dos partes. Una de ellas era la que cabalgaba prudentemente vigilando cada paso que daba el camello. La otra, desde mucho más arriba, se inclinaba preguntando que era lo que hacía la carne. Pero la carne no contestaba pues ella solo seguía el impulso de marchar hacia adelante. Pero existía una tercera parte, una locuaz tercera parte que charlaba consigo misma y se hacía numerosas preguntas, criticando el castigo que el cuerpo se infringía a sí mismo y despreciando las razones que pudiera haber para llevar a cabo tales esfuerzos.

Las influencias de los amigos notables suele usarse habitualmente para trepar socialmente. En cambio, Lawrence utiliza sus influencias para lograr que le degraden. En marzo de 1923, se le autoriza a alistarse como soldado raso en el cuerpo de carros de combate de Bovintonun, campo de entrenamiento militar con unas rutinas disciplinarias aún más duras e incómodas que en la RAF.

El nuevo soldado se llama T. E. Shaw, su número de identificación es el 7.875.698. La vida en el cuartel es aún peor que en la RAF: la instrucción, la gimnasia, los desfiles, el barracón comunal, los rituales de iniciación... Finalmente le destinan a intendencia,

¹⁶⁷ R. Aldington, *Lawrence de Arabia*, Barcelona: Planeta, 1977.

donde pasa el tiempo clasificando paquetes de ropa y anotándolos con tinta roja y la máxima diversión consiste en pequeñas peleas a zapatillazos.

Sin embargo, esta rutina institucionalizada que excluye los espacios de intimidad – Lawrence describe con detalle la litera o las letrinas en las cartas que envía a sus amigos, pues son los únicos lugares donde puede leer–, que elimina cualquier rasgo de individualidad y degrada la vida cotidiana a la obediencia automática, que substituye los rasgos de identidad por un nombre falso, un número y un uniforme, mejora de forma sorprendente la salud mental de Lawrence. En estas condiciones de anomia es capaz de traducir dos novelas del francés –*Le Gigantesque* y *Sturly*–, hacer largas y placenteras excursiones en moto y tomar medidas tan prácticas como comprarse una pequeña casa de campo –Clouds Hills– con el dinero que obtuvo de venderle a Lionell Curtis una daga que le había regalado el Príncipe Feisal en La Meca.

En las cartas de esa época Lawrence explica sus contradicciones: cuanto peor es la situación real de su vida, tanto mejor es su vida interior. De hecho afirma estar recuperando el “dominio de sí”. De todos modos, hay que relativizar esta recuperación. Lo cierto es que la tranquilidad pronto se vio interrumpida por crisis depresivas y Lawrence comienza a enviar cartas en las que expresa intenciones suicidas y reitera su deseo de volver a la RAF. Finalmente, de nuevo gracias a la influencia de sus amigos, logra su objetivo en 1925.

La RAF lo destinó al aeródromo de Cranwell con la condición de que mantuviera un absoluto anonimato y cortase cualquier tipo de relación, incluida la epistolar, con sus amigos importantes. Lawrence cumple la orden a rajatabla y por primera vez conoce un estado cercano a la felicidad.

Un asceta en la RAF

Desde julio de 1925 hasta su muerte Lawrence formó parte de las fuerzas aéreas británicas. Según su correspondencia, sus experiencias iniciales en el aeródromo no podrían haber sido más placenteras: “Mi vida aquí respecto a la que llevaba en el ejército se parece como el cielo a la tierra”.

La disciplina es tolerable y Lawrence tiene tiempo para hacer sus excursiones en moto y para terminar, ¡por fin!, la versión definitiva de *Los siete pilares de la sabiduría*. Se imprimen por suscripción 120 ejemplares, de edición primorosa y con un cuidado formal por los detalles que roza lo obsesivo. Los 120 afortunados “suscriptores”, reciben una obra con colores, tintas y encuadernación individualizada. Cada libro

incluye una dedicatoria personal. La más elogiosa corresponde a Churchill y dice: “Usted merecía dos ejemplares”.

Los destinos militares de T. E. Shaw en los aeropuertos militares de Karachi y de Miranshah Fort, en Afganistán, alteraron poco la vida de Lawrence que, ajeno a las necesidades de la carne y sin sentir la menor curiosidad por la India, apenas salía de los recintos militares. Se dedicó a la literatura epistolar y a traducir *La Odisea* (“yo, como Odiseo, también maté hombres, viajé y construí arcos”, dice).

La servidumbre voluntaria y la disciplina del servicio militar le sirven a Lawrence de terapia y le impiden recaer en la depresión o en la tentación suicida. Sin embargo, la erotización de la sumisión, la mortificación del cuerpo y el alma, así como la nueva identidad que le proporciona la vida militar (a veces firmaba las cartas que enviaba a sus amigos con su número militar) hacen sospechar que las elecciones vitales que realiza Lawrence se sustentan en una estructura caracterial que, desde Freud, llamamos masoquismo moral. Este masoquismo explicaría la forma en que Lawrence organiza su vida compulsivamente en torno a una especie de vía dolorosa (de niño se entrenaba para soportar el dolor mediante extrañas autoagresiones con fuego), así como el modo en que se somete a la disciplina militar como terapia para dejar de pensar y vivir sin subjetividad. La servidumbre le sirve para purgar el dolor moral de una culpa que procede de la prehistoria familiar y que, por tanto, ningún logro real logra cancelar.

Según Freud, las personalidades caracterizadas por el masoquismo moral están marcadas por unas imágenes infantiles que Freud describe en “Pegan a un niño”¹⁶⁸. En ellas, el imaginario libidinal tendría como actividad inicial la delectación infantil en el gozo con el mal ajeno: el padre pega a un niño que no soy yo. En una segunda fase la satisfacción se logra con un imaginario en el que el niño al que pega su padre ya soy yo y, además, me pegan porque me lo merezco. Así pues, de nuevo la culpa edipal erotizada aparecería como el sentimiento inconsciente que guía la evolución de Lawrence: solo aceptando que me peguen como castigo a mis deseos incestuosos y agresivos evito la catástrofe total de la castración. Al mismo tiempo, al ser azotado, logro que mi madre me acepte como un buen objeto sumiso. En suma, esta identificación masoquista parece seguir una estrategia basada en elegir el mal menor. Ante la terrible posibilidad de que la familia me repudie, prefiero pagar el precio del dolor autoinfligido y quedarme en casa. El masoquista sigue máximas conductuales

¹⁶⁸ S. Freud, *La organización genital infantil*, *Obras Completas I*, op. cit.

del estilo de “me humillo para que me ames” o “para ser querido uno acepta ser golpeado”, en un intento de preservar la posición de objeto amoroso aún a costa del martirio.

Ha habido muchísimas especulaciones en torno a la supuesta homosexualidad pasiva de Lawrence y a sus romances con varios amigos árabes. Los biógrafos cotillas han logrado convertir toda su vida en una especie de novela romántica. Así, por ejemplo, se ha dicho que tras la dedicatoria de *Los siete pilares de la sabiduría*, “Para S. A.”, se escondía el joven árabe Dahaum, muerto en el camino de Damasco. De igual modo, la prensa sensacionalista publicó diversos chismorreos acerca de un supuesto acuerdo con un compañero de cuartel para que le azotase los fines de semana a fin de cumplir los términos del testamento de un familiar. Lo cierto es que los periodistas jamás dejaron de perseguir a Lawrence con las más disparatadas invenciones (un periodista llegó a preguntar a Lawrence si era cierto que deseaba convertirse en un dictador fascista para Gran Bretaña).

Es importante, por tanto, no ceder a este estilo corvino a la hora de analizar la vida de Lawrence. No obstante, tanto sus cartas como los recuerdos de sus amigos dejan claro que la pasividad sexual extrema y la misoginia que caracterizaron a Lawrence se remontan a su primera infancia. Esta misoginia solo se veía atenuada en el caso de figuras desexualizadas como G. Shaw, la esposa de Bernard Shaw, que fue una de sus principales confidentes y la destinataria del primer ejemplar de *Los siete pilares*. Una obra reveladora no tanto por lo que toca a la homosexualidad latente o manifiesta – tolerada por Lawrence en el ejército árabe que dirige– cuanto por algunas de las descripciones de la muerte que en ella aparecen. *Los siete pilares* enfatiza de manera clara, junto a la idealización del estoicismo (un asunto habitual en cualquier narración épica), una erotización y una identificación con los cuerpos muertos en la que se percibe la sublimación de las fantasías sadomasoquistas por parte de Lawrence. Véase, por ejemplo, la descripción de la noche tras la batalla de Abu el Lissal:

Los muertos tenían aspecto verdaderamente bello. La noche lucía suavemente sobre sus cuerpos, prestándoles un nuevo color marfileño. Los turcos eran muy blancos de piel en aquellas partes que habían cubierto sus ropas, mucho mas blancos que los árabes; y estos soldados habían sido hombres muy jóvenes. Muy cerca, alrededor de ellos crecía el ajenjo, entonces cubierto de rocío. Los cadáveres aparecían tan lastimosamente tirados sobre la tierra que seguramente se hallarían más cómodos si pudiesen tenderse mejor. Así pues me ocupé de ir colocándolos ordenadamente uno por uno, sintiéndome muy triste y deseando ser una de aquellas frías e inmóviles figuras,

antes que pertenecer al mundo de los hombres que allá arriba discutían y se peleaban por el botín.

Las torturas que sufrió Lawrence en Deraa a manos de Nahi Bey han sido investigadas y citadas hasta la extenuación. El interés fundamental ha sido averiguar si Lawrence fue efectivamente violado por su enemigo. Se trata de una hipótesis más bien inverosímil, más que nada porque Lawrence no acostumbraba a olvidarse del menor detalle a la hora de explicar sus sufrimientos. Aunque lo cierto es que la conducta de Lawrence cambió tras Deraa: comenzó a llevar veneno en el bolsillo por si volvía a caer prisionero de los turcos. Según Edward Robinson, a quien Lawrence dictaba sus escritos, la tortura cambió el carácter de Lawrence: “Deraa dejó a Lawrence conmocionado. Comía más frugalmente que nunca, apenas pronunciaba dos o tres palabras al día y a partir de entonces no volvió a compadecerse de nadie: ni de sus amigos, ni de sus enemigos, ni de sí mismo”¹⁶⁹. Paradójicamente, en su obra autobiográfica, Lawrence afirma que su calvario tuvo un efecto benéfico: “Me parecía que por fin me aproximaba a la insensibilidad total, algo que jamás había podido alcanzar: un estado delicioso”.

Como ya hemos comentado, Lawrence había endurecido su cuerpo desde niño sometándolo a pruebas que lo insensibilizasen al dolor de las quemaduras, el frío o la fatiga extrema (un entrenamiento que se puede entender como un proceso de erotización del dolor). Sin embargo, lo que abocó a Lawrence a la escisión de la personalidad fue la humillación que sufrió en Deraa, esa experiencia rompió el sistema de defensas que caracterizan la identidad personal. Lawrence vive la idea de que “esto que le pasa a mi cuerpo, no me esta pasando a mí” como algo “delicioso” y esto lo acerca a los pacientes con patología disociativa.

En otros pasajes de la obra de Lawrence se insiste en esta idea. Por ejemplo, su reticencia a participar en la ejecución de Hammed transmite una mezcla de placer y espanto que remite a la ambivalencia con la que el masoquista vive su propia violencia. Del mismo modo, en la descripción de un hospital de Damasco donde agonizan cientos de soldados turcos entre las risas de los árabes, Lawrence se detiene en una serie de detalles –los excrementos, los olores, la falta de humanidad de su tropa– con una mezcla de asco y delectación que trasluce la identificación masoquista con los heridos.

El sufrimiento moral llega a convertirse en una auténtica obsesión cuando entra en juego el conflicto de lealtades: Lawrence entendió que Inglaterra había faltado a su

¹⁶⁹ E. Robinson, *Lawrence, el rebelde*, Barcelona: Bruguera, 1961.

palabra al entregar Siria a los franceses en la Conferencia de Versalles. Pero el punto culminante de estos dilemas personales se produce cuando, en plena Conferencia, fallece el padre de Lawrence y este debe partir para acudir a su entierro. La delegación árabe se sintió abandonada en el momento clave de la negociación. Entre la lealtad a la Historia o a su historia, Lawrence eligió la familia y volvió a Inglaterra. El duelo por la muerte de su padre reabre la vieja herida familiar: su padre, un rico terrateniente irlandés, había roto las convenciones sociales de la época al fugarse con Sarah Junner, antigua niñera de la casa, con la que formó una nueva familia de cinco hijos varones, (Thomas Edward fue el segundo) que viajaron por Francia e Inglaterra hasta establecerse en Oxford.

La madre de Lawrence era una escocesa que profesaba a la vez un cristianismo puritano y una misoginia explícita. Sarah se ocupó de inculcar estos sentimientos en todos sus hijos. La infancia del grupo de hermanos, ajenos a los valores y gustos de la sociedad oxoniense, tiene cierta importancia para entender la vida de Lawrence.

A tenor de lo que cuenta Graves, los primeros años de Lawrence fueron tan heroicos y aventureros como el resto de su vida. Ned –diminutivo infantil de Lawrence– recorría la región en bicicleta, atravesaba a nado lagos con la ropa puesta o realizaba tareas que revelaban una resistencia física y una voluntad de hierro. Además, Lawrence era el líder espiritual de un grupo masculino de hermanos y vecinos que representaba dramas caballerescos entre ruinas templarias. De hecho, si hemos de creer a Graves, la infancia de Lawrence estuvo regida por un auténtico ideal caballeresco: Ned trataba a toda costa de no defraudar las altas expectativas que se había forjado para sí mismo. Este desarrollo infantil, en vez de conducir a la neurosis, da pie a un yo cercano al super ego gracias a que su excepcional rendimiento físico e intelectual parece estar a la altura de sus ideales.

Esta infancia excéntrica y alejada de las habladurías de la ciudad protegió al autor de *Los siete pilares del estigma* de la ilegitimidad, un asunto que, por otra parte, sus padres mantuvieron en secreto durante una infancia que Lawrence no duda en calificar de feliz. Esta dicha se rompe cuando, en 1905, Lawrence descubre la verdad, se fuga de casa y se alista como soldado de artillería. En el ejército, una institución que generalmente prefiere eludir el asunto de la sexualidad, encontró el antídoto contra el descubrimiento de su procedencia de una relación amorosa extramatrimonial.

Marie Bonaparte ha descrito cómo algunos niños desarrollan fantasías sádicas respecto al coito de sus padres cuando no están casados y cómo esa atribución los conduce a la

homosexualidad pasiva. Esta hipótesis psicoanalítica explicaría en parte el discurso vital de Lawrence: su desprecio por la procreación, sus burlas contra algunos de sus soldados árabes que tomaban jóvenes esposas, sus elogios de “la pureza de la soledad del desierto, sin la corrupción de la vida”. No obstante, da la impresión de que el ascetismo sexual de Lawrence no tiene tanto que ver con la homosexualidad latente como con la adopción de un rol pasivo frente al sexo. Algo que, según la hipótesis freudiana, surge de un respeto casi fóbico por las prohibiciones edipales. Así, toda actividad heterosexual simbolizaría una agresión a la madre.

Las terribles angustias que marcan la vida de Lawrence tras la Guerra del Desierto comienzan cuando comprueba que los fantasmas familiares debidos a su genealogía ilegítima no han desaparecido y que, por tanto, no puede gozar de los honores que la historia real le otorga. Debe perseverar en la mortificación y adoptar otra personalidad para pagar la deuda pendiente. Cuando comprueba que la culpa es el único sentimiento con el que se identifica, la vuelta masoquista al ejército parece la salida menos mala: busca la sumisión a un amo severo que externalice la persecución superyoica y la haga más tolerable.

Juegos de espías, juegos de identidades

En 1929 T. E. Shaw vive placidamente en el aeródromo de Miranshah. Aparentemente es perfectamente ajeno a la tormenta política que está teniendo lugar en Afganistán y que pronto lo arrastrará lejos de allí: Lawrence escribe a sus amigos acerca de la belleza de las montañas, lo mucho que le gusta volar en avión o la camaradería que reina entre la tropa de la base militar.

Entretanto Afganistán vive momentos convulsos a causa de las luchas de poder entre el modernizador Rey Amamillah y los conspiradores del Partido Conservador que acabarán destronándolo. Un artículo del *Daily Herald* inicia una campaña de prensa contra el ex coronel Lawrence, al que se le atribuye el protagonismo de la crisis afgana. Se le describe como un superagente secreto con poderes cuasi-mágicos que defiende el imperialismo inglés por todo el mundo. Los grupos políticos de izquierda se suman a la protesta y contribuyen a la persecución del fantasma de Lawrence, al que atribuyen las más extrañas acciones de desestabilización política. Rusia le acusa de ser el jefe de los espías antisoviéticos, a los que supuestamente estaría dirigiendo desde Londres (cuando, en realidad, está viviendo en Karachi). Se le atribuye una campaña a favor del fascismo en Gran Bretaña o el apoyo al IRA. El mito crece y las manifestaciones populares contra

Lawrence se multiplican. Una imagen suya es quemada en el transcurso de un mitin socialista de Londres. En la Cámara de los Comunes, el diputado laborista Ernest Thurtle interpela al gobierno inglés refiriéndose a Lawrence como un peligroso agitador y solicitando formalmente que “no se le envíe nunca más a conspirar contra países amigos”.

Como consecuencia de esta campaña T. E. Shaw es enviado urgentemente a Londres, desmovilizado de la RAF y mantenido oculto como civil durante unos meses en los que es perseguido por la prensa hasta el punto de necesitar protección policial. De nuevo la vida civil le resulta insoportable, presenta un aspecto atroz y sus amigos dicen que habla un “argot propio de un garaje”. No obstante, sus argumentos, junto con su capacidad de seducción, terminan por convencer al propio Thurtle de que todo es un montaje periodístico y logra que remita la campaña política contra él. Así, Shaw se reincorpora a la RAF y es destinado a Plymouth, en concreto a una base de hidroaviones donde permanece hasta 1935, mimado por el comandante de la base y su familia. Se mostraba satisfecho del trabajo que realizaba experimentando el salvamento de aviadores con lanchas rápidas (una experiencia que resultó vital durante la Segunda Guerra Mundial), disfrutaba con largas excursiones en moto durante los fines de semana y, en general, su vida transcurría plácidamente, hasta el punto de que llegó a hacer planes para retirarse a su pequeña casa de campo. No obstante, nunca pudo llevar a cabo este proyecto. El año de su desmovilización Lawrence muere en un accidente de moto. En sus honras fúnebres se le elevó a la categoría de héroe nacional. Su funeral en el panteón de Wensminster, presidido por Churchill, contó con la presencia de la casa real inglesa y fue un sobrio reconocimiento de una biografía lograda.

A menudo la literatura sensacionalista ha intentado explicar la vida de Lawrence como un producto del espionaje inglés. Desde este punto de vista, D.G. Hogart, director del Ashmolean Museum de Oxford, habría reclutado a Lawrence para “el servicio” cuando apenas era un niño y desde 1904 habría moldeado sus dotes para la aventura poniéndolas al servicio del Imperio. Toda la novelesca adolescencia de Lawrence –sus viajes en bicicleta por Francia, sus hazañas físicas o su erudición– formarían parte de la formación de un espía al que le habrían fabricado una doble identidad como arqueólogo desde la pubertad. De igual modo, su ingreso en Oxford en una sociedad secreta –La Tabla Redonda– habría sido un rito de paso previo a su ingreso oficial en el mundo del espionaje. También las becas académicas del Magdalen College que le permitieron

recorrer Arabia serían tapaderas de un agente ya en activo que empieza a entablar contacto con las sociedades secretas antiturcas de Jordania.

A favor de esta interpretación hay que decir que, efectivamente, la red de espías ingleses de aquellos años jugó un papel clave en la conservación del Imperio. Además, si bien los servicios secretos de las colonias inglesas se nutrían de distintas fuentes, los antropólogos y misioneros jugaban un papel clave en ellos. Tampoco cabe duda de que los conocimientos geográficos y antropológicos de Lawrence le llevaron al Servicio de Inteligencia de El Cairo en 1916. Igualmente, el modo en que al final de la guerra se salta todo el escalafón militar, aparece como teniente coronel y viaja en un tren especial, le delatan como miembro de los servicios de espionaje. Sin embargo, la historia se viene abajo si se tiene en cuenta que, ya en esos años, rechazaba las condecoraciones, realizaba desplantes a la corona, enviaba cartas a la prensa en las que denunciaba a Francia e Inglaterra por haber traicionado la causa árabe y mostraba una conducta tan tormentosa e incontrolable que el Foreign Office ordenó vigilarlo como sospechoso de traición a Gran Bretaña.

Como ya hemos visto, Goffman se mostró muy interesado en la profesión de espía. Consideraba que era una fuente importante para comprobar cómo la fabricación de la identidad personal es una tarea puramente técnica en la que los diferentes roles situacionales se elaboran de forma similar al modo en que un actor ensaya sus papeles. El papel de espía requiere exagerar los caracteres de normalidad y anonimato. Cuando alguien tiene que saltarse una cola porque ha entrado para recoger un paquete olvidado, debe exhibir ostensiblemente el paquete para que todo el mundo compruebe que no tenía intención de colarse. Del mismo modo, los espías tienen que demostrar continuamente su normalidad, deben llevar una vida rutinaria sumida en el anonimato. Obviamente, Lawrence se encontraba a años luz de este requisito.

Ocurre además que el espionaje real suele consistir en un turbio comercio de informaciones entre expertos que, al final, casi ignoran a quién son leales. Esta confusión moral a menudo da pie a trastornos de la personalidad, que no son raros entre los espías¹⁷⁰. Los servicios secretos conocen bien el riesgo de caer en el alcoholismo y la drogadicción o sufrir trastornos mentales que corren sus agentes¹⁷¹. De nuevo resulta difícil vincular a Lawrence con ese estereotipo por su absoluta necesidad

¹⁷⁰ La autobiografía de Markus Wolf (*El hombre sin rostro*), el que fuera jefe del espionaje comunista en Alemania, muestra a las claras como la difusión de identidades da pie a un auténtico caos moral.

¹⁷¹ D. Pastor Petit, *La guerra secreta*, Barcelona: Bruguera, 1979.

de claridad, integridad moral y lealtad, un asunto evidente en la crisis moral de Versalles que le coloca al borde del suicidio.

También el último episodio de la vida pública de Lawrence en Jordania se ha interpretado a menudo como un caso de espionaje. Su último trabajo como gobernador de Amman fue apoyar a la fracción hachemita para frenar la influencia saudita en la organización política de Oriente. Cuando abandonó su puesto, en 1921, su sucesor fue John Philby que apoyó a la facción árabe saudita hasta el punto de convertirse al Islam, casarse con una esclava y vivir en La Meca. Este curioso personaje es el padre de otro espía (tal vez el “espía” por antonomasia) que ya ha aparecido por estas páginas: Kim Philby.

¿Influyó de alguna forma este último servicio –que implicaba manejar información confidencial y gastar ingentes sumas de dinero para apoyar o traicionar a distintas fracciones árabes– en el *shock* final de Lawrence que le llevó a adquirir nuevas identidades? Pienso que sí. Lawrence había sido un maestro del disfraz en la guerra del desierto, incluso había llegado a burlar la vigilancia turca introduciéndose en las ciudades enemigas para conocer sus defensas. Sin embargo, su labor diplomática –con los típicos cambios de alianzas, en los que el amigo de ayer es el enemigo de mañana– diluyeron el hilo moral (su papel de Libertador de Arabia) que jerarquizaba esa legión de identidades.

Cuando llega a Londres, Lawrence acomete la redacción de *Los siete pilares* como una forma de asignar significado a sus experiencias. Era una especie de remedo de la obligación de hacer balance vital tras la lectura bíblica que le había inculcado su devota madre. La necesidad de rescribir sus memorias una y otra vez, muestra la incapacidad de Lawrence para cumplir ese mandato y dar sentido a su vida. Su autobiografía, lejos de pacificarle, le dejó escindido y culpable.

El retorno de los fantasmas familiares de Lawrence tras su retorno a Inglaterra redujo su vida en Arabia a un paréntesis. La escritura no le consolaba de la vuelta al infierno de la historia familiar. Para contener estas vivencias catastróficas Lawrence cambió de nombre y se cobijó en una institución total. La obsesión de su ilegitimidad le impedía integrarse en el espacio familiar –“No sé por qué no puedo vivir en familia”– y le llevó a fracasar a la hora de forjar un espacio para su propio deseo –“Los hombres me rogaron que comenzara la obra de esa casa inviolable (...). Pero yo la destrocé, no la acabé y ahora todo resbala para difuminarse en la sombra”–. Sólo la obediencia ciega, más

propia de un cadáver, alejaba la tentación del suicido que atormentaba a Lawrence desde su regreso de Arabia.

¿Qué importo yo?

Al terminar su vida militar, Lawrence tenía donde ir. Clouds Hills era una pequeña casa de campo al borde de los pantanos que en los últimos años le sirvió de refugio. En la puerta de entrada había grabado una cita que Heródoto atribuye a Hipocleides. Al parecer, cuando la esposa de este último le invitó a bailar durante la celebración de su boda, él respondió: “¿Qué importo yo?”.

Pero es que, además, la frase reproduce casi literalmente un aforismo de Nietzsche que resume la forma en que Lawrence encontró, en el declinar de su vida, un refugio psicológico que le protegió del fracaso de todos sus proyectos heroicos. Frente a las ilusiones de la psicología y la moral –yo sé lo que quiero y lo que he hecho y, por tanto, soy libre y responsable de ello– Nietzsche plantea un proceso de des-subjetivación en virtud del cual el yo deja de ser el agente que posee las claves para explicar las conductas del sujeto. Los nombres que median entre ese yo y las acciones –ira, odio, placer– no serían sino toscos juegos de manos con los que el lenguaje nos engaña para hacernos creer que nos poseemos, que conocemos nuestro yo en la medida en que conocemos esos sentimientos que lo expresan.

Lawrence trató de inmunizarse frente a los azares del sentimiento cumpliendo a rajatabla las órdenes de un ideal heroico, por eso su vida rozó continuamente el masoquismo moral. Cuando comprendió que no podría estar a la altura de ese proyecto adolescente decidió cambiar de nombre y asilarse en el ejército para vivir como otro, identificado por un número y dedicado a la realización de tareas robóticas

Sin embargo, me gusta pensar que la inscripción que grabó en la puerta de su casa da cuenta de cómo Lawrence se reconcilió con la realidad al final de su vida. El “¿Qué importo yo?” sería una señal de madurez, la aceptación de la derrota de sus sueños, que le provocó esa felicidad que Rosset atribuye a Candelas cuando, al final de *El amor brujo*, percibe la desaparición de su doble¹⁷². El tipo de felicidad que, sin duda, conoció Veermer cuando –lejos de la obsesión por el autorretrato que amargó a Rembrandt– se pintaba de espaldas en su taller, como un pintor cualquiera. La felicidad que surge cuando uno se ama en la diversidad de sus actuaciones y supera la obsesión narcisista.

¹⁷² C. Rosset, op. cit

Capítulo 8

Fernando Pessoa: ¿caso clínico o vida plural?

En 1985, al cumplirse el cincuentenario de la muerte de Fernando Pessoa, sus restos mortales fueron trasladados desde el Cementerio de los Placeres al panteón de hombres ilustres del monasterio de los Jerónimos. Ahora reposan en un túmulo en el que, junto a su nombre, figuran también dos de sus heterónimos: Alberto Caeiro, Ricardo Reis y Avaro Campos. Esta tumba constituye un monumento único al trastorno de personalidad múltiple, supone la aceptación pública de que bajo el cuerpo del poeta tuvo lugar un auténtico *drama em gente*¹⁷³. Hay pocas historias clínicas que describan mejor el nacimiento de personalidades múltiples que los escritos de Pessoa en los que explica pormenorizadamente sus procesos de despersonalización y renacimiento “como otro”.

Pessoa tuvo múltiples vivencias disociativas que abarcaban desde los fenómenos espontáneos de transmisión de pensamientos, visión de sí mismo como otro y escritura automática hasta las experiencias autoprovocadas de posesión o autoscopia en el transcurso de sesiones de espiritismo. En distintas ocasiones describe experiencias de transformación del yo. Sin embargo, el cenit de este proceso tiene lugar en una histórica jornada en la que, durante horas, los poemas escritos por la mano de Pessoa le son dictados por varios autores que tienen distintos estilos.

¿Identidades apócrifas? ¿Trucos de un poeta que, como Juan Ramón Jiménez, “está cansado de su nombre”? ¿Meros heterónimos que sirven para cambiar de estilo de escritura? O, por el contrario, ¿alters reales con memoria autónoma y capacidad para dirigir la conducta?

La similitud entre los estados de conciencia que dan lugar a los heterónimos de Pessoa y las personalidades múltiples no puede ser más evidente. No importa si aceptamos su propia versión de lo ocurrido u observamos su conducta. Ambas son absolutamente incompatibles con un simple manierismo literario. La vida de Pessoa estuvo dominada por sus heterónimos tanto en los terrenos más íntimos (una de sus personalidades alternativas rompe por carta con su amada Ofelia) como en los más públicos (su posición política favorable a un nuevo imperio portugués). Según sus propias palabras:

¹⁷³ Angel Crespo en su excelente biografía de Pessoa (*La vida plural de Fernando Pessoa*, Barcelona: Seix Barral, 1998) utiliza de continuo esta expresión para subrayar la realidad de sus identidades alternativas. A lo largo de este capítulo, he utilizado en abundancia y con liberalidad el brillante texto de Crespo –una fuente imprescindible para cualquier estudio sobre Pessoa–, así como el suplemento monográfico de la revista *Anthropos* (1987) dedicado a Pessoa: *F. Pessoa. Selección de textos y análisis de su pensamiento*.

No sé quién soy, ni que alma tengo. Cuando hablo con sinceridad, no sé con qué sinceridad hablo. Soy diversamente otro respecto a un yo que no sé si existe. Siento creencias que no tengo. Me arroban ansias que repudio. Mi perpetua atención sobre mí perpetúa traiciones de alma a un carácter que tal vez no tenga... Como el panteísta se siente árbol e incluso flor, yo me siento varios seres. Me siento vivir en muchas vidas ajenas en mí...

Pessoa jamás dudo de la realidad de sus experiencias de desdoblamiento o posesión. Estas vivencias eran perfectamente coherentes con su sistema de creencias: aceptaba la gnosis, creía en la cábala y era miembro de órdenes secretas. Se definía como un médium que podía ver el aura de las personas y se consideraba un astrólogo extraordinario autorizado para corregir a Crowley, el gran sacerdote del ocultismo mundial, o pronosticar el destino de Portugal. El propio Pessoa señaló a menudo la relación entre los procesos subjetivos de disociación y la adquisición de poderes mágicos: “Ya sé lo suficiente de las ciencias ocultas para reconocer que están siendo despertados en mí los sentidos llamados superiores por el Maestro desconocido que me está iniciando”. Pocos días después de escribir estas líneas conoció a través de una experiencia de escritura automática a un maestro de la fraternidad rosacruz que dirigía desde el otro mundo la realidad mágica que subyace a la grosera materialidad. Hasta el final de su vida, Pessoa se mantuvo fiel a sus creencias. Se consideraba un elegido que formaba parte del “consejo magistral del neopaganismo portugués”, destinado a ser un supra-Camoens poseedor de las claves que harían despertar el V Imperio Portugués. Pero mucho antes de que este sistema de creencias llegara a cristalizar, Pessoa escribía una carta a su amigo Casais Monteiro en la que describía el proceso de nacimiento de sus personalidades alternativas. De algún modo, es como si reprodujera el modo en que el diálogo médico genera la disociación mental en la consulta psiquiátrica:

El 8 de Marzo de 1914 me acerqué a una cómoda alta, donde escribo de pie y después de coger algún folio, empecé a escribir, de golpe, como escribo cada vez que me sale. Escribí enseguida treinta poesías o más, en una especie de éxtasis cuya naturaleza no conseguí definir. Fue el día triunfal de mi vida y jamás podrá haber otro igual.

Comencé con el título *O Guardador de Rebanhos*. Lo que siguió fue la aparición en mí de alguien, a quien di rápidamente el nombre de Alberto Caeiro. Perdóneme lo absurdo de la frase, allí apareció mi maestro. Y en el mismo instante en el que terminé de escribir las treinta poesías o más, cogí inmediatamente otro papel y escribí, igualmente enseguida, las seis poesías que constituyen *La Chuva Obliqua* de Fernando Pessoa. Fue el retorno de Fernando Pessoa-Alberto Caeiro a Fernando Pessoa sólo. Fue, más exactamente, la reacción de Fernando Pessoa a su inexistencia como Alberto Caeiro.

Giorgio Agamben, en un excelente estudio, insiste en que en el proceso de desdoblamiento de Pessoa entran en juego tres sujetos distintos¹⁷⁴. Para el primero de ellos, el Pessoa que se dirige a una cómoda con folios para escribir, el acto poético supone una despersonalización radical que coincide con la subjetivación como Alberto Caeiro, que parece ser quien dirige la pluma del que escribe los versos. Pero, tras esa redacción al dictado, la conciencia poética sólo reaparece como *ethos* poético, dice Agambem, cuando Fernando Pessoa, “que ha sobrevivido a su despersonalización, comprende que debe reaccionar a su inexistencia como Alberto Caeiro, que debe responder de su desubjetivación”.

La necesidad de despersonalizarse para ejercer el oficio de poeta ya había sido señalada por Keats en una carta a su amigo Woodhouse¹⁷⁵. Para escribir no hace falta un alma poética, una individualidad interesante y genial sino una “capacidad negativa”. Ser capaz de olvidarse de sí mismo y sumergirse en las situaciones o las cosas “para hacerlas poemas”. El poeta es siempre el gran elusivo, el ser escondido tras el poema, alguien sin identidad. “Un poeta es la cosa más impoética que existe porque no tiene identidad: está continuamente substituyendo y rellenando algún cuerpo” dice Keats para, a continuación, añadir irónicamente: “Pero incluso ahora, quizás no esté hablando desde mí mismo, sino desde algún personaje en cuya alma vivo ahora”.

M. Foucault ha ampliado esta tesis a todo el campo de la escritura¹⁷⁶. Es necesario pensar la función del autor en el contexto de la muerte del sujeto. Debemos asignar al autor un lugar vacío para que se pueda atribuir cada enunciado de un texto a individuos distintos (o incluso a nadie) cada vez que alguien lo lee. La aniquilación del autor –en “cuya inexistencia, puede derramarse indefinidamente el lenguaje”– rompe la dictadura que impone la búsqueda de una coherencia entre el hombre y su obra, nos libera de las claves interpretativas “que varios siglos de humanismo habían atribuido a un sujeto intencional, creador de una obra que expresa al sujeto como proyección”. De modo análogo, Agustín García Calvo suele citar el Juan de Mairena diciendo “el pueblo por la mano de Machado escribió...”¹⁷⁷. Aún más, Foucault fomentó esta defensa de la soberanía del lector mediante distintos “juegos de autor”. Por ejemplo, publicó los

¹⁷⁴ G. Agamben, “El yo poético”, *Archipiélago* 14 (2000).

¹⁷⁵ J. Keats en J. M. Valverde (ed.), *Antología de poetas románticos*, Barcelona: Planeta, 2002.

¹⁷⁶ M. Foucault, *La Mort de L’auteur*, París : Gallimard, 1986.

¹⁷⁷ A. García Calvo, *Locura, 17 casos*, Zamora: Lucina, 1997.

papeles póstumos de *Herculine Barbin*¹⁷⁸ añadiendo una última página en la que afirmaba que el manuscrito había sido encontrado en el cuarto parisino del suicida Abel Barbin.

Aunque, desde luego, la muerte del autor se puede lograr también mediante el truco retórico inverso. Por ejemplo, tras la firma del escritor exiliado Sabino Ordas¹⁷⁹ –que publicó abundantes artículos a finales de los años setenta en la prensa española– se escondían tres escritores de raíces e ideología común: J. P. Aparicio, L. Mateo Díaz y J. M. Merino. En sus escritos se fundían tres personalidades en una identidad ideal, un apócrifo que, a manera de un padre, vinculaba a los escritores a una España de la que fueron desterrados por el régimen franquista.

Frente a estos juegos de sincretismo literario, Pessoa usa sus heterónimos de un modo absolutamente literal, sus identidades alternativas le resultan perfectamente reales. Cuando describe sus procesos de disociación y personificación literaria en términos de patología psiquiátrica –“soy neurasténico e histérico y eso explica mis desdoblamientos”– subraya que no se trata de un juego literario sino de algo que forma parte de lo más profundo de su ser. En otras ocasiones, en cambio, recurre al espiritismo y la gnosis para explicar sus trastornos. Dicho de otro modo, para reivindicar la realidad de sus otras identidades, Pessoa se ve obligado a elegir entre reconocer que se encuentra en un estado de anormalidad cercano a la locura y la irracionalidad del pensamiento mágico. Finalmente se decide por la “explicación” mágica que transforma su identidad corporal en una materia porosa penetrable por los espíritus y le deja indefenso frente a lo irracional, al borde de la disolución de la vivencia de propiedad del yo: “Cuando Sa Carneiro sufría en París la depresión que lo llevaría al suicidio yo sentía su depresión aquí en Lisboa, venida del exterior que de momento no pude explicarme” (la explicación posterior será “mediumnidad legítima”); “[al mirarme al espejo] desaparece mi cara y aparece la de un hombre con barba u otro cualquiera”. Afortunadamente las vivencias de Pessoa no dieron lugar a una psicosis. Ya su familia era propensa a la transmisión ritualizada de la irracionalidad (las sesiones espiritistas eran habituales y su tía Anica trataba de tranquilizarle conminándolo a disfrutar de su don), aceptaba un sistema de creencias cuyas formas de subjetivación propician las identidades múltiples. Se trata de una textura ideológica común a todos los pacientes con trastornos

¹⁷⁸ M. Foucault, *Herculine Barbin*, Madrid: Revolución, 1985.

¹⁷⁹ Véase S. Sanz Villanueva, “Reencuentro con Sabino Ordás” en *Leer* 131(2002).

disociativos. Todos desarrollan la idea de que por mucho que las distintas identidades compartan la misma cara o la misma carne, no por eso son la misma persona.

Las dudas que tiene Pessoa sobre si debe atribuir sus trastornos a causas mágicas o psiquiátricas (algo así como: ¿estoy disociado o poseído?) finalizan cuando desarrolla un sistema de categorías psiquiátricas que complementa sus vivencias mágicas. No obstante, las experiencias espirituales son jerárquicamente superiores a las psicológicas o anímicas:

Desde el punto de vista psiquiátrico soy un histeroneurasténico pero, afortunadamente, mi neuropsicosis es bastante débil. El elemento neurasténico domina al elemento histérico y de ello resulta que no tenga signos exteriores, ninguna necesidad de mentir, ninguna inestabilidad enfermiza en las relaciones con los demás (...). Mi histeria es solamente interior y solamente mía, en mi vida conmigo mismo tengo toda la inestabilidad de sentimientos y sensaciones, todas las oscilaciones de la voluntad que caracterizan la neurosis proteiforme.

Mediante esta psiquiatrización, Pessoa intenta enfatizar la realidad psicológica y la autonomía de sus heterónimos. Psiquiatrizarse es, en este caso, negar el carácter retórico de sus personalidades alternativas. El alter es “eso ante lo que tiene que callar el yo de mi vida común para escribir”. Pessoa utiliza esta fórmula en varios textos, como aquel en el que explica cómo Álvaro Campos escribió la “Oda triunfal”: “Lo menos de lo que allí hubo es que yo fuese el creador de todo esto. Parece que ocurrió todo independientemente de mí. Y parece que aún así ocurre ahora. Si algún día puedo publicar la discusión estética entre Ricardo Reis y Alvaro de Campos, comprobaré como ellos son diferentes y como yo no soy nada en el asunto”. Y añade aún: “Yo veo delante de mí, en el espacio incoloro pero real del sueño, las caras, los gestos de Caeiro, Ricardo Reis y Álvaro Campo”.

Los heterónimos son reales, según Pessoa, en la medida en que su producción literaria es exógena respecto a la actividad psicológica o poética de su autor. Pero es que también en su cotidianidad vivía una experiencia similar. Por ejemplo, cuando tomaba café en la cafetería O Brasileira y se formulaba preguntas triviales a las que respondía a través de la escritura automática. De igual modo, interpretaba sus sentimientos como algo ajeno a su subjetividad: “Al escribir ciertos fragmentos de las *Notas para el recuerdo de mi maestro Álvaro Caeiro*, de Álvaro Campos, lloré lágrimas verdaderas que Pessoa nunca lloraría”.

La perfecta caracterización biográfica y aún corporal de sus heterónimos acerca a Pessoa a los pacientes con trastornos de identidad múltiple. De hecho el parecido con el testimonio de Sybil es sorprendente:

Alberto Caeiro nació en 1889 y murió en 1915. Nació en Lisboa pero vivió casi toda su vida en el campo. No tuvo profesión ni casi educación. Era de estatura media y aunque realmente frágil – murió tuberculoso– no lo parecía por su talante optimista. Se le murieron pronto la madre y el padre y vivió con una tía abuela, sustentándose de unos pequeños rendimientos.

Álvaro de Campos nació en Tavira el 15 de Octubre de 1890 (a la una y media de la tarde, me dice Ferreira Gomes; y es verdad: le hice el horóscopo y está correcto). Es ingeniero naval por Glasgow pero ahora está aquí en Lisboa inactivo. Es entre blanco y moreno, tipo vagamente judío portugués, cabello, sin embargo negro, y normalmente apartado, al lado. Usa monóculo para leer. En unas vacaciones realizó el viaje a Londres de donde resultó el Opiario. Le enseñó latín un cura de Beira que...

Pessoa clasifica sus heterónimos con distintos grados de realidad en función de su distancia respecto a su propia personalidad:

Bernardo Soares es un semi-heterónimo porque no siendo mi personalidad no es diferente de la mía, sino una simple mutilación suya. Soy yo, menos el pensamiento y la afectividad. La prosa salvo en lo que el pensamiento da de tenue a la mía, es igual a esta y el portugués perfectamente igual; mientras que Caeiro escribía mal el portugués, Campos razonablemente pero con lapsus, como decir “yo propio” en “vez de yo mismo” (...). Reis es mejor escritor que yo, pero con un purismo que considero exagerado.

Con estas descripciones detalladas Pessoa intenta subrayar que esto no es un simulacro literario y que prefiere ser tomado por loco antes que por un frívolo surrealista a lo Breton. La psiquiatrización de sus vivencias es el tributo que paga Pessoa a cambio de la complicidad del lector. Si es cierto que el acto de lectura implica siempre una suspensión de la incredulidad, entonces Pessoa nos pide un compromiso muy superior, similar al que reclaman los pacientes con trastornos de personalidad múltiple a sus terapeutas cuando les relatan sus vivencias de duplicación del yo.

Magia o psiquiatría

El detallado autodiagnóstico de Pessoa ha llevado a algunos psiquiatras a iniciar una escalada patológica que termina ineluctablemente con el ingreso del escritor portugués en el reino de los locos. Sin ir más lejos, la patografía de M. Saravia interpreta que el

autorretrato de Pessoa saca a la luz una evidente psicosis¹⁸⁰. En realidad, lo que hace Saravia es prescindir de la definición que el propio Pessoa da de sus trastornos. Desconfía de su autodiagnóstico de “histeria” para no tener que realizar el esfuerzo hermenéutico de escuchar a Pessoa como un sujeto inteligible. La pereza mental de Saravia condena su obra al ámbito de lo incompresible, convierte la riqueza biográfica de Pessoa en “una esquizofrenia mixta con síntomas de hebefrenia y paranoia” y reduce una vida y una obra compleja a un mero caso clínico. Con esta medicalización, los ricos matices que caracterizan las vivencias de un yo fragmentado en la producción literaria, la disociación de las experiencias que alimenta a la vez la obra y la existencia poética del autor se convierten en manifestaciones de una enfermedad cerebral. Desde luego, quien busca síntomas psicopatológicos en las biografías casi siempre los encuentra y Saravia obtiene una buena cosecha. Al margen de las alucinaciones corporales, Saravia se centra en los delirios de grandeza que, en su opinión, resultarían manifiestos en los escritos donde Pessoa habla acerca del alcance de su obra (“Soy el fantasma que anuncia un nuevo imperio portugués...”) y en los que, en realidad, hacía referencia metafórica al sebastianismo que profesaba¹⁸¹. Saravia también llama la atención sobre las experiencias de control corporal o de visión con rayos X (percibe el esqueleto de las personas con las que toma el café en O Brasileira) que, una vez más, Pessoa interpreta como poderes místicos y él como síntomas primarios de esquizofrenia.

Frente a la propuesta de Saravia –“para pensar la obra de Pessoa hay que tener en cuenta que es un enfermo mental y cualquier interpretación fuera de ello es absurda”– propongo seguir el método contrario y despsiquiatrizar la obra de Pessoa. En mi opinión, su percepción de una identidad personal múltiple se acerca notablemente al discurso implícito de muchas personas en la postmodernidad. En palabras de Tabucchi¹⁸²:

Con Pessoa, una de las grandes preocupaciones de nuestra época, el yo, entra en escena y comienza a hablar de sí, comienza a reflexionar acerca de sí mismo. A partir de una formulación meticulosa, digna de un informe psicoanalítico, la heteronimia no es otra cosa que la vistosa traducción en literatura de todos aquellos hombres que un hombre inteligente y lúcido tiene la sospecha de ser. Se podría añadir que tal vez nunca el hombre inteligente y lúcido ha tenido la sospecha de ser tantos hombres.

¹⁸⁰ M. Saravia, *El caso clínico F. Pessoa*, Barcelona: Seix Barral, 1983.

¹⁸¹ Pessoa esperaba fervientemente el retorno del Rey Sebastián, “aquel que nunca murió en la batalla contra el moro, que solo duerme para despertar y devolver a Portugal pasadas grandezas”.

¹⁸² A. Tabucchi, *Pessoa y el yo Poético*, Barcelona: Anthropos, 1987.

Por lo tanto, tomarse a Pessoa en serio implica ir más allá del caso clínico y entender la difuminación de su identidad o su ausencia de límites como formas de subjetivización sucesivas. A Pessoa le resulta sumamente difícil aceptar que la única realidad es su prosaica vida de oficinista lisboeta, solitario y borrachín. Necesita integrar en una única versión sintética su vida interior, regida por identidades poéticas cuya multiplicidad le permite expresar sus distintas perspectivas sobre el mundo. Sólo puede tolerar esta caótica realidad interna y externa mediante la fantasía de una vida múltiple y la creencia en una causalidad espiritual ajena a su degradada realidad material. De hecho dedicó toda su vida a erigir este complejo entramado de defensas mentales. Al margen de lo que, como ya hemos señalado, conoció en su hogar, en su juventud desarrolló estas creencias con la traducción de los escritos esenciales de la teosofía moderna – fundamentalmente Helena Blavastsky y Krishnamurti– y durante toda su vida asistió a sesiones espiritistas y estudios astrológicos. Lo cierto es que Pessoa no duda en declararse idealista: “En la antinomia cuerpo-alma lo definitivo es el alma, dotada de unos poderes sobre el mundo físico que el pensamiento prosaico ignora”.

Por eso, es imprescindible realizar el diagnóstico de Pessoa con cierta parsimonia y no forzar la identificación de irracionalidad común y psicopatología, es decir, no confundir las ideas sobrevaloradas o las creencias mágicas con delirios. De algún modo, el discurso histérico tiene siempre cierta afinidad filosófica con el idealismo y el dualismo cartesiano. La mayor parte de los síntomas y actuaciones histriónicas se refieren al cuerpo y, sin embargo, parece que es otro personaje el que los describe. El espiritualismo o, mejor, el espiritismo de Pessoa se adapta a la perfección a esta ideología espontánea de la histeria. En realidad, la representación de los conflictos psíquicos por medio de metáforas corporales es típica del estilo de comunicación histérico. El deseo ambivalente provoca la parálisis de la mitad de los dedos de la mano, que hacen a la vez una acción y su contraria. La represión genera extrañas cegueras o sorderas selectivas que los histéricos atribuyen a la existencia de varias almas que dirigen el cuerpo. Si el histérico se muestra indiferente a los terribles síntomas que experimenta es porque es otro quien los sufre, un cuerpo que nada tiene que ver con el verdadero yo que permanece estoico e indiferente a las miserias de la carne. En realidad, dista un corto camino entre esta posición y la creencia en una multiplicidad de identidades adaptadas a la representación de distintos estados emocionales. Un camino que Pessoa y los pacientes con trastornos de personalidad múltiple recorren y que las ambigüedades gramaticales del yo consolidan.

En los diálogos que mantienen algunas pacientes con trastorno de la personalidad y sus médicos (que se resisten a creer en su enfermedad) a menudo se reproducen los dilemas de la filosofía clásica acerca del alma y el cuerpo. Por recuperar una vieja máxima borgiana, los pacientes con trastornos de personalidad múltiple tienden al platonismo frente a los psicopatólogos clásicos que profesan el aristotelismo. Así, por ejemplo, a principios del siglo XX, el psiquiatra americano Pierce le señalaba a una paciente que afirmaba tener varias personalidades que “usted y ella tienen el mismo cuerpo”, a lo que ella respondía que tener el mismo cuerpo no equivale a ser la misma persona. Diversos autores detectan en el discurso de la paciente de Pierce rastros de un espiritismo tardodecimonónico que, en última instancia, remite a nociones relacionadas con la posesión bíblica¹⁸³. Pessoa pertenece de lleno a ese mundo espiritualista. Dejando a un lado el debate sobre si se encontró o no en Lisboa con John Crowley¹⁸⁴, es evidente que no sólo creía firmemente en espíritus que pueblan la materia inerte (como reiteró en escritos de distintas épocas) sino que además afirmaba que sólo Dios podía articular sus identidades alternantes:

Creo en la existencia de mundos superiores al nuestro y de habitantes de esos mundos con experiencias de diversos grados de espiritualidad, sutilizándose hasta llegar a un Ente Supremo... Dada esta escala de seres, no creo en la comunicación directa con DIOS sino que dada nuestra afinidad espiritual, podemos ir comunicándonos con seres cada vez más altos según alcanzamos grados de espiritualidad.

Dramatización y disociación

Por mucho que Pessoa subrayara que sus vivencias no debían ser entendidas en términos literarios sino que eran perfectamente reales, podemos compararlas legítimamente con otras tradiciones poético-metafísicas desde las que resultan más inteligibles. Como contrapunto a la acción poética de Pessoa, cabe recordar la cita de Juan Ramón Jiménez con la que abríamos el primer capítulo. Este último cultivaba un evidente narcisismo poético, su identidad literaria se vanagloriaba de ser capaz de crear el mundo con la palabra. En cambio, a Pessoa lo poseen identidades modestas que, justo al contrario, sólo se realizarán si logran fundirse finalmente con la divinidad. En este proceso de divinización, el proceso de multiplicación equivale a una especie de

¹⁸³ En *Multiple Identities* Spanos dedica un capítulo a analizar la relación entre el espiritismo, los médium, el neorromanticismo y los trastornos de personalidad múltiple.

¹⁸⁴ Algunos creen ver en el extraño texto de J. Crowley, *Aegypt* (Barcelona: Minotauro, 1987) la confirmación de esta relación, ya que entienden que el Góngora que aparece en la obra de Crowley es, en realidad, Pessoa.

metamorfosis, a un progreso espiritual que concluye con la identificación con la totalidad. No obstante, su vínculo con los cultos rosacruces le obligaba a mantener silencio y a hablar con medias palabras: “No lo digo todo, porque todo no puede decirse, pero digo lo suficiente para que vagamente me comprendas”¹⁸⁵.

El yo omnipotente de Jiménez impone al mundo su perspectiva para ensimismarse, prescindir del universo (“que me importas tu, sol seco”) y afirmar su capacidad de recrear el mundo y al propio dios con sus palabras (“Dios del venir, te siento entre mis manos”¹⁸⁶). En cambio, Pessoa se ve incapaz de asumir ese narcisismo implícito en la creación poética. Sin embargo, lo compensa con su habilidad para ver las cosas desde todas las perspectivas. Su incapacidad para privilegiar un único punto de vista hace que el yo explote en multitud de heterónimos que nos proporcionan distintas percepciones de cómo habita los mundos múltiples. Eso sí, Pessoa alberga la esperanza de una fusión final en un mundo espiritual más elevado si culmina su obra poética (un poco al modo de Blake: “El cuerpo eterno del hombre es la imaginación, esto es Dios mismo (...). Ello se manifiesta en la obra de arte”¹⁸⁷). Su creencia en una pluralidad de mundos aparece con toda claridad en sus textos filosóficos, evidentemente emparentados con la versión nietzscheana de la filosofía poética. En el *Tratado da Negação*, su heterónimo Baldaya propone “un hombre pagano y claro, es decir, de la Legión de Lucifer” que busca la abolición del cristianismo y el fin de la “triple ilusión”. Se trata de una auténtica propuesta deconstructiva que se adelanta en muchos años al programa postmoderno, en la medida en que busca derogar el dogma de la personalidad (“la ilusión de que poseemos una personalidad separada de los otros”), el preconcepto de individualidad (“la ilusión de que cada alma es una e indivisible”) y, finalmente, el dogma del objetivismo personal (“el objetivismo es solo una grosera media entre subjetividades personales”).

El desarrollo de estas ideas más allá del contexto poético desborda con creces la capacidad filosófica de Pessoa que pergeña unos textos pretenciosos y a menudo triviales. Por ejemplo, afirma que la filosofía verdadera será el termino medio de todas

¹⁸⁵ Angel Crespo sugiere que fue Ferreira Gomes, su iniciador en las ciencias ocultas, quien le exigía tal discreción que solo al final de su vida Pessoa se atreve a romper.

¹⁸⁶ En su monografía sobre Juan Ramón Jiménez (op. cit.), Ángel González resalta lo contradictorio que resulta que este yo poético mayestático correspondiera a un hombre que cada noche se dormía aterrado por el miedo a la muerte y que dependía en extremo de su mujer, sus amigos y sus psiquiatras. Por otro lado, Heidegger en *Hölderlin* (Barcelona: Anthropos, 1989) mantiene que poetizar es, esencialmente, imitar a Dios creando y manteniendo el mundo a golpe de palabra: “Hágase la luz y la luz se hizo”

¹⁸⁷ Citado por Norman Brown en *La tradición profética. Apocalipsis y metamorfosis*, Barcelona: Kairos, 1995.

las opiniones filosóficas: “El mejor filósofo, lejos de ser un buscador de verdades, deberá convertirse en un superfilósofo que logre la expresión del mayor cruce de opiniones filosóficas (el filósofo que sin voz propia hable con la voz de muchos)”. A pesar de su ingenuidad, este sincretismo resulta revelador en la medida en que está vinculado a cierta laxitud por lo que toca a la coherencia personal que facilita la multiplicidad del yo. Otro tanto ocurre con su interés por Freud, lejos de centrarse en los aspectos ilustrados del psicoanálisis lo utiliza para justificar su irracionalismo o, peor aún, como material para el chismorreo (Pessoa hubiese sido un devoto discípulo de Jung, si hubiera llegado a conocerlo):

Freud (...) es utilísimo porque llamó la atención de los psicólogos sobre tres elementos importantísimos de la vida del alma: 1) el subconsciente y nuestra consecuente cualidad de animales irracionales; 2) la sexualidad (me permite separar en algunos autores el estilo onanista del estilo pederasta); 3) lo que podré llamar en estilo mío la traslación o sea la conversión de ciertos elementos en otros por estorbo o desvío de los originales.

De algún modo, la obra de Pessoa saca a la luz una genealogía de los trastornos de identidad múltiple inversa a la que postula la teoría psiquiátrica canónica: la multitud de personalidades de Pessoa no surge de un sujeto previo parasitado por nuevas identidades que lo escinden y se disputan el poder sobre su memoria o su conciencia, sencillamente no hay sujeto al que parasitar. Incluso su propia sexualidad, que descubre en el *Libro del desasosiego*, tiene un carácter múltiple: “No encuentro dificultad en definirme: soy un temperamento femenino con una inteligencia masculina. Mi sensibilidad y los movimientos que de ella proceden son de mujer (...). Mis facultades de relación –la inteligencia y la voluntad que es la inteligencia del impulso– son de hombre”

No hay ningún yo verdadero escindido como tampoco hay verdades previas veladas por mitos. El vacío de la personalidad, la inevitable superficialidad de lo que sucede en la trivial cotidianidad lisboeta choca con la búsqueda de una mayor profundidad poética y hace inevitable la disociación. La pseudo-identidad no es el doble o la falsificación del yo verdadero, al contrario, constituye la única estructura capaz de cimentar la perspectiva del poeta que se muestra incapaz de vivir con coherencia, de contemplar lo real con una sola mirada. La realidad nos obliga ineluctablemente a elegir entre la búsqueda de una explicación en un mundo más allá de lo material y la aceptación del absurdo empírico y la insignificancia de la acción humana. Pessoa intenta eludir esta elección mediante la fuga disociativa: la escisión le permite vivir la realidad a través de

varias vidas. Pessoa endureció esas defensas disociativas mediante sus creencias esotéricas que mantuvo hasta el final de su vida como su forma de subjetivación predominante: “He creado en mí varias personalidades constantemente (...). Para crear me he destruido tanto, me he exteriorizado tanto dentro de mí que dentro de mí no existo sino exteriormente. Soy la escena viva por la que pasan varios actores representando varias piezas”.

Perseverar en la disociación como estrategia adaptativa no es una tarea fácil. No obstante, cuando Pessoa descubre, como decía Gil de Biedma, que el juego de la vida iba en serio y que su reino, al no ser de este mundo, no fue de ninguno, asume con estoicismo la quiebra de su yo como el precio que debe pagar a cambio de su obra: “Mi obra enseña que cada uno de nosotros constituye un agrupamiento de psiquismos subsidiarios, una síntesis de almas celulares (...). “Mi alma es una orquesta oculta. No sé que instrumento tañe o qué timbales rechinan dentro de mí. Solo me reconozco como sinfonía”.

Tal vez haya que corregir a Borges, a lo mejor no todos nacemos platónicos o aristotélicos, puede que el mundo también se divida entre quienes afrontan la muerte como epicúreos o como estoicos. En cierta ocasión, estaba mirando un álbum de fotos familiar con mi sobrino de cuatro años. El niño preguntaba insistentemente y cada vez más desconsolado por qué no aparecía él en las fotos tomadas seis años antes. ¿Dónde demonios estaba él?, preguntaba entre lágrimas, ¿por qué no estaba con nosotros que tan contentos parecíamos en las más exóticas localizaciones? Parece que algunas personas (o, al menos, algunos niños) no se quedan satisfechos con el argumento epicúreo que conmina a no temer a la muerte en la medida en que cuando existe la muerte no existe el yo y cuando existe el yo no existe la muerte. Pues bien, J. R. Jiménez repite de forma insuperable este lamento antiepicureo. Protesta con sus versos contra la continuidad del mundo tras su muerte:

Y yo me iré.

Y se quedaran los pájaros cantando.

Y se quedara mi huerto, con su verde árbol y con su pozo blanco.

Pessoa en cambio acepta su paso por las edades del hombre sin demasiadas quejas: “Nunca sentí añoranza de la infancia; nunca sentí de verdad añoranza de nada. Soy por índole futurista. No sé tener pesimismo ni mirar hacia atrás. Que yo sepa sólo la falta de dinero o el tiempo tormentoso (mientras dura) son capaces de deprimirme”. Bien es

cierto que el motivo de dolor recurrente del hombre moderno –el fracaso amoroso–, no exigió a Pessoa un duelo extenuante, ni mucho menos. En su larga relación con Ofelia, siempre elige sin vacilación su trabajo literario (y, por ende, sus heterónimos) frente al esfuerzo financiero y sentimental de consolidar una relación estable. De nuevo, es la disociación del yo la razón que se aduce para no amar: “Cada persona es al menos dos y cuatro son muchos para amarse, por esos todos los casados son malcasados”. No obstante, es evidente que el deseo de seguir bebiendo alcohol de forma casi continua y el puro narcisismo contribuyeron notablemente a que Pessoa optara por una vida solitaria. “Amar es cansarse de estar solo”, escribió, y él desde luego no estaba cansado de su *drama em gente* cuando abandonó a Ofelia con aires de melodrama.

En realidad, esta tendencia al romanticismo y a la dramatización también es un rasgo típico de los trastornos disociativos. Por lo que toca a su educación sentimental, Pessoa apuesta por la desmesura. Pero el exoterismo, el alcohol, la incoherencia vital, lejos de afinar una hipersensibilidad por los asuntos humanos, conducen al poeta a la soledad. Cuando Pessoa acude al hospital para visitar un amigo gravemente enfermo, comprueba sorprendido que sólo le preocupa su propia incomodidad a causa del desplazamiento y no siente la menor empatía por lo que toca al dolor ajeno. Así, escribe en “Autopsicografía”:

El poeta es un fingidor.
Finge tan completamente
Que hasta finge que es dolor
El dolor que en verdad siente

No hay tiempo de pasar la vida a limpio

Este es también el título de uno de los párrafos del último capítulo del libro de A. Crespo sobre Pessoa. Crespo subraya en él la derrota final del poeta en su batalla contra el tiempo, una capitulación agudizada por sus creencias numerológicas: pensaba que el siguiente año terminado en cinco sería el de su muerte. Durante sus dos últimos años de existencia, Pessoa trata de rectificar la incoherencia de su vida y de su obra. Intenta a toda costa robar tiempo al trabajo para ordenar aquel lío de papeles amontonados en un arcón. Modera su alcoholismo que sabe que lo acerca a la muerte. Revisa públicamente su irracionalismo político cuando percibe que contribuye a legitimar el fascismo portugués. Cuando no obtiene una plaza de bibliotecario en la Biblioteca del Conde de Castro Guimaraes –que le hubiera liberado de su trabajo de oficinista– medita la

posibilidad de asilarse en algún manicomio para centrarse únicamente en la escritura. Pero ya es imposible detener la inercia que lo lleva de la oficina al café y de ahí a casa, para seguir bebiendo y escribiendo en total desorden. Su obra carece de ideas directrices en la misma medida en que su vida no se ciñe a horarios, es incapaz de fijarse una disciplina que lo aisle de los bares y las tertulias para centrarse en la creación. El vínculo entre el desorden romántico y el carácter histérico de Pessoa parece confirmar el diagnóstico de Goethe, que consideraba en términos patológicos las conductas que no se ceñían a la máxima que, en su opinión, debía seguir cualquier artista: “Sin aceleración y sin detenimiento, como los astros, gire el hombre alrededor de su propia obra”.

Frente a la senectud satisfecha y campante de Goethe, que tiene plena conciencia de legar una obra lograda, el final de la vida de Pessoa está marcado por la aceptación del vacío interior y la anestesia sentimental. Con la ayuda del alcohol logra una auténtica “cirugía sociológica” que anula definitivamente la posibilidad de realizar un balance positivo de su vida y afirmar el valor de su obra. Evidentemente, el proyecto de ser el Camoens del V Imperio era una tarea sobrehumana, sin embargo, lo que le duele a Pessoa es no haber sido capaz de desarrollar completamente su portentoso talento poético. Es incapaz de entender su existencia como un proceso único y justificable en términos de una “vida poética. Piensa que ha derrochado el tiempo que le ha sido concedido: “Con la adaptación de un nosotros interior, resultado de la interiorización de los estímulos externos que substituyan cualquier sensibilidad propia, se logra la vida poética”. Sólo el anhelo de que la muerte constituya realmente el despertar a una nueva luz –alimentado por su pertenencia a la masonería– le permite albergar esperanzas de haber llevado una vida buena. En una ficha autobiográfica escrita en 1935, poco antes de su muerte, Pessoa dice “haber sido iniciado por comunicación directa, de Maestro a Discipulo, en los tres grados menores de la orden templaria de Portugal”. Su último aliento poético lo dedica, por una parte, a lanzar un mensaje a Portugal para protestar contra el nuevo estado fascista y, por otra, a crear unos bellos versos gnosticos en los que expresa su deseo de que la muerte sea una fusión amorosa con la mujer que interrumpiría el ciclo de las reencarnaciones y multiplicaciones del yo.

Capítulo 9

Althusser: ¿Luis Nadie o Luis Legión?

Althusser escribió dos autobiografías –*Los hechos* y *El porvenir es largo*– con un intervalo de diez años entre ellas. El gran interés suscitado por *El porvenir es largo* en los meses previos a su publicación responde a varios motivos. Por un lado, el libro suponía el regreso al mundo de un desaparecido (“las noticias de un maestro del pensamiento del 68 secuestrado en las redes de la psiquiatría forense, vagando por los restos del asilo posterior a la reforma siquiátrica francesa”, anunciaba una editorial de *Le Monde*). Por otro lado, se esperaba la biografía como si fuera un reportaje policiaco; prometía proporcionar las claves de un asesinato que, en su momento, había quedado inconcluso y con muchos detalles sin esclarecer.

Además, los lectores preveían reveladores chismorreos acerca del daño que habían producido a los analizados las guerras teóricas entre Lacan y la ortodoxia psicoanalítica¹⁸⁸, con el aliño de un buen surtido de anécdotas procedentes de las instituciones psiquiátricas “reformadas” que habían cuidado de Althusser durante aquellos años. Por último, la intelectualidad más seria esperaba que la autobiografía arrojase luz sobre aquel inexplicable salto desde la razón filosófica a la actuación loca y/o criminal. Se discutían los dilemas morales que planteaba el caso, si se trataba de un vulgar ejemplo de violencia doméstica o más bien de alguna clase de “excepción” que impedía culpar a Althusser. Por si fuera poco, J. Guilton había difundido el rumor de que el arrepentimiento de Althusser se había concretado en la vuelta del filósofo a la iglesia católica y en su deseo de vivir el resto de su vida en un monasterio

La desaparición del mundo público de Althusser se debió a una resolución judicial que lo etiquetaba como un no-sujeto. El tribunal que lo juzgaba por el homicidio de su esposa Helene emitió un fallo de inimputabilidad. El veredicto afirmaba que no había lugar para un proceso penal e implicaba que –como había dicho Foucault unos cuantos años antes en una obra que cambió para siempre la percepción de la locura– el acusado no estaba sujeto a la ley humana, por tanto, quedaba excluido de la comunidad y debía ser enviado a un lugar social en ninguna parte. Se esperaba que Althusser volviese con

¹⁸⁸ S. Turkle, *J. Lacan. La Irrupción del Psicoanálisis en Francia*, Barcelona: Paidós, 1985. En el capítulo “El psicoanálisis en la cultura popular” describe el prestigio que proporcionaba ser aceptado para seguir un psicoanálisis con algún lacaniano. Venía a ser una especie de diploma implícito de intelectual brillante.

jugosas noticias acerca de los efectos que le había producido su viaje a los lugares de la exclusión.

Sin embargo, la autobiografía althusseriana defraudó la práctica totalidad de estas expectativas. En este sentido –y, como veremos, en muchos otros– el libro fue a la vez un fraude y un fracaso. En realidad, ya la forma literaria que había escogido Althusser para retornar a la arena pública resultaba sumamente sorprendente. Althusser nunca ocultó el desprecio que le merecía el género autobiográfico y llegó a calificar de psicóticos felices a aquellos autores que, como Sastre, se creían capaces de contar o contarse sus vidas de este modo (psicóticos en la medida en que estarían cegados por la ilusión de la transparencia de sus vidas). Los autobiógrafos se regodeaban en su ignorancia de los procesos económicos, históricos o pulsionales que determinaban sus vidas, estaban absolutamente ofuscados por una falsa conciencia de libertad, por una supuesta capacidad para dirigir su existencia. Así, tras la publicación de *Las palabras*¹⁸⁹, Althusser le confesó a Franca que tenía ganas “de golpearle [a Sartre] en la cara para imponerle silencio”. Es bien conocido lo que Althusser odiaba de Sartre: “Esa creencia en su libertad, en su proyecto, en su capacidad de configurarse a sí mismo por medio de la intencionalidad pura... todo eso me saca de quicio”.

Resulta difícil achacar esta animadversión únicamente a una disputa filosófica relacionada con la resurrección sartreana del sujeto, cuya muerte habían anunciado los maestros del estructuralismo. Se adivina una profunda envidia hacia alguien que consideraba que no tenía superyo gracias a que había sido criado por una viuda y había pasado una infancia gozosa en la gran biblioteca del abuelo. La convicción sartreana de que nuestras vidas están condenadas a la libertad sólo podía suscitar el resentimiento de Althusser, un hombre convencido de su “trágico” destino, de “haber sido sobredeterminado a una infancia de niño oblató” por “el orden de la narración de un deseo materno que me incluía en el lugar de un amado muerto”.

Althusser consideraba un rasgo de lucidez por su parte percibir los límites y las determinaciones que los fantasmas familiares habían establecido en su desarrollo. Entendía como una ventaja intelectual su incapacidad para entenderse como “sujeto fenomenológico”. Por eso entendía que el modo en que Sartre creía llevar las riendas de su vida rozaba la beatitud psicótica. Según Sarte, su propia carrera era el cumplimiento de un proyecto que se remontaba a la infancia. El Premio Nobel no sería sino la

¹⁸⁹ J. P. Sastre, *Las palabras*, Buenos Aires: Losada, 1976.

culminación de sus fantasías de niño-escritor. Igualmente, Sartre habría sido capaz de no dejarse determinar por su cuerpo. Cuando el niño Jean Paul oye a una colegiala describirle como “pequeño, feo y tuerto” decide inmediatamente que será “guapo y amado por las mujeres”. Y, a juzgar por sus conquistas, parece que lo consiguió.

En cambio, Althusser era un enemigo acérrimo de las explicaciones de los sucesos vitales en términos de la autonomía personal de su autor. Su autobiografía está marcada por la convicción de que el autor de lo narrado no es el autor de la acción y de que la vida de un hombre está mucho menos determinada por sus intenciones que por lo otro (lo inconsciente) y los otros (la lucha de clases). Fueron su madre, la Iglesia, Guitton, el Partido Comunista, Helene o el psicoanálisis quienes marcaron y dirigieron su vida. Althusser se descalifica a sí mismo como sujeto-autor de su existencia. De ahí también que la crítica prestara una atención desmesurada a estos personajes e instituciones frente a la clásica recepción de los libros de memorias en clave intimista, que privilegia la perspectiva del autor sobre su entorno.

La frustrante respuesta que dio Althusser a la pregunta crucial relativa al crimen de Helene explica también el rechazo y el olvido de esta obra. Los lectores esperaban una confesión y se encontraron con que este nuevo Ulises responsabilizaba a Nadie del homicidio. Al negar su condición de agente de lo ocurrido, Althusser reduce su autobiografía a una narración absurdamente impersonal que invita a ser leída como una patografía, como un caso psiquiátrico de trastorno fóbico que se superpone sobre una psicosis maniaco-depresiva.

Por el contrario, voy a tratar de interpretar “el caso Althusser” dentro del amplio espectro de trastornos de identidad múltiple que estamos analizando. Los bruscos e inexplicados cambios en su conducta, en la imagen que tenía de sí mismo o en su discurso muestran a un sujeto dominado por la incoherencia psicológica, incapaz de mantener una práctica de subjetivización continua que fije una identidad psicológica o moral. Althusser disculpa sus actos o sus omisiones de acción por su prehistoria familiar, por sus cambios de humor maniaco-depresivo, por su “maquiavélica” táctica de adaptación a la realidad y a la Historia... La continuidad de su vida desaparece, queda escindida en actos sintomáticos que niegan la existencia de alguien que decide el curso de la acción o que explica su sentido. En *El porvenir es largo* a veces la acción surge de un cortocircuito entre el impulso inconsciente y el acto sintomático mientras que, en otras ocasiones, es un epifenómeno de la lucha de clases. Pero nunca es la acción de alguien.

Una historia sin verdades ni mentiras

En su autobiografía, Althusser se enfrenta a la contradictoria tarea de escribir su historia personal sin abandonar su cosmovisión de la Historia como “un proceso sin sujeto ni finalidad” y a través de un género literario que considera falso por definición. Por eso se ve obligado a escribir en términos impersonales, rompiendo así con las convenciones de la autobiografía que, más bien, requiere un estilo con profusión de dialogo interior, la descripción de un yo en situación de elegir distintas rutas de acción.

Según P. Lejeune la autobiografía, la autobiografía novelada y la novela autobiográfica exigen del lector distintos grados de credulidad¹⁹⁰. Las convenciones de veracidad son más estrictas en el caso de la autobiografía, que merece una mayor confianza y una recepción distinta que la novela autobiográfica. Althusser no se compromete con ninguno de esos géneros, renuncia de antemano a cualquier clase de pacto con el lector acerca de la veracidad de su escrito. La sorprendente solución que encuentra a los problemas que conlleva esta decisión es escribir *El porvenir es largo* como una historia sin autor. Pero es que, precisamente, el interés de las autobiografías reside en que nos ayudan a saber más acerca de la comprensión que alguien tiene de su propia vida o de su obra. Althusser evita cualquier autorreferencia mediante saltos de género y grotescos trucos retóricos. Renuncia así al dispositivo conceptual que generalmente permite a los autores de autobiografías privilegiar su punto de vista: yo, que estoy más cerca de mis acciones que ningún otro, expongo su interpretación más veraz (aunque quizás no más verdadera); para captar el sentido de mi actuación debéis conocer mis intenciones. Puede que con esta estrategia Althusser estuviera respondiendo al interrogante sartreano –¿qué podemos saber acerca de la interioridad de un hombre?– con un tajante “nada”. Por eso, como veremos, Althusser se ve obligado a multiplicar los narradores de la acción de *El porvenir es largo*. En el último capítulo, en el que se habla de la muerte de Helene –“el acontecimiento”, en palabras de Althusser–, el narrador es un “viejo doctor amigo de la pareja”, una especie de marioneta de ventrílocuo que narra con total ambigüedad la muerte de Helene a manos de no se sabe quién, por no se sabe qué razón y no se sabe cómo. Lógicamente el médico, alejado del lugar de la acción, carece de verdades que exponer acerca de lo ocurrido, sólo dispone de hipótesis. Este capítulo,

¹⁹⁰ P. H. Lejeune, “El pacto autobiográfico” en *La autobiografía* (suplementos especial de la revista *Anthropos*, Barcelona, 1991)

según Marty, supone la culminación de la falta de credibilidad de unas memorias en las que está ausente cualquier momento de subjetivación¹⁹¹.

La autobiografía de Althusser debe leerse como unas memorias en las que no hay la menor voluntad de verdad. Es el texto de un hombre que, al final de su vida, escribe para reivindicar su paso por la “historia” (su familia, sus libros, Helene) y la Historia (el campo de concentración nazi, la Escuela Normal, el PC) pero que no tiene valor para responsabilizarse de sus actos y, así, es incapaz de darles sentido. De algún modo, este proceso resultó facilitado por el propio nihilismo de la teoría althusseriana. Desde su perspectiva, la vida privada está abocada a convertirse en una huida hacia adelante a través de la militancia. Sólo la fusión con la acción de masas proletaria proporciona un mínimo sentido (meramente cognoscitivo) a una existencia inevitablemente vacua. En el contexto del capitalismo, dada la total determinación de la existencia por las relaciones de producción, la identidad personal tiene un carácter ilusorio. Hoy por hoy, es absurdo plantearse cuestiones relativas a la ética o a la subjetividad. Sólo queda esperar a un futuro que engendre al hombre nuevo y de “vida y cuerpo” a un yo que, bajo el capitalismo, es meramente ideológico. Sin embargo, la morosidad de ese porvenir dejó a Althusser en una situación de vacío existencial. Los ecos de este nihilismo se perciben con claridad en su famoso escrito contra John Lewis: “¿Qué es un sujeto? El simple soporte de aquello que lo determina, un fetiche del que hay que desembarazarse. El hombre real no es para Marx más que el conjunto de las relaciones sociales que lo determinan”¹⁹².

En este sentido, quizás lo más cercano a una autobiografía que podemos encontrar es su lamentación por lo mucho que tarda el advenimiento de ese yo venidero. Pero tampoco puede leerse *El porvenir es largo* como una falaz búsqueda de consuelo, como una versión piadosa de sus propias acciones que permita a Althusser llevar una vida mejor. No pertenece a esa clase de biografías destinadas a sobreponerse a un trauma a las que Gilmore atribuye un valor terapéutico¹⁹³. El trauma psíquico se define precisamente por su capacidad para desordenar la vida psíquica. El sujeto que lo sufre no es capaz de contenerlo y provoca una experiencia de disociación –algo así como: “Esto no me está pasando a mí”– que impide incorporarlo a la memoria biográfica. Frente a esa amnesia defensiva, la narración devuelve el orden al mundo de lo vivido. El relato –aún falso–

¹⁹¹ E. Marty, *Louis Althusser, un sujet sans procès*. París: Gallimard, 1991.

¹⁹² L. Althusser, *El antihumanismo teórico de Marx. Respuesta a John Lewis*, Madrid: Siglo XXI, 1976.

¹⁹³ L. Gilmore, *Autobiographics*, Ithaca: Cornell University Press, 1994.

devuelve al traumatizado al orden narrativo. En este sentido, para superar un trauma hay que lograr integrar el relato de lo sucedido en la Historia y en mi historia, superando la amnesia o el caos inicial.

El porvenir renuncia a esa función terapéutica de la mentira salutífera de la que Althusser habla en sus escritos psicoanalíticos sobre la novela familiar del neurótico¹⁹⁴. Con ese concepto, Freud trataba de indicar que, a la hora de proporcionar ayuda psicoanalítica para superar una infancia dañada, tan importante es restablecer la verdadera historia de los traumas como facilitar una estructura narrativa con la que historiar la vida infantil. El psicoanálisis es terapéuticamente exitoso cuando logra que “donde había caos reine orden narrativo”.

Althusser cierra las puertas a esta clase de consuelo. Su narración a varias voces, en la que se atribuye una pseudo-sabiduría psicológica, ya interpreta lo narrado y quita cualquier valor testimonial a su historia. Como en esos diálogos de Woody Allen en los que un analizado dicta sus interpretaciones al psicoanalista, Althusser “facilita” al lector los códigos de lectura, le informa de cómo debe interpretar su texto. En *El porvenir es largo* las metáforas no flotan por el texto para que el lector cace al vuelo las que buenamente pueda sino que su autor impone una lectura muy concreta. Según explica Ricoeur en *La metáfora*, disfrutamos al leer biografías porque nos reapropiamos de los acontecimientos de la vida ajena y los superponemos sobre los acontecimientos de nuestra propia vida. Según este criterio, Althusser no sólo habría roto el pacto de verdad entre autor y lector que caracteriza el género biográfico sino que parece esforzarse para que su narración resulte lo más tediosa posible e impedir que nadie disfrute leyéndola.

Una historia sin sujeto

En sus textos filosóficos, Althusser propuso una visión de la Historia como un proceso regido por la lucha de clases, sin otra lógica que el azar objetivo y sin más protagonista que la clase obrera. De ahí su rechazo del humanismo como base de la “acción humana”: “Nada más inhumano que las relaciones humanas determinadas por las prácticas mercantiles”. La historia althusseriana es un proceso ciego y ajeno a la voluntad humana, sin otra causalidad que la ambivalencia de la multideterminación freudiana que él definía como “materialismo aleatorio”. En este sentido la filosofía de la historia althusseriana aboca a un nuevo nihilismo de la identidad personal, más radical aún que

¹⁹⁴ L. Althusser, *Ecrits sur le Psychanalyse*, París: Stock Imec, 1993.

el que propone Nietzsche. La acción humana está tan multideterminada por azares y coyunturas que se vuelve gratuita y, desde luego, ajena a la intención de su autor.

No obstante, con el mero acto de escribir una autobiografía, Althusser corre el riesgo de contradecirse e ingresar en la odiada “internacional de los buenos sentimientos”, en la sagrada familia sartreana de cuyo humanismo tanto se burló y a la que opuso una definición del sujeto humano como “universal concreto de la Historia”. De ahí a la sospecha de que el formato autobiográfico de *El porvenir es largo* es un trampantojo no hay más que un paso. Althusser nos ofrece una falsa autobiografía que en ningún caso se centra en los avatares particulares de una vida o de una conciencia. Asume una posición sofisticada que le lleva a no privilegiar ninguna perspectiva en la explicación del asesinato de Helene. Sus escritos biográficos deben ser leídos como un intento por mantener la coherencia con sus principios filosóficos, incluso a costa de la narración de los hechos. Así, por ejemplo, su énfasis en “las fuerzas” –del inconsciente o de la historia– que determinan la conducta humana blindará cualquier biografía respecto a la verdad, en la medida en que no privilegia ninguna de esas fuerzas. ¿Qué vector determina el desenlace de la infancia argelina de Althusser? ¿El deseo materno, la Guerra Mundial, el colonialismo? ¿Qué influyó más en el homicidio de Helene: la cura analítica, la fuerza del masaje que supuestamente le estaba dando Althusser cuando la estranguló o el hecho de que los psiquiatras no internasen a tiempo a su marido en un hospital psiquiátrico?

Se trata de preguntas sin respuesta porque Althusser había ya negado en *Pour Marx* la posibilidad de jerarquizar las contradicciones personales o históricas: lo ocurrido no pertenece a nadie. Las crisis históricas no tienen “contradicciones fundamentales y secundarias”, son determinadas y decididas por coyunturas muy cercanas al azar. Parece como si la idea de que las coyunturas revolucionarias que cambian bruscamente el curso de la historia son acontecimientos sumamente improbables –tan improbables como la posibilidad de salirse del guión familiar– hubiera impedido a Althusser contar su vida desde su propia perspectiva.

Autobiografía y sujeto moral

Para entender *El porvenir es largo* es preciso adoptar una actitud más cercana a la del archivista foucaultiano que a la del lector de unas memorias clásicas. Así lo demuestra su último capítulo, del que ya hemos hablado: no es ya que Althusser renuncie a la figura del narrador con autoridad para establecer la intencionalidad de las acciones sino

que ni siquiera se presenta como testigo de los hechos capaz de describir lo ocurrido. Afirma una total amnesia del “momento previo y posterior al suceso” –similar a la de los sueños que se olvidan al despertar–, le parece como si “un túnel oscuro rodease ese tiempo”. La amnesia y la falta de intencionalidad vertebran la perspectiva múltiple de esta biografía donde Althusser unas veces escribe como historiador y otras como psicoanalista pero raramente como actor. El “misterio del suceso” –lo que ocurrió entre el masaje en el cuello que le estaba dando Althusser a su mujer y la muerte de esta última– queda sin resolver porque no tenemos noticia de la intención del masajista.

La decisión althusseriana de emular a Heidegger –que se negó a pedir perdón por su compromiso con los nazis– y no disculparse por el homicidio, le impide interrumpir la cadena de determinaciones de su acción mediante la afirmación de un momento de voluntariedad que lo habilitaría como dueño de sus actos y como sujeto moral. La dedicatoria de *Los hechos* –“a los buscadores de la verdad”– no hace más que confirmar su intención de eludir el momento personificador de la culpa para ofrecerse como “caso” a la interpretación histórica y psicológica.

Una oferta en falso, dicho sea de paso, en la medida en que ya desde sus primeras páginas presenta una interpretación cumplida de cómo diversas leyes han determinado su vida: su infancia por la ley del levirato y la figura materna; su adolescencia por la Guerra y el internamiento en un campo de trabajo alemán; su vida adulta por la psicosis, el papel de Helene en la Resistencia, las turbulencias del estalinismo, las luchas de poder académicas... El modo en que los actos de Althusser oscilan entre la determinación y el accidente justifica el título de la obra de Pommier sobre la melancolía althusseriana: *Luis de la Nada*¹⁹⁵. Vive una vida nihilista, una mera sucesión de roles radicalmente impersonales.

Se puede discutir si Nietzsche o Hölderlin estaban cuerdos o locos, pero lo cierto es que sus escritos logran conmover al lector en la medida en que ambos tratan de aclarar la intención o el sentido de sus acciones, por muy disparatados que nos parezcan. En cambio, el estudio textual que realizó Pascalis de *El porvenir* –en el que intentaba determinar qué párrafos o qué páginas estaban escritos por un autor loco y cuáles por un autor cuerdo en función de la grafía y la velocidad de la escritura– resulta perfectamente trivial¹⁹⁶. Y otro tanto puede decirse de los estudios sobre la historicidad de los hechos

¹⁹⁵ G. Pommier, *Louis de la nada*, Buenos Aires: Amorrortu, 2000.

¹⁹⁶ J. G. Pascalis, “Les Autobiographies de L. Althusser: lucidite ou nom”, *Annales Medico-Psychologiques* 151 (1993).

narrados en la autobiografía de Althusser. En *El porvenir* abundan las anécdotas imposibles, mentiras que Pommier interpreta como “el aspecto cómico de la palabra maniaca” y que, en su opinión, “ni quitan ni añaden sinceridad o gracia al texto”:

De Gaulle me pidió fuego por la calle y me preguntó que a que me dedicaba (...). “Enseño” (...) “Usa usted bien las palabras”.

Bebiendo vino con el Papa [Juan XXIII] en los jardines vaticanos, con su aire de campesino borgoñón, no acerté a que confiase en mi intención de mediar entre Roma y Moscú para salvar el mundo.

Seguramente estos falsos recuerdos sirven para evitar revelaciones embarazosas. Por ejemplo, las peticiones que realiza a J. Guitton para que le consiga una entrevista con el Papa un Althusser que se atribuye un papel mesiánico. O su repentina afición al derroche, que avergüenza a sus acompañantes cuando decide comprar un Rolls Roice en Londres o antigüedades a bajo precio en Barcelona. En términos generales, su autobiografía está vertebrada por una curiosa incompetencia moral para distinguir lo importante de lo accesorio. Althusser confiesa su cobardía ante acontecimientos banales o culpas completamente imaginarias para, a continuación, reafirmarse en acciones políticas y personales canallescadas. Relata sin el menor rubor o arrepentimiento que escribió a favor de Stalin o cómo apoyó la expulsión de su mujer del Partido Comunista y, en cambio, parece creer que el hecho de haber copiado en un examen cuando era un niño prueba su falsedad como filósofo.

Otro tanto ocurre con las crisis psicóticas. Los recuerdos de Althusser al respecto son de una inconsistencia pasmosa, unas veces son acontecimientos con sentido – descompensaciones comprensibles a partir de sus acontecimientos vitales– y otras veces enfermedades que se explican por un desarreglo bioquímico cerebral. Por ejemplo, el primer internamiento psiquiátrico de Althusser “es provocado” por el primer encuentro sexual con Helene, que rompe el tabú de virginidad y pureza que había preescrito una “madre oblativa”. En cambio, hay una docena de crisis psicóticas que explica en términos biológicos y climáticos: “Ya está aquí la depresión de primavera”.

La autobiografía psicoanalítica

El estilo psicoanalítico de *El porvenir es largo* lleva al autor a contarse sus dramas vitales como resultado de una prehistoria familiar, de un guión que se redactó antes de su nacimiento. Desde el artificio de fingir el recuerdo de su propio nacimiento a la

escena melodramática en la que se augura su destino (al ver la gran cabeza del recién nacido la abuela de Althusser predice que Louis será un “tipo aparte”), todo parece corroborar el argumento de que el futuro althusseriano “estaba escrito”.

Incluso la asignación de un nombre al bebé confirma el oráculo. Althusser afirma que el sonido de su propio nombre (Louis) le disgustaba en extremo porque cada vez que se pronunciaba constituía una especie de recordatorio de su sumisión al guión que había establecido su madre. Evidentemente, tomada literalmente, esta interpretación resulta incomprensible. Para entenderla hay darse cuenta de que es la transcripción de las asociaciones libres de una sesión psicoanalítica. *Grosso modo* la cosa viene a ser así: Louis era el nombre de su tío paterno, muerto en la Primera Guerra Mundial, al que su madre amaba. En virtud de la “ley del levirato”, este Louis sería el causante indirecto de que su madre hubiera aceptado unirse a su padre real. Por tanto, cada vez que se nombraba a Louis Althusser se estaría recordando el nombre de su tío. Además, la pronunciación de Louis se parece a *oui* (“sí”, en francés). De ahí, que Althusser vinculase su nombre al asentimiento a los deseos de su madre o, lo que es lo mismo, al deseo materno de que Louis fuese el “bebe mágico” que prestaba su cuerpo para encarnar el fantasma del padre simbólico muerto (o sea, su tío). Pero aún hay más. Este “sí” significa también la aceptación del sacrificio de Louis Althusser en defensa de su madre. Al parecer, la madre requería constantemente de los dos hermanos que estuvieran a su lado y se interpusieran entre ella y los deseos del padre real al que presentaba como una figura peligrosa cuyo brutal deseo sexual estaba arruinado su frágil salud.

Althusser escribe al mismo tiempo como analizado y como analista: enfatiza o encubre a su antojo los sucesos vitales y les atribuye sentido o sinsentido arbitrariamente. En función del guión edípico, la madre y la pareja de hijos vegetarianos y espirituales se alían y resisten fusionados al padre-ogro comedor de filetes sangrantes, tramposo en los negocios y perseguidor sexual de cuanta secretaria se cruza en su camino. En la infancia de Althusser no hay nada casual, elegido o consentido. Desde su profundo catolicismo a su timidez sexual o a su papel de protector de la hermana, todo son acciones-ofrendas a la madre castradora y determinaciones edípicas.

De hecho, el determinismo freudiano orientó en buena medida los intereses teóricos de Althusser¹⁹⁷. Es particularmente célebre el modo en que introdujo el concepto de sobredeterminación –que había llevado a Freud a negar la casualidad de los actos fallidos– en el campo de la teoría marxista para eludir algunos problemas serios de filosofía de la ciencia relacionados con la noción de función y causa y salvar el determinismo histórico. En un celebre texto en favor de Lacan, Althusser “otorgaba un objeto específico a la ciencia psicoanalítica: el inconsciente”¹⁹⁸ y a la vez se posicionaba en contra de Diatkine, su propio analista, al que reprochaba una contra-transferencia demasiado buena para él. Por lo visto, al cobrarle poco dinero por sesión o “ceder” a la generosidad de visitarle cuando estaba hospitalizado, impedía a Althusser elaborar una contra-transferencia que le hubiese permitido superar el agradecimiento y abandonar el psicoanálisis sin culpa.

En *El porvenir es largo* la vida real se desvitaliza, parece como si sólo fuera material para el psicoanálisis. Las peleas y reconciliaciones en las crisis de la pareja Helene-Althusser jamás hacen referencia a conflictos reales vinculados a acciones reales. Sus peleas amorosas responden a motivaciones inconscientes que los desposeen de pasiones reales. Althusser jamás ama o riñe por alguna razón concreta sino que sus actos son la expresión de conflictos que tienen lugar en la trastienda inconsciente. Helene, en una larga carta escrita en 1964 en la que ejerce de psicoanalista, interpreta las dificultades de su compañero para estabilizar un vínculo amoroso con ella en función de sus proyecciones identificatorias: “Como sustituto de un padre al que realmente no conoció –era un muerto– y que por tanto debe ser su propio padre, que es usado por la madre para luchar contra su padre real, que no es sino el intruso impuesto por la ley”.

Lo cierto es que Althusser se sometió a psicoterapia desde 1948 a 1964 con Laurent Steverin y desde 1964 hasta el final de su vida pública con Rene Diatkine. Este interminable análisis explica en parte que Althusser reconstruyera sus dramas vitales en un escenario impregnado de psicoanálisis: Steverin, como también Diatkine, habían tratado a su madre, a su sobrino, a su esposa y a sus mejores amigos. Para Althusser y Helene, el campo freudiano era un marco de evidencias irrefutable.

Al inicio de *El porvenir es largo*, el autor expone su percepción de su posición vital. Althusser siente que no es nadie y que no tiene cuerpo propio. Según sus propias

¹⁹⁷ Aunque en sus escritos psicoanalíticos Althusser pretendiera hablar en nombre de los psicoanalizados (concretamente en “Au nom des analysants”) es obvio que trata a Lacan y a su escuela de igual a igual cuando no en tono de superioridad.

¹⁹⁸ E. Roudinesco, *La Bataille de Cent Ans. Histoire de la psychoanalyse en France*, París: Seuil, 1986.

palabras, su madre, amando a través de él, habría dejado su ser “ausente”. A lo largo de toda la obra se prolonga esta reducción de cualquier suceso real a su determinación prehistórica, un proceso que se resume en la expresión “no es más que”. El hecho de que Althusser siga siendo virgen a los 29 años “no es más que” la expresión de las fobias maternas al cuerpo o, mejor, a la “carne” que la madre y los hermanos aborrecen. Salvar a Helene de las calumnias comunistas “no es más que” la repetición fantástica de la salvación materna. Obtener el puesto de jefe de estudios en la Escuela Normal “no es más que” el cumplimiento del deseo materno de que Althusser llegue a ser el maestro del maestro. Su cobardía –que le lleva a aplazar *sine die* el intento de fuga del campo de prisioneros– o su tendencia a la sumisión hostil dentro del Partido Comunista “no es más que” una repetición de la pseudo-resistencia a la “madre terrible” mediante la obediencia pasiva...

La vida real de Althusser parece la escenificación de un drama cuyo guión se haya oculto en las profundidades de su mente. En consecuencia las reclamaciones del sujeto acerca de la propiedad de sus propios actos sólo pueden ser irremisiblemente superficiales. Por si fuera poco Althusser refuerza este determinismo con un marxismo oportunamente reformulado para cancelar la libertad del agente haciendo énfasis en nociones como “aparatos ideológicos del estado” o “epifenómenos humanos de las relaciones mercantiles” que confirman la “sobredeterminación” de la acción humana por fuerzas impersonales.

El deseo de anonimato

En el transcurso de su adolescencia Althusser visita un monasterio trapense y manifiesta por escrito su deseo de formar parte de una identidad colectiva conventual, así como su miedo a la “contaminación por el pecado del mundo”. Esta vivencia religiosa no es habitual en los adolescentes de su entorno que, por regla general, parecen dominados por fantasías de grandeza (ser misionero y morir en África como el Abad Foucault, es la contrapropuesta de un amigo de la época). En cambio, el miedo a la individuación iba a convertirse en un rasgo del carácter de Althusser que no le abandonaría hasta la muerte. Esto explica tanto su odio por las fotografías como su resistencia a tener casa propia o a aparecer en actos oficiales. Una anécdota que pone de manifiesto esa fobia a su imagen corporal fue su negativa a enviar a Saul Karsz una foto de “autor” para la portada de un libro de sus escritos. En vez de eso, le envió una nota que rezaba: “Ponga en la contraportada la foto de cualquier paseante”.

Este combate de Althusser por el anonimato engranaba muy bien con la intención estructuralista de romper con la ilusión de autor. Precisamente, Althusser insistirá en que el lector debe enfrentarse a la materialidad de los textos –en especial si son los de Marx– sin atribuirle intenciones autoriales. Hay que leer *El capital* como si lo hubiera escrito el proletariado sirviéndose de la pluma de Marx. Pero Althusser también utiliza este argumento para justificar el anonimato de sus escritos sobre la Revolución Cultural China (aunque uno tiende a pensar que el miedo al aparato del PCF tampoco debió ser completamente ajeno a su decisión).

Sin embargo, ese deseo expreso de disolverse en la colectividad resulta un tanto sospechoso, da la impresión de que no es más que una racionalización de su incapacidad para reconocer su unicidad y defender los límites de su identidad frente a los demás. Althusser intentó hacer de esa debilidad del yo una virtud comunitaria y eso le condenó a vagar de institución total en institución total, tragando carros y carretas con tal de ser admitido en alguna colectividad.

De igual modo, Althusser desarrolló una fecunda vida pública que contradice su voluntad de anonimato. No sólo fue un “maestro de pensamiento” –que realizó polémicas intervenciones públicas– sino también un importante mandarín de la vida académica y editorial parisina que promovía o impedía el éxito profesional de sus alumnos. Esta clase de actividades exigía el desarrollo de multitud de habilidades mundanas (realizar pactos con los catedráticos, aceptar invitaciones, mantener relaciones diplomáticas con las editoriales...) que casan mal con su deseo de ser “nadie”. Althusser solucionó esta contradicción multiplicando los núcleos psíquicos de actuación que, según él, no comprometían “los principios” sino que eran una especie de rol público de usar y tirar. La psicosis cíclica, con sus periodos de euforia maniaca, propiciaba que los momentos de aislamiento se alternasen con otros de hiperactividad y desinhibición. Althusser vivía estos ciclos como auténticas discontinuidades previstas de su identidad.

Esta clase de “oportunismo” también jugó un papel destacado en la actividad política de Althusser. Las distintas coyunturas y los consiguientes cambios de táctica del PCF exigían actuaciones contradictorias que se justificaron eligiendo el maquiavelismo como modelo de acción política. Además, las largas vacaciones de las que disfrutaban los profesores fomentaron los vagabundeos y los amores de verano –registrados en una larga y banal correspondencia– que provocaron fuertes conflictos con Helene que Althusser trataba de eludir llevando una filistea doble vida amorosa. La sucesión de

estos núcleos de subjetividad –el yo del verano, el yo de las reuniones comunistas, el yo de la Escuela Normal...– facilitaba el ajuste a los bruscos cambios de humor y la aceptación de la incoherencia como posición vital.

Tras su primera crisis psicótica y su afiliación al PCF, Althusser se convierte paulatinamente en un personaje que se limita a recitar la escena que prescribe el contexto. Poco a poco, la astucia para adaptarse a la situación va sustituyendo las aspiraciones a la profundidad y a la unidad interior que había manifestado antes de la Guerra por una sucesión de yoes. El anonimato da paso a una actuación incoherente que le convierte en “nadie”. Desde luego en nada contribuyó a mejorar esta difusión de identidad una interminable cura psicoanalítica que, cada semana, se ocupaba de disolver cualquier certeza interior por medio de un juego de asociaciones libres. La búsqueda de la verdad del deseo dio la puntilla a un sujeto tan irremisiblemente frágil como era Althusser que quedó totalmente fragmentado.

De una institución a otra

Para establecerse como sujeto hay que apropiarse de un territorio. El primer paso es construir fronteras frente a los espacios comunes. Como explicaba Virginia Woolf, hay que buscar una “habitación propia” donde preservar la intimidad o permitir la entrada a los demás cada vez que se abre o cierra la puerta. Althusser, a diferencia de Woolf, nunca afrontó el duro trabajo de atravesar una calle para marcharse de casa, nunca tuvo su propio hogar. Pasó de la casa paterna al cuartel, después pasó cinco años en un campo de trabajo y terminó viviendo en un pequeño apartamento de la Escuela Normal. El resto de su vida alternó esta residencia con diversos sanatorios mentales.

Tanto Althusser como su hermana (que también padeció una devastadora psicosis) pasaron su infancia dominados por la obligación de agradar y cuidar a una madre “espiritual y delicada de salud”. Ambos hermanos serían una especie de autómatas a los que su madre habría vaciado de deseos propios a través de un rígido esquema en el que hasta el menor detalle estaba previsto: toda su infancia fue una sucesión de misas, estudios y clases de piano. En los escritos althusserianos, su madre aparece como una mujer dominante que controlaba hasta el menor de sus movimientos y no dejaba de quejarse por su mala salud física o su desgraciado matrimonio. Althusser no logró separarse de ella de un modo sereno que le permitiese llevar una vida autónoma. Con más de 60 años, le contaba a la filósofa F. Navarro –su última relación sentimental importante– que aún soñaba que cuidaba de su hermana por orden de su madre, otras

veces tenía sueños sexuales que interpretaba en clave de muerte inminente y atribuía esta exégesis a la influencia de su madre.

Esta dependencia familiar “obligaba” a Althusser a dirigir la mirada hacia su madre en busca de aprobación antes de emprender cualquier clase de cambio vital. Así, su ruptura con el catolicismo no es una declaración de autonomía respecto a la ideología materna. Al contrario, está marcada por la irritación que le produce un artículo de la revista *Juventud de la Iglesia* acerca de la obscenidad conyugal. Althusser percibe en el cristianismo de izquierda y en su teoría de la santificación de la pareja a través de las actividades comunitarias una voluntad de desprivatizar la familia que le hace temer la intrusión clerical en su propio clan. De igual modo, cuando le comunica a su madre su ingreso en el Partido Comunista trata de endulzar la noticia recomendándole que lea las páginas novelas de los autores rusos (por ejemplo, *La madre* de Gorki) que califica de obras “sanas y bellas” por contraposición a “la obra histérica y semipornográfica de Sartre y su consorte”.

Los lugares a los que mejor se adaptaba Althusser eran las instituciones que le proporcionaban reglamentos y prótesis conductuales que le evitaban la tarea de realizar elecciones cotidianas. Se sentía cómodo en instituciones con rutinas horarias rígidas para el día a día en las que, sencillamente, las elecciones personales estaban fuera de lugar. Tanto su añoranza del compañerismo del campo de prisioneros como la inmediata mejoría que experimentaba a las pocas horas de ingresar en cualquier manicomio, dan cuenta de esta búsqueda de servidumbre institucional que, como hemos visto, se remonta a su adolescencia.

Al margen de sus fantasías conventuales, el Althusser adolescente estructuró sus elaboraciones de la renuncia a cualquier tipo de individuación en torno a un texto de Hermann Hesse –*El juego de los abalorios*– que le sirvió para realizar una especie de pacto utópico con uno de sus mejores amigos, Jacques Martín (que también vivió atormentado por un mito familiar que lo llevó a la depresión y al suicidio en 1963). La novela cuenta la historia de un *Magister Ludi* –Jose Knecht– que dirige la búsqueda espiritual de los sectarios propugnando un estilo de vida en el que se mezcla la sabiduría oriental (el libro está dedicado “a los viajeros de oriente”) y las ordenes de monjes soldados del medioevo. La vida ideal que proyectan los dos amigos pasaba por la creación de una fraternidad similar a la Orden de Castalia, una comunidad secreta de filósofos en busca del conocimiento necesario para acceder a una vida superior y alejada

del mundo y sus trivialidades¹⁹⁹. En realidad, a juzgar por su labor en la Escuela Normal como profesor de filosofía, probablemente Althusser nunca renunció a este proyecto de convertirse en maestro de novicios. Sus cursos académicos raramente se ceñían a la rutina del programa oficial. Si bien su obra escrita ha soportado mal el paso del tiempo, su capacidad para iniciar en el pensamiento o determinar las elecciones políticas de sus alumnos fue inigualable. Basta un simple recuento de los intelectuales que asistieron a su entierro para hacerse una idea de su capacidad de seducción intelectual y del éxito que obtuvo en la tarea de, en palabras de Hesse, “hacer sabios a los más jóvenes”. Desde la escuela en la que enseñaba y vivía –primero en la enfermería y después en un pequeño apartamento–, Althusser se convirtió en un auténtico guía espiritual de una elite estudiantil que lideró los pronunciamientos estudiantiles de Mayo del 68. Esta generación transmitió de boca en boca el mito del Sabio de la Rue de Ulm que, como el *Magister Ludi*, siempre tenía tiempo e interrumpía sus escritos para recibir y orientar filosóficamente a gentes tan diversas como Foucault o M. Debray²⁰⁰.

Los testimonios de su maestro y amigo J. Guittou (el pensador más vaticanista de la cultura francesa) confirman que Althusser estuvo constantemente tentado de llevar una vida fuera del mundo. Así, por ejemplo, mantuvo una continuada amistad con las monjas de un convento cercano a la Escuela Normal hasta donde se acercaba a tocar el órgano o a invitar a las hermanas a comer²⁰¹. Parece evidente que esta clase de contradicciones guardan cierta relación con su servil aceptación de distintos rituales de autocrítica pública, por no hablar de sus alabanzas a las ínfulas filosóficas del secretario del Partido Comunista Francés, W. Rochete²⁰² (sin duda, ningún obispo de Roma le hubiera exigido tanta renuncia a “la funesta manía de pensar”). Althusser necesitaba desesperadamente cambiar libertad por protección (siguiendo el argot comunista de la época llamaba a su partido “La Casa”). Este ferviente deseo de pertenecer al rebaño resulta particularmente sorprendente si se tiene en cuenta que vivió muy directamente, desde su mismo ingreso en el partido, varios dramas relacionados con las

¹⁹⁹ Hesse, por boca del *Magister Ludi*, aconseja no acudir a la Universidad, un lugar en franca decadencia. Incluso pronostica, bastante acertadamente, la clase de trabajos que acabaran apreciándose en la Academia, centrados en temas como “Nietzsche y los perros falderos”.

²⁰⁰ En *Mayo del 68* (Madrid: Temas de Hoy, 1993) G. Albiac habla de la influencia de Althusser sobre otros intelectuales.

²⁰¹ En *Un siècle, une vie* (París: Laffont, 1988), J. Guittou proyecta una imagen muy favorable de un Althusser católico y siempre místico que sólo habría merodeado por el marxismo y el psicoanálisis como un rodeo antes de volver finalmente a las raíces.

²⁰² En efecto, Althusser dedicó sus *Elementos de autocrítica* a W. Rochete, secretario del PCF “que admiraba a Spinoza del que me ha hablado largamente un día de junio”.

contradicciones entre razón y militancia. Así, por ejemplo, el lisenkismo –la obligación militante establecida por Stalin de denunciar la falsedad de la genética “burguesa”– llevo al suicidio a Engelmann, un prometedor biólogo de la Escuela Normal, camarada y amigo de Althusser. Engelmann se vio incapaz de soportar la disociación entre su razón –obviamente, favorable a las teorías genéticas– y la “ciencia proletaria” impuesta por el PCF so pena de expulsión. Engelmann resolvió este desgarró entre fe comunista y racionalidad saltando desde la azotea de la Rue de Ulm. En cambio, Althusser defendió impertérrito la “ciencia proletaria” en la prensa del PCF, bien acompañado de intelectuales particularmente oportunistas, como L. Aragón (por otra parte, un pertinaz calumniador de Helene).

En realidad, según Moulrier Boutang, la adhesión de Althusser al comunismo es la última etapa de un largo trayecto en el que pasa por todo el arco de organizaciones católicas, desde los grupos monárquicos (en su adolescencia) hasta el cristianismo de izquierdas (en su madurez). La sumisión al Partido Comunista domina su intimidad hasta tal punto que llega a aceptar una resolución de su célula de la Escuela Normal en la que se le insta a abandonar “la dañina relación” con Helene, a quien se califica de “elemento provocador aventurerista y antipartido”. Varios años más tarde, cuando Helene es “juzgada” por una de las organizaciones de masas controladas por el PCF –el Movimiento por la Paz–, el propio Althusser, que ha defendido a su compañera, vota a favor de su expulsión a fin de mantenerse dentro de la ortodoxia.

Con igual dureza hace frente a la menor disidencia de sus discípulos. A menudo recurrió a toda clase de influencias para impedir la publicación de manuscritos que se apartaban del camino trazado. Así lo pudo comprobar la comunista italiana M. A. Machiochi, que vio bloqueada la publicación de sus trabajos por orden de Althusser, cuando éste consideró que su admiradora y discípula estaba estableciendo alianzas con el “enemigo” (la revista *Tel Quel*).

Entre el amor a Helene y el amor al amo

A pesar del cursi dramatismo con que Althusser describe su “conocimiento afectivo y carnal” de Helene (“cuando nos conocimos le sostuve de la mano para que no resbalase en la nieve y sus amores me llevaron al manicomio”), lo cierto es que este encuentro fue un auténtico regalo para el filósofo.

Helene Lagotienne, que trabajó en el cine con Renoir y participó desde los años treinta en todos los movimientos de izquierda que lucharon contra el fascismo emergente, va a

ser continuamente acusada por los comunistas de “provocadora” y agente secreto del gobierno inglés (hay que recordar que era la época de la Guerra Fría). Nada más lejos de la realidad, como ha demostrado Yann Moulier Boutang²⁰³. Helene fue militante del grupo de internacionalistas que apoyó a la República Española. Amiga personal de varias comunistas judías, se opuso desde el primer momento a la canalla antisionista que tanto abundaba en los círculos intelectuales parisinos. Igualmente, durante la ocupación, Helene formó parte de la Resistencia desde el principio y desarrolló con enorme arrojo, eficacia y suerte tanto labores de espionaje como peligrosas acciones armadas de sabotaje. Sus únicos “errores” en la Resistencia fueron no proporcionar algunos lujosos caprichos a la esposa de Aragón y sus actividades anti-sectarias: unificó grupos católicos y comunistas para realizar atentados contra alemanes y colaboracionistas.

Tras la liberación, es acusada por los círculos comunistas de estar al servicio del espionaje inglés y de haberse excedido en la represión de los colaboracionistas (había ordenado fusilar a varios militares de la milicia petenista). Estas calumnias aíslan y envenenan la existencia de Helene que cuando trata de publicar su versión de los acontecimientos ve rechazado su manuscrito *–Pretérito imperfecto–* porque, según su amigo Albert Camus, es impublicable no sólo por su falta de calidad literaria sino, sobre todo, por motivos ideológicos: refleja la escisión de las dos resistencias, la comunista y el resto, y quebraba el mito francés de una Resistencia que nunca existió²⁰⁴.

Todos los intentos de Helene por “rehabilitarse” y participar, por ejemplo, en movimientos contra el colonialismo francés en Indochina, fueron rechazados por los dirigentes del PCF que sistemáticamente la persiguieron y excluyeron de las organizaciones que controlaban. Los cargos comunistas utilizaban unos términos tan insultantes contra Helene que cuesta imaginar cómo podía Althusser militar en el PCF y seguir en compañía de la que llama “algo más que una compañera de vida”, “la que inspira y casi adivina lo que se debe escribir y por ello corrige mis escritos”. Helene y Althusser mantuvieron una relación tan desigual en el dar y en el recibir, en la lealtad y en la deslealtad que cualquier observador con un mínimo de sentido común no puede más que sentirse indignado al comprobar que en la versión del “suceso” que ha pasado a la historia la víctima parece el asesino. En el relato de lo ocurrido que difundieron los

²⁰³ Y. Moulier Boutang, *Louis Althusser. Une Biographie*, París: Grasset, 1992.

²⁰⁴ En efecto, la historiografía norteamericana acerca de ese periodo ha desenmascarado el mito de una resistencia generalizada al nazismo. En ese sentido, resulta muy revelador el texto de H. Lottman, *La depuración*, Barcelona: Tusquets, 1988.

discípulos de Althusser, la diferencia de belleza, edad, estatura o sabiduría juegan a favor de un típico cuento parisino: “La vieja bruja siempre manipuló al pobre filósofo, le crispó hasta el punto de obligarle a estrangularla en una explosión de ira”.

Desde luego esta imagen de Helene procede, en parte, de las truculentas imágenes que aporta el propio Althusser en *El porvenir es largo*. La vida de Helene estaría marcada por una infancia inhumana: a los trece años tuvo que practicar la eutanasia tanto de su padre canceroso (al que adoraba) como de su madre (a la que odiaba) mientras sufría las agresiones sexuales de un médico idealizado que le ayudaba a cuidar de sus padres y aliviar sus últimos dolores. En cambio, la biografía de Althusser de Moulier Boutang refleja a una Helene bien distinta: una mujer amorosa y sensata, capaz de contener la psicosis de Althusser y librarlo de pasar la vida en el manicomio. Tras el primer ingreso hospitalario de Althusser, es ella quien logra que se revise el diagnóstico de esquizofrenia defectual que hubiese condenado al filósofo a la invalidez laboral. Para ello, recurre a un psiquiatra republicano español –Ajuriaguerra– que modifica el diagnóstico y evita que sea sometido a un tratamiento con electrochoques.

Althusser reconoció por primera vez su deuda con Helene en una carta de 1962 en la que, tras una separación, la describe como la “guía de su vida”, la compañera que no sólo le cuida sino que también le enseña a buscar el equilibrio entre “la vida y la intransigencia de los principios”. Tras la guerra, Althusser no conoce el mundo parisino, se siente como un niño desvalido y es ella la que le enseña a vivir en la gran ciudad. Helene también logra que confíe en su propio valor intelectual y no se sienta apreciado “como alguien que no es él” (tal y como le dice a Guitton repetidamente).

Pero aún hay más, la pedagogía amorosa de Helene logra atenuar las fobias sexuales que sufre Althusser. En sus memorias se lee: “Una tarde, al irme, ella con la mano derecha me acaricia imperceptiblemente mis cabellos rubios sin decir palabra y yo me sumergí en la repulsión y el terror. No podía soportar el olor de su piel, que me parecía obscena”. Esta clase de inhibiciones (“era incapaz de aceptar que alguien se sintiese atraído por mí”), que según Moulier Boutang se remontan a su adolescencia y que Nicolle Cartier Bresson documenta en su madurez, desaparecen tras el inicio de su relación con Helene. Es más, son substituidas por múltiples engaños amorosos que culminan, al final de su vida en común, con una relación sexual en el mar con una mujer a la que apenas conocía, frente a una Helene que contempla la escena llorando desde la playa.

Es evidente que el modo en que Althusser puso final a la relación con Helene mediante el uxoricidio hace difícil aceptar la decisión judicial del tribunal que investigaba su muerte, resulta difícil de entender cómo es posible que no procediera la instrucción de un juicio penal. El propio Guitton ha explicado que la decisión fue, al menos en parte, el resultado del tráfico de influencias con los poderosos de la justicia francesa. Era preciso no enfangar con la publicidad adversa de un proceso por violencia de género a una de las glorias del Pensamiento Francés. La “inimputabilidad” de Althusser encubre un palmario caso de violencia domestica.

Parece como si la sentencia “del caso Helene” la hubiera redactado un discípulo de Althusser convencido de su teoría de las acciones sin sujeto. En otro caso, resulta increíble que el tribunal aceptara la inimputabilidad del autor de un estrangulamiento cara a cara de una anciana de setenta años que “había tomado las medidas prácticas” para romper su relación con el agresor. Desde luego, esta versión contó con el aval de los expertos en psiquiatría legal parisinos que calificaron el homicidio como una “reacción confuso-onírica”, un diagnóstico espeluznantemente inverosímil pero que daba sanción “científica” a la tergiversación de los hechos reales: un caso clásico de crimen pasional en el que alguien que no se resigna a perder el objeto amado experimenta una especie de “cortocircuito” que le lleva a materializar sus impulsos agresivos

Basta leer el informe de lo ocurrido durante los primeros minutos del 16 de noviembre de 1980, justo después de que Althusser asesinara a su mujer, para descartar la versión oficial. Tras el crimen, Althusser despierta al medico de la Escuela Normal y le dice: “He matado a Helene, haz algo o quemo la escuela”. Es evidente que esto no tiene nada que ver con una acción confusa y automática, tras la que habitualmente el sujeto se fuga y deambula confuso y amnésico hasta que es detenido, por no mencionar que tanto la propia declaración del autor –“he matado”– como su intención de incendiar la escuela contradicen el supuesto automatismo.

Patogenia, patoplastia: locura y teoría marxista en Althusser

En el último capítulo de un brillante texto sobre Althusser, el psicoanalista G. Pommier plantea la paradoja de cómo “un pensamiento psicótico puede iluminar las oscuridades de una época, descubriendo sus claves históricas, mientras oscurece hasta el crimen la

propia vida personal de su autor”²⁰⁵. Según Pommier, cierta instalación en la locura protege no sólo de la adaptación social acrítica, que nos hace aceptar lo real como racional, sino también de la sumisión a la ideología dominante que el hombre normal-neurótico interioriza a través de la represión.

La figura del genio loco que descubre la auténtica naturaleza de lo real no es ni mucho menos una novedad en psiquiatría ni tampoco corresponden al psicoanálisis los descubrimientos más apasionantes sobre ella. Ya Krestmer y Kraepeling plantearon en términos genéticos, la proximidad del genio y el loco; unos gramos de locura heredada alejan al genio del hombre medio y lo capacitan para descubrir nuevas visiones del mundo²⁰⁶. A su vez, los estudios psicopatológicos de orientación cognitiva han estudiado las similitudes entre el pensamiento innovador y el delirio. Desde esta perspectiva, existen mecanismos comunes entre la sobreinclusión del genio –que para resolver un problema recurre a datos que hasta entonces pertenecían a otros campos y, así, crea un nuevo paradigma científico– y la construcción del delirio: el enfermo que sufre delirios descubre alusiones a su persona en la mirada de los demás o mensajes contra él en la información que circula por Internet y que a la gente común le resulta insignificante. Otros autores, en cambio, insisten en el parentesco entre la apofanía psicótica – es decir, cuando el psicótico limita su sensación de estar siendo perseguido por todo el mundo identificando a un perseguidor concreto– y el eureka del descubrimiento científico. En ambos casos se pone fin al aparente desorden del mundo por medio de unas leyes que lo totalizan de una forma más simple.

Bien es cierto que el psicoanálisis ha sido el método más productivo a la hora de señalar las analogías y los parecidos de familia entre los contenidos del delirio y la obra de arte. A pesar de sus excesos, de esa hipertrofia teórica más bien risible tan característica, algunos psicoanalistas han hecho sugerencias deslumbrantes. Por ejemplo, cabe recordar la interpretación que da Freud de la Santa Ana de Leonardo durante una visita al Louvre²⁰⁷. El modo en que Freud busca la génesis de la obra en el nacimiento ilegítimo de Leonardo y reconstruye los mecanismos inconscientes que han guiado la composición del cuadro constituye una imaginativa y audaz contribución a la interpretación psicológica del arte.

²⁰⁵ G. Pommier, *La función de la psicosis en la obra de Louis Althusser*, Buenos Aires: Amorrortu, 2001.

²⁰⁶ E. Kretschmer, *Psicología médica*, Madrid: Labor, 1957.

²⁰⁷ S. Freud, “Sobre la elección de tema en Leonardo”, *Obras completas II* (op. cit.).

Sin embargo, la primera objeción que se puede poner a la tesis de Pommier sobre Althusser (y al psicoanálisis en general) es que superpone la génesis de la patoplastia del delirio y su patogenia. Según Pommier, la tesis filosófica que dio fama académica a Althusser y lo consolidó como un erudito –la aplicación de la teoría del corte epistemológico de Bachelard a la obra de Marx²⁰⁸– surgió como una racionalización, era una formación reactiva con la que buscaba justificar la declaración de independencia del nuevo Althusser comunista frente al Althusser católico y dependiente del deseo materno. Sin embargo, los hechos históricos parecen contradecir esta interpretación. No hay tal crisis vital o ideológica en la biografía de Althusser. Su ruptura con la militancia católica se remonta, según Moulier Boutang, a 1950 y se produce de una forma tan lenta y gradual como la de otros muchos cristianos que en esos años cambiaron su compromiso religioso por el comunista. No sólo no rompió con su madre, que aprobó tácitamente el cambio, sino que mantuvo la unidad familiar introduciendo a su hermana en la militancia comunista.

El propio Althusser, en una carta a Franca, explica bastante mejor la relación entre su psicosis y su producción teórica. Cuenta cómo sufrió una terrible crisis melancólica mientras estaba dando un curso sobre Maquiavelo que lo lleva al hospital. Allí –frente a los dos gremios que lo tratan y que interpretan alternativamente sus síntomas como producto de su déficit de neurotransmisores o como consecuencia de sus contenidos delirantes a causa de la forclusión del nombre del padre– él se convence de que la causa y el efecto de su crisis es el curso que está impartiendo acerca del modo en que “Maquiavelo hace emerger de la nada el estado moderno”. Es la causa porque le obliga a comparar su propia pasividad con la obra del florentino, que creó de la nada el pensamiento político moderno mientras conspiraba para ejercer el poder en su ciudad. Es el efecto porque la crisis, que aparece bruscamente y sin desencadenantes externos, le hace pensar –“hace trabajar el delirio”– y comprender por primera vez la aleatoriedad de los acontecimientos históricos que convierte el momento revolucionario en una absoluta anomalía. Se trata de un momento privilegiado de lucidez en el que Althusser rompe con la explicación psicoanalítica o, más en general, determinista de sus trastornos y comprende su evolución aleatoria. Sin embargo, este periodo de estoicismo resulta ser breve y enseguida vuelve al diván psicoanalítico y al consumo de neurolépticos.

²⁰⁸ Según esta tesis, que Althusser plantea por primera vez en *La revolución teórica de Marx*, se podría establecer una división cronológica en la obra de Marx entre los primeros textos de este autor, de marcado carácter humanista, y su obra “científica” posterior a las “Tesis sobre Feuerbach” que habrían consolidado una auténtica ciencia del proletariado cuya expresión cumplida es *El Capital*.

La impostura del arlequín y el amor por Maquiavelo

En su autobiografía, Althusser hace una confesión que incita a descalificar globalmente su obra y hace difícil asumir sus escritos como teoría filosófica: reconoce ser un impostor. Se describe como un filósofo que escribe sobre temas que no ha leído con detenimiento valiéndose de trucos retóricos aprendidos de Guitton. Confiesa, en suma, escribir “de farol” y fingir un saber inexistente.

Por supuesto, una vez más el inconsciente viene al rescate de Althusser proporcionando una causa para el fraude. La impostura habría nacido de la contradicción entre la identificación infantil inconsciente con un padre “tramposo” (¡se limitaba a colarse en el fútbol o a pellizcar a las secretarias!) frente al manifiesto asentimiento al deseo materno de que se convirtiera en un sabio. Las ambiciones de su madre se habrían visto frustradas con su fracaso en los primeros exámenes del liceo a causa de su “falta de genio”. Sin embargo, parece ser que Althusser compensó sus pocas dotes para el estudio con una considerable habilidad para las mentiras escolares y el robo de exámenes. Su capacidad para aparentar sabiduría con el fin de no decepcionar a su madre habría forjado un carácter prisionero de sus máscaras, una “personalidad de arlequín”, por usar la expresión del propio Althusser, que le acompañaría hasta la vejez, una tendencia a adoptar el papel que más puede agradar al interlocutor de turno. Incluso por lo que toca a sus primeros éxitos escolares, Althusser se recuerda a sí mismo como un falsario que imita de forma servil a sus profesores para adularles y construye su personalidad en torno a la seducción y el vacío interior. La confirmación de su carácter “arlequinesco” sería su carencia de creencias o sentimientos profundos, su comportamiento camaleónico que le lleva a falsear cualquier opinión propia con tal de complacer a los demás.

Si podemos dar crédito a su testimonio, su obra no sería más que un conjunto de retales filosóficos. A partir de textos apenas leídos y teorías que había oído aquí y allá, habría llegado a construir un discurso a la moda estructuralista, un discurso filosófico que se adecuaba a lo que parecía el deseo de los tiempos. Desde luego, hay que destacar que llega a reconocer su ignorancia sobre Marx, una confesión francamente sorprendente. Al parecer, para escribir *Pour Marx* se inspiró en un Heidegger al que apenas conocía “de oídas”²⁰⁹. Más aun, sus elogiosas referencias a Lacan, serían igualmente espurias.

²⁰⁹ Según E. Marty, de Heidegger sólo había leído la *Carta al humanismo*.

“Fui a oírle (apenas ojeé sus libros) sin entender nada de su discurso conturbado, falsamente barroco e imitador de Breton, manifiestamente creado para hacer reinar el terror en su seminario”.

Si aceptamos el juicio de Roudinesco, la confesión de impostura e ignorancia está plenamente justificada, al menos por lo que toca al psicoanálisis²¹⁰. En efecto, según este autor, existe una enorme discordancia entre la enorme influencia que tenían las intervenciones de Althusser en las querellas de las escuelas parisinas de psicoanálisis y los errores de debutante que cometía en sus escritos freudianos. Roudinesco cita en concreto un texto de Althusser sobre la transferencia que escribió en 1976 para la Reunión Psiquiátrica de la Unión Soviética y que hubo de retirarse dada la banalidad de los tópicos que manejaba y los errores de bulto que cometía.

La ostentación de la impostura, el cinismo con el que Althusser revela cómo aprendió de Guitton trucos retóricos que proporcionaban apariencia filosófica a textos sin contenido, el autodesprecio que le lleva afirmar que “ser filósofo es poder hablar de todo con claridad pero sin saber nada y deduciéndolo todo desde el vacío”... Todo ello resulta aún más indignante si se tiene en cuenta su poder de seducción, su capacidad para llevar a las barricadas o a las selvas bolivianas a los mejores de toda una generación que le eligieron como mentor. Desde luego, la tranquilidad con la que escribe cómo “se hizo una leyenda” no invita a releer sus textos. La filosofía es, para el autor de *El porvenir es largo*, pura sofística cuya finalidad es encubrir distintas prácticas de seducción.

La precoz dimisión de la razón de Althusser –su pereza para realizar cualquier esfuerzo en pos de la verdad, así como su pusilanimidad para la acción– guarda una íntima conexión con su apuesta teórica por la única postura filosófica “con futuro”: “El maquiavelismo como practica que con sólo tácticas concretas para situaciones concretas resuelva los problemas reales”. Su adhesión al comunismo aparece entonces como una racionalización de su nihilismo, como un intento de construir una prótesis del yo a través de la fusión con los hermanos proletarios que, con su practica real, con sus manos en el trabajo de cada día, materializaban la fraternidad y que en un futuro próximo darían a nuestro autor la posibilidad de personalizarse. De algún modo, la irritación que le produce a Althusser la noción de sujeto parece traducir una situación muy parecida a la “inseguridad ontológica” que Laing describe al analizar la división del yo de sus

²¹⁰ E. Roudinesco, op. cit.

jóvenes psicóticos²¹¹. Su noción de la Historia como un proceso sin finalidad, un “tren al que hay que subirse sin saber muy bien a donde va” y donde el único sujeto es un colectivo cuyo destino se decidirá en los azares de la lucha de clases parece una trasposición casi literal de su historia personal. Althusser fue incapaz de desarrollar un proyecto propio y escapar a los planes que había trazado su madre para él, quedó atado de por vida a una especie de moratoria adolescente

Último acto

Como ya he señalado, el último capítulo de *El porvenir es largo* esta marcado por el recurso a truco literario: el texto está redactado como si fuera obra de otra persona, un médico amigo de la familia. Este ardid retórico hace que la autobiografía finalice en el reino de una objetividad impersonal en la que los pronombres “yo”, “tú”, “él” y “ella” se confunden. El propósito no es sólo lograr la exculpación del crimen sino describirlo de un modo tan descontextualizado que aparezca como un hecho sin explicación. Desde luego, se trata de una pretensión que se puede rastrear a lo largo de toda la biografía, el exceso de anacolutos intenta transmitir la impresión de estar frente a hechos puros que pasan del inconsciente a la letra impresa sin mediación de la conciencia o de la voluntad alguna.

Como cabía esperar, el anciano doctor va a llegar a conclusiones de lo más althusserianas. Su narración del uxoricidio pasa por tres momentos bien diferenciados. Para empezar, falsea el contexto del crimen con su descripción de la habitación en la que se produjo. Afirma que la pieza no mostraba ninguna traza de desorden y otro tanto ocurría con la cama, el vestido de Helene e incluso el propio cuerpo de ella, que no presenta ningún signo “exterior de estrangulación en la piel”, como si la muerte fuese un puro efecto sin causa, un acontecimiento sin materia. El “suceso” también parece dotado de una extraña atemporalidad, no hubo largos minutos de violencia, resistencia, pataleos... Todo se produjo al margen del mundo material. Por el contrario, los informes forenses dejan claro que la escena era muy distinta y presentaba todas las circunstancias de un crimen pasional. Se trató de una estrangulación cara a cara por medio de una sabana que Althusser apretó con sus manos sobre el cuello de una anciana

²¹¹ R. Laing, *El yo dividido* (Barcelona: Paidós, 1976) y *El cuestionamiento de la familia* (Barcelona: Paidós, 1970). En ambas obras, Laing insiste en que en la génesis de la psicosis se encuentra la inseguridad respecto a la propia identidad.

de 70 años que apenas le llegaba al hombro. Althusser la asfixió durante varios minutos antes de conseguir romper su epiglotis.

El segundo movimiento del relato del “amigo de la familia” consiste en multiplicar las hipótesis sobre la muerte de Helene, de modo que se anulen entre sí. La confusión nos remite una vez más a un suceso inexplicable. ¡La muerte ha ocurrido por la pura contingencia fisiológica de la debilidad del cartílago del cuello de Helene, incapaz de resistir los masajes de Althusser! También pudo ocurrir que ella se suicidara por sujeto interpuesto. ¿Quizás repitió la petición eutanásica que le hizo su padre? O bien pudo existir un pacto suicida. O a lo mejor el asesinato trasluce la intención de Althusser de matarse...

Como dice nuestro doctor, “tantos elementos acumulados en el desencadenamiento del drama son múltiples, subjetivamente complejos, en gran parte aleatorios”. Y en esta aleatoriedad se basa el tercer sofisma que plantea el doble de Althusser. Tras realizar nuevas racionalizaciones psicoanalíticas sobre la ambivalencia de amar-matar, loa las virtudes del indeterminismo para justificar que el suceso pudo no ocurrir. El recurso es sencillo: un mero “sí” conjetural. Si Helene hubiese recibido la nota del psicoanalista de Althusser aconsejando su internamiento urgente, si no hubiesen estado solos, ¡si se hubiese defendido!, si Althusser hubiese tenido alguien con quien hablar...

La estafa definitiva de las memorias althuserianas consiste en hurtarnos la versión del único testigo privilegiado que había allí: él. El modo en que la autobiografía de Althusser acaba siendo escrita por otro es lo que le acerca definitivamente a los trastornos de personalidad múltiple. Los bruscos cambios de humor que produce la psicosis ya son un factor que predispone a la disociación de conducta. Nadie diría que aquella persona callada, ahorradora y normativa era la misma que el verborreico maniaco que era incapaz de mantener las distancias y cuya conducta resultaba perfectamente disparatada. De ello da cuenta el testimonio de todas las personas cercanas a Althusser, que confirman la continuidad de estas dobles conductas: desde el Althusser previsor al Althusser que compra un Rolls; desde el tímido incapaz del mínimo acercamiento erótico al seductor que mantiene relaciones sexuales en público con desconocidas; del concienzudo conferenciante que prepara cada pausa de sus intervenciones al juguetón bromista que improvisa la charla...

Pero, al margen de la contribución de los ciclos maniaco depresivos a la disociación, lo cierto es que la multiplicación de los núcleos de dirección conductual de Althusser guarda una estrecha relación con la negación de cualquier identidad vital y su

substitución por formas de subjetivización basadas en el tactismo maquiavélico. Al negar a su yo la necesidad de coherencia o cualquier facultad de juicio moral, Althusser construye personajes distintos para cada actuación. Este sujeto, ausente y múltiple al mismo tiempo, vertebra la estructura de *El porvenir es largo* que, como muestra Marty²¹², se encuentra bien lejos del modelo canónico de autobiografía, es decir de la búsqueda de una cierta unidad de las acciones del protagonista que de sentido a su vida. En cambio, la narración de Althusser consiste en una serie de bricolajes interiores donde el trabajo de construcción-deconstrucción de las imágenes de sí mismo conducen a la personalidad múltiple.

Piaget describe convincentemente el desarrollo de los sentimientos morales como un proceso de división entre un yo que actúa y un yo que valora esa acción según unas leyes morales. Althusser niega ese momento moral y se limita a actuar, esperando un futuro en el que renacer tras el triunfo de la identidad colectiva proletaria. Esta apuesta amoral le permite a Althusser concluir el libro sin dolor ni remordimiento por el mal causado. Althusser, como Yago al ser condenado, se niega a aceptar ninguna clase de explicación acerca del crimen, se encierra en la facticidad del acto puro que le proporciona un tipo de libertad inhumana.

²¹² E. Marty, op. cit.

Capítulo 10

Tras mi conversión soy otro: García Morente

A menudo se declara, no sin cierta frivolidad, el agotamiento de las tradiciones religiosas que hasta hace bien poco guiaban las vidas y las muertes de los hombres occidentales. En nuestro tiempo y en Europa, la religión constituye una de las fuentes menos importantes en la configuración de la identidad personal y apenas cuenta en las definiciones que damos de nosotros mismos. No se trata sólo de la confusión postmoderna, señalada por Vattimo, acerca de lo que se “cree que se cree”²¹³. La religión ha pasado al ámbito de lo privado y, por consiguiente, es una vivencia que merece una reserva asombrosa. Por ejemplo, a menudo me sorprende el modo en que mis pacientes se ruborizan y dan muestras de nerviosismo cuando se les pregunta acerca de sus creencias religiosas y, en cambio, proporcionan sin la menor inhibición numerosos detalles no solicitados acerca de sus actividades sexuales. El hecho de que una persona sea atea o cristiana ya no permite deducir cuál es su forma de vida, sus valores o su adscripción política.

Por otra parte, el intimismo emotivista contemporáneo ha atenuado notablemente los profundos conflictos interpersonales que hace apenas un siglo producían las conversiones o las crisis de fe. Cuentan que Boass le ocultó a su esposa durante años su conversión al catolicismo por temor a que se volviese loca o se divorciase, incapaz de tolerar la convivencia con un papista. En cambio, actualmente la familia del primer ministro inglés no parece tener mayor problema en asistir cada domingo a diferentes ritos religiosos.

So se trata exactamente de un nuevo desencantamiento del mundo. Desde la atalaya de las consultas psiquiátricas resulta evidente hasta qué punto la irracionalidad está presente en la vida cotidiana de muchísima gente. Millones de personas se ven incapaces de aceptar que el azar rige sus vidas y se muestran ávidas de sucedáneos de la providencia en forma de adivinos y echadores de cartas. En otros casos se busca refugio frente al absurdo en un cristianismo caracterizado por una ontología débil, escaso en dogmas y carisma jerárquico y sin apenas practicantes habituales. La función del cristianismo y, especialmente, el catolicismo se ha reducido a la de una institución que provee de rituales y símbolos para afrontar los ritos asociados al tránsito por las edades

²¹³ G. Vattimo, *Creer que se cree*, Barcelona: Paidós, 1996.

del hombre (nacimiento, matrimonio, muerte...). Ni la razón instrumental ni el estoicismo práctico han logrado fortalecer lo suficiente al hombre común como para permitirle prescindir de las formas de consuelo tradicionales a la hora de hacer frente a esos cambios dramáticos.

Probablemente la propia teoría de la identidad personal –la idea de que una persona sigue siendo la misma a lo largo de su vida aunque cambien sus células corporales, su fisonomía, sus ideas y sus emociones– surgió de distintas fantasías religiosas. Quizás la primera noción de identidad, la seguridad de que mi yo de hoy será el mismo mañana y pasado mañana y así hasta el día de mi muerte, surgió como un reflejo humano de la tautología que define a Dios: soy el que soy, el logos invariable. Desde luego, algunas de las principales discusiones de la historia de la teología tienen curiosos puntos de contacto con los dilemas de identidad que genera la fantasía del yo múltiple. Durante los primeros siglos del cristianismo se produjo un extenuante debate acerca de la naturaleza humana o divina de Jesús. Así, el docetismo fue la herejía que afirmó que Jesús jamás tuvo ni cuerpo material ni naturaleza humana reales y que lo que vieron los galileos fue un cuerpo aparente, un fantasma al que creyeron crucificar y que sólo se reveló a sus discípulos durante la transfiguración del Monte Tabor. El modo en que los pacientes con personalidad múltiple aseguran a sus terapeutas que su cuerpo no coincide con su identidad puede entenderse como una extraña continuación de las discusiones tradicionales acerca de las características de los cuerpos tras la resurrección de la carne en el Juicio Final. La inaceptabilidad de que la vida eterna sea la prolongación de las postrimerías de la vida terrena –¿quién querría agonizar por toda la eternidad?– dio pie a una amplia gama de teorías acerca de las réplicas del sujeto terreno y las características de su identidad en la otra vida. Frente a la teoría materialista de San Agustín o Santo Tomás –que entendían que se resucitaría en total similitud con la identidad terrenal, con el cuerpo reanimado de la edad ideal de los treinta años–, las teorías más directamente paulinas del *soma pneumaticum*, del cuerpo resucitado con características adecuadas al nuevo medio espiritual pero con una continuidad de identidad (“Se siembra cuerpo animal, se levanta cuerpo espiritual”), parecen favorecer una teología del yo múltiple²¹⁴. Esta forma de inmortalidad no satisface a todo el mundo por igual. Según señala F. Savater, la angustia ante la muerte llevó a Unamuno²¹⁵ a desarrollar un dialogo interno

²¹⁴ Aún podemos encontrar ecos de esta tesis en la filosofía del conocimiento de Berkeley: “Pervive la sustancia espiritual que ya es lo real en el hombre terreno, que tiene sueños de percepciones corporales”.

²¹⁵ F. Savater, “Prólogo” a M. de Unamuno, *El sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza, 1987.

en torno a su deseo de inmortalidad diametralmente opuesto al deseo de multiplicidad de los pacientes con trastorno de personalidad múltiple. Unamuno quiere vivir eternamente pero siendo él mismo, con su lote corporal y psicológico al completo. No desea mejorar con el cuerpo glorioso o con la participación en la inteligencia divina sino, simplemente, prolongar la vida de un Miguel de Unamuno que, eso sí, ya no tendría por qué temer a la muerte. Unamuno rechazaba cualquier otra variación que alterase el narcisismo trascendental que Savater le diagnostica.

A continuación me propongo analizar el fenómeno de las conversiones religiosas repentinas. Si bien siempre suponen una cierta crisis de identidad, en los casos extremos tienen bastante en común con las experiencias disociativas. Hay numerosos vasos comunicantes entre la aparición de una identidad alternativa que describe la psiquiatría clínica y el renacimiento en la fe como una persona nueva tras una vivencia directa de contacto con la divinidad. Los mecanismos psicológicos comunes a ambas experiencias se pueden apreciar tanto en las descripciones del cambio que proporcionan sus protagonistas como en la reacción de las personas cercanas ante la conversión. A menudo, los familiares de los jóvenes occidentales que deciden vestirse con túnicas anaranjadas y repetir insistentemente bendiciones a Krisna consideran que han perdido el juicio o que alguna clase de secta les ha lavado el cerebro. Así ocurrió, sin ir más lejos, con la madre de Edith Stein (luego Santa Teresa Benedicta de la Cruz) cuando le anunció su conversión al catolicismo²¹⁶. Los conflictos religiosos marcaron hasta tal punto el matrimonio de Tolstoi que comenzó a redactar un diario secreto donde anotaba no sus maldades o infidelidades sexuales sino sus caridades e iluminaciones cristianas para evitar que Sonia, su joven esposa, conociese sus experiencias religiosas y sufriese por ellas.

Psicología de la vivencia religiosa

Según Borges, el Dios bíblico aparece inicialmente como un sujeto múltiple: “En el principio Dios es los dioses, Elohim, plural que algunos llaman de majestad y otros de plenitud. En el principio hizo los dioses el cielo y la tierra”²¹⁷. En cambio ya en el testimonio del profeta Elías –a quien Dios se le muestra “lejos del huracán o el terremoto como suave brisa” y al que tras taparse la cara “le fue dirigida una voz”–, se

²¹⁶ Cf. F. García Muñoz, *Edith Stein*, Madrid: S. Pablo, 2001.

²¹⁷ J. L. Borges, *El Hacedor*, Madrid: Alianza, 1984.

observa un considerable énfasis en el monoteísmo personalista²¹⁸. De hecho, posteriormente La Biblia nos describe a Yahvé como un sujeto con identidad personal. Según M. Douglas, se trata de alguien corporeizado a través de metáforas orgánicas referentes a entrañas, corazón, etc. Jehová se revela en las profecías incluso como un sujeto psicológico con sus propios sentimientos (soy un dios celoso, mi ira es tarda), es decir, alguien que siente cólera, alegría, piedad, arrepentimiento ante las acciones de los hombres. En el Antiguo Testamento incluso se realiza una descripción antropomórfica de la divinidad. Los órganos de locomoción, los sentidos, el habla, se atribuyen a Dios de modo figurado. Así, Dios tiene una voz poderosa, su lengua es una llama devoradora, sus ojos miran escrutadoramente... El problema, recuerda Douglas, surge a la hora de interpretar los órganos internos. Maimónides, por ejemplo, se confesaba incapaz de imaginar los órganos digestivos y excretorios de Dios.

De algún modo, la aporía de la doble naturaleza de Jesús –que no es ya sólo Logos sino también un hombre con voluntad libre– plantea una primera discusión en torno a la doble personalidad²¹⁹. El Dios-Padre, según Levinas, puede afirmar “a mi hijo no lo tengo sino que, en cierto modo, lo soy”²²⁰. Por el contrario, el Dios-Hijo Jesús, posee una autoconciencia humana y, en opinión de Rahner, un centro de control de sus actos espontáneo, libre y espiritual al que pertenece la aceptación del sacrificio y la redención por medio de la crucifixión²²¹. De este modo Jesús sería plenamente “propietario” de sus acciones y de su discurso terrenal pero quedaría en el aire la pregunta sobre su discurso interno. ¿Cuando supo Jesús que era el Cristo? ¿Durante su infancia galilea sentía y sabía de su divinidad o tuvo una vivencia inaugural en la que tomó conciencia de su identidad como sujeto de la Kenosis? ¿Hubo un momento privilegiado de transformación del yo?

²¹⁸ En realidad, hay que esperar a Tertuliano –que, según Hoppe, introduce 982 términos latinos en la dogmática cristiana para caracterizar la persona divina– para que se resuelva la contradicción entre el Dios como sujeto único y múltiple. Tertuliano, concibe a Dios según la noción de persona característica del derecho romano: es el agente al que se atribuye una acción. Véase al respecto J. A. García-Junceda, *La cultura cristiana y San Agustín* (Madrid: Cincel, 1989) de donde procede esta cita.

²¹⁹ León I y Nestorio iniciaron una larga discusión sobre los grados de multiplicidad de Cristo y su mayor cercanía a lo humano o a lo divino. La gama de las respuestas fue sumamente amplia, abarcan desde el monoteísmo extremo que se impone en Constantinopla y que define a Cristo como una persona divina con dos aspectos (la persona humana sería un “fantasma” por medio del cual se aparece el Logos), hasta la interpretación canónica de las dos personas o las muy elaboradas herejías monofisista o docetista. Las definiciones contradictorias de la divinidad trinitaria terminan adquiriendo la forma misteriosa “de la unidad en la trinidad” formulada en los concilios de Efeso y Calcedonia.

²²⁰ E. Levinas, *El tiempo y el otro*, Barcelona: Anthropos, 1993.

²²¹ K. Rahner, *Escritos de teología. Vida Espiritual* (tercer tomo), Madrid: Taurus, 1961.

Lo cierto es que, al menos desde Rudolf Otto, el estudio del fenómeno religioso como fuente de identidad tiene menos que ver con la teología que con la psicología de la vivencia religiosa²²². Tradicionalmente se ha entendido que esta clase de experiencias tienen que ver con el contacto con lo numinoso, con la percepción de lo terrible que hay en Dios y que implica unos afectos tan excesivos para el hombre que provocan una ruptura de la continuidad del yo. En este sentido, la metáfora cristiana del hombre nuevo no alude tanto a una experiencia intelectual cuanto a una auténtica transformación –de Saulo en Pablo– que se repite en cada conversión. Existe una cierta continuidad entre el proceso del trance dissociativo y la conversión que se puede observar anualmente en las ceremonias de algunas sectas protestantes norteamericanas cuyos ritos de iniciación exigen que el catecúmeno experimente el don de lenguas, convulsiones o juegue con serpientes venenosas antes de ser aceptado como converso.

Otto explica la conmoción interior que supone la experiencia de lo santo en cualquier religión a partir de su resultado: “El sujeto experimenta una vivencia de aniquilamiento del yo”. Con la fórmula “yo nada, tú todo” intenta dar una idea del profundo sentimiento de alteridad radical que “producen el alboroto místico y la conmoción religiosa”. Obviamente, el mejor ejemplo de la dificultad que encuentra el sujeto de una experiencia mística para expresar con palabras sus vivencias procede de San Juan de la Cruz, en cuyos versos unas veces es el narrador que glosa la acción, en otras adquiere todos los rasgos del objeto narrado (la esposa enamorada) o, por último, recurre a las paradojas de unas sinestesias sin sujeto. Curiosamente el discurso místico logra mejor que ningún otro romper con lo que Barthes ha denominado el “fascismo de la lengua”²²³, que nos obliga a usar una sintaxis y no otra, que disciplina nuestro pensamiento con el orden del sujeto, verbo y predicado.

Las interpretaciones de la literatura mística que han surgido tradicionalmente en el campo de la psicología son asombrosamente triviales y tendenciosas. Tienden indefectiblemente a materializar el amor divino y a convertir la declaración de amor fusional en alguna clase de dispositivo erótico. De este modo, se anulan el valor descriptivo de esas vivencias: los éxtasis no son más que orgasmos apenas sublimados, esa es la pueril deducción psicologista. Más adelante tendremos ocasión de criticar la asimilación de la vivencia religiosa a una experiencia epiléptica o histérica mostrando

²²² R. Otto, *Lo santo*, Madrid: Circulo de Lectores, 1999.

²²³ R. Barthes, *Fragments de un discurso amoroso*, Madrid, Circulo de Lectores, 1998.

cómo en algunos textos de Santa Teresa de Jesús hay descripciones “de lo radicalmente otro” difíciles de reducir a una sensación carnal sin hacer trampas simplificadoras.

Desde luego, no se trata de un fenómeno estrictamente religioso. Así, por ejemplo, Bataille habla de la “experiencia interior” que le producen las fotos de la decapitación de un joven chino²²⁴. La visión de lo terrible puede conducir, al margen del misticismo, a esas sensaciones oceánicas que Freud define en virtud de su capacidad para borrar los límites del yo y fusionar al individuo con el todo, una vivencia difícil de comunicar pero común a todas las experiencias místicas que han quedado registradas por escrito²²⁵. En cambio no abundan los relatos que sorprendan al converso en plena experiencia religiosa. De ahí el interés del “caso García Morente”.

En efecto, la narración de la conversión religiosa del filósofo y luego sacerdote español Manuel García Morente tiene un especial valor no sólo por lo detalladamente que describe sus vivencias de contacto con la divinidad sino también por el cuidado que pone en separar la fenomenología de lo vivido –su significado íntimo, inevitablemente religioso– de otras interpretaciones posibles que tampoco elude. En mi opinión, existe una evidente analogía entre la vivencia religiosa de Morente y ese momento privilegiado en el que Pessoa o los pacientes con trastorno de personalidad múltiple relatan la escisión de la realidad en la que viven y la aparición de otro sujeto que dirige sus conductas.

El caso García Morente

García Morente fue catedrático de Ética de la Universidad Complutense de Madrid desde 1912 hasta 1936. En 1931 fue nombrado decano de la Facultad de Filosofía y Letras de esa Universidad. Apreciado por sus alumnos y compañeros, es un clásico intelectual orteguiano, ilustrado y orientado hacia la razón vital, absolutamente ajeno a la religión. En 1936, en plena Guerra Civil, el acoso de los milicianos le obliga a huir a París. Allí, la pobreza y la dependencia económica de sus escasos amigos amargan la vida cotidiana de un García Morente que trata de mantener su entereza y dirigir racionalmente su vida en el exilio. Padece las preocupaciones cotidianas típicas de un desterrado: trata inútilmente de buscar trabajo y alojamiento, intenta normalizar sus papeles de refugiado, mueve influencias diplomáticas para obtener pasaportes y librar a su extensa familia de la guerra...

²²⁴ G. Bataille, *La experiencia interior*, Madrid: Taurus, 1981.

²²⁵ S. Freud, *El porvenir de una ilusión* en *Obras*, Tomo II.

Al tiempo, García Morente reflexiona filosóficamente y evalúa la legitimidad moral de su exilio. Con ello, a las penurias materiales, se unen los dilemas espirituales. Se plantea si no habrá obrado con ligereza al escapar de la guerra dejando atrás a su familia. “Quizás ante la probabilidad de ser fusilado, el pánico nubló mi recta conciencia, falté a mis deberes y al huir abandoné a los míos”, es el reproche que se hace constantemente durante los primeros meses de exilio. Estas dudas dan paso a un proceso mental muy típico de los exiliados que pasan por alguna clase de crisis vital, cuando la extrañeza e inadaptación a una nueva sociedad y la soledad moral amenazan la unidad del yo.

En las memorias de García Morente se entremezclan continuamente su preocupación por sus dificultades idiomáticas, su carencia de vínculos afectivos, red social, trabajo o domicilio con su turbación a causa del conflicto español. Este cúmulo de circunstancias pero, sobre todo, la desesperanza, crean en Morente un estado afectivo que podría calificarse de “indefensión aprendida”, en el sentido de que cualquier gestión o conducta que intenta, por racional que parezca, no produce ningún cambio favorable en su vida. Por ejemplo, su gestiones con un diplomático del Gobierno Republicano español permiten a su familia salir de Madrid. Sin embargo, finalmente quedan atrapados en Barcelona sin dinero ni casa y sin apenas conocidos influyentes a quien recurrir. Esta desafortunada intervención aumenta su sensación de “estar haciéndolo todo mal”.

La búsqueda de trabajo resulta infructuosa y “sólo se le cierran puertas”. Ello le hace prever espantado una vida de mendicidad y dependencia. Sus escasas amistades parisinas apenas logran mitigar esa desesperanza total, agudizada por una crisis filosófica y un abandono al fatalismo. El sistema de creencias racionalistas de García Morente salta por los aires. De repente percibe que la confianza en la razón “es una mentira consoladora con la que engañarse”, intentando imponer un falso orden en el caos que caracteriza lo real. El pensamiento, el calculo probabilístico y la conducta racional sólo conducen a callejones sin salida y la realidad física o humana carece de otra ley que el azar y la casualidad. García Morente se percata de que el racionalismo que hasta entonces había regido su vida y su pensamiento es sólo un manto protector, una mentira piadosa que le sirve para eludir la percepción de la irracionalidad de la vida y del mundo tal como son: un cuento absurdo y sin sentido, lleno de furia y ruido, contado por un payaso.

García Morente se ve a sí mismo como “un pobre hombre”, “un sujeto incapaz de actuar eficazmente”. Las astucias del hombre racional fracasan en un mundo marcado por el

azar, según sus propias palabras: “Tengo la impresión de ser una brizna de hierba empujada por un temporal”. Su desaliento se expresa en forma de “voluntad impotente”: “Me desespero como resultado de una voluntad que quiere ser y una realidad que es lo que es”. Esta desesperanza a causa del mundo y la impotencia de su razón lo colocan en un estado de “depresión total”, de pasividad y “alelamiento en el que me conformo con mirar las moscas”. Esta situación se enmarca en el contexto de una vida filosófica que en el pasado reciente se había caracterizado por el racionalismo agnóstico. Así, García Morente llega a considerarse como un firme candidato al suicidio racional. “Ante una situación así, un filósofo como yo sólo puede pensar en el suicidio estoico como protesta y respuesta enconada a un mundo que lo sume en la desgracia”. Son los “deberes familiares” lo único que le impiden materializar el suicidio para escapar a un mundo que percibe como “un lugar presidido por la ausencia de esperanza de futuro, que lo cierra como un túnel”.

Pero de repente y por extrañas casualidades su situación empieza a mejorar. Le llega una oferta de trabajo para Latinoamérica que puede solucionar sus problemas económicos, se produce un cambio del gobierno republicano que coloca a un amigo – Negrin– en la jefatura del estado y, así, se renuevan sus esperanzas de que su familia pueda salir de España... Por si fuera poco, unos amigos le prestan una humilde casa que le sirve de refugio cotidiano donde leer y pensar. La gratuidad de estos acontecimientos afortunados, su independencia de sus esfuerzos por mejorar su posición, convence a García Morente aún más de la futilidad de la confianza en la razón. Pero, extrañamente, ese desengaño le incita a encontrar en su caótica e indefensa vida una vaga sensación de “sentido”, una especie de orden subyacente al absurdo discurrir de su historia vital. El cansancio de la razón le abre a una especie de confianza vitalista respecto al orden de la existencia. La influencia de Ortega y Gasset en su pensamiento le lleva a expresar esta crisis existencial afirmando que, por lo que toca a la razón vital, desde que vive en París, cree más en el segundo término que en el primero.

Este cambio en su sistema de creencias le lleva a experimentar una lenta mejoría en su ánimo depresivo y a mitigar su sensación de indefensión, como si renunciara al control de su conducta o a pensar en el futuro y “esperar sin razonar o anticipar futuribles, calmase la zozobra de un pensamiento que gira en el vacío”. Tras superar ese “túnel de

la desesperanza” que tan habitualmente conduce al suicidio²²⁶, García Morente comienza a considerar su vida como un proceso dirigido por una especie de providencia (sólo la comenzó a llamarla así tras su conversión) “que ordena los acontecimientos en series de hechos con sentido”. Esta idea de destino lo aleja de la compulsión ideativa en torno al absurdo existencial, le saca de la cabeza los versos de *Macbeth* –que repetía una y otra vez como si se tratara del estribillo de una canción pegadiza– acerca de la idiotez de la vida y el valor del suicidio. Su diálogo interno se serena, se ordena y comienza a estar dominado por pensamientos consoladores. Recupera además la confianza en el poder del pensamiento y el gusto por discurrir. Acepta con mas serenidad la impotencia de la razón para alterar el curso de lo real que antes le desesperaba: “En mi vida lo bueno y lo malo sucedían y yo no causaba los hechos sino que simplemente ocurrían: esa reflexión por primera vez me tranquilizaba”.

A continuación, inicia una especie de investigación lógico-psicológica basada en los métodos del racionalismo idealista: “Como me sobraba el tiempo, empecé a pensar en la posible búsqueda de la causalidad de esa vida que se había hecho sin mí aun siendo mía”. Esta vía filosófica que, partiendo de su experiencia vital de exilado, de extraño en una cultura donde carece de lo más elemental, permite a Morente percibir que “algo cuida de él en medio de aquella soledad”. “Providencia vital” es el nombre, todavía ajeno a cualquier dimensión religiosa, que responde a la pregunta “¿qué o quién es el o lo que va construyendo mi vida y me la regala ya hecha?”.

García Morente ve su vida atrapada en la contradicción de que “alguien o algo distinto de mí hace mi vida y me la entrega, el que me la regalen la hace mía, el que algo o alguien la haga sin mí no mía”. Se trata de una respuesta cercana ya al deísmo abstracto: el regalo vital se atribuye a “alguien” que, evidentemente, reclama un nombre. Si bien García Morente se siente consolado al sentirse cuidado por algo y rescatado del sinsentido, por otro lado, se percibe a sí mismo como no sujeto, como no-dueño de su vida y, en consecuencia, se muestra resentido contra esa fuerza exterior que lo dirige. El filósofo, que desea recuperar la autonomía y la confianza en su razón, y con ellas su capacidad para dirigir su vida, esa “propiedad de lo mío”, termina esas semanas de reflexión sin superar la depresión. La creencia en la providencia no lo conduce al consuelo religioso ni tampoco lo protege de la tentación del suicidio que de nuevo

²²⁶ Cuando en los servicios de urgencias se evalúa el riesgo de que un paciente intente realmente suicidarse, intentando diferenciar estos casos de tentativas vagas, se tiene en cuenta tanto esa vivencia en túnel de la desesperanza como el uso del futuro –me mataré– frente al presente.

vuelve a sopesar: “¿Qué pasa si yo no quiero este regalo vital envenenado, y yo mismo le pongo fin?”, anota en su diario.

No obstante, es evidente que a pesar de la intensa angustia que experimenta cada noche en el piso que le prestan sus amigos y su obsesión por las sentencias senequistas que parasitan sus pensamientos (“necio, cualquier sogá puede hacer cesar tu dolor”), la depresión comienza a remitir. Al generalizar y abstraerse de lo que le pasa y enmarcar su situación personal en una reflexión general sobre la vida humana, logra hacer sus tormentos subjetivos más llevaderos. Como confiesa a un amigo, “me consuelo con una racionalización del pueril mal de muchos consuelo de tontos”. El trabajo de control de su campo psíquico y la necesidad de sentirse propietario de sus sentimientos²²⁷, lo que luego llamará la “resistencia a lo espiritual”, preside su trabajo intelectual durante esos meses previos a su experiencia religiosa.

Lentamente su ateísmo o su desinterés por un dios que, en todo caso, “bastante tiene con ser, como para ocuparse de las minucias de los hombres” y “al que el hombre debe devolver idéntica indiferencia” cambia para plantearse la noción de un dios abstracto, el sucesor del *logos*, el dios de los filósofos, ante el que García Morente siente una especie de encono que comenta con sus amigos. Protesta contra ese dios que tanta desgracia envía contra él, su familia y su pueblo en guerra civil.

La terapia cognitiva de perseverar en la razón, de pensar con orden, con argumentos positivos y negativos respecto a Dios o la providencia hace el insomnio más tolerable y comienza a saborear la soledad del piso parisino como un auténtico lujo. Intenta estirar el tiempo que dedica a pensar en soledad “con el abuso de café, muchos cigarrillos, poca y caprichosa comida (foie gras y galletas) a lo largo de todo el mes de abril”. Tras esa ascesis más o menos casual la noche del 29 de Abril de 1937, después de oír en la radio una sinfonía que siempre le gustó mucho (la Infancia de Jesús de Berlioz), García Morente tuvo una experiencia religiosa a la que posteriormente se referiría como el “hecho extraordinario”²²⁸ y que transformó de forma radical su vida, llevándolo del ateísmo al sacerdocio católico en el curso de poco más de un año. García Morente describe esta transformación de su identidad –tanto por lo que toca a sus vivencias como a las circunstancias materiales que las rodean– con una precisión fenoménica y una distancia afectiva que alejan su relato tanto de la ambigua descripción poética del

²²⁷ K. Rahner, op. cit. este autor define todo sentimiento espiritual como aquel que no brota de la adaptación psicológica del yo al medio, que emerge desde algo que sin necesidad de ser “lo radicalmente otro” no es tampoco la psique o los procesos de adecuación biológica.

²²⁸ M. García Morente, *El “hecho extraordinario”*, Madrid: Rialp, 1996.

arrobo pseudo-místico o la crédula aparición pastoril como de la colorista descripción de los viajes psicodélicos de los chamanes.

Sin embargo, García Morente insiste en que, a causa de lo que vivió aquella noche, su pensamiento y su persona se transformaron absolutamente: “Tanto el sujeto sobre el que se piensa como el sujeto que piensa cambiaron aquella noche: paso el Dios en que se piensa al Dios al que se le reza y se transformó de filósofo en adorador que por azares del destino carecía de palabras para la oración por haber olvidado el Padre Nuestro o cualquier otra oración de mi infancia”. Esta transformación afectó también al rol social de Morente, que dejó de ser un profesor de filosofía laico y racionalista para convertirse en un profundo creyente, obediente a la jerarquía católica que, tras ordenarle sacerdote, lo apartó del gremio filosófico y lo utilizó de forma mezquina convirtiéndolo en un propagandista del nacional-catolicismo.

La primera descripción del “hecho extraordinario” aparece en una carta privada a un amigo que es también su director espiritual. Es él quien fuerza su publicación, tres años después, cuando percibe el interés que pueden tener las experiencias de García Morente, sobre todo si se tiene en cuenta que venían avaladas por su reputación de buen hombre y excelente profesor de ética y psicología. Tras escuchar en la radio la Infancia de Jesús, García Morente experimenta “una especie de ensueño diurno, con imágenes evocadas por los intensos sentimientos musicales”. Ve a Jesús de la mano de su madre, así como otras escenas de la sagrada familia en Belén que resultan perfectamente comprensibles si se toma en consideración su nostalgia por su propia familia. Tras esas imágenes cinéticas ve una gran cruz de la cual García Morente también da una interpretación naturalista: se trata de una fantasía onírica producidas por la música de Berlioz. A pesar de que considera que estas ilusiones pertenecen al campo de lo psicológico, transforman sus creencias religiosas en la medida en que propician un pensamiento radicalmente nuevo para él: sólo un dios-hombre como Jesús es lo suficientemente cercano a nosotros como para poder dirigirse a él en oración, y solo una encarnación de Dios tiene el poder de mediación suficiente como para confiar en su intercesión.

Tras estas reflexiones García Morente se queda dormido y tiene un brusco despertar. Sobresaltado “no puedo decir lo que sentía: miedo, angustia...”. Tenía el presentimiento de que “algo inmenso, formidable, inenarrable, iba a suceder (...). Me puse de pie y abrí tembloroso la ventana y el aire fresco penetró de la calle, oí las campanadas de un reloj... miré el interior de la casa y me quede petrificado. Allí estaba Él. Yo no le veía,

oía, sentía o tocaba, pero Él estaba allí. No tenía la menor sensación pero le percibía: percibía su presencia con la misma claridad que percibo el papel en que escribo”.

Las dificultades que encuentra para describir su experiencia le lleva –y en este punto sí que coincide con toda la literatura mística– a utilizar la sinestesia como figura retórica para intentar expresar lo inefable: “Sentí una desgravitación, una volatización y ligereza que me dieron la noticia de su presencia con mas claridad que la visión del sol. (...) Yo experimenté eso como percepción espiritual, pero como intrínsecamente real sin ninguna interposición del cuerpo”. La percepción oceánica y extrasensorial sólo puede expresarse metafóricamente: “Como la caricia de la madre que mantiene en brazos a su hijo, como la suspensión de todo lo que pesa o gravita, como una sutileza de toda mi materia”.

El fin de la experiencia se produce de forma brusca: “En un instante estaba y luego desaparecía y yo estaba pesadamente gravitando sobre el suelo y sentía mis muslos y mi cuerpo sustentarse por el esfuerzo natural de los músculos”. No obstante, lo crucial es el pudor y la impresionante objetividad con la que García Morente describe esta vivencia que lo conmocionó y produjo su cambio de identidad:

Me veía hecho otro hombre y anduve palpándome, tocándome. Me miré en el espejo y estuve contemplándome durante largo tiempo. Me encontré distinto, muy distinto aunque bien veía que era el mismo. Comencé a sentir una especie de *desdoblamiento de personalidad*. *Aquel del espejo era el otro*, el de ayer, el de hace mil años; este en cambio que estaba dentro de mí, el Nuevo, era tan frágil que el menor choque podría quebrarlo²²⁹.

Y de repente se produce un nuevo retorno al tiempo ordinario, García Morente vuelve en sí, a la temporalidad cotidiana marcada por el sonido de un tren que pasa por una estación cercana y que posteriormente le permitirá precisar la hora del inicio y fin del suceso. Con la vuelta al tiempo ordinario y la recuperación de sus funciones mentales García Morente trata de traducir en palabras su experiencia inefable; a tal efecto, su única referencia es la fe de su infancia y, así, intenta recordar sin éxito el Padre Nuestro. A continuación toma la decisión de ordenarse sacerdote, pero no inmediatamente sino cuando su situación económica se lo permita, una resolución que no revelará ni siquiera a sus familiares más cercanos esta decisión.

Pero lo cierto es que la experiencia le ha transformado hasta tal punto que esa misma madrugada inicia la práctica de la religiosidad católica tradicional, se compra en cuanto

²²⁹ La cursiva es mía.

abren las librerías un sencillo libro de oraciones y hace planes de retiro religioso en Anguleme para incorporarse a los sacramentos del catolicismo. Su apreciación exaltada de la acción simbólica de la teología sacramental supone un cambio radical para alguien que se confesaba insensible a los ritos y símbolos no verbales.

No obstante, sus planes de retiro conventual se ven frustrados por la jubilosa e inesperada llegada de su familia a París que, junto con la oferta laboral de una universidad sudamericana, cambian felizmente su situación de soledad y pobreza. Durante el año siguiente a su experiencia religiosa, Morente lleva la vida de un atareado profesor visitante en diversas universidades, se dedica básicamente a ganar dinero con sus cursos para sacar su familia adelante mientras practica el catolicismo en la más absoluta privacidad. Incluso tras hacer pública su conversión y ordenarse sacerdote, Morente oculta “la experiencia del hecho extraordinario”. Solo tres años después y presionado por su director espiritual, la hace pública en un sencillo libro.

El análisis fenomenológico que realiza García Morente de su experiencia religiosa tiene varios puntos de interés psicopatológico. Frente a las apariciones pastoriles en las que la Virgen se aparece a unas niñas rústicas e incultas, en este caso el protagonista es un maduro catedrático de psicología, capaz de describir la vivencia con todo detalle o de hacer un diagnóstico diferencial entre la ilusión, la experiencia de la sagrada familia, la imagen hipnagónica tras el sueño y la posterior “experiencia de Él” tras despertar y abrir la ventana. La percepción de la transformación del yo al mirarse en el espejo –que acercan la descripción de García Morente a un experimento psicológico en torno al desdoblamiento de personalidad– constituye el broche final que cierra la experiencia del nacimiento de un nuevo yo. En efecto, García Morente manifiesta un continuo interés por explorar hasta qué punto el sujeto de la experiencia es capaz de reflexionar sobre ella como un experto: “El hecho por mi vivido contradice la psicología normal, que siempre precisa de sensaciones. Yo tuve una percepción del alma sin auxilio del cuerpo condicionante. Una intuición de presencia, desprovista de sensaciones”. En cualquier caso, considera que su experiencia posee una facticidad no refutable: “Désele el nombre que se quiera. Si se me demuestra que yo deliraba o que no era Él, podré no tener nada que contestar a la demostración, pero tan pronto como la memoria actualice el recuerdo, resurgirá la convicción inquebrantable de que era Él, porque yo así lo he percibido”.

Normal o patológico

Una de las peculiaridades de las reflexiones de García Morente en torno a su experiencia religiosa es que acepta sin ambages la posibilidad de que “la ciencia” la descalifique convirtiéndola en una crisis disociativa o un equivalente epiléptico. De ahí la anámnese pública y sincera que realiza en torno a su salud mental y que le lleva a reivindicar su normalidad psicológica: “Nunca antes o después del acontecimiento he padecido trastorno psiquiátrico alguno” dice antes de concluir, con optimismo envidiable, que si se le examinase “ningún psiquiatra encontraría psicopatología en mí”. De hecho afirma que sólo ha tenido dos desmayos en su vida: “Uno en situación de fatiga estudiantil” y otro a causa del estrés producido por el parto de una de sus hijas. “Crisis en las que siempre fue descartado por el médico el diagnóstico epiléptico” apostilla ingenuamente García Morente. Ingenuamente porque, como hemos visto, la neuropsicología contemporánea interpreta las vivencias religiosas similares a las descritas por Morente como epifenómenos epilépticos. Las sensaciones oceánicas y fusionales con el todo, así como las visiones de la divinidad son producto de la hipersincronía de algún subsistema neuronal de los centros límbicos. Se trata de crisis comiciales que se producen sin modificaciones de la motilidad y cuya única manifestación es la ideación mística²³⁰.

Así, Francisco Mora etiqueta como epilepsia los éxtasis y visiones de Santa Teresa de Ávila que Morente considera cercanos a su propia experiencia²³¹. Se trata de una especie de radicalización de la tesis de William James, que afirmaba la imposibilidad de escuchar lo divino sin la mediación cerebral: “La percepción de lo divino, las vivencias numinosas no ocurren a través del trabajo de facultades sensoriales diferentes a las normales sino a través de la superimposición a las sensaciones que todos tenemos de un sentimiento numinoso o místico”. Mora pasa revista a las crisis religiosas y a las conversiones de diversos santos –San Pablo, Mahoma, Juana de Arco– y relaciona sus visiones y audiciones angélicas o divinas con postdescargas del sistema límbico “cuyo encendido nos producen un sentimiento de conexión con el todo”. A su vez, las hazañas humanas de estos santos tendrían que ver con una tendencia posterior a la graforreya y a la perseveración caracterial. Además, Mora analiza detalladamente las vivencias místicas de Teresa de Ávila que considera patognomónicas de una epilepsia parcial, en la medida en que en los pródromos del fenómeno místico se registran acompañantes

²³⁰ Una interesante discusión sobre lo que se ha dado en llamar “neuroteología” aparece en Katja Garschler y Carsten Könneker, “Ciencia y religión” en *Investigación y Ciencia* 2 (2003).

²³¹ F. Mora, *El reloj de la sabiduría*, Madrid: Alianza, 2001.

somáticos clásicos de la crisis parcial: cefaleas, pérdidas de visión, mordeduras de lengua, alteración de la conciencia con alucinaciones visuales...

No obstante, es el neuropsicólogo canadiense Michael Persinger quien lleva la interpretación naturalista a sus últimas consecuencias. Persinger llega a afirmar que por medio de ciertos campos magnéticos puede lograr que cualquier persona experimente esas vivencias religiosas. Se trata de una especie de reedición tecnocrática y banal (se ofrece como experiencia recreativa) de la política del éxtasis o la apertura de las puertas de la percepción que Huxley prometía con la ayuda de los hongos alucinógenos.

Frente a este proyecto naturalista, hay que señalar que la experiencia clínica con pacientes con síndromes epilépticos como los que describe Mora deja en el observador una impresión de rudeza, de simplificación de la vivencia religiosa. Los enfermos dan descripciones reiterativas y banales de sus experiencias y manifiestan una escasa capacidad de empatía. En ese sentido, están absolutamente alejados de la poesía mística o de la capacidad de Morente para emocionarnos con el relato de sus vivencias. Igualmente toscos resultan los centenares de registros de experiencias con alucinógenos, incluso de aquellos que proceden de rituales místicos de tribus neolíticas (cuando no son claramente fraudulentos, como en el caso de Castaneda).

Más evidente aún resulta el abismo que separa los escritos místicos de la graforrea de los pacientes con patología cerebral en el lóbulo temporal. Un ejemplo de los escritos de uno de estos enfermos basta para comprender la magnitud de esta distancia:

[Ilustración 1: página a tinta china]

Ciertamente, el paciente que ha escrito esto ha llevado y lleva una vida de anacoreta. Desde joven ha pertenecido a una secta cristiana donde llegó a tener responsabilidades importantes que abandonó o de las que fue excluido debido a sus trastornos mentales. Cuando comenzó su enfermedad se separó de su numerosa familia, dejó su trabajo en la banca y se retiró a vivir durante varios años en una cueva de un desierto canario donde sobrevivía gracias a las limosnas. Actualmente vive con su familia que ha aceptado que padece una enfermedad mental (ha tenido varios ingresos psiquiátricos, alguno por orden judicial con diagnóstico de psicosis maniaco depresiva y epilepsia temporal) y le permite llevar una vida al margen de las rutinas familiares, prácticamente enclaustrado en su habitación. Duerme de día, come solo y cuando le apetece, no se relaciona con ninguno de sus hijos, escucha música clásica continuamente y no maneja dinero alguno. Escribe cada semana cientos de páginas a tinta china con mensajes místicos incomprensibles para el resto de la humanidad y algunos días pasa largas horas volando cometas desde un monte cercano a su casa.

Acude periódicamente a consulta psiquiátrica, donde siempre hemos mantenido una buena relación. No tiene conciencia de su enfermedad y se niega a tomar medicación salvo cuando afloran las crisis maníacas. Niega que sus vivencias religiosas sean síntomas de una enfermedad pero reconoce que su capacidad para transmitir las o para hacer resonar sus sentimientos místicos en otros es nula. Ni su mujer, ni sus hijos que tienen firmes creencias cristianas y “le tratan bien en todos los sentidos” son capaces de “entender sus mensajes”.

Después de años de relación terapéutica, he tratado de definir su sistema de creencias y articular su biografía intelectual pero me ha resultado imposible. Ni él ni yo fuimos capaces de establecer un registro vivencial detallado. Su discurso se reducía a una reiteración de distintas versiones del “siento continuamente a Dios por todas partes”. Tampoco logramos dotar de sentido –por absurdo o fantástico que fuera– a sus conductas al margen del “sentí que Dios me lo mandaba”. Su religiosidad se construye a partir de un discurso desiderativo e intuitivo, su curso de pensamiento saltón recurre una y otra vez a las mismas imágenes analógicas que al final generan en el paciente la conciencia de una auténtica incompetencia comunicacional: “Yo de esto ya no hablo con nadie porque me doy cuenta de que nadie me entiende”, concluye.

¿Es posible identificar este síndrome psicopatológico con la precisión fenomenológica o la riqueza expresiva de García Morente? Creo que no.

Compañeros de viaje

Cuando García Morente leyó tras su experiencia religiosa la autobiografía de Santa Teresa encontró en ella un aire de familia y un marco de evidencias comunes para sus vivencias (con la diferencia, claro, “de que a la Santa, la presencia la acompaña días y días y a mi unos instantes que no se repitieron”). Santa Teresa agrupa sus descripciones de las vivencias místicas bajo las nociones de “arrobamientos y gozos”²³². Así describe los primeros: “Se siente un movimiento tan acelerado en el alma que parece que es arrebatado el espíritu con una velocidad que pone harto temor (...). Es de tal manera que parece que el alma se sale del cuerpo. Parece tras ella que toda junta ha estado en otra región muy diferente de esta que vivimos”. Por lo que toca a los gozos, la imposibilidad lingüística de transmitir el contacto con la trascendencia, hace que la descripción se corporalice y produzca una curiosa mezcla de estilo sublime y adjetivos sentimentales que ha propiciado la búsqueda de similitudes con la prosa erótica: “Estando rezando parece que viene una inflamación deleitosa como si de presto viniese un olor penetrante que se comunicase por todos los sentidos; no digo que es olor...”; los deleites se presentan sin pretenderlo y sin estar en oración “como un trueno”; “siente ser herida sabrosísimamente, mas no atina a quien ni como la hirió”; “quejase en estertores, con palabras de amor, sin poder hacer otra cosa a su esposo”.

La perspicacia psicológica de García Morente le permite captar la insuficiencia del adjetivo, la jaula lingüística a la que se enfrenta a la hora de transmitir su vivencia. Lamenta la necesidad de recurrir a figuras poéticas que traicionan la descripción a causa de su polisemia y su relación con vivencias ordinarias. Se trata de vivencias inefables por definición y el recurso a las paradojas sensoriales y a la sinestesia como único tropo capaz de trasmitirla no hace sino enfatizar el problema: “Sentí palabras no oídas”, “escuché músicas calladas”...

Tanto en el momento de su vivencia religiosa como cuando posteriormente la describe, García Morente ignoraba las experiencias de Ignacio de Loyola y su explicación de las “consolaciones” que podían premiar la práctica de sus ejercicios espirituales. En su biografía, Loyola habla de una vivencia particularmente inefable: la “aparición” de la Santísima Trinidad, es decir, una experiencia necesariamente alógica y no sensorial. García Morente y Loyola coinciden en que lo que separa sus experiencias de los engaños de los pseudomísticos, de las imaginaciones pueriles de las beatas e incluso de

²³² Teresa de Jesús, *Las moradas del castillo interior*, Barcelona: Bruguera, 1969, edición anotada y comentada por Antonio Comas.

las alucinaciones provocadas por “el enemigo diabólico”, es el carácter no sensitivo de la vivencia mística: “Sólo Dios puede entrar en el alma directamente sin necesidad de valerse de las impresiones de la imaginación y la sensibilidad. Lo cual no es dado a los espíritus ni buenos ni malos”²³³. A su vez, García Morente insiste en la índole espontánea y gratuita de su experiencia. En su opinión, no cabe interpretarla como un delirio por autosugestión. Dado que no había realizado ninguna ascesis, ningún “ejercicio” de búsqueda religiosa de la presencia divina, la posibilidad de haber sufrido un trance autoinducido era remota. En cambio, esta forma de trance sí aparece en el transcurso de los ejercicios espirituales de San Ignacio como respuesta disociativa a la repetida concentración en las imágenes de la vida de Cristo, las penitencias o la búsqueda de la indiferencia al curso de la propia vida, que pueden llevar a confundir la iluminación divina con una “respuesta” autoprovocada.

García Morente tampoco practicaba la imaginería disociativa que recomienda Ignacio de Loyola, que incita a sus ejercitantes a no atribuirse la propiedad de las sensaciones piadosas o pecaminosas y a renunciar a la dirección del curso del pensamiento o a los planes vitales, permaneciendo a la espera de una respuesta divina. La pretensión de prescindir de cualquier acto de subjetivización para no percibir la tentación como una elaboración de la psique personal o una debilidad de la carne, la idea de que la subjetividad personal es un campo de batalla interior entre el maligno y el ángel que luchan por la posesión del alma pueden propiciar experiencias de autoscopia similares a las que se relatan en las meditaciones budistas.

Si resulta problemático entender la experiencia religiosa de García Morente como un epifenómeno epiléptico, tampoco parece sensato emparentarla con la manufactura de una realidad aparte y la búsqueda de “experiencias extraordinarias” característica del chamanismo²³⁴ (dicho sea de paso, en multitud de ocasiones se ha señalado la similitud de los ejercicios de la primera semana de la ascética ignaciana, con sus técnicas de rezo acompañado a la respiración, y las técnicas de yoga) o a la vivencia de Bataille de lo “terrible”. En estos casos, al volver de las visiones preprogramadas, se continúa con las rutinas vitales sin cambios en la concepción del mundo.

Por el contrario, la percepción del “hecho extraordinario” transformó radicalmente la visión del mundo de García Morente, que volvió de su experiencia como otro, absolutamente convencido del error que en el pasado había marcado tanto su vida como

²³³ R. Amado, *La ascética ignaciana*, Barcelona: Librería religiosa, 1947.

²³⁴ J. M. García Poveda, *Chamanismo*, Madrid: Debate, 1997.

su sistema de creencias y, por ello, convencido de la necesidad de cambiar tanto de comportamiento como de epistemología. Sus escritos posteriores sobre ciencia y religión, sus conferencias a favor del nacionalcatolicismo insisten en su “abandono de la soberbia del método racionalista” y su sumisión a la verdad revelada. En ese sentido, tanto la intrascendencia de la experiencia interior de Bataille como la índole tradicional de las experiencias de los brujos cuyo viaje psicodisléptico pretende confirmar que “el mundo es como nos lo contaban nuestros antepasados” se oponen a la transformación de la visión del mundo que experimenta García Morente.

En realidad, la duda que martirizó tanto a García Morente como a Santa Teresa fue la procedencia –divina o demoníaca– de sus vivencias. García Morente resuelve el dilema de forma intuitiva mediante juicios morales similares a los que aplica San Ignacio cuando afirma que a los “espíritus hay que juzgarlos como a las serpientes, por la cola que dejan: aunque se presenten con la cabeza del Ángel de la Luz si inducen a malas conductas, las visiones pertenecen a las estirpes demoníacas”. Ni García Morente, ni Teresa de Jesús, ni Ignacio de Loyola son capaces de explicar los efectos conductuales de sus “experiencias extraordinarias” –tanto por lo que toca a la transformación de sus vidas marcadas por las desgracia en epopeyas inverosímiles o de sus caracteres patológicos en personalidades carismáticas– en términos de sus rasgos biográficos o de sus acontecimientos vitales.

Capítulo 11

Internet: navegantes en busca de identidad

Las metáforas robóticas que desde mediados del siglo XX pueblan el imaginario social han propiciado un énfasis desmedido en la identificación de los mecanismos psicológicos con las operaciones que realizan los ordenadores. A través de algunos sencillos diagramas de flujos de información, las ciencias cognitivas han magnificado la idea de que es posible reproducir las funciones cerebrales humanas mediante computadoras. El correlato de este proceso en la vida cotidiana es la aparición de un vocabulario más bien extraño que convierte a los humanos en autómatas (“cambiar el chip”, “ponerse las pilas”...). La metástasis de las metáforas procedentes del paradigma funcionalista en el habla común está dando pie a una nueva psicología popular que niega la necesidad del esfuerzo hermenéutico en las relaciones y pierde de vista el horizonte comunicativo interpersonal.

En ese sentido, la superficialidad de las terapias breves –cada vez mas cercanas a los libros de autoayuda y cada vez más reacias a alentar los esfuerzos por traducir el significado profundo de las motivaciones humanas– resulta sintomática. El ascenso de la insignificancia ha irrumpido con fuerza en la academia psicológica y filosófica, que ha sustituido el modelo conductista de la mente como una caja negra por una sucesión de esquemas más o menos metafísicos –memorias icónicas, memorias a largo plazo, interacciones de filtros de información, etc.– que tratan de establecer un modelo naturalizado de la atención. Así, desde Dennett hasta Rorty se ha puesto en duda no ya sólo el concepto clásico de biografía sino incluso la mera atribución de intencionalidad a un sujeto. Desde este punto de vista, la suposición de que existen otras mentes remite a un sistema de creencias que se forma por medio de falsas atribuciones de sentido, similar a un juego de sociedad en el que alguien “adivina” un sueño que nadie soñó mediante preguntas que el grupo contesta con afirmaciones y negaciones azarosas que conducen a la invención del sueño²³⁵.

El paradigma robótico legitima algunas de las antiguas funciones mentales –como la atención– mientras que deslegitima otras –como la voluntad– a fin de establecer una imagen del hombre cuya característica principal es la capacidad para atender o desatender partes del mundo igualmente irrelevantes que ignora o toma en

²³⁵ El juego aparece en el primer capítulo de D. Dennet, *La conciencia explicada*, op. cit. como explicación del tipo de trucos que utiliza el psicoanálisis.

consideración en función de sus deseos y aptitudes. Así, “paso de la política” o “paso de la religión” serían declaraciones estrictamente individuales de desatención a ciertas preguntas acerca de las estructuras del poder social o de la importancia de lo transmundano para la vida humana.

Abro una ventana y aparece otro yo

En un excelente artículo, Sherry Turkle describe las similitudes que existen entre la participación en los MUD (siglas de *multi-user dungeons* o *multi-user domains*) de Internet y la construcción de identidades alternativas en los trastornos de personalidad múltiple²³⁶. Los MUD constituyen un colectivo de miles de comunidades que no existen en ninguna parte. En ellos se ingresa por medio de un personaje que participa en un *chat*. Se bautiza con un nombre al personaje, se le adscribe una personalidad, se describe su cuerpo... incluso se le asigna una genealogía, una familia y un trabajo. Aunque las relaciones que se establecen en los *chats* son las sucesoras del género epistolar, hay diferencias insalvables. La relación por carta está lastrada por el inevitable problema del aplazamiento sentimental, así como por las limitaciones de un estilo inevitablemente convencional desde el encabezamiento a la despedida. Frente a la espera del cartero, la telemática nos exige crear un personaje para el diálogo dotado de una biografía más o menos detallada y coherente. Un personaje que, insisto, está actuando aquí y ahora y al que puedo ver en mi pantalla cuando contesta a mi texto.

Según Turkle, a diferencia de lo que ocurre en los juegos de rol –en los que se entra o se sale de un personaje con un guión predeterminado y un tiempo concertado–, en los MUD se ofrece una vida en presente que difumina los límites “entre la persona y el personaje, entre la persona y la simulación: eres lo que finges ser”. Así, algunas personas entrevistadas por Turkle realizan declaraciones asombrosas. Según Diane: “Yo no soy una cosa sino muchas. Y cada parte de mí se expresa más plenamente en el MUD que en la vida real. Así pues, aunque en el MUD represento más de un personaje, me siento más yo misma”. Por su parte, Doug representa a cuatro personajes en la red: una mujer seductora, un vaquero como el de los anuncios de Marlboro, un conejo llamado Zanahoria y un animal peludo que actúa como un turista sexual. Así describe Doug el resultado del juego: “Puedo dividir mi mente. Cada vez se me da mejor. Puedo verme a mí mismo como dos, tres o más personajes. Cuando voy de ventana en ventana,

²³⁶ S. Turkle, “Identidad en Internet” en J. Brockman y K. Matson (eds.), *Así son las cosas*, Madrid: Debate, 2001.

activo primero una parte de mi mente y luego otra. *La vida real no es más que otra ventana*”.

La acción de abrir o cerrar ventanas informáticas se ha convertido para muchos en la metáfora por excelencia de la personalidad postmoderna entendida como un sistema múltiple de actuaciones. Se trata de una identidad repartida que existe en muchos mundos y representa muchos papeles al mismo tiempo. Por primera vez en la historia, podemos ser los creadores de un yo a la carta sin necesidad de pasar por las inspiraciones esotéricas de Pessoa. La vida real no es más que otra ventana y, desde luego, para algunos no es la más satisfactoria ni a la que más tiempo dedican. En esta nueva cotidianidad discontinua resulta difícil establecer al final del día qué representación pertenece a lo virtual o a lo real.

Abrir y cerrar una ventana equivale a activar o desactivar partes de la mente que sustentan un yo que, pese a que sólo actúa en una pantalla, totaliza la persona durante el tiempo que dura la conexión. Como me decía un paciente “abro una ventana y activo una mente. Al otro lado hay alguien, que responde a ese yo que soy en ese momento. Es estupendo, así vivo muchas veces más”.

Estas acciones-comunicaciones virtuales suponen un cambio cualitativo respecto a la teoría de la vida como representación de roles, sobre todo si se tiene en cuenta que se producen en el contexto de una cultura de la simulación que invierte los valores que separan la vida del juego. Las actividades en la Red no son una preparación para la vida, una especie de moratoria adolescente de acciones sin importancia, sino lo mejor de la vida, en palabras de una de mis pacientes, “lo que no cambiaría por nada”. Por el contrario, el trabajo o las rutinas cotidianas son las servidumbres materiales necesarias para pagar la factura del teléfono a las que se fantasea con escapar a través de algún negocio informático o del teletrabajo.

El optimismo de Turkle –que interpreta estas actividades telemáticas como juegos psicoterapéuticos capaces de reparar las fases de desarrollo personal forcluidas análogos a las actividades que Erikson llama de “cumplimiento aplazado de las moratorias adolescentes”– no ha quedado confirmada por la práctica clínica. Ni jugar en la Red nos permite regresiones terapéuticas sin riesgos, ni los juegos de identidad múltiple nos llevan a explorar partes de nuestra personalidad escondidas para hacernos madurar. Al contrario, nos roban la energía que la realidad exige y nos ata a posiciones narcisistas que, como la masturbación, impiden conocer gente.

Un yo de quita y pon para circular por la Red

La facilidad con la que me identifico con el icono que contiene mi apodo en algún *chat* y logro “allí” aportes afectivos o “comunicación” es directamente proporcional a la devaluación de mi identidad como constructo adecuado a la interacción social en la realidad de “aquí”, en las tres dimensiones. Los *chats* nos ofrece cómodas ceremonias de identificación: basta con hacer clic sobre el icono “cambio de identidad” para convertirme en otro cada vez que no me gusta el juego.

En Internet podemos conocer espíritus sin mediación de la carne, constituye casi el cumplimiento de las aspiraciones espiritistas. Pero, de algún modo, se desvitaliza la relación que tiene lugar entre cuerpos reales y que siempre está mediada por marcadores tan prosaicos como el olor corporal que exigen cuidar el vestido, esforzarse en equilibrar el pudor y el exhibicionismo o dedicar un tiempo relativamente largo a descifrar los equívocos de una sonrisa. En la Red, las relaciones sin rostro evitan que la mirada del otro frene la confianza instantánea. El chat permite contradecir a Sartre: los otros no son ya el infierno puesto que ni me ven para objetivarme ni me imponen su presencia que puedo cancelar con un clic.

Felix Duque, propone observar la vivencia del yo en Internet como un anticipo de un *corpus gloriosum* en una Nueva Jerusalén. Una relación que se puede permitir prescindir de la Tierra para vivir en un no lugar. Un mundo sin otros fluidos que los eléctricos, que protege del repudio y las barreras de un cuerpo a cuerpo cada vez más necesitado de distancias en el tiempo postmoderno de las plagas. Un medio con facilidad para ser una Idea Absoluta: “Cada uno de nosotros, cuando circulamos por la red, cambiamos de personalidad, cada vez que cambiamos de idea. Nueva espiritualidad que premia los juegos de realidad virtual, en los que cada *www* es un nuevo mundo”²³⁷.

La rapidez con la que se intima en este medio tiene que ver también con la futilidad de las defensas que marcan los límites del yo. En un chat podemos “dejarnos ir” sin peligro y, como en las fiestas de carnaval, asumir identidades transexuales o fantasías sadomasoquistas ya que la relación puede ser interrumpida con total facilidad cuando así lo deseamos. Por eso, la realidad de las tres dimensiones puede llegar a resultar tan irremisiblemente tediosa a causa de su lentitud relacional como aterradora por los peligros reales que comporta. Para intimar, mejor Internet. Resulta más sencillo

²³⁷ F. Duque, “Cibersueños xerocatárticos” en *Archipiélago* 36 (1999).

encontrar el alma gemela en la Red que en los azares de la noche. La sociedad es el reino del cálculo de intereses, de los negocios y las convenciones, mientras que la intimidad del ordenador crea un espacio ideal para la relación entre almas bellas. Allí sí se puede ser siempre sublime. La misantropía electrónica parece cada vez más el destino de una nueva elite. La existencia de un tema inicial de interés común evita la angustia del tanteo inicial típico de una conversación real. De entrada, las afinidades parecen aseguradas. El chateo se inicia con una total ausencia de pudor que acelera la intimidad y con una presunción de veracidad que en ocasiones resulta catastrófica.

“¿Estoy loco doctor? Prefiero el sexo en algún chat de Internet al sexo en tres dimensiones”, fue la pregunta que me hizo con sorna un joven paciente cuando llegó a mi consulta obligado por su padre que, asustado por el número de horas que pasaba frente a la pantalla de ordenador, afirmaba que padecía una adicción. Mi paciente argumentaba que la idea de su padre de que la vida real –siempre entre comillas, insistía– debe tomarse en serio mientras que el ordenador es sólo un juego no es más que una elección de estilo de vida. Calificar su preferencia por la vida electrónica como un fenómeno patológico o una adicción –le dijo a su padre– “exige pensar que tú llevas una buena vida y yo no creo eso”.

La clave para establecer que una persona mantiene una relación patológica con su ordenador es que su tiempo de vida se reparta de forma desigual entre el espacio virtual y el real. Cuando se invierte más tiempo, atención y afecto en las identidades virtuales y las relaciones electrónicas que en el yo social, resulta más que probable una deriva hacia un trastorno neo-narcisista de la personalidad. Como el espejo de la madrastra de Blancanieves, el chat siempre responde afirmativamente la pregunta de si somos los más bellos. Sin embargo, esta clase de relaciones complementarias conducen a una desvalorización del yo real, que pasa a ser un mero “ganapán”. Se trata de un equilibrio entre lo imaginario y lo real radicalmente nuevo, no tanto porque lleve a sus últimas consecuencias la idea de Oscar Wilde de que el juego es superior a la vida cuanto por la facilidad con la que las identidades electrónicas se fabrican y se destruyen. Para tener derecho a las relaciones libres no hay que cuidar los detalles y la coherencia de los personajes creados, ni cultivar el gusto y la distinción hasta el punto de mimar cada doblez de la corbata (como exigía Blumell al dandy). Las identidades que hago nacer o morir cada mañana son aceptadas sin trabas, casi sin necesidad de presentación, por otros “sujetos” que participan en el mismo juego. La facilidad con la que se interactúa

en Internet rompe la necesidad de descifrar y traducir el mundo de los otros al tiempo que nos hacemos entender.

Dejarse ir, navegar, encontrarlo todo aquí, ahora y con tarifa plana... En mi opinión, la razón principal de que algunas personas prefieran la vida en la Red es, sencillamente, su pereza. Los chats proporcionan un sentido vital, una identidad y una pseudocomunidad virtual sin tener que someterse a las exigencias de la inteligencia social ni asumir el duro trabajo de crear y mantener un yo o cultivar la amistad en el mundo real. La realidad resulta ardua. No es sencillo traducir las señales procedentes de un contexto interpersonal siempre ambiguo –¿sonríe con desprecio o con simpatía?, ¿esa mirada significa “acércate” o “vete”?– ni tampoco resulta fácil comunicar nuestras propias intenciones con gestos que trasluzcan nuestra identidad.

¿Quién eres?

Uno abre una ventana en la red con el nombre de Susana y puede coquetear con un austriaco y preguntarle por sus medidas genitales sin otra precaución que blindar la identidad real. Las cautelas, las aproximaciones progresivas, se transforman en inhibiciones inútiles. Al igual que ocurre con el cuerpo en las relaciones de prostitución, en Internet uno puede desnudar su alma con un recién conocido sin el menor reparo. Y a la hora siguiente uno puede integrarse en una foro de discusión sobre ecología o hacer un donativo para salvar los bosques amazónicos y luego enviar mensajes a la NASA sobre una estrella recién observada y solicitar que sea bautizada con su nombre.

¿Cuál de esas identidades es más real? ¿La que me roba más tiempo? ¿La que me da más satisfacciones? Por otra parte, ¿la sucesión de identidades se limita al tiempo que paso frente al ordenador o invade mi identidad real? Y, en cualquier caso, una vez roto el tabú de la continuidad de mi identidad personal, una vez que se percibe con qué facilidad se puede escapar a las tradiciones que me impusieron un nombre, una lengua y unas coerciones sociales, ¿puedo seguir viviendo ingenuamente la continuidad de mi yo y la importancia de los otros como espejo o, por el contrario, la virtualidad roba la realidad de mi vida?

En otras palabras, si mantengo las rutinas normales, acudo a trabajar, tomé el café con mis compañeros y prestó una leve atención a mi familia pero en mi agenda secreta resulta mucho más importante el tiempo que paso en Internet, ¿no estaré, de hecho, inmerso en un juego banal en tres dimensiones? Da la impresión de que si lo importante para mí ocurre cuando la pantalla del ordenador se enciende y tecleo mi apodo en

Internet, entonces ese es mi verdadero nombre, el que me motiva para soportar la penosa rutina de las ocho horas de trabajo y los rituales familiares.

Para ser autor de la propia vida hay que tener la voluntad de dirigir y dar significado a la realidad, es preciso ser capaz de asignar valor a tal o cual acontecimiento vital y fijarse metas tanto cercanas como lejanas que guíen la vida. Alguien para quien los mensajes telemáticos constituyen el centro de su vida e invierte buena parte de su tiempo en los chats, define sus estructuras biográficas al margen de los marcos de referencia morales y culturales tradicionales.

En el contexto moderno existía una considerable cercanía entre los intentos por cambiar el mundo (es decir, por cambiar la clasificación y el valor que se da a los objetos que constituyen el mundo) y las transformaciones personales. Para salvar su alma, Lutero tuvo que cambiar el mundo cristiano. Salvo en el reducido y un tanto ridículo campo de las elites artísticas encerradas en su torre de marfil, lo íntimo siempre fue enmarcado y determinado por lo público. La postmodernidad ha invertido esta fórmula para privilegiar un yo desvinculado de lo real y adherido al más crudo expresionismo sentimental. Y, desde luego, Internet constituye el marco ideal de esta retirada afectiva del mundo real.

Cada vez que en un chat se responde con un nuevo apodo a la pregunta “¿quién eres?”, se está definiendo un yo instantáneo que dura lo mismo que la comunicación y que está dotado de una capacidad insólita para eludir las circunstancias, para ser un yo absoluto. Ya no se precisa de la antigua ascesis aristocrática para ignorar el juicio de las masas. La razón cínica preside la comunidad electrónica. En Internet el cinismo y las mentiras en torno a la identidad se aceptan como una convención que exagera hasta la caricatura la hipocresía ubicua en la vida real. En los chats no hay impostores sociales porque se juega a faltar a la verdad con las cartas descubiertas.

Internet se caracteriza por una “gratificante” amnesia por lo que toca a las identidades anteriores o posteriores. Uno puede emitir opiniones y proyectar imágenes que en nada lo comprometen, a diferencia de lo que ocurría antaño, cuando un comentario fuera de lugar en la tertulia o una mala elección del traje de fiesta excluía de nuevas invitaciones. El sujeto obligado a construir una imagen de buena conducta, buena apariencia y buen gusto ha sido reemplazado por un juego de imágenes sucesivas donde ninguna memoria biográfica se interpone a la pura e instantánea descripción de cómo soy. Paradójicamente, los chats llegan a ser el único e intermitente terreno de continuidad biográfica: se frecuentan durante años y años los mismo chats mientras se rompen

matrimonios o se cambia de localidad y de trabajo. De modo análogo, el ordenador substituye al viejo diario. Incluso el adiós al mundo, la siempre escalofriante literatura que precede a un suicidio y que antaño se dirigía, con mejor o peor intención, a la familia o al juez, cada vez se confía con más frecuencia a la memoria del ordenador. Esta especie de patológica intimidad con la maquina convierte el suicidio –“mañana ya no escribiré”– en un cierre de la comunicación más bien banal.

El amor en Internet

El trato que se da al tema del amor en Internet saca a la luz con claridad la trivialización postmoderna de los más variados valores y sentimientos “elevados”. Los manuales que enseñan los usos amorosos en este medio –una especie de remedo de los antiguos textos de urbanidad– prescriben estrategias comunicacionales extraordinariamente prolijas. Pues, en efecto, la literatura psicoterapéutica telemática no sólo afirma su capacidad para ayudar a descubrir la media naranja a través del análisis de afinidades sino, más difícil todavía, para mantenerla.

Según E. Gwingell la eficacia casamentera del medio digital queda probada por las miles de parejas que han pasado de Internet a la vicaria²³⁸. ¿Se obtiene verdadero amor en la Red?, se pregunta Gwingell. La respuesta es un sí categórico. Si el amor verdadero es un síntesis de amor tierno y amor sexual, ambos están presentes en las relaciones telemáticas, a pesar de la ausencia de carne.

Respecto al primero, como ya hemos visto, la sensación de compartir toda la vida interior del otro –“tu alma esta conmigo”– se logra en Internet con una facilidad sorprendente. Como ocurre en el mundo real, el amor pasional que surge en el chat saca a la luz la falsedad de la vida cotidiana, la trivialidad de las charlas en el bar, la jungla competitiva del trabajo o las convencionalidades de un matrimonio lastrado por conflictos tan banales como decidir quién recoge los platos .

Y, en fin, ¿qué decir del amor sexual? Cualquiera que entre en un chat de sexo se dará de bruces con ofrecimientos y demandas dignas del Marques de Sade. “Tetraplejica desea sexo virtual con chica joven que haya sufrido violencia sexual reciente y esté con la regla”. Por casualidades de mi profesión llegué a conocer este texto que fue publicado en una lista de correo por una tetraplejica real y que sus padres descubrieron en la papelera del ordenador familiar.

²³⁸ E. Gwingel, *El amor en Internet*, Barcelona: Paidós, 1999.

A muchos les resulta más atractivo el cibersexo que el “intercambio de secreciones en tres dimensiones”. Según los devotos del chat, allí no hay decepciones ni miedos y, al fin y al cabo, tampoco mucha más soledad que en el sexo real que las técnicas sexuales de Masters y Jonson han reducido a un guión de masturbación mutua regido por la educada norma de “las mujeres primero”. Los chats permiten simular otros sexos, otras edades, utilizar profesiones erotizadas o llevar a la práctica distintas perversiones de un modo controlado. Pero, además, existen chats de cibersexo “puro” entre parejas que simulan un sexo limpio. Parejas a las que es posible imaginar como un matrimonio virtual que cumplen sus votos intercambiados en el chat y que en miles de ocasiones acaban como matrimonios reales.

Internet también pone en duda los límites del tabú sexual. Por mucho que uno pueda alegrarse cuando un pederasta que trafica con imágenes de niños torturados acaba en la cárcel, conviene reflexionar sobre las contradicciones legales en las que se incurre al limitar el “libre flujo del deseo”. ¿Fue correcto encarcelar a Sade de por vida? Hoy parece inaceptable censurar los anuncios de la prensa en los que se realizan ofertas de sadomasoquismo consensuado. Ahora bien, ¿es sólo un pecado venial disfrutar con imágenes de terribles martirios a niños si se trata de fotos trucadas, de un montaje y, por tanto, no entrañan violencia real? ¿Cuándo perseguir como delincuentes a los consumidores de pornografía infantil? ¿Cuándo se es bastante mayor para ofrecerse como carne a dañar para disfrute del amo que paga por ello? ¿Debe perseguirse policialmente los anuncios de turismo sexual? En los tribunales de justicia ya hay abundante jurisprudencia al respecto de una severidad sorprendente.

Pero también se da el fenómeno inverso. Existen en Internet un voluntariado psicoterapéutico emergente que permite a los más pobres recibir neo-tratamientos a través del chat que exceden con mucho las intervenciones en crisis de los teléfonos de la esperanza.

Psicopatología en Internet

La psicopatología en la Red se articula en torno a dos temas que monopolizan la práctica totalidad de las consultas: la adicción a los chats y el adulterio electrónico. En ambas situaciones el paciente suele acudir a la consulta presionado por algún familiar que indefectiblemente comienza relatando una historia similar a la siguiente: “Cada vez dedica más horas al ordenador, ha dejado de interesarse por la familia, el trabajo, los estudios o los amigos. Desde que empezó a participar en chats ha cambiado, se ha

transformado en otra persona, ha adquirido una nueva personalidad y ya no es él”. La continuación tiene distintas variantes: “Me levanté un día de la cama y le sorprendí en un chat pornográfico. Ya sospechaba yo algo por su desinterés hacia mí pero ahora sé que me es un mentiroso”; “promete dejarlo, pero siempre le sorprende volviendo de nuevo a ello. Dice que yo le incito con tanto control, pero yo ya no confío en sus promesas...”

Las historias clínicas de esta neopatología abarcan desde conflictos triviales que tienen que ver con las dificultades para repartir las veinticuatro horas del día entre lo real y lo virtual a complicadas creaciones de identidad múltiple y relaciones de locura compartida que, a continuación, trataré de analizar. Como ejemplo de la intensidad de estos conflictos cabe recordar que Javier Salvador, tras matar de once tiros de escopeta a su esposa en mayo de 2003, adujo como móvil de su crimen los celos que le producían los chats de Internet.

Ermitaños y nerds

Antonio es un adolescente de diecinueve años que acude a la consulta del Centro de Salud Mental por primera vez a petición de su madre. El motivo es su fracaso global en los estudios –ha suspendido dos cursos seguidos a pesar de que hasta entonces había sido un estudiante brillante–, su progresivo aislamiento social –lleva meses sin salir con amigos–, el abandono de la actividad física, así como el hecho de que dedica más de dieciséis horas al día al ordenador. Como consecuencia, se ha producido un deterioro de las rutinas diarias –abandono de la higiene personal y horarios de comidas caóticas– y un fuerte aumento de peso.

Los intentos de su familia por pactar un límite de tiempo frente al ordenador han fracasado. La pretensión materna de “normalizar” su uso ha provocado en el paciente una exacerbación de su abandono conductual: no lavarse o no salir de la cama mientras no tenga acceso al ordenador, negarse a hablar con la familia e incluso pequeñas autolesiones a causa de explosiones de violencia contra objetos domésticos.

En la primera entrevista Antonio no manifiesta ninguna conciencia de estar enfermo; al contrario, defiende con rotundidad sus puntos de vista. Frente a la descripción de su madre, afirma que sus hábitos responden a la elección de un estilo de vida y a intereses “normales y personales” cuya única consecuencia negativa es su fracaso académico, un ámbito en el que reconoce que debe mejorar. Considera que el concepto de “adicción a Internet” que utiliza su madre para describir sus hábitos no es más que una de tantas

“mentiras psicológicas” y sólo acepta acudir a consulta por la presión de su familia. Lo que pasa, dice, es que sencillamente “los amigos y las conversaciones de Internet me gustan más que los que tenía antes en tres dimensiones”. El hacer deporte o el ir de copas son actividades infantiles y él tiene derecho a elegir lo que quiere hacer con su vida. “Con las tías igual. Prefiero las de Internet que hacerles la rosca una noche entera para que, al final, alguna se deje tocar el culo”.

Su historia personal muestra que, pese a que su padre se suicidó, no ha tenido problemas psíquicos de importancia. Desde los cinco años ha vivido separado del núcleo familiar conflictivo. Se ha criado con una abuela materna que mantiene buenas relaciones con tíos, primos y una extensa parentela muy acogedora. Su paso por la escuela es enteramente satisfactorio y participa en numerosas actividades extraescolares (deportes, excursiones con la parroquia, etc.). A los doce años se interesa por conocer la ciudad y el medio ambiente donde se suicidó su padre y en las vacaciones de verano pasa una quincena con una tía paterna en esa población. Sin embargo, no encuentra especial significado a la experiencia, según él, le dejó bastante frío y con pocas emociones de duelo que ventilar. Las visitas al cementerio en compañía de su tía, que dramatiza el relato suicida, tampoco parecen afectarle particularmente: “No recuerdo nada de mi padre y las historias que me cuentan de él me resultan un poco extrañas, me suenan a culebrón y, la verdad, no me traumatizan nada”.

Hasta los diecisiete años tiene un desarrollo perfectamente normal. Juega al fútbol con un equipo de su barrio y forma parte de una pandilla mixta. Al principio, los ordenadores no le atraen especialmente, hasta el punto de que es su madre la que un verano le obliga a hacer un curso para que cuando esté en la facultad “tenga ya conocimientos con que defenderse”. Sin embargo, Antonio reconoce que en los dos últimos años se ha ido convirtiendo en un ermitaño de Internet: “Todos los temas culturales que me interesan –ecología, resistencia de materiales, literatura– están allí al alcance de la mano”. En la Red estudia “sin tener que aguantar la idiotez de los profesores y los alumnos de la facultad”. Efectivamente, Antonio ha desarrollado conocimientos notables en algunos temas de ecología y ha publicado un par de artículos en una revista especializada.

Igualmente tiene amigas y amigos en Internet con los que alcanza niveles de comunicación que la realidad no le proporciona: “Tengo una medio novia en la Red”, nos cuenta al final de la entrevista. La relación ha progresado tanto que, contra las cautelas al uso, han intercambiado número de teléfono y fotos. “Estoy planteándome un

encuentro con ella en Barcelona. No tengo porque hablar de ello con mi madre pero se lo cuento a usted para que vea que no estoy autista”.

No considera que, por el momento, su afición a Internet entrañe ningún riesgo ni tampoco que le dedique un tiempo excesivo. Los estudios mejorarán y con el tiempo volverá a hacer deporte o a llamar a los amigos pero, según él, en este momento debe desarrollar este estilo de vida que ve como el de un aristócrata moderno: “Hoy en día cualquiera puede sacar una carrera o tener novia o dinero. Lo bueno es ser como Bill Gates y ver por donde va el futuro y no lo que piensa mi familia (...). A mi no me importa lo que piensen los demás sino desarrollarme yo. Yo tengo mis disciplinas y mis horarios que no coinciden con lo de nadie (...). Si no tengo intereses en otras cosas, tampoco lo tienen mis amigos del fútbol o los que coleccionan sellos. (...) ¿Dónde está el límite entre afición y adicción? Todo eso son rollos de madres y psiquiatras”. Cuando le respondo que el límite está, por ejemplo, en hacer un uso equilibrado del tiempo, en la capacidad para tener éxito real en los estudios o en echarse novia, sonrío y acepta repetir consulta en dos meses para evaluar ambos temas. En ese tiempo piensa aprobar alguna asignatura y entablar contacto real con su amiga catalana.

Antonio reaparece en la consulta dos meses después. Ha fracasado en ambos proyectos. No aprobó ninguna asignatura y el encuentro real con su amiga fue mal. En su viaje a Barcelona, su amiga aceptó verle, pero siempre en compañía de otras personas y aunque la relación “fue buena”, no se logró “ningún avance de intimidad”. Sigue sin tener conciencia de padecer ninguna clase de problema psicológico. “Se trata de que ni usted ni mi madre comprenden la creatividad que hay hoy en día en la Red. Si Miguel Ángel viviese hoy no saldría de la Red y ustedes siguen con los rollos de que hay que ir a jugar a fútbol-sala, a la facultad o a tomarse unas cervezas para ligar”. A pesar de mi insistencia en la necesidad de que apruebe el curso, normalice su peso corporal y adquiera rutinas que aseguren contactos “humanos”, cada vez dedica más horas a sus “aficiones”. Logra un complicado sistema de apuntes de su carrera a través de Internet pero termina suspendiendo todas las asignaturas a las que se presenta.

A los nueve meses de la primera consulta hay claros signos de deterioro conductual. Ha engordado otros diez kilos, está claramente sucio y descuidado en su vestuario. Pasa días sin intercambiar ni una palabra con su familia y cualquier interrupción de sus rutinas telemáticas desencadena episodios de furia. Es incapaz de pactar con su familia ningún cambio en sus rutinas y dice estar dispuesto a “seguir mi camino pase lo que

pase, e incluso marcharme de casa”. También afirma que no va a volver a consulta porque no tiene problemas psicológicos que tratar.

En esta ocasión apoyo claramente a la madre y le indico que debe establecer normas estrictas e indiscutibles de tiempo de uso del ordenador, llegando si es preciso a quitar la electricidad de la casa, así como matricular a Antonio en algún modulo de enseñanza no universitaria dado su repetido fracaso escolar. Este programa desencadena la ira de Antonio contra mí y fanfarronadas contra su madre. Finalmente, abandona la consulta dando un portazo. Ya a solas le reitero a la madre de Antonio mi recomendación de que asuma una posición autoritaria y establezca normas que fijen límites entre los dos subsistemas familiares, con rituales de comidas y horarios a la antigua usanza. Le parece bien y se compromete a cumplirlo con ayuda de algunos otros miembros de la familia.

La pauta terapéutica se salda con un rotundo fracaso. Al año de esa entrevista Antonio se ha marchado de casa, vive de trabajos marginales en una tienda de juegos de cibernéticos y pasa casi todo su tiempo en Internet. Cuando sus familiares intentaron seguir mis indicaciones, leyeron su correo y comprobaron horrorizados que Antonio se consideraba miembro de un grupo de hackers que esperaba entrar en ordenadores de instituciones importantes y desarrollaba un complicado juego de identidades múltiples “para despistar al sistema”. Para Antonio las lealtades que le unían al grupo eran muy superiores a sus vínculos familiares y cuando uno de los miembros tuvo problemas judiciales graves por pirateo informático, decidió marcharse de casa.

Visita de tarde en tarde a su familia que me informa de su evolución. Afirma no tener problemas y no piensa seguir estudios reglados: “Vosotros ni siquiera sabéis lo que es un *nerd*” (la palabra designa a los triunfadores que logran alguna innovación informática sin titulación académica alguna), reprocha a sus familiares cuando le hablan del futuro. Pesa 110 kilos y tiene un aspecto descuidado. No acepta dinero ni ayuda de la familia porque tiene pocas necesidades materiales (vive en un piso compartido con una cultura de estricto anticonsumo). “Yo he desertado de ese mundo vuestro”, comenta a su familia, “y lo habito lo menos posible”. Vive efectivamente como un ermitaño de la Red que sólo visita la realidad con un yo residual y cuya alma reside en Internet.

Locuras compartidas

Federico nunca llegó a pisar mi consulta. Su historia me la contó su hermano que acude como paso previo a traerle a consultar. Viene también a pedir consejo sobre cómo

tratarlo. La alarma familiar saltó a causa de la extraña conducta de Federico que, a sus treinta y ocho años, vuelve a la casa materna tras romper una relación de pareja que había durado diez años fuera de nuestra región. En el domicilio familiar, Federico no sale de su habitación, come a escondidas, no habla, parece que no duerme y, en cambio, su ordenador no se apaga durante semanas.

Mariano, el hermano de Federico, cuenta que “de siempre” ha tenido un carácter raro y se ha enfrentado a fracasos sociales sistemáticos. Tras haber sido un estudiante de derecho mediocre, nunca ha logrado mantenerse sin ayuda del dinero de su familia. Al terminar la carrera, dado que no tenía ningún proyecto laboral, se fue a Cataluña donde tiene familia que le había ofrecido un empleo. Allí montó una academia de informática y no entabló contacto con sus tíos, a pesar de que estos le ofrecieron su ayuda insistentemente. Trabajó en ese negocio durante años pero jamás ganó para cubrir gastos y en todo momento precisó de una asignación económica de su familia. Mariano comenta que “por lo menos, la academia le sirvió para conocer a su mujer” ya que, dada su introversión extrema, nunca le consideró “capaz de casarse o de atreverse a ligar”.

Los hermanos han mantenido siempre una relación excelente. Se criaron juntos, fueron al mismo colegio e incluso hicieron los seis cursos de bachiller en la misma clase (para ello, Federico repitió curso intencionadamente), complementando sus habilidades en las aulas y en la calle. “Nunca tuvimos un secreto el uno para el otro: nos lo contábamos todo, todo”. Eso hace aún más extraño el mutismo de Federico tras su regreso de Cataluña. Tras aguantar algún tiempo su rarezas, Mariano no puede más y entra en su habitación donde le pregunta casi violentamente qué le pasa. Federico le responde diciendo: “Todo está en el ordenador, es como lo que hacíamos de chavales”.

Mariano se da cuenta entonces de a lo que se refiere Federico. Se trata de un juego fantástico que habían desarrollado a lo largo de todo el bachillerato. Tras las clases se encerraban en su cuarto e inventaban una ciudad imaginaria poblada por personajes de ficción cuyas biografías enriquecían cada día, mezclando datos reales procedentes de la prensa con rasgos puramente imaginarios. El juego se retroalimentaba y crecía de continuo porque los dos hermanos buscaban en enciclopedias nuevos personajes, en los atlas nuevas geografías y en la literatura inspiración para las construcciones de los personajes humanos.

Mariano recuerda que su hermano, por su “poco carácter”, se encerraba más que él en esos juegos: “Yo, al fin y al cabo, me veía con chicas y él no”. Llegaba a pasar los

domingos y las fiestas jugando y en alguna ocasión Mariano llegó a preocuparse porque Federico distinguía mal sus fantasías de la realidad.

La separación de los hermanos en COU rompe la simbiosis y el juego, que no dejó ninguna secuela en Mariano –“enseguida empecé a trabajar en una tienda, fui al gimnasio, eché moza...”–, parece que continuó siendo el hilo conductor de la vida de su hermano. Federico ha persistido en la redacción de esa construcción del mundo con papel y lápiz (al parecer tiene miles y miles de cuadernos guardados en diez maletas que conserva en un garaje) y, más adelante, ha desarrollado sus fantasías en Internet mezclándose en diversos chats.

Lo que más alarma a Mariano cuando lee la complicada correspondencia electrónica de su hermano y la ex esposa de este es que la relación del matrimonio se articula en redes de relaciones de pareja que cada uno establece por separado pero que comparten, intercambiándose y substituyéndose en los papeles de los chat. El matrimonio tiene distintas identidades que utiliza en su correspondencia con interlocutores y parejas de varios lugares del planeta. Utilizan estas identidades para interacciones muy variadas: desde diálogos sexuales a relaciones románticas y a múltiples grupos de opinión. Mariano sólo ha tenido acceso a la correspondencia del último mes que la pareja vivió junta pero comprueba que no hay ni una sola hora del día que no esté asignada a una tarea de rol, que este libre de responder o enviar algún e-mail (Mariano me enseña una maleta con correspondencia impresa de las últimas semanas realmente espectacular).

Según le informó Federico, desde el principio, su relación de pareja estuvo vinculada a Internet. Aunque su ex mujer fue una de las pocas alumnas que tuvo su academia de informática, el enamoramiento surgió y progresó en la medida en que ella poco a poco fue implicándose en estos chats. Ambos alternaban sus roles en la Red, a veces incluso los ensayaban previamente. De hecho, al final todo resultaba tan confuso que a veces tenían que dedicar toda la noche a leer los mensajes del día anterior para continuar la ficción coherentemente.

Al cabo de pocos años, la vida cotidiana se hizo realmente difícil. Había semanas en las que Federico apenas dormía para que no se descubriesen “las mentiras de sus identidades”. Al parecer, durante años toda la vida de la pareja giró en torno a esas redes. Aunque la academia permanecía abierta, su actividad era mínima. Los alumnos no acudían y ellos se encargaban de desalentar a los que lo hacían. No cumplían con los horarios de apertura y cierre ni seguían jornadas laborales sensatas. La pareja tenía una

economía de subsistencia, había reducido al mínimo sus necesidades y sobrevivía gracias a las ayudas familiares de ambos cónyuges.

El azar de los chats proporcionó a la mujer de Federico un trabajo-beca en una Universidad que “no pudo rechazar” a pesar de los ruegos de su marido para que así lo hiciera. Federico argumentaba que aquello arruinaría la “feliz” vida que llevaban y, en efecto, así fue. La salida al mundo la hizo despertar de aquella especie de locura compartida. Según le dijo a su cuñado, no pensaba volver de ninguna manera con su marido, de quien pensaba que estaba loco y la había contagiado durante años. “No sé como me pudo liar pero sé que aquel motón de nombres no podía ser yo”, le dice literalmente a Mariano. Tras la separación, recibía continuas llamadas de Federico que, tratando de que volviera con él, llegó a realizar veladas amenazas de suicidio. Además, Federico insistía en dar una versión idealizada de la vida que llevaban en Barcelona, le recordaba el prosaico futuro que le esperaba y lo hermoso que sería volver “al otro lado del espejo”.

Los papeles que Mariano imprimió desde el ordenador de su hermano confirman que la pareja mantenía al menos diez relaciones continuas y diarias de más de tres años de duración bajo distintas identidades. Estas actividades, cercanas al delirio, les daban acceso a unas relaciones en la Red con un elevado nivel de realidad, intimidad y creencia en el rol. Federico había elaborado previamente en numerosas libretas las biografías de los distintos personajes que resultan verosímiles y coherentes. Federico describe tanto las actividades que realizan (trabajos ficticios, familia y aficiones) cuanto el sentido de estas pseudo-realidades.

En cambio, según le cuenta la esposa de Federico a su cuñado, su existencia real roza el autismo, no salen de casa más que para lo imprescindible, ignoran si deben ponerse ropa de verano o de invierno, la basura se acumula durante semanas... Es como si al concentrar toda su atención en el ámbito virtual se fuera difuminando su vivencia de la realidad hasta generar una especie de psicosis experimental, es decir, una conducta voluntaria indiscernible del comportamiento psicótico.

Federico se niega a acudir a la consulta psiquiátrica y tampoco permite que sigamos leyendo sus escritos. No obstante, toda la historia tiene el aire de una locura compartida²³⁹. Federico, el miembro dominante de la pareja, está “dotado” de un yo múltiple que ha desarrollado desde la niñez a través de un juego, primero en compañía

²³⁹ He analizado este asunto en G. Rendueles, *La locura compartida*, Gijón: Belladonna, 1993.

de su hermano y luego solo. Lo llamativo es que logra reclutar a una compañera para una actividad a caballo entre el juego perverso y el delirio que va monopolizando sus vidas. El juego, que los condena a una existencia aislada, no tiene otra recompensa que el propio juego. No está claro que María desempeñase el papel de miembro dominado una vez iniciada en el juego. Seguramente ambos encontraban gratificante la posibilidad de vivir y conocer muchas vidas en esa realidad aparte que habían fabricado. Tal y como Federico preveía, cuando Marta decide salir al mundo real, se rompe la relación y él se queda solo frente a la pantalla del ordenador.

Celotipias en la Red: Francisco y María

Francisco es un varón de treinta y ocho años, ingeniero informático, que consulta en un centro de salud mental por una sintomatología depresiva que le afecta desde hace un año a raíz de sus problemas matrimoniales. Sus problemas se inician cuando –gracias a sus habilidades informáticas– recupera en su ordenador doméstico una tórrida y apasionada correspondencia erótico-amorosa de su esposa con otro hombre que, al parecer, reside en México. Su esposa, que lo acompaña a la consulta, desdramatiza el problema. Dice que se trata de un simple juego epistolar, que no tiene más importancia que leer novelas de amor o cualquier pequeño vicio, como ver vídeos pornográficos. De todos modos, dadas las ideas religiosas muy tradicionales de su esposo, está dispuesta a interrumpir la correspondencia para solucionar el problema.

En otra entrevista, Francisco reconoce que empieza a obsesionarse con su crisis matrimonial. Durante los últimos meses la relación está lastrada por la desconfianza. Ha conectado distintos dispositivos de vigilancia electrónica para controlar tanto las llamadas telefónicas como las actividades informáticas de su esposa. Habitualmente su esposa descubre sus trucos y le reprocha su falta de confianza y sus celos infundados; asegura que “desde el disgusto aquel, abandoné los chats y no entiendo las obsesiones de mi marido”.

La crisis se agrava cuando Francisco descubre que, a pesar de sus promesas, su mujer se levanta por la noche para conversar con su amante mexicano, ha logrado burlar sus dispositivos de vigilancia por medio de una sencilla estratagema: se conecta cuando él, al irse a la cama, ha desactivado los filtros que ha instalado. La consiguiente discusión tiene un resultado sorprendente. María le dice a su esposo que prefiere romper con él antes que dejar sus “juegos” y que no está dispuesta a tolerar más ingerencias en su intimidad –compara su vigilancia con la lectura de un diario íntimo o la violación de la

correspondencia– y le anuncia que ha consultado con una abogada de familia para conocer sus derechos en caso de divorcio.

Desde el punto de vista de Francisco, la situación comienza a adoptar los rasgos de una paradoja pragmática. Por un lado, jamás se había planteado la posibilidad de un divorcio –“yo me casé para siempre”, dice– en la medida en que una de sus principales fuentes de identidad es su vínculo con grupos católicos muy conservadores. Pero, por otro lado, la posibilidad de consentir “esta especie de adulterio” también le resulta sumamente “penosa” y, tal vez, “pecaminosa”. Las consultas y las peticiones de ayuda a su grupo religioso no hacen más que empeorar la situación. Su esposa le acusa de haber violado de nuevo la intimidad de su relación matrimonial “contando su vida por ahí” y de ser un “meapilas”. A continuación corta toda relación con dicho grupo al que su marido continúa fuertemente ligado (resulta evidente que Antonio recurre a una “coterapia” –de un lado su psiquiatra y de otro su director espiritual– en la que el polo espiritual es normativamente superior).

Como Turkle ha señalado, el ciberespacio no sólo plantea dudas respecto a los conceptos de identidad sino que también obliga a cuestionarse la noción de responsabilidad moral. ¿Serían justos los reproches y los celos de Francisco si resultase que la persona con la que se escribe María fuera, en la realidad física, un niño de doce años que juega a repetir en los chats los diálogos que lee en algún tebeo porno? ¿Y si se tratase de un anciano de ochenta años que fantasea con su esplendor sexual del pasado? Peor aún, ¿y si su comunicador no fuera un humano sino un programa experto que responde automáticamente los mensajes de María? ¿Tendría su marido de qué quejarse? Francisco no asume estos dilemas con tranquilidad sino con un fuerte sentimiento de culpa que da pie a una sintomatología claramente ansioso-depresiva: insomnio, ideación obsesiva, bajo rendimiento laboral, disforia e incluso una vaga ideación suicida (que encubre con la expresión “¡si Dios se acordase de mí!”).

El tratamiento farmacológico y la terapia de apoyo producen una mejoría evidente en la situación de Antonio y le sugiero la posibilidad de realizar una entrevista de pareja para iniciar una negociación de reproches que ambos aceptan. María afirma que su relación estaba ya muy deteriorada cuando inició los e-mails a causa de la poca atención que le dedicaba su marido: “Yo era el último mono, muy por detrás de su trabajo o de las reuniones religiosas”. En ese sentido, los chats le han hecho volver a “sentirse viva” en un momento en el que parecía que toda su vida sentimental había muerto en su interior. Por eso asegura que está dispuesta a romper con su marido si este la vigila o le reprocha

que mantenga una relación “que no hace daño a nadie”. También sostiene que esas relaciones románticas le compensan de la monotonía de una existencia prosaica a la que no ve ninguna salida dado el carácter de su marido, su rigidez comunicativa y los pocos amigos que tiene la pareja (“nos reunimos con todos los meapilas de Asturias”).

Mi propuesta terapéutica consiste en que Antonio acepte la relación telemática de María –que insisto en calificar de epistolar– y respete su intimidad. Aún más, dicha correspondencia debe ser cubierta con un manto de silencio y no volverá a hablar de ella más que conmigo en la consulta. Ambos, aceptan realizar un análisis de reproches para explorar los cambios cotidianos que cada uno desearía del otro y pactan dedicar una hora a la semana a evaluar su comportamiento y buscar cambios mutuamente satisfactorios.

En las entrevistas de control queda claro que ambos tienen grandes dificultades para aceptar ningún cambio y que la relación se cronifica en una especie de simbiosis hostil. Están todo el día juntos –Antonio está ahora de baja por depresión– y su tema de conversación favorito son las reconvenciones mutuas. Tienen diálogos circulares y reiterativos del estilo de “me engañas en Internet y por eso estoy destrozado” seguido de “me abandonaste por el trabajo y por eso me refugie en Internet y ahora no puedo salir”. Les insisto en que intenten concentrarse en los aspectos positivos de su matrimonio –han criado con éxito a sus hijos, son un modelo para su grupo social... – pero es evidente que no logran romper el círculo de acusaciones.

A los tres meses de la última entrevista de control –en la que los tres coincidimos en que la terapia resulta poco productiva y decidimos finalizarla–, nuestro paciente llega a la consulta desconsolado. María ha abandonado el hogar “por sorpresa” y ha comunicado a sus dos hijos –que ya se han independizado– su decisión de iniciar los trámites legales de divorcio y trasladarse a México “para ver que pasa con un hombre al que conoció en Internet”. A lo largo del siguiente año, Antonio reitera que su esposa tiene “doble personalidad” y que Internet es la causa de su trastorno.

Terapeutas y pacientes en la Red

No sólo los enfermos se fugan del mundo tridimensional para vivir en la Red sino que también los terapeutas intentan duplicar su consulta y tratar a los pacientes en Internet. Se trata de terapeutas reales que no tienen nada que ver con aquel proyecto de K. M. Kolvin que, en los años ochenta, intentó crear un psicoterapeuta electrónico según el

modelo rogeriano de “psicoterapia basada en el cliente”²⁴⁰. La idea llegó a llevarse a la práctica con relativo éxito en forma de sistemas expertos que “escuchaban” el discurso espontáneo del paciente y cuando detectaban marcadores sentimentales, “palabras expresivas de afectos” como “padre, madre o miedo”, activaban una cinta en la que la cálida voz del “terapeuta” pedía al paciente que le hablase de “eso”. Curiosamente, según los inventores de estas terapias programadas que se limitaban a “confirmar la experiencia del paciente”, el 15% de sus usuarios las preferían a un terapeuta humano.

No es de extrañar que el mundo psicoterapéutico no se haya interesado demasiado por las teorías de Kolvin que, al fin y al cabo, vienen a demostrar que el lenguaje terapéutico es tan estúpido que se puede reproducir con un programa sorprendentemente sencillo. Mucho más interés ha despertado, en cambio, la posibilidad de abrir brecha en un nuevo mercado de intervención psicoterapéutica. El nuevo lema es: si empiezan a llegar a nuestras consultas casos centrados en la patología de la Red, démosles respuesta sin salir de ella.

Como siempre ocurre en psicoterapia, la práctica se ha anticipado a la teoría y hace ya diez años que algunos terapeutas comenzaron a consultar a través de los chats. E. Gwinne, con larga experiencia en este tipo de terapia, asegura que resulta muy eficaz y ha intentado desarrollar unos protocolos que consoliden sus aspectos más artesanales – qué derechos y deberes tienen paciente y terapeuta, qué formas de pago existen, cómo se inicia y se termina la terapia en Internet– para establecer una base práctica sobre la que teorizar.

Y, desde luego, los esfuerzos teóricos no se han hecho esperar. En los últimos tiempos se han multiplicado los escritos propagandísticos dirigidos a ampliar el mercado que subrayan las ventajas del chat frente a la consulta real. La supuesta superioridad de la terapia electrónica no se limitaría a algunas intervenciones muy específicas como, por ejemplo, el tratamiento de pacientes con fobias sociales incapaces de acudir a consulta. También permitiría una mayor disponibilidad del terapeuta en un horario amplio, facilitaría la actuación en crisis en tiempo real, etc. En la página web del Colegio de Psicólogos de Madrid existe un foro de discusión sobre terapia on-line y dicho organismo ha creado al menos un grupo de trabajo dedicado a definir la buena práctica de la psicoterapia en Internet.

²⁴⁰ Véase M. A. Boden, *Inteligencia artificial y hombre natural*, Madrid: Tecnos, 1983 y C. Rogers, *La psicoterapia basada en el cliente*, Barcelona: Paidós, 1972.

Pero es que tampoco los pacientes se han quedado atrás. Apenas hay una sola categoría diagnóstica psiquiátrica que no disponga de varias páginas web de ayuda mutua, desde las más benéficas y filantrópicas, como algunas redes de sordomudos que facilitan rutinas y dan acceso a comunidades virtuales, hasta auténticas páginas delictivas que informan detalladamente acerca de cómo simular enfermedades para lograr bajas, obtener opiáceos o forzar dictámenes forenses. Estos grupos se alimentan de una larga tradición de gorroneo de los servicios públicos (un auténtico filón de datos sintomáticos y burocráticos) para proporcionar información sobre trastornos médico-psiquiátricos que se encuentran en la frontera de la simulación: stress postraumático, fatiga crónica, fibromialgia... Si bien existen páginas que realmente se dedican a la autoayuda, con consejos más o menos sensatos sobre dietética, gimnasia o cambios climáticos, otras muchas se limitan a informar de cómo responder a la anámnesis médica para simular grados de invalidez que mejoren la percepción económica de las pensiones u ofrecen trucos para alterar las analíticas a fin de influir en los tribunales que juzgan las bajas y las indemnizaciones.

La caricatura definitiva y más alucinante de estas agrupaciones de “pacientes” son las asociaciones de “afectados” por el trastorno de personalidad antisocial –los antiguos sociopatas o psicópatas– que, cómo no, también cuentan con sus propias páginas web. En ellas, curiosamente, no se lanzan los al mal y la crueldad sino que se teoriza acerca de la endogeneidad física del impulso al delito y el determinismo genético o la sociogenia de las carreras criminales. Por supuesto, también ofrecen consejos legales para disminuir los grados de imputabilidad o lograr circunstancias atenuantes en función de esos supuestos trastornos de personalidad y exigen de la sociedad tratamientos psiquiátricos que los curen de sus automatismos conductuales.

Capítulo 12

En el sexo esta la verdad: quiero cambiar de cuerpo

A. Ellis pensaba que en el sexo se encontraba el núcleo de la autenticidad humana, el último refugio de la individualidad, el eco de la verdad natural del deseo²⁴¹. De ahí su propuesta de escuchar el deseo sexual como estrategia para resistir la manipulación social. Foucault, por el contrario, nos advierte de los riesgos que conlleva el discurso “antirrepresivo” que nos entrega al confesor o al psicólogo (tanto da) para domesticar “eso profundo que nos desindividualiza y nos envuelve”. Nombrar el deseo, ordenarlo, higienizarlo es una de las estrategias fundamentales para que cada uno quiera lo que debe tal y como quiere el poder. La “verdad sexual” vincula al sujeto a ciertos rasgos fijos e indiscutibles de su discurso y lo encierra en una falsa estabilidad que le obliga a renegar de otras experiencias –soy homosexual y, por tanto, no deseo al otro sexo– de modo tal que “el hablante se cree autor de su propio discurso y por ello cae más fácilmente bajo la ideología burguesa”²⁴².

Foucault también nos advierte que en la individuación forzada se da una confluencia de las teorías biológicas sobre la sexualidad, las concepciones jurídicas sobre el hombre y las formas de control administrativo del sexo que obligan a vivir en algún gueto según ciertos cánones (una de las primeras expresiones de este proceso fueron los barrios gay de San Francisco). En efecto, el gran proyecto del higienismo médico-social fue vincular las distintas poblaciones a espacios administrados, individualizar a las masas peligrosas según su edad, su sexo y sus intereses proporcionando soluciones técnicas para cada problema. Se buscaba –y a menudo se consiguió– liquidar el riesgo de insurrecciones substituyendo el imaginario revolucionario por una cultura de la satisfacción²⁴³. Una de esas satisfacciones era precisamente el sexo marital, que se planteó como uno de las obligaciones domésticas de la esposa proletaria que debía sacar al obrero de la taberna y atarlo al hogar familiar.

Por consiguiente, según el razonamiento foucaultiano, la resistencia contra esos poderes no debería limitarse a una oposición al Estado sino que ha de extenderse a las distintas formas de individuación forzosa. Frente a las ingenuas teorías sobre la liberación sexual de la izquierda freudiana, es preciso deconstruir cualquier definición del “sexo

²⁴¹ A. Ellis, *Razón y emoción en psicoterapia*, Bilbao: DDB, 1996.

²⁴² X. Buxan, *Conciencia de un singular deseo*, Barcelona: Laertes, 1997.

²⁴³ J. K. Galbraith, *La cultura de la satisfacción*, Barcelona: Ariel, 1992.

verdadero”, hay que combatir la cárcel semiótica de “esa política de verdad que fuerza, por ejemplo, a los hombres a rechazar la idea de una mezcla de los dos sexos en un solo cuerpo y a dar continuas vueltas en la noria que busca la verdad de un sexo que habla por todas partes”²⁴⁴.

Desde antiguo, ciencia, moral e higiene se coaligaron para imponer la verdad del sexo y vencer la ambigüedad y la indefinición. En cambio, en el ámbito práctico a menudo se observaba una considerable tolerancia práctica hacia el hermafrodita. Algo que permitió a muchas personas alternar su rol de mujer y de hombre para, por ejemplo, ir a la guerra y volver después al matrimonio sin demasiados problemas. Las investigaciones del cuerpo hermafrodita, con sus humillantes exploraciones quirúrgico-forenses dirigidas a establecer el sexo verdadero, eran la excepción a la tolerancia habitual. Un ejemplo histórico clásico es el del caballero D'Eon, que apareció como mujer en la corte rusa antes de que Luis XV le nombrara embajador de Francia. El comportamiento de D'Eon mereció una condena relativamente benigna: se le obligó a adscribirse a un único sexo y, por orden real, debió vestir como mujer el resto de su vida (posteriormente, su autopsia mostró que biológicamente era un varón). Hoy ese desinterés se ha visto sustituido por una búsqueda obsesiva de la verdad por parte de miles de individuos sexualmente ambiguos que buscan descifrar y aclarar su identidad sexual en las consultas psicológicas.

Siempre me ha intrigado saber cómo vivirían hoy todas aquellas personas que, como la Monja Alférez, no tenían mayores problemas para cambiar su identidad sexual y que hoy solemos calificar, con cierta ligereza, de simuladores. ¿Se encontrarían a gusto en ese confuso mundo constituido en torno al deseo bipolar de ser un hombre o una mujer “verdaderos” y estarían dispuestas a pasar por el quirófano para reasignar su género? ¿O bien se afiliarían a grupos que dan un tratamiento más difuso a la identidad y al deseo? ¿Se habrían limitado a vestirse como mujeres ciertas noches o los días de fiesta y serían honorables socios de la Sociedad Beaumont el resto del tiempo? ¿Serían *cross-dresser* y se llamarían a sí mismas provocativamente “maricones” o “bolleras”?

En la postmodernidad parece haberse impuesto una aceptación implícita del ideal foucaultiano de una difuminación de la identidad sexual. Se han roto los estereotipos acerca del “sexo verdadero” sancionados por dictámenes científicos a favor de una identidad sexual basada en el deseo y la elección cambiante y múltiple. Esta tolerancia a

²⁴⁴ M. Foucault, *Hermeneutica del sujeto*, Madrid: La Piqueta, 1995.

la ambigüedad ha hecho saltar por los aires las clasificaciones psiquiátricas clásicas de la anormalidad al privarlas de su figura central –el perverso sexual– que vertebraba las antiguas patologías psiquiátricas sexuales. La despsiquiatrización de las sexualidades diferentes nos ha librado a los psiquiatras de actuar como agentes de la normalización. Un tipo de actuación que no era más que la continuación por otros medios de las tradiciones inquisitoriales que, por ejemplo, llevaron a la hoguera a las monjas sevillanas del Convento de la Magdalena cuando se descubrió que una de las maestras de novicias era un varón.

No cabe sino felicitarse por la desaparición de la persecución de la anormalidad sexual que convirtió la vida de tantos transexuales en un infierno. Por ejemplo, un paciente ya anciano me contaba que cuando a los dieciséis años se dio cuenta de que era gay, creía que en su ciudad natal solo había dos homosexuales: él y un maletero al que todo el mundo insultaba. Sin embargo, al margen del alivio que produce haber alcanzado una tolerancia irrenunciable, cabe preguntarse acerca de cómo afectan las nuevas formas de identidad sexual a la estructura biográfica postmoderna: ¿qué efectos tiene la idea de una sucesión discontinua y quizás incoherente de tramos vitales presididos por identidades cambiantes y fundadas meramente en cambios de deseo? La extensión del lema postmoderno, “yo soy muchos”, al terreno de la identidad sexual no sólo da pie a declaraciones del tipo “yo soy un hombre en el interior de una mujer” (título de la autobiografía de Lilly Elbe, uno de los primeros transexuales que se arriesgaron a la cirugía). También propicia otro tipo de posiciones más abigarradas del estilo de “he sido mujer, luego travesti y luego transexual” cuyo subtexto viene a ser: “Es mi deseo íntimo, ajeno a cualquier comunidad natural, lo que me define y me convierte en trashumante social y extranjero a cualquier patria distinta del género”. Se trata de una auténtica caricatura de la identidad personal. Si la definición de nuestra identidad de género sólo depende del deseo, entonces su propia ambigüedad, su tendencia a cambiar a lo largo del tiempo obliga, una vez más, a concebir las biografías como una sucesión de yoes ilimitada.

“Contra Dios y el ADN” es la consigna de un grupo de travestis franceses que reivindican su derecho a decidir la transfiguración del sexo y de todas las superficies de su cuerpo. Lo cierto es que el constructivismo sexual postmoderno a alcanzado cotas fascinantes, abarca un amplio abanico de prácticas que van desde los tatuajes a la gimnasia y la drogas para desarrollar órganos ajenos a la anatomía original, pasando por

la castración y la reconstrucción quirúrgica de nuevos genitales o las prácticas sexuales fisiológicamente imposibles mediante fetiches comprados en *sex-shops*.

En este contexto, resulta interesante el modo en que **Orlan** ha conceptualizado este tipo de transformaciones corporales en términos de prácticas artísticas vinculadas al *body art*. A lo largo de los años noventa, Orlan se sometió a nueve intervenciones de cirugía plástica en un quirófano-teatro. Algunas de las operaciones fueron transmitidas por televisión en directo a varias salas de exposiciones de Europa y América, donde se cobraba entradas para ver la exhibición. Los videos y fotos sobre su cuerpo son también apreciados como objetos artísticos, a la venta en galerías de arte de todo el mundo. Entre las últimas mutaciones que ha experimentado su cuerpo destacan dos bultos de silicona simétricos en las sienes, “el penúltimo estadio en la transformación del yo de Orlan” que pretende ser “una moderna Diana, Monna Lisa (‘tras esa mujer hay un hombre’, piensa Orlan), Psique y Europa”²⁴⁵. Sin embargo, Orlan no se define como un transexual: “La mayoría de los transexuales tienen una imagen fija de lo que quieren ser, yo me oriento hacia una identidad mutante”. A diferencia de los muy espirituales enfermos de histeria, que afirman que el yo no tiene nada que ver con el cuerpo, Orlan vive carnalmente la multiplicidad gracias a la cirugía plástica.

¿Tabus? No gracias: el triunfo de la cirugía estética

Las actividades psicoestéticas de Orlan son la máxima expresión de una tendencia cada vez más común. En realidad, guardan una estrecha relación con prácticas tan distintas como las operaciones de reasignación de sexo o los anuncios sadomasoquistas en la prensa, en la medida en que rompen el consenso moral que tradicionalmente existía en nuestra cultura acerca del cuerpo humano. Así, por ejemplo, cuando Kant reprobaba el suicidio –en tanto que implica tratarse a uno mismo como una cosa– insinuaba también la inmoralidad de disfrazar nuestro cuerpo como un objeto mundano y enfatizaba la similitud de ese “pecado cosmético” con la servidumbre voluntaria. Para Kant, al modificar nuestro cuerpo iniciamos una deriva, quizás banal en sus inicios, que puede llevar a convertir la sociedad humana en una especie de ganadería cuyo diseño, en el mejor de los casos, se consensuaría socialmente y, en el peor, conduciría a las prácticas eugenésicas del nazismo.

²⁴⁵ A. Molina, “Orlan” en *El País*, 13 de julio de 2002.

Del mismo modo, Jonas ha postulado desde la izquierda ecologista la necesidad de que las prácticas biológicas estén regidas por un principio de prudencia: no debe hacerse uso de todo lo que es técnicamente posible, en la medida en que sus consecuencias no deseadas pueden resultar irreparables. Sin embargo, los dilemas bioéticos y, en especial, el problema de la eugenesia, parecen muy resistentes a las soluciones pragmáticas. No se trata sólo (aunque también) de un conflicto moral análogo al que plantea el aborto, relativo al poder sobre la vida y la muerte. La mayor novedad desde el punto de vista ético atañe a cuestiones distributivas. En efecto, la biopolítica promete llegar a ser el centro de un debate importante sobre la desigualdad. Si hasta ahora pobres y ricos son casi iguales ante la muerte, la futura posibilidad de multitransplantes de órganos, injertos celulares o transfusiones masivas parece cambiar las tornas notablemente.

No obstante, lo que aquí me gustaría subrayar es el efecto que ya han tenido estos avances médicos en los manuales psiquiátricos postmodernos. En efecto, como ya he señalado, los tratados actuales han prescindido de la categoría (imprescindible hace menos de medio siglo) de “perversiones sexuales”. Las clasificaciones psiquiátricas contemporáneas agrupan todos los malestares sexuales en torno al trastorno de la identidad sexual. En mi opinión, no se puede entender este desplazamiento al margen de las nuevas técnicas quirúrgicas que permiten cambios de género a la carta. Sin la posibilidad de la cirugía sexual, el debate acerca de la identidad quedaría limitado al deseo de aparentar ser hombre o mujer y a la cuestión del eonolismo o travestismo estético.

En realidad, las prácticas taxonómicas actuales guardan una estrecha relación con la aparición de formas de examen legal dirigidas a dictaminar si el transexual “merece” el salvoconducto que le permita operarse. Se trata de un asunto, que ya aparece con nitidez en la propia definición de “disforia de género” –“malestar persistente con el sexo asignado unido al deseo de pertenecer a otro sexo”– cuyo rasgo diferencial es “el deseo de ser liberado de los propios genitales para vivir como miembro del otro sexo”. De no existir las técnicas quirúrgicas actuales esta incongruencia en la percepción del propio género seguramente se articularía por medio de imágenes y deseos menos drásticos. En este sentido, tal vez no estaría de más que se publicitasen más a menudo las amargas quejas de muchos transexuales tras tomar la decisión de operarse con la esperanza de ser otro. Los aspirantes a la reasignación sexual no deberían confundir una operación de cirugía estética de resultado limitados con un verdadero cambio de sexo obviamente imposible.

Psiquiatrizar o despsiquiatrizar el sexo

Tal y como Szass nos advirtió, las clasificaciones psiquiátricas deberían concebirse menos como descripciones de trastornos de la conducta que como luchas por calificar y descalificar experiencias, por tolerar o prohibir relaciones. Sin ir más lejos, la homosexualidad dejó de ser una enfermedad psiquiátrica gracias al éxito del movimiento gay. Lo extraño es que esta aceptación de la homosexualidad como una opción más no ha propiciado el cambio de ninguna hipótesis psicodinámica. La psiquiatría parece incapaz de resistir la presión social a través de un debate teórico que redefina las hipótesis clínicas, incluso si esta endeblez implica la renuncia a uno de los puntos fundamentales del freudismo: la relación de sustitución entre neurosis y perversión²⁴⁶. La academia psiquiátrica se ve incapaz de enfrentarse a las exigencias de los grupos que exigen ser liberados de sus clasificaciones. Así, mientras se niega a las anoréxicas (poco organizadas) la libertad para arriesgarse a morir de hambre a fin de cumplir su deseo estético de delgadez, se autorizan las operaciones de reasignación de sexo, también peligrosas pero respaldadas por la presión pública de las minorías sexuales.

La desaparición de las clasificaciones bipolares sobre la sexualidad normal –que consideraban la homosexualidad como androginia interior, como hermafroditismo del alma– no se debe tanto a un cambio de paradigma teórico cuanto a una “rendición” a la *doxa* social. Las nuevas categorías psiquiátricas niegan la existencia de líneas de corte claras entre la heterosexualidad, la bisexualidad, el travestismo y la transexualidad pero, en realidad, lo que está en juego aquí es el sometimiento a un eclecticismo radical que rompe con la metodología de las instituciones científicas y obliga a someterse a los dictados de la opinión pública. El modo en que el gremio psiquiátrico parece dispuesto a cambiar sus clasificaciones diagnósticas cada dos años en función de los grupos biopolíticos más influyentes del momento trae a la memoria una tesis de Lévi-Strauss, quien subrayaba la imposibilidad de realizar una transición desde la clasificación de inspiración social a la taxonomía científica por la sencilla razón de que entre los

²⁴⁶ Freud entendía la relación neurosis-perversión como el positivo y el negativo de una fotografía. Los perversos llevan a la práctica lo que los neuróticos reprimen. Esta fórmula nunca ha sido rebatida por la ortodoxia psicoanalítica, que guarda un prudente silencio sobre la cuestión de la normalidad de las prácticas homosexuales.

objetivos de los sistemas de clasificación populares no se encuentra la búsqueda de conocimiento²⁴⁷.

M. Douglas insiste en la misma idea cuando señala que las confusiones biológicas del Levítico se deben a que no es un libro de zoología sino una condensación de tabues populares y afirma que “cualquier clasificación científica precisa de un alto grado de aislamiento social aunque su propósito sea ocuparse de los problemas comunes a la sociedad”²⁴⁸. En este sentido, la aceptación por parte de la psiquiatría de la identidad de los hermafroditas en base a las tesis que mantienen los protagonistas es menos una declaración de tolerancia que una muestra de condescendencia. Un buen ejemplo de esto, es el modo en que se acepta sin reparos tesis sumamente incoherentes. Por un lado las reivindicaciones sociales han llevado a un rechazo de la patologización del deseo de cambiar de sexo. Sin embargo, por otro lado se acepta la consideración de los transexuales como “enfermos” a fin de que puedan acceder gratuitamente a intervenciones quirúrgicas de reasignación de sexo. La psiquiatría recupera el protagonismo de un modo más bien extraño: sólo etiquetando como enfermo al transexual en virtud de su sufrimiento por su sexo actual se puede defender la necesidad de que pase por el quirófano con cargo a las arcas públicas.

Etic-emic: la lucha por el reconocimiento

La deconstrucción contemporánea de la bipolaridad del deseo sexual está marcada por una considerable confusión de los aspectos emic y etic. Como hemos señalado, la docilidad con la que el gremio psiquiátrico acepta las definiciones populares no tiene que ver tanto con la flexibilidad de pensamiento cuanto con la pereza y la cobardía intelectual. El temor a la acusación de moralismo y el sentimiento de culpa por un pasado en el que las actividades psiquiátricas estuvieron al servicio del poder han llevado a adoptar una posición liberal que impide cualquier discusión experta sobre el tema de la patología sexual y la anormalidad. Desde luego, este problema se ha agravado a causa de la guerra entre las distintas escuelas psicológicas que ha impedido, por ejemplo, establecer una hipótesis unificada en torno a la transexualidad. Sin salir del ámbito psicoanalítico, algunos autores explican la transexualidad como resultado de la no separación materna mientras que otros la achacan al cumplimiento de una sugerencia materna marcada por la envidia fálica.

²⁴⁷ C. Lévi-Strauss, *El oso y el barbero*, Barcelona: Anagrama, 1970.

²⁴⁸ M. Douglas, *Cómo piensan las instituciones*, Madrid: Alianza, Madrid.

En efecto, la expresión que utiliza Freud para describir los hábitos sexuales de los niños normales –“perversiones polimorfos”– dio el pistoletazo de salida a una auténtica carrera de interpretaciones de las psicopatías sexuales como regresiones a comportamientos infantiles habituales. Precisamente, cabe entender las clasificaciones actuales de los DSM –que establecen la equivalencia de cualquier conducta sexual, que nunca es normal o patológica sino satisfactoria o insatisfactoria– como un intento por difuminar estas analogías freudianas entre la normalidad infantil y la conducta perversa. Las descripciones psiquiátricas actuales de la identidad de género y el rol de género son incapaces de superar la contradicción entre las nociones de madurez sexual y elección sexual. Por una parte, se establece tautológicamente que alguien es normal “cuando sabe decir ‘soy hombre o mujer’ en función de un inequívoco sentimiento de identidad y dicha identidad se declara públicamente con los marcadores de rol del vestido o los adornos”²⁴⁹; por otra, el DSM IV relaciona el criterio de anormalidad con una ambigua sensación de “malestar frente al sexo asignado”. Una estrategia estrechamente relacionada con la necesidad pragmática de evaluar la cantidad de malestar necesario para establecer el diagnóstico de “operable”, de apto para el cambio de sexo. Dicho de otro modo, se realiza un diagnóstico de grave anormalidad con intensos sufrimientos a causa del rol sexual asignado y se pronostica un futuro muy normal una vez que se realice la operación de reasignación de sexo.

Así, por ejemplo, la actividad pública de Soy Como Soy, un grupo organizado de transexuales asturianos²⁵⁰, refleja a las claras el cierre en falso de la discusión sobre la relación entre la difusión de la identidad y la búsqueda del cambio de género a través de soluciones quirúrgicas. La literatura que maneja y distribuye esta organización plantea –al margen de otros aspectos muy positivos, como una encomiable denuncia de los abusos contra transexuales o el fomento de las redes de encuentro y apoyo– un discurso rosa dominado por la idea de “la felicidad tras la operación” que se complementa con parciales e ideologizados artículos de científicos partidarios de la intervención quirúrgica. Se citan artículos de embriología que confirmarían los errores biológicos prenatales de asignación del sexo o felices testimonios acerca de la vida “antes” y “después” de la cirugía, todo ello sazonado con anuncios de clínicas que ofrecen sus servicios quirúrgicos y estéticos. Mediante este sincretismo de argumentos “científicos”

²⁴⁹ H. Kaplan, *Sadoc Comprehensive Textbook of Psychiatry*, Boston: Willians and Willians, 1997.

²⁵⁰ La asociación tiene un local social, difunde bibliografía y promueve reuniones de interesados por el tema. Al mismo tiempo mantiene una red muy solidaria con los transexuales en prisión

y experiencias grupales, se obtiene un horizonte de evidencias que conduce a la propaganda de la cirugía como única terapia.

Curiosamente, este discurso recupera el tópico del “sexo verdadero” (el transexual, literalmente, tendría un cerebro y una biología opuestos a su género asignado) para justificar tanto la necesidad de la operación como el derecho a realizarla con cargo a la comunidad. La renovación anatómica como dispositivo de superación de todos los conflictos vuelve a encerrar al transexual en los circuitos de las falsas promesas. La idealización de la operación como “un nuevo nacimiento”, la fantasía de que la feminización o la masculinización son procesos quirúrgica y hormonalmente sencillos y sin riesgos, convierte las consultas psiquiátricas con transexuales en un diálogo de sordos, en un trámite por el que hay que pasar para ver reconocido el derecho a operarse.

El derecho al quirófano

La pelea legal por el “derecho a recibir” la operación de reasignación tiende a cortocircuitar tanto la reflexión serena acerca de si dicha intervención está indicada para la persona concreta que la solicita cuanto una evaluación realista de los resultados de las intervenciones hormonales o quirúrgicas. Llama la atención, por ejemplo, el modo en que los grupos de interés que defienden los derechos de los implicados han desatendido las evaluaciones de la más antigua y prestigiosa clínica universitaria que realizaba la cirugía de reasignación –la John Hopkins– que suspendió las intervenciones en 1979 al comprobar que las operaciones no prestaban mayor alivio a estos pacientes que la psicoterapia (una técnica que, por otra parte, tampoco es que sea particularmente exitosa). Pero el manto de silencio se extiende incluso a la experiencia, mucho más cercana, de algunos operados que reniegan de las falsas promesas recordando que ninguna operación puede fabricar una vagina y que “llamar así a esta herida abierta con un trozo de falo arriba y una anilla alrededor no es otra cosa que una estafa”.

Por otra parte, tampoco en el campo psiquiátrico faltan las evaluaciones muy positivas de la cirugía de reasignación. En ocasiones se habla de un nivel de satisfacción de más del 80% –que tal vez cabría atribuir a un proceso de profecía autocumplida– entre las personas que se han sometido a la intervención, así como su capacidad para prevenir trastornos psiquiátricos graves que son frecuentes entre los transexuales no operados²⁵¹.

²⁵¹ M. Ansseau, “Los transexuales, ¿qué deparará el futuro?” en *European Psychiatry* 10 (2003) pp. 96-106, se trata de una evaluación de todos los trabajos disponibles sobre el tema en la que se afirma un nivel

Sin embargo, el lugar central que ocupa los dispositivos quirúrgicos en el imaginario transexual y la necesidad de obtener un dictamen psiquiátrico que certifique la índole salutífera de la demanda de reasignación convierte el dialogo psicoterapéutico con estas personas en una especie de regateo dialéctico similar al que se produce con el demandante de subsidios.

Habitualmente el paciente llega a la consulta psiquiátrica con una identidad monolítica de transexual “verdadero” consolidada –como ya hemos visto– a través de falsas memorias y recuerdos contruidos, distintas lecturas y los consejos de distintos grupos de autoayuda. En estos colectivos se le advierte de la necesidad de pasar por el examen psiquiátrico, como si se tratara de una especie de prueba de selectividad, antes de alcanzar el objetivo deseado. Por eso, muchos transexuales afrontan la charla con el psiquiatra como una narración biográfica monocorde, a veces convenientemente “aprendida”, centrada en las múltiples desgracias que les ha provocado su disforia sexual y en cómo les ha impedido llevar una vida normal, hasta el punto de que han acabado cayendo en el mundo de la droga o la prostitución. El objetivo de estos transexuales es evidente: lograr un certificado, una especie de diploma, que les permita iniciar los trámites para realizar la operación anhelada.

Cualquier intento de cuestionar el modelo sexual bipolar y sugerir que el deseo humano se difumina a lo largo de una línea continua, suscita protestas airadas: “Yo no soy un marica ni una bollera sino una mujer secuestrada en un cuerpo de tío”. K. Plummer²⁵² ha subrayado cómo la pertenencia a los grupos de autoayuda refuerza aún más la coherencia de la demanda quirúrgica, en la medida en que se construye una especie de atribución de destino. Finalmente, cualquier malestar o síntoma psíquico se atribuye al conflicto de género, como si todo lo que va mal en la vida de estas personas fuera consecuencia del trastorno de identidad sexual. En muchos casos, como el que veremos a continuación, el dialogo terapéutico se aleja completamente de la relación médico-enfermo con dos perspectivas gnoseológicas desiguales y se convierte en una discusión entre expertos (el consultante tiene un saber vital sobre su género que “nadie puede discutir”), a veces el consultante incluso aporta literatura más o menos científica pero muy sesgada en favor de la reasignación quirúrgica de sexo y, si es necesario, se refuerza con la compañía de algún “colega” que refrenda su petición con su propia

asombroso de satisfacción y estabilidad tras las operaciones de reasignación que, por ejemplo, disminuye radicalmente las tendencias suicidas previas.

²⁵² Citado en J. A. Nieto (comp.), *Transexualidad*, Madrid: Talasa, 1998.

experiencia. Finalmente, el diálogo (?) terapéutico se transforma en una negociación del tiempo que el psiquiatra necesita para certificar la veracidad y estabilidad del deseo de cambio del consultante, la intensidad del malestar con el sexo asignado y su conocimiento de las complicaciones de las operaciones.

Alberto o Marta

Se trata de un(a) paciente que acude inicialmente a un centro de salud mental asturiano como acompañante de otra mujer –Paloma– con la que convive desde hace años. Paloma sigue tratamiento psiquiátrico desde hace seis años por padecer una severa anorexia mental. Desde la primera entrevista Alberto se presenta como transexual y pide que le llame Marta. Paloma afirma que cuando le conoció ya sabía de su condición, empezaron a salir “como amigas” y el amor que se tienen y su relación “ya parten de la aceptación este supuesto”.

No obstante, Paloma reconoce que los últimos cambios corporales y la feminización progresiva de Alberto –quien, de vestir con cierta ambigüedad (chándal, blusas amplias...) pasa a utilizar vestidos llamativamente femeninos– está alterando las relaciones con su familia y su entorno cercano. Estas tensiones llevaron a Paloma a plantearse la ruptura de la relación, a lo que Marta respondió con un gesto suicida por ingestión de fármacos que obligó a su hospitalización urgente. Fue dada de alta sin tratamiento a pesar de que, como veremos, ya había realizado varias tentativas autolíticas con anterioridad.

En los últimos años el cuadro de anorexia de Paloma había estado compensado gracias, según ella, al apoyo de Marta pero, en los meses previos a la consulta, empieza a deteriorarse, con mayores restricciones alimentarias y vómitos que la colocan en un peso de riesgo y la obligan a una breve hospitalización.

Aunque inicialmente la relación psicoterapéutica con Marta se limita a una labor de apoyo y consejo a Paloma, al cabo de dos meses solicita ayuda psiquiátrica “no por ningún problema depresivo sino de cara a lograr la baja laboral” debido a las dificultades que su feminización le ocasiona en la empresa de construcción en la que trabaja. Al mismo tiempo, plantea la posibilidad de conseguir un informe psiquiátrico que apoye su solicitud al Insalud para que la incluya en el programa quirúrgico de reasignación de sexo.

Las tres entrevistas posteriores no van más allá de una monótona lista de quejas por “vivir con un sexo que no es el mío”. Cualquier interpretación alternativa que cuestione

la veracidad de su deseo o desmitifique los beneficios de la reasignación quirúrgica es descartada de plano. Marta descalifica todas mis sugerencias de tantear otros comportamientos sexuales, de practicar juegos travestistas o de relacionarse con grupos gays que le hagan sopesar otras perspectivas al margen de la cirugía: “Odio a los maricas y boyeras que presumen de ello”; “no me gusta ir a bares de ambiente sino a sitios sanos y normales: esos bares de maricas están llenos de drogas”; “como usted es heterosexual le es imposible entenderme y por eso me manda ir a esos sitios. Yo soy una mujer normal y voy donde las mujeres, a peluquerías y a salones de belleza”. También se niega a relacionar cualquier acontecimiento vital con su deseo de transexualización: “Mis juegos de niño con muñecas o disfraces no tienen nada que ver con lo que quiero ahora” o “¿qué tiene que ver mi madre con esto?”

Llega un momento en el que Marta me plantea un claro conflicto epistémico: me entrega un disquete con bibliografía que demuestra la justeza de sus tesis. Según la mitografía “científica” que vertebra la construcción biográfica de Marta, la corteza cerebral de los transexuales está determinada por las hormonas femeninas, el genoma transexual es específico y las hormonas feminizaron su organismo durante el embarazo o el puerperio. Atribuye el sentido último de cualquier conflicto a una *incongruencia* biológico-social y, de este modo, blinda su discurso a cualquier crítica. En su opinión, sus problemas no tienen nada que ver con ninguna “enfermedad psicológica”. La única ayuda que le puedo prestar como psiquiatra es de índole burocrática. Sólo puedo apoyarla aportando certificados que avalen su decisión de operarse. Está segura de que después de la operación se resolverán sus problemas, sabrá encontrar trabajo – “nunca tuve dificultades para ello” (una afirmación absolutamente falsa, como veremos)– y llevará la vida de una mujer “normal”.

Ante ese bloqueo de la relación acepto cumplir el papel, por desgracia tan frecuente en psiquiatría, de “fiador burocrático de la demanda” y le propongo que escriba una versión autobiográfica de lo que le pasa para que, entre los dos, tratemos de discutir una interpretación no erudita de sus dilemas vitales. A continuación, reproduzco literalmente su relato:

Mi nombre es Marta. El que me pusieron mis padres, Alberto. Tengo 41 años y mis primeros recuerdos son los de vivir en Gijón con mi madre, mi abuela y mi hermana. No conocí a mi padre hasta que tuve veinticuatro años porque estaba separado de mi madre y nunca mostró interés por mí. De vez en cuando iban a

visitarnos mis primas y algunos días se quedaban a dormir. Era cuando yo aprovechaba para probarme sus vestidos, aunque no sabía por qué lo hacía, sólo que me gustaba, hasta que un día me descubrieron y todo se acabó: me dieron una paliza y nunca volvieron por casa.

Mi madre no se ocupaba de mí, tenía un bar y pasaba mucho tiempo trabajando. Luego mi madre puso una peluquería de señoras y me encantaba estar allí a todas horas, ayudando a lavar o a secar el pelo. Mi hermana siempre decía que la peluquería sería para su hermano porque a ella no le gustaba y a él sí. Mi madre le respondía que estábamos cambiados de sexo.

Las relaciones con mi madre y mi hermana siempre fueron malas. Yo tenía miedo a mi madre. Siempre me estaba amenazando con pegarme con la correa del bastidor de bordar. Sus miradas siempre me hacía callar, porque eran amenazantes. Cuando ella estaba en casa siempre había que guardar silencio. Padecía de jaquecas selectivas. Si gritaba yo, me pegaba, si era mi hermana la que hacía trastadas, no pasaba nada.

Pienso que mi madre nunca se preocupó por mí. Decía que como era un perdido para que lo iba a hacer. Una vez le pregunté que por qué no iba al colegio como mi hermana y me dijo que a mí no me hacía falta ir. Jamás me contó nada de su vida o me preguntó por la mía. En cambio, recuerdo lo bien que lo pasaba yo cuando me llevaba con su amante a tomar el vermut, los domingos a mediodía. Mi hermana era el ojito derecho de mi madre y a mí creo que no me quería nada. También es verdad que mi hermana era muy rebelde y se escapaba de casa con los gitanos de las ferias. Mi hermana estuvo un año en una especie de correccional en Salamanca por orden del Tribunal Tutelar de Menores.

Al final fui al colegio y luego al instituto. Estudié bien pero fue un infierno. Todos me llamaban empollón y marica. No me gustaba el fútbol y siempre andaba con las chicas. Yo era ya muy delicada y, entre eso y las buenas notas, los de la clase no me podían ver.

Todos los veranos, desde que tenía doce años, mi madre me ponía a trabajar de botones en el Club de Tenis. Ya nunca más tuve vacaciones, y por eso los estudios empezaron a irme mal. A los 14 años mi madre me puso a trabajar a jornada completa y estudiaba en el nocturno, después de las siete de la tarde que salía de trabajar. Ella nunca me dio nada de mi sueldo y, una vez que quise abrir una cartilla de ahorros, me dijo que yo originaba muchos gastos, y que la peluquería sería mía en el futuro, y que lo que iba en una cosa venía por la otra.

A los 14 años, un hombre empezó a abusar de mí, y yo por miedo no le dije nada a mi madre. Entonces sí que debía estar deprimido. Me encerraba en la habitación, allí estaba mi mundo y allí nadie podía hacerme daño.

A los 17 años ya no aguantaba en casa y me alisté en la Armada. Allí estuve durante dos años y medio. Mis primeras relaciones sexuales de verdad fueron allí, con un compañero y me gustó mucho. Allí tuve ya claro que quería ser mujer. Yo me sentía como tal y empecé a odiar mi cuerpo. Vestirme de soldado o de paisano, como un hombre, era un suplicio y sentía como que me disfrazaba.

Al salir de la mili no conocía a nadie. Estaba solo y no tenía donde volver. No sabía de tratamientos de hormonas ni de nadie que pudiera ayudarme. Me parecía que todo estaba en mi

contra y con veinte años conocí una chica, me dejé ir y me case con ella. Fue un desastre. No me quería y encima tenía un lío con su jefe. Yo trabajaba dieciocho horas al día para salir adelante y ella andaba de copas con el jefe hasta la madrugada y se gastaba su sueldo y parte del mío. Se iba de viaje con él por supuestos motivos laborales pero descubrí que en un viaje a Canarias durmieron en la misma habitación. Decidimos separarnos. Yo me fui de casa sin nada, con la maleta y fue cuando conocí a mi padre. Me fui a vivir con él durante un mes y luego compartí piso con un compañero de trabajo.

Me fui a trabajar lejos, a Torremolinos, tratando de ser normal pero me creaba muchísimos conflictos ser mujer por dentro y, en cambio, tener cuerpo masculino. Mis depresiones iban en aumento pero, a pesar de todo, estaba dispuesto a intentar de nuevo ser normal. En Torremolinos conocí una chica y empezamos a salir. Al cabo de dos años nos fuimos a vivir juntos y luego nos casamos. Le conté todo lo que sentía, pero no le dio importancia. Supongo que pensaría que con la convivencia se me pasaría todo.

No fue así y mis síntomas depresivos me llevaron al psicólogo y luego al psiquiatra. Me hicieron muchísimas preguntas, me recetaron un montón de pastillas contra la depresión y la ansiedad pero al final decidieron que lo mejor era empezar un tratamiento con hormonas, para posteriormente realizar un cambio de sexo. Me enseñaron a aceptarme tal y como era, un transexual, y me explicaron que se trataba de un problema en el hipotálamo durante el desarrollo fetal, antes de nacer.

Al oír eso, María, mi esposa, me abandonó y yo perdí el trabajo. Me desmoralicé y vivía hundido. El psiquiatra llamó a mi madre y ella no hizo otra cosa que discutir con él y proponer que me ingresase en un psiquiátrico. Ya no aguanté más y me tomé todas las pastillas que me habían recetado. Desperté en urgencias, me habían hecho un lavado de estómago y me vi en la calle. Mi madre se fue pero envió a mi abuela para vigilarme y que no me suicidara. Todo ese tiempo pensaba que lo mejor era morir para quitarme los problemas de encima.

Yo tenía claro lo que quería: adaptar mi cuerpo a mi mente. Pero no sabía a quien acudir. Averigüé que había una asociación de transexuales y me dirigí allí para obtener información y conocer a otras personas con mis problemas, pero no me solucionaron nada. Allí cada uno se busca la vida como puede y todos se dedicaban a la prostitución, cosa que yo no quería hacer. Allí me facilitaron hormonas que empecé a tomar y de vez en cuando tenía relación con algún chico pero eran relaciones que no me satisfacían ya que la mayoría lo hacían por morbo y no porque me vieran como una mujer. Yo solo aspiraba a tener una vida normal, como cualquier otra mujer.

Decidí volver a Asturias, así que hice la maleta y volví a Oviedo. Como estaba en paro me dediqué a estudiar y a intentar ser como quería. Al terminar de estudiar encontré trabajo en la construcción y por eso en la calle y en el trabajo fingía ser lo que no era. En casa, en cambio, era como realmente me sentía. Me pintaba, me ponía la ropa que me gustaba, etc. Tuve algunas relaciones con chicas pero tenía que actuar. Como hombre no me excitaba y me era imposible no actuar como una chica. Tuve que aprender a controlarme y a no hacer las cosas

inconscientemente, es decir, a hablar en masculino o a entrar en los servicios de hombres, ya que si actuaba mecánicamente, lo hacía como lo que era: una mujer.

Todos los meses iba al salón de belleza a peinarme y a depilarme, naturalmente sabían lo que era y toda la gente del Oviedo, salvo la del trabajo, comenzó a conocerme. En el trabajo disimulaba para no perderlo hasta que tuviera otro medio de vida y tuviera el cuerpo que siempre he deseado tener.

Ahora ya no soy capaz de fingir más en ningún sitio: todos me conocen como Marta, entro en los servicios de chicas y me comporto como me siento, es decir, como una mujer. Hace seis años conocí a Paloma, la persona que comparte mi vida. Al principio salimos como amigas, yo le conté cómo era y ella me dijo que ya se lo imaginaba. No hubo problemas, tenía su amor y su total apoyo. Nuestra relación era perfecta hasta que cambió mi cuerpo y ella se dio cuenta de que era una cosa que no podía asumir. A ella no le gustan las mujeres y menos que su pareja sea una mujer. Empezaron los conflictos y el resto ya lo sabes.

A pesar de que habíamos acordado iniciar una discusión en torno a este relato, el debate se cerró rápidamente a causa de una sentencia que dictó el Magistrado de la Audiencia Provincial de Asturias Maillo Fernández en la que obligaba al Insalud a costear la intervención de reasignación de sexo de J. Antonio García (Natalia). En cuando el fallo se publicó en la prensa, Marta se reafirmó en su “derechos”, aumento la presión para obtener los “papeles” y asumió una posición querulante “para obligar al Insalud a operarme”. La sentencia en cuestión establecía que la sanidad pública estaba obligada a la “reconstrucción femenina de sus órganos genitales externos [de Natalia] y a practicarle una vaginoplastia financiable por la Seguridad Social, fijando día y hora para la intervención en el más breve plazo posible y en un centro del Insalud”. Además, la sentencia da como probada la versión –que Natalia seguramente apoyó con informes psiquiátricos– de una biografía que “presenta desde la infancia trastorno de identidad sexual con atracción por los varones (...) lo que le condiciona el travestismo, que le ha llevado a la utilización de hormonas sexuales femeninas, trastorno de ansiedad crónica, consumo de alcohol y sustancias tóxicas, con hepatopatía así como trastornos interpersonales con agresiones e intentos de suicidio”. El fallo determina también que Natalia “no pretende una mejora estética o cosmética y ni siquiera un afianzamiento de su personalidad femenina –lo que no sería financiable por la seguridad social– sino el reparar su salud que se ha visto quebrantada y que puede ser reparada mediante una intervención quirúrgica”.

La cobertura mediática de la noticia –con numerosas fotos y entrevistas–, así como la calificación generalizada del fallo (“puesta en marcha desde hace años por la Junta de

Andalucía”, se subrayaba) como una decisión “progresista” generó un considerable mimetismo grupal que llevó a las consultas psiquiátricas asturianas a unas cuantas personas con reivindicaciones similares. Cualquier sugerencia de repensar la decisión, o el recuerdo de los suicidios que se habían producido tras la falsa euforia de la operación eran inmediatamente descalificados como tesis reaccionarias.

Precisamente, los dos argumentos que, en mi opinión, lastran el debate son esta idea de que la defensa del derecho a operarse es una tesis progresista y la dramatización del sufrimiento causado por el error biológico. Cualquier llamada a considerar argumentos morales (por ejemplo, los de Kant o Jonas antes citados), políticos (la crítica feminista del travestismo como último invento del comercio cosmético que pretende naturalizar de nuevo el género femenino) o anti-consumistas (explicando que la operación, como la compra compulsiva, produce una euforia inicial que luego se transforma en decepción) obtiene, como única respuesta, la reivindicación del derecho de propiedad sobre el propio cuerpo. Esta tolerancia a la autolesión resulta especialmente sorprendente no sólo si se tiene en cuenta las dificultades para restituir la mutilación quirúrgica sino, sobre todo, si se compara con la intolerancia a la legalización de las drogas o el tratamiento obligatorio de la anorexia. En efecto, en estos últimos casos se asume un riesgo menor, en la medida de que tanto la adicción como el adelgazamiento son condiciones reversibles por medio de la mera voluntad de cambio.

Finalmente, Marta decidió trasladarse a Andalucía para incluirse en la lista de espera de la Junta y, según las noticias que me han llegado, logró su propósito.

Mi pareja cambia de sexo

Las dificultades a las que se enfrenta la psiquiatría en su relación con los grupos de transexuales recuerda poderosamente al modo en que los nativos acusan de antropocentrismo a los antropólogos cuando leen las descripciones que estos dan de sus exóticas costumbres. El “primitivo” –cuyas tesis se resumen en el argumento machadiano de que “el ojo no es ojo por que tú lo veas, es ojo porque te ve”– exige al antropólogo que ofrezca su propia versión cultural sobre el fenómeno estudiado –“cada primavera bailamos para hacer despertar a la tierra y que de fruto”– frente a la explicación científica del fenómeno que, obviamente, tiene un rango gnoseológico superior. De modo análogo, los grupos de transexuales se niegan a aceptar que la descripción técnica de la psiquiatría pertenezca a un nivel epistémico más elevado.

En realidad, este conflicto de versiones estaba condenado desde el principio a un callejón sin salida, en la medida en que enfrenta a unos psiquiatras voluntariamente ateóricos con unos protagonistas-pacientes fuertemente ideologizados. Mientras el discurso de los transexuales se basa en la veracidad de su vivencia y en la contradicción real de su género con su cuerpo confirmada por la literatura “científica” que manejan, la psiquiatría, en cambio, ha renunciado a desarrollar teorías alternativas que reinterpreten esta versión y se ha limitado a asumirla con una credulidad que, de extenderse a otros ámbitos, llevaría a aceptar por ejemplo que los afectados por una parálisis histórica necesitan una silla de ruedas.

Una tercera posibilidad para intentar acceder a la subjetividad transexual pasa por escuchar a las parejas y, en general, a las personas más cercanas a los transexuales para comprobar cómo han reaccionado a la intervención quirúrgica de reasignación que transforma a la persona con la que conviven en alguien con otro sexo. Esta clase de narraciones son muy útiles en la medida en que nos dan noticia de un mundo sumamente opaco a la mirada técnica y que casi siempre vive encerrado en el autoengaño estereotipado. De algún modo, son una especie de equivalente del observador participante de los relatos antropológicos.

Como veíamos en el caso de Marta, el cambio de sexo de alguien supone una fuerte crisis de todo su contexto que afecta especialmente a su pareja. El trabajo de elaboración del cambio, la búsqueda de razones y sinrazones para la reasignación son, como veremos, largos y a menudo productivos.

La relación amorosa por antonomasia se define por la identidad complementaria. Aquello de la media naranja o el mito platónico del amor que recompone una escisión y rehace la primitiva unidad del ser, suele ser una vivencia literalmente cierta. Por eso, las parejas complementarias son las que peor toleran cualquier crisis. Al margen del duelo que provoca cualquier ruptura, la crisis de la complementariedad supone una auténtica crisis de identidad: sin él no sé ya quién soy.

Cuando el conflicto de pareja surge en el marco de una operación de reasignación de sexo, las redefiniciones de la identidad se complican extraordinariamente. Del “¿quise a un hombre o a una mujer?” y los lamentos por la mutilación se pasa con facilidad a consideraciones acerca de la índole construida del género. Las relaciones que hasta entonces parecían naturales y evidentes se vuelven ambiguas y, tras la sorpresa inicial, se hace urgente la elaboración de una teoría no ingenua sobre los sexos. La ausencia de

tópicos, de respuestas preprogramadas y tradiciones a las que acogerse pueden ayudar a pensar.

La pareja de Marta era una anoréxica que “bastante tenía con lo suyo” como para teorizar las ambivalencias de una ruptura que, de hecho, la sumió en una seria depresión. Por el contrario, a mi juicio, el texto que transcribo a continuación logra colocarse en la perspectiva del observador-participante de la que antes hablaba con algunas ventajas añadidas. Aunque la autora es una psicóloga, ha intentado recuperar la ingenuidad con la que percibió originalmente los acontecimientos y el modo en que intentaba comprender por qué su novio Marco se transformaba en Carmen²⁵³. El texto me fue remitido en forma de carta y así lo reproduzco con el único añadido de algunas correcciones para ocultar la identidad de los protagonistas.

La carta de Amelia: el caso Marco-Carmen

“Querido Marco:

Hace muchos años que no te veo y que no sé nada de ti. Las últimas veces que intenté quedar contigo me diste tres plantones, no apareciste ni te disculpaste, yo pensé que realmente querías romper con todo tu pasado y no tenías muchas ganas de verme. Decidí, de alguna manera, dejarte tranquilo y que siguieras tu rumbo que, por otro lado, a mí me costaba tanto entender Voy a hacer un recorrido de los años que estuvimos juntos y luego, intentaré recordar como fueron surgiendo tus cambios, hasta que te convertiste en Carmen.

Recuerdo cómo me sorprendió tu primera llamada. Habíamos estado esa noche en casa de un amigo. A la vuelta, cogimos el metro juntos, me escribiste tu número de teléfono en mi agenda y, al llegar a casa, sonó el teléfono y eras tú. Eran las dos de la mañana. Yo lo primero que pensé era que estabas mal de la cabeza, pero tú te adelantaste y lo dijiste todo: “Pensarás que no estoy bien pero es que pienso que, para qué esperar a mañana, para qué disimular y hacerme el interesante esperando unos días para llamarte”. Me pareció una extravagancia y me quedé sorprendida ante tanta claridad. No supe qué decir y quedamos citados para esa semana.

Cuando conocí a Marco tenía unos cuarenta años y estaba pasando una mala racha. Estaba un poco fuera de ambiente, muy metido en sí mismo, se le veía atormentado.

²⁵³ A lo largo de toda su obra, P. Berger han insistido en la importancia de la pérdida de “lo dado por supuesto” en las crisis de sentido características de la postmodernidad que la terapia intenta resolver. Véase, en especial, P. Berger, *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido*, Barcelona: Paidós, 1997.

Enseguida de conocernos empezó a contarme cosas suyas. Su divorcio, sus hijos, su trabajo en EE UU y a lo largo de la noche se fue animando. Contaba muchas cosas de su vida en EE UU. Cómo había sido su experiencia de profesor de filosofía en la universidad. Cómo funcionaba en EE UU la universidad. También lo mal que se encontraba en Madrid sin sus hijos, sin familia y sin trabajo. Estaba sólo y muy aislado. La primera impresión que me dio fue de una persona triste, un poco ida y extravagante, pero tenía una conversación que le hacía interesante. Se le veía una persona con mucho vivido y sufrido. Lo que contaba me parecía sorprendente y además escribía poesías, tenía una conversación amena y sentido del humor.

Marco es andaluz. Hijo único de una familia rica. Había estudiado filosofía en Madrid y luego se fue a Oxford. Allí conoció a su mujer, Anne. Luego se fueron a EE UU donde vivieron ocho años y él daba clase de filosofía en una universidad del Medio Oeste. Tras una crisis económica, se quedó sin trabajo y sin posibilidades de encontrarlo: las humanidades se reducían en todas las universidades de América. Aguantaron un año y decidieron volver a Inglaterra donde Anne podría encontrar un trabajo, como así fue. Se instalaron en Londres y en el trabajo Anne coincidió con un antiguo novio. Empezó a salir con él. Por su condición de extranjero, Marco no encontró trabajo y se dedicaba a estar en casa y a ocuparse de los niños. La madre de Anne no entendía la situación, aceptaba mal a Marco, pensaba que su hija se merecía tener un marido con otra posición, veía con malos ojos la situación: su hija trabajando y el marido en casa. Por ello, arremetía contra Marco y fomentaba la nueva relación de Anne. Todo ello fue minando el matrimonio hasta que explotó y Marco se vino a Madrid dejando en Inglaterra a su mujer y a sus hijos. Marco decía siempre que echaba mucho de menos a sus dos hijos porque los dos años que pasó a la vuelta de Estados Unidos se había dedicado exclusivamente a ellos.

Un ingreso psiquiátrico

La primera vez que fui a casa de Marco, quedé impresionada. La mesilla de su habitación estaba llena de medicinas. Tenía pastillas para todo: para dormir, para la ansiedad, para la depresión... Tomaba un montón de pastillas sin ningún control médico. También me llamó la atención una habitación que él llamaba la biblioteca: tenía todas las paredes recubiertas de estanterías con dos niveles de profundidad, las exteriores eran corredizas, estaban llenas de libros, como en una librería.

Cuando empezamos a salir, él no quería relacionarse con mis amigos, y yo me distancié de ellos. Era una mezcla de ganas de querer estar con él y de sentir que en ese momento él me necesitaba: estaba muy sólo y deprimido.

Un día, decidió dejar de tomar pastillas. Al hacerlo, dejó de dormir y sentía que se iba a volver loco. Decía “si una persona no duerme se vuelve loca”. Se tiró una semana sin pegar ojo. Recuerdo que era el 20 de noviembre. Me quedé en su casa para acompañarle y oímos la noticia de la muerte de Franco por la radio. Yo había soñado con ese momento y en cambio estaba tan absorbida por la relación que apenas le presté atención.

Marco no dormía nada y, al final, llamó a un amigo que conocía, el Doctor R., del Hospital de L. Allí se quedó ingresado haciendo una cura de sueño. Creo que estuvo ingresado diez días. El Doctor R. me recibió y me dijo que era mejor que me olvidase de él, que estaba muy enfermo y que yo iba a sufrir mucho si mantenía la relación. Marco retaba a los psiquiatras, se enfrentaba y creía saber más que ellos y abandonaba todos los tratamientos.

Fue una época mala para él. Salió del psiquiátrico en plena crisis. No tenía ni trabajo ni dinero, ni apoyo familiar. Su padre, a pesar de ser rico, le racaneaba lo poco que le mandaba. Marco estaba muy dolido con su padre, que era rentista y no había trabajado nunca, por exigirle que él en cambio se ganase la vida. Ni el padre ni la madre se hacían cargo de lo mal que su hijo lo estaba pasando, ni nunca escucharon nada de él. Nunca llegué a entender en qué había defraudado Marco a sus padres, ni por qué eran tan cutres con el dinero, tanto para él como para ellos mismos. El padre, conmigo, era de trato agradable pero ponía a Marco a caer de un burro. Decía: “Que se busque la vida, desde luego conmigo que no cuente para vivir del cuento”.

La ayuda para marcharse de casa

En el verano de 1976 compré un Seiscientos usado. Marco y yo nos fuimos de vacaciones por la provincia de Soria para ver pueblos abandonados. Nos fuimos con la tienda de campaña. Él me había contado lo bien que lo habían pasado de camping muchas vacaciones con su mujer y sus hijos. Me llevé una sorpresa pues no le veía nada práctico con el camping: yo plantaba y quitaba la tienda y él no sabía dónde ponerse. Le parecía fatal sentarse en el suelo, me sentí timada, tenía la impresión que no había hecho camping en su vida.

Un día íbamos por una carretera comarcal y de repente me dijo: “Mira que iglesia tan bonita”. Al mirar giré el volante en la misma dirección que la vista y nos salimos de la carretera. El coche quedó en un montículo con las dos puertas abiertas hacia atrás. Su reacción primera fue buena, me tranquilizó diciendo: “No nos ha pasado nada a nosotros”. Lo malo vino después, se puso nervioso, discutimos, se enfadó mucho y me tiró una botella. Yo me quedé paralizada por el nivel de violencia que podía alcanzar y esa sensación me duró tiempo. Tenía miedo a sus cambios de comportamiento.

En esa época empezó a rondarme la idea de irme de casa, de alquilar un piso e independizarme. Pensaba: es lo que hay que hacer pero por otro lado aguantaba mal las caras largas de papá cada vez que salía por la noche. Marco fue el motor que me ayudó a poner en práctica la decisión de salir de casa. Me ayudó a enfrentarme a mi padre, me dio fuerza para decirle que iba a alquilar un piso. Para mí decirlo era un problema y no me salían las palabras del cuerpo. Lo dije y poco a poco me fui instalando fuera de casa. El primer año de independencia fue duro, Marco lo estaba pasando fatal. Tuvo otro ingreso en el hospital psiquiátrico. Era un hospital privado que pagó su padre. Duró allí poco, pues a la semana se escapó. Unos meses más tarde, empezó una psicoterapia con O., iba un día a la semana y conectó bien con él.

Marco encontró trabajo ese año, a través de una amiga, como profesor de Filosofía en una Escuela Privada de Magisterio. Marco fue con su currículum y a los curas les gustó y lo contrataron. Se llevaba muy bien con los alumnos, establecía con ellos una relación muy personal, al estilo de las universidades americanas. A todos nos sorprendía, pues él era bastante distante y le costaba mucho relacionarse con la gente. Sin embargo con los alumnos tenía unas relaciones estupendas, quedaba con ellos fuera de las horas de clase, iban a su casa. Hacía actividades extra por la tarde, en la Escuela, recuerdo que montó un curso de relajación, otro de discusiones de filosofía. Era muy activo y los frailes estaban encantados con él. Mantuvo este trabajo varios años, desde el curso 76-77 hasta el curso 81-82. Este año le exigieron que fuera todas las tardes y él decidió dejarlo.

La seducción por un espectáculo de travestís

Después de este primer año yo me instalé definitivamente en Lavapiés. Salía con Marco. Hacíamos una vida bastante casera. Él venía mucho por casa. Yo iba menos a la suya porque a él le gustaba conservar su independencia. Discutíamos mucho, él era obsesivo y machacón y yo era intransigente, quería a toda costa que saliera de la depresión, que se abriera, que disfrutara pero no me hacía mucho caso. Yo llevaba muy

mal su desorden, su desarreglo y su suciedad. Esto último me sacaba de quicio. En mi casa jamás se le ocurría recoger nada y dejaba la cocina empantanada. En su casa no me permitía entrar con la disculpa de lo mal que se encontraba.

Empezó a hacerse vegetariano como estrategia para encontrarse mejor. A mí me costaba comprender las salidas que buscaba a sus problemas, pensaba que era un problema psicológico y que necesitaba otro tipo de ayuda que él rechazaba. Hablando sobre él mismo era impetuoso. Fijaba mucho los ojos. Era una mirada loca, parecía que iba a perder el control en cualquier momento. Su aspecto físico era muy descuidado, tenía olvidado su cuerpo, vivía para dentro, le faltaba contacto con la realidad.

Recuerdo un día que fuimos a un espectáculo transformista. Una amiga y yo casi le forzamos a que nos acompañara. Vino pero con su libro y se puso a leer a la luz de una lamparita que había encima de la mesa. Mi amiga y yo estuvimos charlando, salimos a bailar y él no nos hizo caso en toda la noche. Marco siempre estaba leyendo, tenía la costumbre de irse a sitios como el McDonald's a leer. Yo no entendía como podía concentrarse en locales tan horribles.

Por otro lado, Marco era muy comprensivo y yo me sentía muy aceptada y feliz. Tenía capacidad y madurez para hacerte ver que las cosas no eran complicadas. Me ayudó por ejemplo a conducir: yo era bastante torpe con el volante, saqué el carné de conducir a la cuarta y no tenía sentido de la orientación por lo que me iba siempre al centro de la calle. Con él todo era fácil, me daba confianza, me decía que lo hacía bien y poco a poco me fui soltando. En la cama también me daba mucha tranquilidad, yo en esos momentos estaba bastante bloqueada, me ayudó mucho a encontrarme con mi cuerpo y a aceptarme.

Dos o tres veces fue a ver a sus hijos a Londres. Pasaba una semana y volvía. La vuelta era fatal pues los echaba mucho de menos y se le revolvía todo su pasado. Decía que Anne le reprochaba que no se ocupaba de ellos. Yo creo que tenía razón, con el escudo del dolor y la pobreza no les escribía ni mantenía ningún tipo de comunicación con sus hijos.

En las vacaciones de Semana Santa, a Marco le gustaba irse algún monasterio. En dos ocasiones se fue a pasar diez días a la Hospedería del Paular. Se retiraba con sus libros y con el proyecto de escribir poemas.

Vivir juntos: sí, pero con otro cuerpo

En las navidades del 79 planteé a Marco mi deseo de vivir juntos. Había por su parte, muchas resistencias pero fue cediendo, hasta que acordamos que yo fuera a vivir a su casa. Los vecinos de esa casa eran de los de toda la vida, conocían a los padres de Marco, a su mujer y a sus hijos. Aceptó que fuese con la condición de contar una boda ficticia al portero, que era el típico de las casas burguesas: chismoso y controlador. Marco dijo que se casaba y desapareció quince días, como los correspondientes al viaje de novios, tras los cuales allí nos presentamos. Yo creo que el portero nunca creyó que nos habíamos casado, pero Marco se quedó más tranquilo.

En esa época, Marco iba a terapia con O., había conectado bien con él y por primera vez mantenía la continuidad de las sesiones

El primer día que llegué por la tarde a la nueva casa no pude abrir. Marco había echado el cerrojo y me dijo, desde dentro, que esperara y que no me asustara, que no pasaba nada. Por fin, abrió la puerta y me encontré con un Marco vestido de mujer, peluca morena de pelo corto y rizada, faja, medias y un vestido femenino. Me explicó que estaba explorando su lado femenino y que estaba en un momento muy importante en la terapia y que su terapeuta le había recomendado que hiciera esto para explorarlo a fondo. Ese primer día de vivir en su casa también me dio otra sorpresa. No sé de donde había sacado una cámara de vídeo y quería que le filmase, llevaba toda la tarde ensayando una actuación y su idea era montar un espectáculo de travestís de gran calidad. Bailaba con unos pasos muy patosos, yo le veía completamente pirado, pero no le llevé la contraria, pensaba que se le pasaría y que sería verdad lo de la exploración terapéutica sobre su sexualidad femenina. Por otro lado me acordaba de su resistencia a que me fuera a vivir a su casa y pensé que era una manera de manifestar su disgusto o de echarme, pues con ese primer día daban ganas de salir corriendo.

Durante el año que viví con él, no volvió a vestirse de mujer delante de mí, pero pasamos el primer mes yendo a ver todos los espectáculos de travestís que había en Madrid. La idea de montar un espectáculo no se le iba de la cabeza, él quería verlo todo sobre travestismo para hacer algo original, diferente y de mejor calidad. Una noche, al entrar en un local yo me quedé petrificada al oír un comentario sobre mí. Alguien me confundió con un tío, como si yo fuera un travestido. El comentario me descolocó y se me empezaron a quitar las ganas de seguirle tanto el juego.

Nunca me tomé en serio la feminidad de Marco. Para mí era un tío y la idea de travestirse me parecía una extravagancia más de tantas como tenía, aunque nunca se lo dije. Nunca le había notado ramalazos gay ni nada en ese sentido. Lo único que en ese momento le relacionaba con lo gay era la amistad con su amigo Federico. No sé dónde conoció a Federico. Yo le tomaba el pelo porque Federico era del Opus Dei y cuando quedaba con él nunca quería que fuera yo. A mí no me importaba porque aprovechaba y quedaba con mis amigos, pero le tomaba el pelo por lo disponible que estaba siempre para su amigo. Por otro lado, Federico fue una persona que ayudó mucho a Marco en los momentos de mayor soledad y desesperación. Económicamente también le ayudaba. Federico se casó con una chica que también era del Opus. Rápidamente empezaron a tener hijos y se distanciaron. Cuando años más tarde le habló de sus cambios de género, el rechazo fue frontal.

Marco también “pasó” del ansia por la exploración de los espectáculos de travestís y todo volvió a una vida más o menos tranquila.

La ruptura

En casa le empezó a molestar todo lo mío. Le molestaba que me pusiera a leer y a fumar en la habitación, que no me acostara a las diez cuando él se iba a la cama, así que, a los dos meses de vivir juntos, decidí cambiarme de habitación para no molestarle. Me fui al cuarto de estar, había una cama, me llevé mis cosas y me instalé allí. La casa era amplia, cada uno teníamos nuestra habitación y no nos molestábamos el uno al otro.

La convivencia no era mala pero surgieron algunos conflictos en cuanto al ritmo de vida. Él iba al cine por la tarde y yo estaba acostumbrada a ir por la noche. Él quería acostarse pronto y a mí me gustaba mucho salir por las noches. Empecé a salir sola con mis amigos, a él no le molestaba, incluso decía que le parecía bien.

Marco pasó de ser vegetariano a hacerse macrobiótico y lo tomó como una religión. Este régimen era estricto y restringido, comía únicamente arroz integral con vegetales y sólo admitía algo de leche y frutas a parte de los productos que se compraba en esas tiendas naturistas que había en Madrid. Se las conocía todas. Íbamos a comer a restaurantes macrobióticos. A mí no me gustaban esos restaurantes, sobre todo porque no te dejaban fumar ni tampoco tomar alcohol.

En casa, eran terribles los pucheros que se hacía para comer. Le encantaban unos polvos que parecían almidones y que cambiaban de color: eran blanco opaco en el paquete y se hacían transparentes al cocerlos. Él quedaba fascinado con la cocción y me llamaba para

que fuera a verlo y yo gruñía porque dejaba todos los cacharros sucios y pegajosos, de tal forma que tardaba mucho en fregarlos: él nunca fregaba

Otra temporada le dio por depilarse todo el cuerpo, decía que le sobraba el vello de todas partes. Se metía en la bañera y no le quedaba ni un solo pelo. A mí me daba grima, le decía que me gustaba bien peludo, pero él insistía en que le resultaba muy molesto.

Poco a poco fui perdiendo confianza en las cosas que me contaba, no en él, me es difícil de explicarlo. Marco mentía mucho, por ejemplo, ocultaba que había llamado y salido con alguna amiga mía, luego me enteraba por ellas. También mentía mucho con el dinero, me pedía dinero para comprar comida y venía con tres o cuatro libros, lo negaba y eso me ponía muy nerviosa. Con el dinero era terrible, muy tacaño y siempre se le olvidaba pagarte. Para mí, este aspecto fue fatal pues me hizo sentirme muy avarienta. Me sacaba todo ese lado mezquino que quizá todos tengamos pero que a mí me costaba mucho aceptar.

Con los amigos era una vergüenza. Salíamos a tomar algo, en general cubatas, él no bebía, se pedía una tónica, la pagaba y se iba. Por supuesto, no invitaba nunca.

Estuvimos un año viviendo juntos. La relación no era mala, pero la distancia era cada vez mayor. Él hacía su vida y yo la mía. Me planteé que eso no era una relación de pareja y que tenía que salir de esa casa. Así lo hice, pero la reacción fue terrible, creo que lo pasó muy mal. En septiembre alquilé un piso y me fui. Él se negó a hablar conmigo, incluso si nos encontrábamos por la calle se daba media vuelta para no saludarme.

Después de la ruptura: ensayos para el cambio de género

Meses más tarde de esa reacción, empezamos a hablar. Marco se había enrollado con Soledad, una chica que tenía un bar de copas. Estaba más tranquilo, salíamos de vez en cuando y charlábamos con mucha confianza. Él me contaba sus aventuras y yo las mías. Siempre sentí que me conocía perfectamente y que me comprendía.

Un día, se ofreció a darnos clase de inglés a mí y a unos compañeros del Instituto. Íbamos a su casa dos días por semana a la salida de clase, al mediodía, antes de comer. Siempre tardaba mucho en abrir la puerta, algún día nos cansábamos de esperar y nos bajábamos a la cafetería de la esquina a tomar el aperitivo.

Aquí empezamos a observar algunos cambios. Marco estaba casi calvo y llevaba gafas. Un día se había depilado las manos. Ya se estaba hormonando, y empezaba a crecerle el

pecho. Físicamente no estaba demasiado cambiado pero, desde luego, se desfiguraba en bloque. Al final de curso ya tenía bastante pecho.

En la clase, siempre le gustaba sentarse al lado de un amigo mío y, en cuanto podía, le agarraba el brazo o la mano. Mi amigo quería salir corriendo. A veces nos recibía con los ojos pintados, se daba sombras y Col. Otro día se había echado una loción para ponerse moreno. Todo era un poco cutre, porque no lo hacía bien, se le notaba la raya en las muñecas y en el cuello y tenía los dedos negruzcos de haberse untado la crema. Por supuesto que él negaba que fuera un bronceado artificial, había estado tomando el sol, nos decía. Empezó también a usar ropa un poco femenina, blusas de colores atrevidos en vez de camisas. Para mí, todo esto formaba parte de sus extravagancias y no decía nada. Su actitud en clase no era provocativa, pero sí un poco exhibicionista: enseñaba sus brazos depilados y su moreno de bote. Llevaba los botones de las blusas desabrochados para enseñar su pecho. Otro rasgo que nos empezó a llamar la atención eran sus ademanes, su forma de andar, su forma de sentarse, como movía las manos. Todos los días se levantaba con la disculpa de que tenía que ir a buscar algo y nosotros pensábamos que era para que viéramos como se contorneaba al andar. Sus ademanes eran cada vez más femeninos. Se depilaba las cejas y se arreglaba las uñas, las pintaba con laca transparente. Usaba ropa muy ceñida y siempre nos recibía “impecable”, quizás por eso tardaba tanto en abrir la puerta.

Es muy posible que en ese momento fuéramos las únicas personas ante las que él exponía sus cambios. Él quería enseñarnos su feminización, pero sin decir nada. Algún día no dábamos clase, intentábamos hablar de lo que veíamos pero él no contestaba, es como si quisiera hacer un cambio natural, sin que produjera ningún choque. Era un tanteo con mucho egocentrismo.

Las clases eran muy distendidas, Marco insistía mucho en la pronunciación. Alguno se resistía, los demás intentábamos hacer lo que decía pero nos salía regular. Había que poner los labios de formas muy raras y nos reíamos mucho. La actitud de Marco era seria y rígida, la pronunciación inglesa era para él muy importante y por eso insistía tanto en ese aspecto. Creo que no llegamos a construir una frase. Las clases se terminaron, porque nos dijo que no volviéramos, nos dio a entender que no podía porque no tenía tiempo. Yo no entendí bien esta actitud pues en esos momentos Marco no tenía trabajo.

Durante ese año, cuando quedábamos los dos para tomar algo y charlar, me empezó a preguntar mi opinión sobre tomar hormonas femeninas. Él justificaba la toma diciendo

que eran buenas para mantenerse en forma y rejuvenecer. Me di cuenta que todo lo que me anunciaba que iba a hacer ya lo estaba haciendo o lo había hecho. En otra ocasión habló de operarse los pómulos, el labio. No tenía ninguna duda, la decisión ya la había tomado. Al principio yo me preocupé, no sabía como convencerle de que no lo hiciera. Todo me parecía una locura.

Marco no sentía atracción por los hombres y sin embargo quería hacerse mujer. Ya empezaba a hablar de la operación para el cambio de sexo. Se puso en contacto con una Asociación Sueca de Transexuales. Tenía controlados todos los transexuales que había en España y en Europa Sabía donde podía hacer la operación, los riesgos que tenía cada técnica quirúrgica, sabía como hacer una preparación psicológica. Todo me parecía imparabile. Lo tenía decidido.

En esa época nos veíamos poco pero seguíamos en contacto. Él se vestía de una forma un poca afeminada pero se le seguía viendo hombre, tenía poco pelo en la cabeza, llevaba pantalones. Lo que destacaban eran las blusas y las camisetas que usaba.

Un primer paso definitivo

Dio un primer paso definitivo. Un día me llama para quedar y me advierte que va a ir vestido de mujer y que no monte ningún escándalo. La cita era en una cafetería. Me dio plantón. Al cabo de una hora le vi pasar por la calle, yo ya me iba, me acerqué pero dijo que tenía que irse que se había equivocado de hora. Iba con una peluca morena de pelo corto rizado, muy maquillado con zapatos de tacón, pantalón, blusa y un abrigo de piel largo. Pienso que quería que le viera pero que le costaba estar conmigo, por eso se fue rápidamente. Me causó un impacto tremendo.

A los pocos días quedamos en un VIPS. Me avisó que iba a llevar una peluca rubia para que le reconociera. Llegó acompañado de un amigo, me sorprendió verle tan sumiso pero estaba feliz. Llevaba una falda de cuero negra, una blusa blanca bastante transparente a través de la que se le veía el sujetador, tenía mucho pecho y lo lucía, también llevaba unas sandalias de tacón con las que andaba muy mal. Iba muy maquillado, había maquillaje hasta en la camisa. Los ojos y las uñas muy pintados. Parecía una caricatura, un travestido de cómic machista. Hablaba además con acento extranjero para disimular su voz varonil.

Al principio me sentó mal que viniera con un amigo. Pienso que lo llevó para apoyarse en él. Marco quería que su amigo me dijera lo bien que estaba y lo feliz que era. Cada vez que oía que era feliz se me saltaban las lágrimas y no podía parar de llorar.

Estuvimos hablando mucho tiempo. Ese día, me explicaba como era Carmen y hablaba de Marco como de alguien que ya no existía, había muerto y estaba enterrado en Siberia. Carmen me hablaba de Marco, le criticaba, decía que era un soso, un aburrido, que siempre estaba leyendo, un imbécil que no sabía relacionarse con la gente... Carmen, sin embargo, era divertida, le gustaba salir por la noche, era frívola...

A mí todo lo que contaba me parecía una locura, creo que no entendía nada, y además me daba una pena inmensa que quisiera hacer desaparecer del mapa a Marco. Recuerdo que intenté contarle al amigo como era Marco, le hablé de sus cualidades, de su capacidad intelectual de la que renegaba, de lo bien que se había relacionado con sus alumnos y de lo bien que daba las clases. No podía soportar que Marco ya no existiera. Lloré sin poder remediarlo.

En un momento de la noche, se enfadó muchísimo porque le llamaba Marco en vez de Carmen. A partir de ahí, incapaz de usar el femenino, hacía piruetas para hablar con adjetivos, de los que se usan indistintamente, como alegre, feliz... para no herirle.

Fui al baño y al volver veía la imagen de Marco que se iba superponiendo a la de Carmen, sólo reconocía los ojos y todo me resultaba muy extraño. Él trataba de consolarme, me explicaba lo feliz que era, yo sentía que Marco se iba para siempre.

¿Por qué necesitaba matar a Marco para ser Carmen? Había en Marco un deseo enorme de inmortalidad. Alguien le había dicho que con las hormonas iba a rejuvenecer, se iba a quitar unos cuantos años de encima, que le iba a crecer el pelo. Aseguraba que en ese momento llevaba peluca pero que, en poco tiempo, con las hormonas le crecería su pelo. Pienso, a veces, que eso fue lo que le llevó al cambio.

Después de este primer encuentro, nos seguimos viendo de vez en cuando. Su tío había muerto y le había dejado algún dinero. Siempre que salíamos me invitaba a cenar. En esos momentos andaba dándole vueltas a la operación de reasignación. Yo no quería, por nada del mundo, que se operara, me daba miedo que se arrepintiera y que ya no hubiera vuelta atrás. Pensaba que era mejor que viviera así un tiempo, viendo como se sentía y si realmente eso le hacía feliz. A mí me costaba creer que tanta frivolidad pudiera llenar su vida.

Recuerdo un día que fuimos a comer, luego me pidió que le acompañara a una peluquería que estaba en la Gran Vía. Subimos por toda la Gran Vía, llevaba zapatos de tacón alto, un pantalón vaquero, una blusa roja y una peluca morena de pelo largo. Llamaba la atención y los chicos se volvían a verle y le decían piropos. Yo venía del Instituto y me sentía un poco zarrapastrosa a su lado, creo que me dio rabia, de alguna

manera pensaba que los piropos debían ir para mí. Llegamos a la peluquería, donde tenía hora para que le hicieran unas uñas de porcelana, eligió el tamaño más grande. Me revolvió y me fui, no quería verlo. Me preguntaba que hacía allí siguiéndole un rollo que yo no acababa de aceptar.

Cuando pasó a vestirse de mujer decidió dejar su casa y alquiló un aparta-hotel con todos los servicios incluidos. No quería que su antiguo portero le viera así y tampoco quería dar que hablar en una casa tan tradicional, con unos vecinos que conocían a sus padres. Cómo si no se hubieran dado cuenta todos de todos los pasos que ya había dado.

Una visita embarazosa

Murió su padre pero yo no me enteré. Un día me llamó por teléfono Anne, su mujer. Quería ver a Marco y no podía localizarlo. Hasta ese momento yo no conocía Anne. Estaba en Madrid y había localizado mi número de teléfono en la guía, se acordaba de mi apellido. Me propuso que quedásemos nosotras antes para que le contara un poco que pasaba y cómo estaba Marco. Ella había recibido una carta suya hablándole de su cambio de sexo pero no daba crédito, no sabía cómo decirles a sus hijos que su padre ahora era una mujer.

Le dije que intentaría localizarle y concertar una cita con él. Le localicé y puso muchos impedimentos para quedar: no quería verla, tenía mucho rencor. No cambió ningún plan y dijo que, si queríamos, que fuéramos a las doce de la noche a su apartamento.

Anne y yo nos fuimos antes a cenar y estuvimos hablando por lo menos tres horas. Me cayó muy bien. La persona que tenía delante no tenía nada que ver con la Anne que Marco me había descrito. Era una mujer sensible, que había querido mucho a Marco. Estaba muy agobiada con el cambio de género de Marco, no entendía cómo podía haber hecho esa locura. Me contaba que aunque Marco se había ido, ella siempre hablaba a sus hijos de su padre, contándoles que estaba en España, que algún día vendría a verles, que les quería. Ahora estaba desconcertada, pensaba que era mejor que los hijos no supieran nada de momento, eran adolescentes y pensaba que les podía hacer mucho daño.

En la conversación ella trataba de encontrar una explicación a la evolución de Marco. Me contó cosas de su vida en EE UU: en una ocasión, una vecina entró en su casa buscando algo y se encontró a Marco maquillándose como una mujer. Al comentárselo, Marco lo negó. También se lamentaba de la tacañería de Marco. Estando él dando clases en la Universidad no consintió que ella no trabajara y tuvo que ponerse a vender

periódicos entre los coches. Hablando con ella me sentí muy identificada, era como encontrar explicaciones a una forma de ser, a unas formas de actuar que de alguna manera eran un enigma para mí. Me desveló una faceta de Marco que, por un lado, no me gustaba nada pero, por otro lado, me ayudaba a entender por qué había roto con él. La mentira era lo peor, porque te hacía dudar de todo lo que te contaba, de todo lo que decía que hacía. Anne habló largo y tendido sobre lo mentiroso que era Marco. Yo llegué a dudar que hubiera ido alguna vez a Inglaterra a ver a sus hijos.

Hacía las doce de la noche nos fuimos a su apartamento a verle. Tardó muchísimo en abrir, se oía ruido dentro pero no abría. Yo llegué a pensar que nos iba a dejar plantadas. Al final abrió y nos recibió con las tetas al aire, una bata rosa larga de esas que llevan plumas alrededor y unas zapatillas a juego con la bata con un poco de tacón. Llevaba bragas. Al abrir la puerta, nos hizo un gran impacto. Anne casi se desmaya y yo le dije que se abrochara la bata, que no fuera tan exhibicionista. Me hizo caso y nos sentamos a hablar.

Cuando Anne se recuperó, empezaron a hablar de él. Anne intentaba entender por qué había decidido hacer ese cambio, estaba muy agobiada, pues no sabía qué hacer con los hijos, pensaba que no podía contárselo porque les iba a suponer un gran problema. Marco trataba de tranquilizarla en plan frívolo, no se hacía en absoluto cargo de la situación, que a él le parecía lo más normal del mundo.

Luego ella le contó el objetivo del viaje. Ella estaba aquí para reivindicar la herencia de sus hijos. El padre de Marco tenía dinero y al morir pensaba que una parte le correspondía a sus hijos. Marco se encendió, empezó a poner condiciones, él reclamaba el derecho a ver a sus hijos, los hijos tenían que saber quién era y él tenía que poder estar con ellos, si esto no era así, era preferible que se olvidasen de él. Que no le hablase de dinero. La discusión fue muy larga, yo no intervenía y además sentía un cierto pudor de estar ahí presente, oyendo cosas que eran íntimas de ellos. Opté por dormirme y me despertaron cuando ya nos íbamos. Todo estaba muy tirante pues Marco no movió ni un ápice sus posiciones. Anne se fue al día siguiente para Londres sin resolver el problema. Mas adelante, Carmen me contó que había escrito una carta a su hija y que ésta le había aceptado tan bien que incluso había venido a verla. Dudo que fuera verdad. Su hijo nunca lo aceptó como mujer, según Carmen, porque estaba influido por su madre. Nunca más volví a tener noticias de Anne.

Última época: tras la operación

Nos seguíamos viendo muy esporádicamente, realmente siempre que quedábamos yo iba buscando la parte de Marco que pudiera quedar en Carmen y cada vez me costaba más encontrarla. Siempre estaba esa parte de escucha hacia mí, ese sentirme aceptada. Era un sentimiento profundo, pero cada vez coincidía menos con la realidad. Carmen estaba metida en su mundo de frivolidad, sólo hablaba de ropa, de sus salidas nocturnas, de sus amigas. De sus novios menos, pero también. Mi vida le parecía seria y aburrida, la distancia era cada vez mayor y a mí me producía mucha tristeza. Me costaba mucho creer que Marco pudiera ser feliz en esa cotidianidad tan banal.

Un aspecto que me resultaba muy desagradable era lo mal que se arreglaba. Por ejemplo, un día se presentaba con un ojo pintado y otro no, se lo decía y se iba al baño a retocarse. Siempre llevaba las blusas manchadas de maquillaje y daba sensación de suciedad. Tenía dinero, pero usaba bolsos de plástico bastante horteras, el monedero que intentaba ser femenino, también era de plástico barato. Todo se acompañaba de gestos exagerados para lucir todas esas baratijas.

Un día me dio mucha pena. Se había operado los pómulos y el labio superior. Con el paso del tiempo un pómulo se le había caído y daba pena verle. Ese día no le dije nada, como acostumbraba a hacer, sentía que podía herirle, pero estaba fatal.

El siguiente verano me llamó, llevábamos tiempo sin vernos, había fiestas en el barrio y quedamos para ir a ver una actuación en la plaza. Venía acompañada de José, un chico de unos 28 años, mucho más joven que él. Me sorprendió la delicadeza con la que le trataba. Era de Vallecas y trabajaba en un banco, yo le miraba queriendo descubrir algo diferente, me preguntaba ¿cómo puede estar enrollado contigo?. A Carmen la sentí débil, se comportaba como una mujer a la que hay que proteger, estaba cansada y todavía convaleciente. José se deshacía en atenciones.

Me contó que se había operado en Barcelona donde había estado cuatro meses. Un amigo sueco o noruego le había acompañado y le había ayudado mucho en la preparación y la convalecencia. Al poco de estar hablando, Carmen propuso que nos fuéramos a algún sitio a sentarnos porque no podía estar mucho tiempo de pie. Creo que fuimos a un bar cercano. Era impresionante lo pendiente que José estaba de él, me contaba lo mal que lo estaba pasando y que tenía que hacer mucho reposo. A Marco, ya Carmen, se le veía transformado/a: realmente se sentía mujer y así actuaba. Se fueron enseguida, porque no se encontraba bien.

Después de tantos años me sigo preguntando qué fue lo que le llevó a este cambio. Al principio pensé que era ese afán de inmortalidad y la megalomanía intelectual de estar por encima de toda convención. Ahora pienso que pudo ser la puesta en acto de un deseo de borrar toda su vida anterior, de cancelar todo el dolor previo y, mediante un cambio de género, vivir literalmente una nueva vida. Pero mi gran duda es si, frente a esa hipótesis de una decisión basada en el autoengaño y la disociación, siempre hubo dentro de él una mujer y Marco tuvo el valor de descubrir esa parte femenina en él, desarrollarla y enfrentarse al cambio a pesar del horror quirúrgico o las dificultades de aprender a vivir como mujer”.

Un comentario al margen de la verdad

Creo que este relato deja pocas dudas acerca de las analogías que existen entre los comentarios de Carmen sobre cómo era Marco de aburrido y el modo en que los pacientes con trastorno de personalidad múltiple elogian la personalidad o la belleza de sus alters. La diferencia, quizás, está en el valor de Carmen para superar la contradicción entre sus personalidades masculina y femenina optando por una de ellas al precio de mutilarse para adquirir otro cuerpo.

Del mismo modo, la conmoción que crea Carmen en todo su entorno, en Anne y en Amelia, saca a la luz lo difícil que resulta aceptar los cambios que entraña una concepción constructivista del yo. Tras reflexionar sobre su identidad, Marco elige primero reconstruir su cuerpo como travestido y luego mutilarlo para adecuarlo a su imaginario femenino. Al mismo tiempo, las personas que lo rodean tratan de buscar las raíces profundas a sus motivaciones a través de una “epistemología espontánea” que les lleva a cuestionar sus nociones comunes relativas a la naturaleza evidente del sexo “real”. Así, Amelia interpreta que tras la aceptación de un cambio físico tan drástico por parte de Marco se esconde un anhelo tan espiritual como es el deseo de inmortalidad o supone la existencia latente de Carmen en las profundidades inconscientes de Marco. En cierta ocasión, Marco concedió una entrevista a un periódico nacional y explicó que “no se es transexual: una se transexualiza”.

La confusión se incrementa aún más por las dificultades que encuentra Amelia para distinguir los trastornos de sexo y los de género. Amelia se asombra de que Marco se quiera convertir en mujer a pesar de que anteriormente nunca había manifestado deseos homosexuales. Su difusión de identidad la hiere directamente y le hace dejar de asistir a los espectáculos transformistas cuando la confunden con un chico o un travesti y, del

mismo modo, siente que los piropos a Carmen son una especie de “robo” a su género. Igualmente, el modo en que Amelia y Anne caracterizan a Marco como un mentiroso difumina la diferencia entre la verdad del sujeto y la mentira vital y propicia una auténtica hermenéutica de la sospecha: tal vez la reasignación de género no sea sino otra mentira o extravagancia de Marco.

Marco parece ir construyendo su identidad femenina por tanteo, explorando sus deseos a través de fases de aproximación progresiva a la feminidad. Su admiración desmedida por los espectáculos de travestismo –donde se elabora la feminidad a través de la imitación de los gestos estereotipados de la mujer– y el proyecto de hacer una representación “mejor” inicia el camino hacia la feminización que continua con la depilación, el uso de ropas femeninas en privado, las hormonas y la operación de pómulos. Todos ellos pasos progresivos que parecen bien meditados y medidos.

Parece claro que Marco entiende que el fundamento de su transformación corporal no es la mayor o menor verdad de una Isabel que vive en sus profundidades subconscientes sino su voluntad de crear, mediante la cirugía, un cuerpo que lo convierta en una mujer. Isabel no parasita a Marco como un *alien*, como un yo distinto que disputa la dirección de su conducta, sino que es creada conscientemente como un ser todo lo glamouroso que sus pocas habilidades con el maquillaje le permiten. Marco no descubre una Carmen interior sino que elige crearla. No necesita de la legitimidad de ninguna verdad interior para construirse un futuro como mujer que le de una segunda oportunidad, la esperanza de liberarse de un pasado desgraciado como hombre.

Capítulo 13

Flotando por lo social: la difusión de la identidad en la postmodernidad

En *Símbolos naturales*, Mary Douglas llega a decir a propósito de una famosa máxima de Durkheim –“la sociedad es Dios”– que “allí donde una cultura se fabrica una imagen de la sociedad, esa imagen esta dotada de un carácter sagrado y viceversa, que la idea de Dios sólo puede construirse a partir de la idea de la sociedad”²⁵⁴. Desde luego, el nihilismo religioso postmoderno complementa a la perfección el anti-ritualismo y la supremacía del espíritu sobre el cuerpo característico de una época marcada por el individualismo y la quiebra de lo social. En ese sentido, el trastorno de personalidad múltiple puede ser entendido como una especie de caricatura de la ruptura de las redes comunitarias: una psique variable e indeterminada guía a unos cuerpos carentes del menor control sobre sí mismos y ajenos a cualquier determinación social.

Según Anthony Giddens, la identidad postmoderna surge de una “creación continua de un yo por autorreflexión”²⁵⁵. En términos generales, para este autor la identidad personal no es algo innato ni tampoco surge automáticamente sino que se crea y se mantiene a través de una actividad continua de reflexión sobre la propiedad y el sentido de lo que hacemos. El yo surge al fabricar una crónica biográfica coherente pero continuamente revisada sobre lo que nos pasa. A través de esta narración el sujeto da cuenta –a sí mismo y a los demás– de lo que hace y de las razones por las que lo hace.

Giddens valora con un optimismo propio del Dr. Panglos –aquel disparatado personaje volteriano que cuantas más desgracias sufría más convencido estaba de vivir en el mejor de los mundos posibles– tanto los riesgos como los beneficios que entraña esta continua creación de identidad narrativa en nuestro tiempo²⁵⁶. Los beneficios tienen que ver con la liberación de las convenciones que ataban el yo tradicional a proyectos prescritos por herencia, familia, cultura o moral. Por primera vez en la historia, la democracia ha llegado a la intimidad. Cada sujeto puede decidir su vida a partir de un proyecto autónomo –no contaminado por obligaciones con la historia– cuya única base es su deseo personal. En ese sentido, dispone continuamente de la oportunidad de corregir los errores que esas elecciones pueden producir. Esta vida autónoma se organiza en torno a relaciones puras construidas y mantenidas exclusivamente en función del sentimiento.

²⁵⁴ M. Douglas, *Símbolos naturales*, Madrid: Alianza Universidad, 1973.

²⁵⁵ A. Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona: Península, 1998.

²⁵⁶ A. Giddens, *La transformación de la intimidad*, Madrid: Cátedra, 1995.

Las “parejas unidas mientras se quieren” y las familias “recombinantes” permiten cambiar de existencia varias veces a lo largo de una vida. Por vez primera, nacemos sin “neurosis de destino”, libres en cuanto “desenclavados” de cualquier limitación o proyecto institucional. Ningún “será médico como papá”, “tendré una gran prole como mamá” o “continuará el negocio familiar” restringe las posibilidades del recién nacido. Vivimos un tiempo sin hipotecas con el pasado o el futuro.

Según Giddens, el individuo postmoderno también se ha visto favorecido por el modo en que los nuevos marcos familiares generan vínculos serenos. La educación contemporánea proporciona una coraza protectora que permite aventurarse en el mundo sin anticipaciones angustiosas o temores al cambio. Ahora se puede explorar el futuro sin una prevención constante ante su maldad, sin pasar por aquellas “líneas de sombra” que marcaban las adolescencias de antaño tal y como recoge la tradición literaria del *Bildungsroman*. El alejamiento del hogar paterno o la recomposición del sistema familiar tras un divorcio son acontecimientos que carecen del dramatismo que antes poseían.

Si esta percepción sonrosada de la sociedad tardo-industrial resulta absolutamente sorprendente –el mercado es cualquier cosa menos un lugar seguro, un hogar que pueda explorarse sin las astucias de Ulises–, otro tanto ocurre con la desconcertante confianza que deposita Giddens en la capacidad de la psicoterapia para curar las heridas existenciales más característicos de nuestro tiempo. Giddens parece considerar la psicoterapia como una especie de Bálsamo de Fierabas cuyas virtudes no se limitan a su vertiente profesional: cualquier sencillo texto de autoayuda constituye un “servicio de reparaciones” de la identidad personal seguro y eficaz que incluso permite transformar las antiguas desgracias en oportunidades para alcanzar la felicidad. El folletín familiar es un género obsoleto porque la familia ha dejado de ser un ambiente trágico para el individuo: el divorcio posibilita el crecimiento del yo, la pareja no es un sistema de lealtades que debe durar “hasta que la muerte nos separe” sino una relación caduca organizada en torno a la sinceridad personal.

Según Giddens, los sufrimientos psicológicos que entraña el trabajo postmoderno de construcción de la identidad personal y de consolidación de unas relaciones sentimentales siempre al borde de la ruptura, son un bajo precio a pagar si se compara con sus efectos liberadores. Parece evidente que esta afirmación se aleja considerablemente de la realidad. El asombroso número de personas que en todas las sociedades industrializadas requieren ayuda psiquiátrica –en términos estadísticos se trata de cifras epidémicas– da fe de la existencia de un malestar generalizado que

Giddens obvia recurriendo a un sencillo truco: sólo toma en cuenta como consecuencia patológica de la labor de individuación las crisis psicóticas de identidad e ignora por completo los trastornos menores. Giddens se limita a señalar los peligros de las grandes fracturas de identidad –los trastornos esquizofreniformes, cuantitativamente escasos– y aparta la vista de los casi universales trastornos del yo neurótico, cuya manifestación más radical son los trastornos disociativos.

El elogio de Giddens del mejor de los mundos posibles que, al parecer, habitamos por obra y gracia de Tony Blair resulta particularmente escandaloso cuando aborda la descalificación, antes que la crítica, de las tesis de C. H. Lasch o Richard Sennet²⁵⁷. Giddens considera que el narcisismo y la corrosión del yo postmoderno, condenado a la soledad en medio de la multitud y a la trashumancia en busca de empleo, son costes tolerables si se comparan con la libertad y autonomía que posibilitan. Y peor aún es la auténtica caricatura que realiza de la crítica foucaultiana del poder panóptico y pastoral, sobre todo si se tiene en cuenta que la única alternativa que presenta es la tesis de la liberación psicoterapéutica: si la autoridad de las marchitas estructuras familiares o estatales aún logra privar a sus víctimas de la posibilidad de autorrealización, ahí están los “desalienadores” para liberarlas del secuestro del pasado y permitirles oír su verdad interior para que sigan el recto camino de la individuación. La psicoterapia se presenta como el remedio universal que permite a los individuos postmodernos salir adelante en cualquier situación de crisis con una identidad más autónoma, libres ya de las ataduras de las fuentes del yo tradicionales. De hecho, la única alternativa que Giddens parece admitir a la sociología crítica son las “utopías” intimistas y neofamiliaristas características de textos de solidez teórica más que dudosa, como *Brave New Families*. En realidad, los ilustrados sabían perfectamente que la identidad personal, a diferencia de la identidad de un objeto, no depende de su mera persistencia en el tiempo y, por consiguiente, es imprescindible un cierto cuidado del yo que pasa por la elaboración de una crónica biográfica coherente. A tal efecto, propugnaron la sustitución de la dirección espiritual religiosa y el libro de horas por el diario íntimo. Esa memoria individual se inscribía en un contexto colectivo que impedía que la narración biográfica se convirtiera en un género solipsista. Así, el diario íntimo era un instrumento pedagógico dirigido a construir el yo auténtico a través de sucesivas aproximaciones.

²⁵⁷ C. H. Lasch, *Refugio en un mundo despiadado*, Barcelona: Gedisa, 1986; R. Sennet, *La corrosión del carácter*, Barcelona: Anagrama, 2001.

En cambio, el autor postmoderno de diarios se enfrenta a un serio dilema a la hora de remitir a un único sujeto el resumen de lo vivido cada día. El problema no es pasar con coherencia de mi yo de hoy al de mañana sino encontrar un autor-director de la multiplicidad de roles y conductas que exige el día a día de la ciudad postindustrial. La laxitud moral, el caos emotivista y la ausencia de un ideal del yo que permita superar el mero “ir tirando” son los obstáculos a los que se enfrenta la crónica autobiográfica en nuestro tiempo. El diario de Tolstoy es un continuo balance de logros y fracasos morales que, por supuesto, incluye rígidos planes para cumplir su vocación de escritor y santo. El diario postmoderno se limita a una evaluación de los riesgos que conlleva el cumplimiento de sus deseos, es un mero recuento de gozos, trabajos y penas.

Efectivamente, las aporías del constructivismo contemporáneo tienen que ver con su vocación intimista. También los otros reflexionan cada día respecto a si les gusta cómo somos, si quieren continuar en nuestro mundo o prefieren cambiar de vida. En este contexto de inseguridad ontológica, la asignación de significado obliga a un continua “vigilancia” del mundo, a escuchar y controlar el cuerpo, el alma y los sentimientos. Este proceso conduce con frecuencia a un tipo de vivencia que, según Garfinkel, se encuentra en el origen de las crisis de desrealización y despersonalización que suelen poner en marcha los trastornos de personalidad múltiple²⁵⁸. La postmodernidad constituye un terreno propicio para seguir la máxima rousseauiana que incita a “emplear todas las fuerzas de mi alma en romper los grilletes de la opinión y en hacer con valor todo lo que me pareciese bien, sin cuidarme del juicio de los demás hombres”. Esta clase de tesis deja expedito el camino hacia una identidad personal sucesiva construida en el marco del emotivismo, tal y como quiere Giddens. Pero, al mismo tiempo, también aumenta considerablemente el peligro de que ese yo discontinuo se fragmente definitivamente en forma de trastornos de identidades múltiple.

De algún modo, la especificidad de la disociación postmoderna es la forma en que hace de la necesidad virtud y celebra el reino del deseo y el yo contextual, la levedad del sentido de la vida o el fin de la culpa, como una auténtica liberación del sujeto. Así, se elogia la “flexibilidad” de quienes son capaces de cambiar en cada momento de su vida olvidando sus promesas y se critica la búsqueda de coherencia como una forma de anquilosamiento. La expresión “¡qué personalidad!” ya no constituye ninguna clase de

²⁵⁸ H.Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, Cambridge: Blackwelle, 1984.

elogio; al contrario, tiene connotaciones patológicas (la “rigidez de carácter”). En las biografías postmodernas no tiene cabida la epopeya, sólo la novela picaresca.

La posesión del trabajador por el mercado

Algunos análisis sociológicos contemporáneos aciertan a ver en estos trabajos forzados de individuación la respuesta a la necesidad de afrontar una situación de precariedad laboral incompatible con el sentido de mismidad y continuidad histórica característico del yo tradicional²⁵⁹. El mercado exige movilidad, la capacidad para ubicarse en sitios múltiples, desclasados y desincrustados de la geografía social.

La sociedad postmoderna está estructurada por las constricciones de un espacio mercantil dominado por la selección individual que antes –en la escuela– o después –en el mercado– excluirá a los menos aptos como desechos laborales. En este contexto resulta sumamente útil estar dotado de un yo oportunista, en perpetuo reciclaje y capaz de adaptarse a una realidad cambiante. La propia sociedad se ha convertido en el reino de lo efímero, el lugar donde las certidumbres de hoy desaparecen mañana y, una vez más, todo lo sólido –industrias, naciones y valores– “se desvanece en el aire”.

En la sociedad del riesgo los conocimientos y habilidades quedan obsoletos a una velocidad vertiginosa. Por eso no constituye ninguna torpeza desarrollar una identidad difusa que permita la mayor libertad de maniobra posible. Así rezaba una demanda de trabajo publicada recientemente: “Conductor joven, buena presencia y habilidades para comunicación, conociendo idiomas e informática, dispuesto a cambio de residencia, espera ofertas de trabajo”. El anunciante parece perfectamente consciente de que cualquier identificación como sujeto, cualquier rasgo personal que afirme el compromiso con una vocación, un territorio o un proyecto familiar puede dar al traste con sus posibilidades. Ni siquiera conviene mostrar ninguna habilidad especial, no sea que ocurra como con la capacidad de declamación y dramatización que depreció al actor de teatro cuando el cine comenzó a pedir protagonistas de habla natural y perfil fotogénico.

La precariedad laboral arrasa con los valores, los rasgos de la personalidad que configuraban la identidad popular más allá de la ideología y que surgían de su relación con una clase social que, como ha señalado Bordieu, estructuraba los tiempos de la vida cotidiana, los gustos y los valores mucho antes de que se iniciara la socialización

²⁵⁹ Véase, por ejemplo, Z. Baumann, *La sociedad individualizada*, Madrid: Cátedra, 2001 o el monográfico de la revista *Contrapoder* titulado *Do you remember counterrevolution?* (invierno de 2001)

escolar²⁶⁰. Hasta hace poco, aprender a trabajar como obrero suponía adquirir un currículum alternativo al académico, en el que los principales méritos eran la resistencia a la disciplina y la capacidad para escaquearse a la vigilancia de la autoridad²⁶¹. De igual modo, aquellos destinados a trabajar en un banco o en una tienda se esforzaban en adquirir una apariencia y unos valores adecuados al mundo del comercio.

Hoy, la familia primero y la escuela después se esfuerzan denodadamente por aportar “capital psicológico” en forma de seguridad en uno mismo e inteligencia emocional. Todo cambia tan deprisa en nuestro mundo que parece imposible cualquier tipo de fuente del yo que no nazca de la adaptación al caos mercantil. A lo sumo se puede endulzar esta precariedad mediante un vago sentimiento de seguridad optimista frente al futuro que nos persuade de que todo irá bien y, en caso de desgracia, encontraremos algún remedio técnico. Contra el discurso ilustrado que proponía encontrar el sentido del individuo en el marco de la Historia, parece como si se hubieran cumplido las prescripciones de Rousseau para la educación de Emilio. Debemos aprender que nuestro llanto no provocará la acción consoladora de ningún prójimo, hay que alejarse del mundo de la virtud y desatender el juicio ajeno o la búsqueda del elogio social... Sólo así tendremos garantías de que nuestras acciones son auténticas y expresan nuestra más recóndita intimidad.

El individuo postmoderno es incapaz de ofrecer resistencia a los dictados de la realidad porque, encerrado en su familia, nunca aprendió la negación en la colectividad infantil de la barriada. Durante la adolescencia no pudo elaborar un vínculo estable con sus iguales que le permitiera interpretar el mundo en un contexto de inteligibilidad generacional. Practicó sin mas problemas los ejercicios de individuación forzada separándose pronto de cualquier grupo natural creyéndose así autónomo. Renunció a lo mejor de la vida en un proceso de asilamiento que el idiota contemporáneo vive como “liberación”, agradeciendo al nuevo amo su pedagogía modernizadora.

Esta clase de individuación impuesta alimenta un malestar que ya no procede de la inadaptación social. Muy al contrario. Los sufrimientos psíquicos postmodernos proceden del desesperado esfuerzo del sujeto por integrarse en ambiente y cumplir la inacabable tarea que San Mercado le impone, como a Sísifo los dioses. El difuminado de la identidad y la multiplicación del yo parecen los mecanismos de defensa mas

²⁶⁰ P. Bordieu, *La distinción*, Madrid: Taurus, 1987.

²⁶¹ P. Willis, *Aprendiendo a trabajar*, Madrid: Akal, 1997.

acertados en un mundo necesitado de productores polivalentes que fabriquen no se sabe dónde los no se sabe qué artilugios que la moda ordene.

Bossing y mobbing: del comité de empresa a la consulta psiquiátrica

La fábrica o la oficina nunca han sido un balneario. Tradicionalmente, la conciencia de la clase obrera estaba marcada por la resistencia a los ritmos de trabajo y la sensación de encierro en las barriadas. El desorden permanente y la rebeldía de las masas ociosas o peligrosas contra el mundo de la producción fue el humus en el que nacieron y se desarrollaron las relaciones industriales. Como recuerda una vieja canción minera, las clases trabajadoras consideraban a los capataces, accionistas o ingenieros como sus enemigos, como los agentes de unos poderes y unos intereses materiales incompatibles con una vida popular autónoma. La sensación de la servidumbre trascendía el tiempo de trabajo. Así, Simone Weil aseguraba que, durante los años que trabajó como obrera en una fábrica Renault, si alguien en el tranvía le hubiese ordenado levantarse de su asiento, hubiese obedecido sin dudarle; tal era la sumisión y el menoscabo de la dignidad que generaba el trabajo fabril²⁶².

Pero, además, el mundo obrero y el mundo burgués estaban separados por imaginarios antagónicos. Para la burguesía, las masas populares eran una población salvaje aún por civilizar a la que se debía inculcar los valores de la ciudadanía. En cambio, los sueños que sacaban a la luz los imaginarios revolucionarios eran punto por punto las pesadillas de las clases ilustradas: “Hijos sí, maridos, no”, “Ni dios, ni patria, ni patrón”... En ese sentido cabe entender el advenimiento de la sociedad del bienestar como una victoria definitiva del higienismo, en tanto y cuanto implica la renuncia de los trabajadores no sólo a cualquier cambio radical de la estructura de las relaciones de producción sino, sobre todo, al cumplimiento de ese sueño destructor de patrias, familias y estado.

A nivel microsocia este pacto social keynesiano se reflejaba en una cotidianidad laboral en la que las obligaciones de cada trabajador estaban detalladas por contrato a nivel casi individual a fin de impedir las arbitrariedades o el autoritarismo de los mandos empresariales. Los inevitables conflictos laborales se negociaban a través de intermediarios “cualificados”: la aristocracia obrera de los sindicalistas burocratizados y los gerentes expertos en organización y seguridad del trabajo. Por lo general se lograba

²⁶² Una excelente rememoración de la vida obrera de Simone Weil aparece en Rosa Bueno, *Biografía de Simon Weil*, Madrid: La voz de los sin voz, 1998.

la paz laboral, tan sólo interrumpida ocasionalmente por algunos inofensivos rituales de protesta. Como segundo aparato de pacificación, las grandes empresas crearon servicios médico-psicológicos dirigidos a armonizar el puesto de trabajo con el perfil personal de cada trabajador o facilitar apoyo psicológico y bajas laborales a los trabajadores inadaptados o inadaptables.

No hace falta explicar que en las dos últimas décadas las cosas han cambiado mucho. Aunque la animosidad contra el trabajo nunca desapareció del imaginario obrero, la desregulación del mercado y la individualización de las relaciones laborales la han transformado radicalmente. El malestar laboral, la nueva fatiga industrial, carece de cualquier marco o memoria colectiva y se refleja en una vivencia exclusivamente subjetiva de la servidumbre laboral. La experiencia de la explotación se ha personalizado, de modo que ahora se considera al superior jerárquico como una especie de sádico que obtiene placer hostigando psicológicamente a su empleado. En el imaginario contemporáneo, el capataz o el jefe de taller ha dejado de ser el calculador racional que busca sacar el máximo de plusvalía a su obrero para convertirse en un personaje malvado. Frente a las obras teatrales de Brecht –que siempre intentaba sacar a la luz cómo incluso la mejor persona del mundo sólo podía producir dolor en sus trabajadores cuando actuaba como patrón–, el mundo del trabajo contemporáneo está dominado por una concepción de las relaciones laborales semejante a la vivencia del mal típica de las películas de terror de serie B.

En definitiva, el nuevo fantasma que recorre Europa no tiene un mundo nuevo en su corazón sino una enfermedad del alma que ha sido bautizada en el ámbito anglosajón como *bossing* o *mobbing* (en castellano, “acoso moral”). En efecto, la queja por el “acoso psicológico en el trabajo” es la nueva forma de reacción a la explotación laboral. No es extraño que se afirme que “el *mobbing* es el tópico de investigación de los años 90”²⁶³. En opinión de los autores especializados en la materia, los trastornos por acoso afectan nada menos que al 8% del total de trabajadores de la Unión Europea; de hecho, se dice que estos datos podrían ser aún más alarmantes si se tomara en consideración el grave estrés que produce el acoso en las personas que lo contemplan sin sufrirlo. La preocupación por este fenómeno ha llevado en nuestro país a la promulgación de leyes dirigidas a proteger a sus víctimas. A su vez, la Comisión de Empleo y Asuntos Sociales

²⁶³ M. Barón Duque, “La espiral del *mobbing*” en *Papeles del colegio de psicólogos* 84 (2003), pp. 71-82.

del Parlamento Europeo prepara un libro verde sobre el acoso laboral a fin de unificar los criterios legislativos en todo el ámbito de la Unión.

El concepto de *mobbing* se debe al psicólogo sueco Leymann, que estudió el malestar laboral por analogía con el mundo animal a través de un repertorio conceptual procedente de los análisis etológicos de la jerarquía y el poder en las sociedades animales. El estudio fue muy bien acogido por las distintas agencias oficiales del bienestar y se produjo una multiplicación de las definiciones del acoso laboral en el proceso de aclimatación a cada legislación nacional. El propio Leymann ofrece una definición cuantitativa: “Una persona es objeto de acoso si se encuentra expuesta al menos a una actuación negativa cada semana durante un periodo mínimo de seis meses”. En cambio, según un folleto informativo del gobierno autonómico asturiano profusamente difundido, “se entiende por acoso u hostigamiento psicológico en el trabajo el comportamiento hostil que atenta, ofende, humilla, atemoriza de forma sistemática la integridad física y psíquica llevada a cabo por una o varias personas hacia una tercera, la víctima”. Obviamente, esta nueva “epidemia” es endémica de los países ricos, ¡para *mobbing*s están los millones de niños esclavos que, como Iqbal Masih, son asesinados cuando denuncian las condiciones de su trabajo forzado!

El acoso laboral, como todo síndrome psíquico que se precie, imita la evolución de una enfermedad real según cuatro fases. El prodromos es una fase de impasse: la víctima del hostigamiento por parte de un superior jerárquico dominado por oscuros odios se ve sumida en un desconcierto que le produce una gran ansiedad. Intenta responder a la pregunta “¿por qué me pasa a mí esto?”, pero sus intentos explicativos fracasan y esa ausencia de racionalidad genera más ansiedad que da pie a sentimientos de inferioridad intelectual. La inexistencia de estructuras de solidaridad, de mecanismos de resistencia y apoyo colectivo conduce a una actitud fatalista: la víctima se aísla y no habla sobre el tema, trata de dejar transcurrir el tiempo y esperar a que pase el temporal. Es entonces cuando se comienza a consumir píldoras para dormir, alcohol o drogas tratando de hacer más tolerable la situación.

En la segunda fase ya existe un conflicto abierto. Es el momento de intimidación formal de la víctima, a la que se acusa de deslealtad o ineficacia en el trabajo, se usa en su contra los síntomas de ansiedad o los fallos de atención y se la amenaza con la degradación laboral o el despido. El consiguiente conflicto de descripciones de la crisis –el acosador afirma “tengo que vigilarlo porque trabaja mal” mientras que el acosado asegura que “trabajo mal porque está siempre vigilándome”– suele resolverse siempre a

favor del acosador. De este modo, aumenta el pánico de la víctima que comprende, a veces por primera vez, la realidad y el efecto de un poder jerárquico que hasta entonces había aceptado sin quejarse.

La tercera fase pasa por la pelea clara entre acosado y acosador. A menudo, este último busca aliados hacia arriba –una novedad absoluta que remeda la antigua solidaridad colectiva desde abajo– e intervienen figuras de autoridad como los superiores jerárquicos, los médicos de empresa o los servicios psicotécnicos. Este movimiento aumenta la sensación de soledad de la víctima, que se ve inerme frente al aparato empresarial y sin ninguna red solidaria de apoyo. En esta fase, la subjetividad de la víctima está dominada por una clásica situación de indefensión aprendida y expresa con una variada psicopatología su relación con la culpa: depresión, trastornos obsesivos e incluso gestos suicidas.

Llegados a este punto, se produce una descontextualización de los síntomas que lleva a la víctima del acoso a iniciar lo que Barón llama un “vía crucis” por diversos servicios médicos en busca de una baja laboral como solución elusiva del castigo empresarial. Estos mecanismos evitativos, como ocurre con las fobias, provocan un resultado catastrófico. Antiguamente, se recurría a la autolesión física como mecanismo de defensa laboral. En el imaginario minero se elogiaba la capacidad para autolesionarse fracturándose los dedos o las rodillas con un martillo para así evitar algún trabajo particularmente penoso o peligroso. De modo análogo, la situación laboral actual exige una especie de autolesión psíquica. En el momento en el que la víctima del acoso moral se siente perseguida y cree que lo hace todo mal, se produce un fenómeno de profecía autocumplida y la eficacia laboral desciende drásticamente. Esta especie de retroalimentación paralizante se extiende más allá del trabajo y genera una experiencia de fracaso vital global. La necesidad de explicar periódicamente esta situación a fin de obtener una baja laboral por motivos depresivos y, así, alejarse del acosador reafirma esta situación, en la medida en que la víctima construye un discurso autocompasivo al que se aferra con uñas y dientes.

El último ciclo se denomina “fase de huida”. La indefensión y los mecanismos fóbicos se cronifican. La víctima asume una identidad quejumbrosa y manifiesta un resentimiento general contra el mundo y, en especial, contra los servicios médico-sociales “que no resuelven mi problema”. La vía terminal de esta fase adopta dos versiones más o menos similares. Por un lado, está la opción de la prejubilación por motivos psiquiátricos: los trastornos del estado de ánimo, las adiciones y las conductas

autolesivas son etiquetadas como enfermedad invalidante, algo que requiere la colusión del propio trabajador, los técnicos sanitarios y la empresa que tratan de librarse del problema. Por otro lado, existe la posibilidad de una adaptación burocrática a un puesto de trabajo rutinario –Leymann utiliza la metáfora de “el oso que dormita en la caverna”– y de menor categoría que el anterior, que la víctima desempeña con la menor inversión afectiva posible y recurriendo a conductas de resistencia pasiva similares al “preferiría no hacerlo” del escribano Bartleby.

En realidad, la epidemia de acoso no hace sino reflejar otro aspecto de la derrota popular. En la cultura obrera tradicional, el aprendiz adquiría mucho antes de su primer día de trabajo una capacidad de resistencia que se manifestaba en una gran cantidad de conductas y actitudes que cabría entender como una cultura del “sabotaje benévolo”. Desde hacerse el tonto a la hora de aprender alguna tarea concreta a trabajar lento y “sin agotarse” o a racanear tiempo de trabajo escondiéndose en el baño, todo valía para romper la “cadena” de producción²⁶⁴. Desde luego el rechazo de la disciplina laboral también incluía bromas sangrientas a los traidores y un cuidadoso marcado del territorio reservado al colectivo saboteador (son típicas las historias de obreros que dejaban caer tuercas o martillos desde las alturas cuando algún ingeniero visitaba el taller). Esta clase de rutinas de resistencia se sedimentaban en la memoria colectiva y de hecho articulaban grupos de afinidad al margen del escenario laboral²⁶⁵. El discurso fabril tenía su continuación en la barriada obrera –no era fácil para un esquirol encontrar un sitio dónde tomar un vino sin ser insultado– y se integraba en una cultura que envolvía todo el vecindario y resultaba invisible al extraño.

Ni que decir tiene que el empresariado intentó tradicionalmente romper esta identidad colectiva a través de la individualización de la producción característica de la organización científica del trabajo taylorista. Así, se distinguía entre buenos y malos trabajadores, se establecía rangos o salarios diferentes a cada productor... Pero la nueva situación de trabajo precario y discontinuo ha dejado obsoletas estas medidas. Hoy la relación laboral por excelencia es la del contrato individual y, así, la vivencia del sufrimiento laboral es eminentemente subjetiva. Se percibe el malestar como una

²⁶⁴ En *Los dominados y el arte de la resistencia* (Tafalla: Txalaparta, 2003) C. Scout James discute la hegemonía del consentimiento obrero tras el que siempre cree ver una subcultura oculta de resistencia.

²⁶⁵ En P. Bourdieu, *Cuestiones de sociología* (Madrid: Istmo, 2000) se describe muy bien este proceso con un juego de palabras de difícil traducción entre los términos *classement*, *déclassement* y *reclassement*.

consecuencia de un desafortunado azar (toparse con un mal jefe) y nada tiene que ver con la necesidad colectiva de vender la propia vida como tiempo de trabajo.

El manual asturiano para detectar el acoso que antes citaba subraya que “el acoso es siempre una situación provocada intencionalmente y premeditada. El autor del acoso quiere dañar y la víctima lo sabe (...). En ocasiones puede ser absolutamente sutil, pero no por ello menos intenso ni dañino para la víctima”. Esta sutileza queda de manifiesto en la medida en que “la intencionalidad no se evidencia en ninguno de los actos integrantes de esa conducta y solo es detectable mediante el análisis global de la misma”. Esta caracterización es muy significativa. Una de las constantes en las descripciones del mal típicamente modernas es la renuncia a la figura del agente sádico. Se trata de un asunto que señaló con particular agudeza H. Arendt a propósito del juicio y la ejecución de Eichmann en Israel: el más aterrador monstruo nazi se recuerda a sí mismo como un eficiente burócrata atareado en hacer llegar puntuales los trenes al campo de exterminio. Del mismo modo, cuando F. Fanon “trata” los trastornos de los torturadores del ejército francés en Argelia, se encuentra con la misma figura impersonal y burocrática: el trabajo de golpear o electrocutar a los independistas cansa y el pobre torturador, lejos de disfrutar con su tarea, también padece de estrés y fatiga laboral²⁶⁶. Paradójicamente, la cotidianidad postmoderna nos ha traído de vuelta al sádico que ejerce sus malas artes en el hogar (maltratando a mujeres o niños) y en el trabajo (acosando a sus subordinados). Así, Hirigoyen describe a acosador laboral como un presicótico, un perverso que proyecta sus necesidades persecutorias en las figuras cercanas de su entorno laboral²⁶⁷.

La explicación de esta asombrosa reaparición del mal radical en el contexto laboral es muy sencilla. Todo es una fábula. El *mobbing* es la caricatura del malestar laboral tradicional, un absurdo relato psiquiatrizado de las formas clásicas de fatiga o estrés laboral una vez descontextualizadas y expurgadas de su relación con la estructura de clases.

El manual asturiano que venimos citando describe el acoso laboral a través de cinco epígrafes: “ataques verbales”, “desacreditación profesional”, “aislamiento social”, “ataques personales”, “sobrecargar de trabajo, encomendar tareas rutinarias por encima o por debajo de sus posibilidades, asignar objetivos o proyectos inalcanzables” y

²⁶⁶ F. Fanon, *Los condenados de la tierra*, México: FCE, 1963. En el prólogo de esta obra, Sartre denuncia brillantemente la colaboración psiquiátrica con el colonialismo afirmando: “Francia fue el nombre de una nación, quizás empieza a ser el nombre de una neurosis”.

²⁶⁷ M. F. Irigoyen, *El acoso moral en el trabajo*, Barcelona: Paidós, 2001.

“violencia física: gritos, amenazas, invasión de la vida privada”. Parece obvio que esta clase de “síntomas” no reflejan en absoluto una patología de maltrato cercana a las vejaciones de Justine. Más bien, describen la clase de rutina cotidiana que casi ningún trabajador ha dejado de sufrir a lo largo de su vida laboral (cuando el manual en cuestión habla de “violencia”, se refiere a asuntos como no tener en cuenta los problemas físicos o de salud) y que aparece reflejada con gran precisión en un texto de L. Bonaffé sobre la fatiga laboral de las telefonistas²⁶⁸. En realidad, la idea de que este sufrimiento es excepcional y debe ser comprendido en términos de una interrelación basada en las pasiones íntimas resulta demagógica, pues presupone que la situación laboral normal es un contexto aconflictivo de relaciones racionales²⁶⁹. Ahora resulta que es algo excepcional tener una mala relación con quien nos da órdenes y hay que psicopatologizar al mal capataz bajo la figura del “mediocre inoperante activo”²⁷⁰.

Por otra parte, en los síntomas del acoso laboral reaparecen algunas figuras psicopatológicas típicas de los trastornos disociativos. El “síndrome de estrés postraumático”, el “síndrome de estrés por coacción continua” y el “síndrome de fatiga crónica” se utilizan para expresar los trastornos de memoria, la irritabilidad, las crisis nerviosas, el *breakdown*, el daño en las relaciones interpersonales y la vida social que la malaria laboral produjo siempre en los trabajadores y que la psiquiatría dinámica interpretaba acertaba acertadamente en términos de “ventaja con el síntoma”. La “ventaja” podía ser inconsciente (en los síndromes neurasténicos) o consciente (en la simulación sinistrósica) pero, en cualquier caso, se entendía que se trataba de una protesta justa, aunque incoherente, contra una cotidianidad obrera insoportable.

En realidad, la naturalización de la obediencia por parte del psicologismo de empresa no es más que el definitivo cumplimiento del viejo sueño del higienismo médico-pedagógico de colonizar a la clase obrera promoviendo los valores liberales fuera del taller. En la subjetividad que hoy se fomenta en los centros educativos prima la autoexplotación por identificación con el éxito o el fracaso empresarial, se desarrolla las habilidades comunicativas y la capacidad para negociar conflictos que, obviamente, suponen el respeto del poder patronal.

²⁶⁸ VV. AA., *La fatiga industrial*, Madrid: Ricardo Aguilera, 1969. Las trabajadoras de las que habla Bonaffé también acusaban a sus supervisoras de malevolencia personal y de sobrecargarlas de trabajo hasta hacerlas reventar.

²⁶⁹ Frente a esta idea véase, por ejemplo, V. Forrester, *El horror económico*, México: FCE, 1997.

²⁷⁰ J. L. Gonzalez Rivera, “El trastorno por mediocridad inoperante activa (síndrome MIA)”, *Psiquis* 18, pp. 229-231

De un modo similar, la teoría del acoso laboral elabora ideológicamente las aterradoras condiciones de trabajo reales, complementa a la perfección la individuación forzada del trabajo propiciando un dialogo interior que puede sintetizarse así: “Si el trabajo me altera y estoy cansado, con dolores múltiples o pérdida de memoria, si en el poco tiempo que estoy en casa no me quito de la cabeza los problemas y el trabajo acaba siendo una forma de posesión peor que la diabólica debo correr a buscar un psiquiatra que me ayude a detectar y combatir al responsable de mi estrés (por supuesto, ni se me pasa por la cabeza la posibilidad de organizarme para buscar soluciones colectivas al origen real de mis tormentos)”.

Pero que el *mobbing* sea un síndrome tan falso como idiota no significa que sea ineficaz. La absurda campaña decimonónica sobre el daño corporal que causaba la masturbación infantil generó un amplio aparato de vigilancia de la intimidad del niño que transformó casi por completo los conceptos de infancia y de crianza y generó una comprensión del menor como sujeto frágil y necesitado de tutela²⁷¹. La psiquiatrización actual de la vida laboral parece un movimiento en todo similar. Ya ni se habla de luchar colectivamente contra el daño que causa el trabajo en nuestras vidas, ni mucho menos se sueña con “otro trabajo” en una empresa autogestionada. Sencillamente se aspira a disfrutar de un consuelo periódico en forma de baja o, en el mejor de los casos, a la jubilación anticipada.

La purísima relación: del sinvergüenza al impresentable

Según Giddens, la principal novedad de la vida postmoderna –las relaciones puras “que encuentran todas sus recompensas en el propio intercambio emocional”– requiere un continuo trabajo de conservación. El sujeto postmoderno siempre anda en reuniones de trabajo sobre la organización del propio trabajo o saliendo de una relación personal de dependencia y entrando en otra. Es obvio que la situación del individuo que trata de adaptarse desesperadamente a la sociedad del cambio carece de la densidad y riqueza emocional que Giddens le atribuye. No se vive más por cambiar continuamente de pareja, ciudad o trabajo. Por el contrario, se trata de un experiencia similar a la que Bolwy describe en el caso de los niños que escinden su yo al establecer un vínculo

²⁷¹ El texto de S. M. Tissot, *El onanismo* (Madrid: AEN, 2002) resulta imprescindible para comprender cómo incluso las más abruptas imbecilidades psiquiátricas pueden llegar a hacer creer en la necesidad de proteger a la población de una plaga inexistente.

ansioso con su madre²⁷². A los postmodernos nos ocurre como a los críos que pierden la confianza en que cuando vuelvan de hacer amigos y explorar el parque encontrarán a su madre sentada en el banco donde la dejaron y renuncian a su gusto por la aventura, a jugar en grupo y se contentan (¿prefieren?) con el gozo autoerótico de poseer un juguete electrónico y usarlo bien pegados a su madre. Nuestra satisfacción espuria centrada en la posibilidad de elegir “estilos de vida” a través del consumo, nuestro gusto por la movilidad y el cambio apenas son una tenue racionalización de la compulsión de una biografía marcada por la discontinuidad de trabajos, ciudades o parejas; constituye, en definitiva, una especie de amor a palos.

El “yo autónomo”, “liberado” de cualquier tradición, dirigido por la fidelidad a la ley del provecho y guiado en exclusiva por su deseo íntimo, evoluciona por los extraños caminos de la elección y el cálculo de riesgos hasta su antítesis en el sujeto solo pero tutelado por redes terapéuticas. La versión patológica del yo actual, la personalidad “desmoralizada”, se ve asistida por expertos que contienen su miedo al “cambio y al crecimiento” guiando su vida cotidiana desde que se levanta hasta que se acuesta, con un nivel de servidumbre similar al de las viejas beatas dirigidas desde el confesionario. Desde esta crónica del yo reconstruido periódicamente resulta absurda la idea de identidad normal que proponen Erikson o Jaspers, ya que presuponen un contexto de estabilidad social que propicie un “sentimiento de coherencia, continuidad histórica en la mismidad del yo”²⁷³. La postmodernidad nos exige la cansina tarea de estar eternamente disponibles para el cambio, como si la vida fuese una perpetua adolescencia.

Por eso, cuando Giddens caracteriza el malestar cultural postmoderno en términos de vergüenza –y no ya de culpa– se ve obligado a matizar inmediatamente sus palabras y hablar de “vergüenza eludida”. En efecto, la vergüenza explícita no se encuentra en el catálogo sentimental de nuestras sociedades. El sentimiento al que Giddens se refiere con la noción de vergüenza es “la angustia ante la ineptitud del yo para cumplir con sus proyectos de felicidad”, la sensación de que no “culmino mi programa de identidad del yo”.

Desde luego, los “mundos de la vida” se han pluralizado tanto que, como señala Berger, resulta imposible hablar de “vidas ejemplares”²⁷⁴. No se puede comparar vidas buenas o

²⁷² J. Bowlby, *El vínculo afectivo*, Barcelona: Paidós, 1973.

²⁷³ E. H. Erikson, *Identity: Youth and Crisis*, Londres: Times, 1968.

²⁷⁴ P. Berger, *Homeless Mind*, Nueva York: New York Press, 1987.

malas entre culturas o grupos sociales dispares. Un artista puede juzgar el sentimiento de logro de un científico como mera autoexplotación, el tiempo dedicado a la investigación como una vida amargada desperdiciada en el laboratorio.

El joven realista debe aprender pronto a no pedir a lo social mas de lo que hay. Y lo que hay es una especie de palestra donde uno combate por trabajar de lo que sea. En este teatro, el papel del estado se limita a tener limpio el escenario, a mantener cierta equidad formal en el reparto de los papeles e imponer el orden si algún actor se manifiesta violento o incumple las normas. Por supuesto, la idea de que la dirección del teatro debe ocuparse de mejorar las capacidades o satisfacer las necesidades del actor es razonar con la lógica del gorrón que condujo al “desastre” del estado del bienestar. A lo sumo se pedirá al Estado que disponga de un botiquín para resolver los problemas personales, de una enfermería dotada de servicios de ayuda psicológica para reparar los duelos y quebrantos que ocasionan el fracaso y la dureza del juego.

Adquirir experiencia laboral equivale a imitar a Ulises, hacerse astuto, doctorarse en razón instrumental, endurecerse frente al fracaso del otro. La ruptura con el “nosotros” es una prueba de madurez emocional, se pasa por los grupos para acumular capital emocional –una buena agenda de direcciones ayuda a triunfar–, encontrar relaciones de pareja o de negocios y abandonarlos. La lealtad grupal o la coherencia de valores es mero neuroticismo mientras la pertenencia a redes sociales laxas, múltiples, intermitentes y marcadas por el nihilismo se percibe como un signo de salud mental.

Desde este punto de vista, la buena vida postmoderna consiste en saber combinar un yo múltiple y adaptado al contexto de los distintos grupos en los que se participa con una crónica unitaria de esas actividades desde el yo íntimo. La normalidad es lograr pensar cada noche: “Sigo siendo yo”. Cada vez resulta más lejana la idea de que desarrollar una vida coherente equivale a evitar la vergüenza, tal y como exigían los grupos sociales con memoria histórica. Cuando la continuidad vital en la misma ciudad durante varias generaciones era el marco natural de la biografía, el sentimiento moralizador por antonomasia era la vergüenza: el recuerdo de determinados actos –robar a las viudas, embriagarse de continuo, no mantener a los hijos– eran una infamia y quien era incapaz de percibirlo era considerado, literalmente, un sinvergüenza.

La obsesión por el presente perpetuo que caracteriza nuestro tiempo se percibe con nitidez en el desinterés contemporáneo por la memoria oral de la ciudad. Por eso a menudo se considera como chismorreos insufribles las conversaciones de esas viejas que se dedican a ver pasar a la gente desde su ventana y comentan su genealogía

familiar. La amnesia histórica convierte el terreno social en un “lugar de aportes” al que uno se asoma de forma intermitente a ver qué se saca y donde lo importante es dar buena imagen. Ahora nadie teme ser considerado un sinvergüenza, lo malo sería parecer un impresentable. Precisamente, Fukuyama predecía la revitalización de los valores morales tradicionales cuyas fuentes localiza en el chismorreo, la comunicación vecinal y, en definitiva, la memoria histórica²⁷⁵. Pero en contra de sus previsiones ni la historia acabó ni se ha producido esa gran ruptura moralizadora. Los modelos de vida virtuosa siguen considerándose una antigualla y la deriva social privilegia la desublimación represiva como mecanismo de defensa máximamente adaptativo en las sociedades postindustriales²⁷⁶.

Hemos asistido al desmoronamiento de la idea de que el aplazamiento del deseo contribuye a forjar el carácter o de que es posible convertir la libido en cultura. Nuestro tiempo concibe la menor demora del “lo quiero aquí y ahora” o cualquier pretensión de elaboración del gusto como actitudes elitistas y reaccionarias. Un buen día es aquel en el que uno se lo ha pasado bien, con independencia del cómo o a costa de qué o quién. Evidentemente, la base de este modelo de buena vida es la habilidad para rechazar cualquier culpa que pudiera producir el trabajo del deseo. La única vergüenza postmoderna es la incapacidad de gozar, vivir con menos felicidad de la que nos habíamos prometido, no saber concluir nuestra biografía con un “y fueron felices y comieron perdices”.

Lo absurdo es que para integrar ese microhedonismo en un proyecto a largo plazo sin tener que renovarlo diariamente ya sería necesario pensar la historia, jerarquizar las formas de vida, aceptar que nuestras decisiones de hoy implican una cierta responsabilidad con el futuro... Todas estas actitudes descritas habitualmente como anhedónicas y melancólicas. El modelo vigente de salud mental parece asombrosamente cercano al ideal del “carpe diem”, de ahí que se entienda la desgracia común como inhabilidad del propio sujeto para aprovechar una realidad llena de posibilidades.

²⁷⁵ F. Fukuyama, *La gran ruptura*, Barcelona: CSC, 2000.

²⁷⁶ Marcuse denuncia el uso reaccionario de la ecuación sublimación = represión por parte de la sociedad unidimensional que preconiza la puesta en acto inmediata de los impulsos. En su lugar, propone la expresión “desublimación represiva” para reivindicar la sublimación como mecanismo de defensa no represivo.

La egonomía de un “dado”: de Elster a Baudrillard

De algún modo resulta paradójico que uno de los más famosos defensores de la disociación de la identidad personal como mecanismo adaptativo a la realidad postindustrial sea Jon Elster. No tanto por su contacto juvenil con el marxismo althusseriano cuanto porque es un acérrimo defensor de los modelos de la decisión racional cuyos detractores suelen criticar por las constricciones (en forma de requisitos lógicos muy exigentes) que imponen a la comprensión de la subjetividad humana frente a concepciones de la acción humana más laxas o, si se prefiere, menos formalistas.

En efecto, Elster se hizo célebre por sus intentos de encontrar mecanismo explicativos de conductas aparentemente irracionales, como la *akrasía*, sin abandonar el modelo estándar del cálculo racional. De este modo, se posicionaba como un miembro destacado de los teóricos empeñados en extender los modelos económicos al estudio de los más diversos ámbitos de nuestra conducta, es decir, no sólo al comportamiento del consumidor o del votante sino también a las “decisiones” del alcohólico o del drogadicto²⁷⁷.

Es en este contexto donde Elster plantea la idea de un yo sucesivo que, por ejemplo, permite explicar la conducta del fumador como el producto de una decisión racional. El fumador tendría en cuenta únicamente el balance actual de placer que puede obtener con el acto de encender un cigarrillo sin mostrar solidaridad con el “yo futuro” que puede desarrollar un cáncer. Lo interesante aquí es que se trata del mismo mecanismo que propicia la falta de conciencia histórica e impide la vivencia de pertenencia al grupo. Una vez que el sujeto deserta de las vivencias de su tiempo histórico y su generación, necesita encastillarse en la experiencia de un yo instantáneo, ha de convertirse en un fumador o en un esquirol desinteresado de las consecuencias futuras de sus actos. Aunque ese futurible tenga mi mismo documento de identidad no logro imaginarlo hoy como “yo mismo” por la misma razón que no logro solidarizarme con mi semejante.

La psicoterapia que Elster propone a partir de su sistema “egonómico” consiste en la extensión de las astucias del buen consumidor al campo íntimo. Así, por ejemplo, en el caso de las toxicomanías se debería fomentar la preferencia por las satisfacciones futuras frente a las inmediatas. Para ello habría que propiciar una buena visualización de

²⁷⁷ Véase en especial J. Elster, *Psicología política* (Barcelona: Gedisa, 1995) y *Egonomics* (Barcelona: Gedisa, 1999), dos de sus obras menos metodológicas.

las curvas de utilidad de las identidades futuras que mejoran notablemente con apenas un pequeño ahorro de placer en el presente.

Hay que subrayar que esta propuesta de Elster no es una nueva versión de la concepción freudiana de la sublimación como mecanismo de defensa superior a los demás. Y mucho menos implica una jerarquización de unas necesidades espirituales superiores a otras materiales, sino que propone una forma de cálculo económico del deseo para evitar un consumo miope. Al contrario, podría entenderse como un proyecto complementario de la extensión de “la democracia a la vida personal” a través del libre cálculo afectivo que defiende Giddens. Desde este punto de vista, la psicoterapia quedaría reducida a un dispositivo de ayuda para detectar falsas inferencias, inconsistencias o irracionalidades recurrentes, un poco al estilo de S. Shuterland²⁷⁸. Los psicólogos deberían ser agentes de combate contra las tendencias antieconómicas que anidan de forma natural en el sentido común, contra los “túneles de la mente” que conducen a las falacias del elector no racional (perseverar en una decisión equivocada por el tiempo o el esfuerzo invertido en su consecución maximizando así las pérdidas). Los nuevos científicos del ego deben reconducir la educación sentimental humana de acuerdo con la razón gerencial que, según Elster, además de someter nuestras vidas en el mercado debe regir nuestra intimidad.

Sin duda, los desarrollos ideológicos postmodernos precisan de extraños compañeros de viajes. Paradójicamente, los esfuerzos por legitimar la multiplicidad conductual característicos de los desarrollos filosóficos en torno a la teoría de la decisión racional parecen engranar a la perfección con otro tipo de discursos –mucho más “continentales” y, en ocasiones, marcadamente nihilistas– que mantienen la insignificancia de la distinción entre autenticidad e inautenticidad en el contexto de la identidad personal. Tal vez no sea desmesurado ver una cierta relación entre la propuesta elsteriana de considerar el recurso a formas “domesticadas” de azar como una estrategia racional y el elogio que realiza Baudrillard del hombre indeterminado²⁷⁹. En su opinión, el héroe de nuestro tiempo es aquel se deja lanzar como un dado, el hombre liberado al azar del futuro que se deja llevar por las fuerzas sociales sin oponer resistencia y acepta el nuevo oráculo de los dioses postilustrados: “El espíritu está sometido a la finalidad y a la voluntad pero lo liberaré para devolvérselo al divino accidente, a la divina travesura”

²⁷⁸ S. Shuterland, *Irracionalidad. El enemigo interior*, Madrid: Alianza, 1992.

²⁷⁹ J. Elster, *Domar la suerte* (Barcelona: Paidós, 1996) y J. Baudrillard, *El intercambio imposible*, (Madrid: Cátedra, 2000).

EL “hombre dado” convierte al hombre sin atributos en una especie de vergel de determinaciones metafísicas. “¿Y si el yo sólo fuera una especie de apéndice psíquico inútil y anacrónico?”, se pregunta Baudrillard, “¿y si la sensación de ser alguien representa un error de la evolución tan desastroso para el desarrollo ulterior de una criatura como la cola del pavo real? El pensamiento, la conciencia misma ¿no son un apéndice, una aberración, una disfunción lujosa pero mortífera que quebranta toda la evolución al tomar de golpe conciencia deslumbrada por su propia imagen?”.

Frente a las fantasías ilustradas en torno al “hombre autodirigido”, preso de la voluntad de dar sentido a su vida, el hombre dado “se deja jugar” por los acontecimientos externos e internos sin lamentar su pérdida de autonomía y sin oponer resistencia. El hombre se deja conducir por las circunstancias del mundo sin rechazar ni elegir con fuerza ningún itinerario vital. Espera, como un surfista, a que las oleadas mercantiles le lleven a la orilla para, a continuación, reemprender un juego sin preferencias claras acerca del resultado. No hay formas de vida superiores a otras y, por tanto, ni siquiera existe la posibilidad de calcular las pérdidas o las ganancias de pasar de una actividad a otra, en la medida en que los estilos de vida son incommunicables. Ni que decir tiene que bajo este aparente estoicismo no late un sano proceso adaptativo sino la mera racionalización del cansancio de la razón y el abandono de la resistencia.

Viejos miedos, nuevas utopías

Hoy el pensamiento crítico se enfrenta a la tarea de escapar a esa fatiga del pensamiento. En ese sentido, resulta crucial realizar una revisión de las denuncias del carácter opresivo del estado de bienestar que se popularizaron a lo largo de los años setenta. En efecto, existe cierta contradicción entre la reciente nostalgia del keynesianismo que se respira en los círculos de izquierda y el pasado reciente, cuando parecía que cualquier forma de vida, desde una cárcel turca a un basurero vietnamita, era preferible a la jaula dorada de los estados europeos occidentales.

En realidad, las estrategias de resistencia a la fábrica fordista y a la organización científica del trabajo, de rebelión contra la individuación y la desagregación de la clase trabajadora o la contracultura de la no integración en las redes de la sociedad administrada, son proyectos carentes de sentido en el contexto actual de precariedad laboral. La imagen del obrero que pasaba toda su vida en una misma empresa, cuyo calendario era perfectamente previsible desde la formación profesional a la jubilación, se ha visto sustituida por el modelo de la obrera textil sometida a formas de

organización del trabajo pseudoartesanales: cose en su casa prendas destinadas a las grandes firmas de moda que recogen su mercancía sin otro compromiso que pagarla. Más allá del ámbito laboral, la transformación minimizadora del estado también ha dejado parcialmente obsoleto el temor al gran Leviatán que controlaría las poblaciones mediante panópticos y sutiles redes de poder. En la sociedad del Hermano Pequeño, el estado mínimo reduce todas sus funciones (salvo las represivas, claro) para dejar que los propios conflictos sociales vayan creando redes de orden que se autoequilibren y se autofinancien (las cárceles privadas de América son la caricatura definitiva de este proceso). Y tampoco parece que tengamos razones para preocuparnos frankfurtianamente por la consolidación de la sociedad administrada, por la extensión de los mecanismos weberianos de dominación burocrática que liberarían los peores demonios de la razón autoritaria. El funcionariado postmoderno, incluso en sus cúspides estatales, manda poco y está bien dispuesto a flexibilizar cualquier norma para satisfacer a un capital con gran capacidad para desplazarse hacia territorios donde la normativa burocrática no lastre los negocios.

Por eso, cualquier estrategia de resistencia al nuevo estado dimisionario y a la nueva economía nómada –donde el capital no precisa ganar ninguna batalla porque cualquier resistencia se salda con una indolora reubicación de la producción– debe partir del debate sobre el tipo de prácticas colectivas que pueden movilizar las energías utópicas y sedimentar un nuevo sujeto colectivo sobre cuyo cosmopolitismo, al menos, existe cierto consenso. En ese sentido, puede resultar de utilidad comparar las posiciones al respecto que mantienen Tomás Ibáñez y Helena Béjar desde el individualismo y el comunitarismo respectivamente.

Para T. Ibáñez los grupos de resistencia global y antimilitaristas que han protagonizado las más sonadas movilizaciones de los últimos años se caracterizan por estar compuestos por sujetos débiles y múltiples²⁸⁰. Son organizaciones reticulares que se forman para realizar tareas concretas y carecen de la estructura y la identidad fuerte que marcó las prácticas internacionalistas libertarias o comunistas. De este modo, Ibáñez nos exhorta a evitar la nostalgia por el viejo sujeto revolucionario cuyo fracaso hay que achacar a su sacralidad y moralina y que no produjo ninguna “teoría revolucionaria” digna de tal nombre sino, a lo sumo, un conjunto de herramientas de resistencia dogmáticas, coyunturales y, por lo tanto, inservibles para el análisis y la acción en nuestro tiempo.

²⁸⁰ T. Ibáñez, *Municiones para disidentes*, Barcelona: Gedisa, 2000.

La muerte del sujeto revolucionario tradicional no merece ninguna clase de duelo, hay que luchar contra la nostalgia por los mitos hegelianos del despertar de la conciencia de clase y fomentar la acción de la “multitud” allí dónde aparezca sin pensar demasiado en organizaciones permanentes o estrategias de futuro.

Por el contrario, Helena Béjar defiende explícitamente la recuperación de las tradiciones solidarias del pasado, especialmente cuando aborda el análisis de las ideologías de las redes del voluntariado social –estereotípicas de las nuevas prácticas utópicas– en términos del modelo del “mal samaritano”²⁸¹. Según Béjar, la lógica moral del voluntariado debe adscribirse al emotivismo individualista, es la “buena conciencia” de una sociedad que ha abandonado el universo de las virtudes tradicionales. En su investigación, los cooperantes son descritos como individuos que dedican un tiempo limitado de sus vidas a las tareas solidarias sin asumir ningún compromiso vital al margen de esa especie de moratoria biográfica que supone el tiempo de cooperación. Las formas de solidaridad contemporáneas, lejos de contribuir a establecer una identificación sólida con la rebeldía, se limita a complementar con buenos sentimientos la deriva hacia el conformismo.

El balance que Ibáñez realiza del movimiento libertario le lleva a afirmar su derrota sin paliativos: la casa cenetista se derrumbó y ya no tiene sentido empeñarse en rehabilitarla, ni siquiera merece la pena lamentarse demasiado por ello. Al contrario, hay que felicitar por la emergencia de nuevas redes de lucha que se forman y disuelven en función del rechazo de situaciones concretas (el servicio militar, las centrales nucleares, las reuniones de los poderosos de la tierra) utilizando distintas herramientas electrónicas como medio de convocatoria. Son grupos que se construyen y disuelven en función de la disponibilidad para luchas específicas y no requieren querencias martirológicas. Este sujeto revolucionario fluctuante –que cabría definir como “situacionista”– se limita a negar lo real sin proponer “alternativas” y, por eso, es el único catalizador de la resistencia frente a las propuestas educativas, sexuales, neocomunitarias y estéticas del anarquismo que habrían sido asimiladas con facilidad por el mercado y la filosofía liberal²⁸². Las nuevas revueltas no deberían intentar reconstituir ninguna clase de ideología comunitaria –con sus héroes y sus símbolos– sino limitarse a ofrecer una suerte de “colgador” al que puedan aferrarse los individuos

²⁸¹ H. Bejar, *El mal samaritano*, Barcelona: Anagrama, 2000.

²⁸² Este parentesco entre la racionalidad liberal y libertaria ha sido señalado, entre otros, por R. Nozick en *La naturaleza de la racionalidad*, Barcelona: Paidós, 2000.

que en cada momento tengan ánimos para asumir la resistencia. Se trata de un modelo sumamente dionisiaco, carente de nostalgia por un ayer que no ha sido o por un mañana que nadie sabe por dónde va a venir. Y, desde luego, las últimas peleas antiglobalización parecen confirmar la validez (al menos descriptiva) de este análisis del nuevo sujeto revolucionario como un ser sin historia, casa común o tradiciones. E incluso sin memoria para recordar a los suyos. En las manifestaciones antiglobalización de Barcelona, Carlo Giuliani, asesinado a tiros por la policía genovesa, apenas fue recordado.

A diferencia de Ibáñez, creo que sin una memoria colectiva que contribuya a forjar una narración común acerca de lo que ocurre, que proporcione algún tipo de inmortalidad mitológica a los individuos que lo apuestan y lo pierden todo por cambiar el futuro, no existe la menor posibilidad de resistencia. Así, como ya he señalado, según Helena Béjar la motivación filantrópica de la mayoría de los cooperantes en organizaciones de voluntariado altruista sigue una pauta recurrente. Muchas de las personas que dedican su tiempo y su energía a los demás no viven esta labor como una obligación moral, como el cumplimiento de un mandato religioso o la participación en virtudes solidarias de tradición política, sino como una tarea de maduración emocional y enriquecimiento afectivo. Los cooperantes a los que Béjar entrevista justifican sus esfuerzos filantrópicos en virtud de la sensación de bienestar que les embarga una vez terminada la tarea; con la acción solidaria han logrado mayor autoestima, se han “enriquecido” como personas. A menudo resulta sorprendente los esfuerzos que hacen los voluntarios por eludir cualquier referencia al esfuerzo o al sacrificio. Por curioso que parezca, esta relativización moral impide trascender el marco del egoísmo, incapacita al filántropo emotivista para diferenciar entre actos virtuosos y repudiables. De ahí su incapacidad para analizar la raíz de los problemas con los que trata y sacar consecuencias por lo que toca a las medidas a tomar; de ahí también su pusilanimidad, su incapacidad para ofrecer un modelo de vida alternativa. Desde luego, en nada contribuye a mitigar esta levedad moral el hecho de que se trate un tipo de compromiso con fecha de caducidad y horario restringido.

Por el contrario, los antiguos militantes de movimientos sociales y organizaciones políticas se consideraban “personas nuevas” tras su toma de conciencia, gentes comprometidas en un proyecto de vida global. Y precisamente, esta es la característica que mejor define, según Béjar, al subgrupo de voluntarios que llega a las ONG desde tradiciones morales fuertes –cristianos, comunistas, sindicalistas...– y que concibe y

lleva a la práctica la acción filantrópica de forma radicalmente diferente. Para estas personas, que Béjar define como “tradicionalistas”, el voluntariado es un deber de solidaridad o caridad que ha de continuarse de por vida (o, al menos, hasta que la justicia reine en el mundo). Desde el punto de vista “tradicionalista”, la solidaridad es un rasgo de identidad central de quien cumple con su deber y, por tanto, lleva una vida más virtuosa y mejor que quien se dedica a prácticas egoístas. La motivación de estas personas se enmarca en una concepción global sobre el mundo irreducible a una estructura hedónica.

No obstante, por útil que resulte confrontar el imaginario situacionista con las formas de identidad tradicionalista a fin de comprender los vectores que nutren hoy las prácticas utópicas, quizás no esté de más subrayar que ambas posiciones están condenadas a entenderse. El sujeto sucesivo cuya continuidad se articula a través de la proliferación de redes de resistencia y el sujeto histórico dotado de una identidad morosa sólo son opuestos por lo que toca a la discusión teórica, en la práctica son evidentemente complementarios. Literal y materialmente hacen falta casas y locales que hospeden esas citas intermitentes de resistencia convocadas a través de redes telemáticas y en las que participan sujetos difusos. No creo que sea un gran descubrimiento recordar que ese soporte material se debe en buena medida a las solidaridades tradicionales, a menudo se trata literalmente de locales religiosos, casas sindicales, okupaciones, sedes de minúsculos partidos de izquierda, etc. Lo crucial es comprender que ese soporte es también un recordatorio de que los restos de la antigua clase obrera son nuestros archivos de las historias que no suelen aparecer en la Historia, nuestra tradición oral de las luchas industriales cuyo testigo hemos heredado. Preservar esa memoria es imprescindible en orden a articular un relato colectivo que nos permita oponernos a la razón cínica.

Una falsa promesa de consuelo

La ampliación del ámbito de intervención psiquiátrica en la sociedad de lo efímero roza el esperpento. Ante la desaparición de los nichos sociales que nos cobijaban durante las tragedias, la consulta psicológica parece ser el remedio universal elegido por un coro de quejicas que abarca desde los protagonistas de la prensa rosa a los señores de la

economía global que se lamentan de sus rupturas familiares, sus miserias laborales e incluso sus malas jugadas bursátiles²⁸³.

En los últimos tiempos, cada vez que la prensa nos informa de algún gran desastre, la noticia suele concluir comunicando el desplazamiento al lugar de los hechos de un grupo de psicólogos que ayudaran a las víctimas a superar la tragedia. Esta clase de consuelo de índole estrictamente técnica (el psicólogo que no me conoce ni a mí ni a mi hijo muerto sólo puede fingir sentimiento) hubiese resultado casi insultante hasta hace bien poco. Parece de sentido común que los rituales de duelo, en los que se expresa el dolor y la conmoción por alguna pérdida, sean protagonizados por miembros de los grupos naturales a los que pertenecen las víctimas de las desgracias y a las que les unen sentimientos reales. En cambio, la nueva barbarie del economicismo emocional recurre a una higienización del duelo desde la que sólo cabe entender el patetismo como histeria. Lo sano es volver a ocuparse del bollo apenas el muerto repose en el hoyo.

Pero el consuelo psicológico no se limita a las grandes tragedias. Al margen de las situaciones dramáticas, constituye una especie de seguro frente a la desgracia común, un chaleco salvavidas para navegar más cómodamente por las aguas del cálculo egoísta. Las más variadas situaciones de fracaso vital –despido laboral, separación familiar...– e incluso las dificultades para asumir el tránsito por las edades del hombre duelen menos en compañía psicológica y con unas cuantas píldoras mágicas. A diferencia de los atávicos rituales tradicionales, estos métodos “científicamente comprobados” (añádanse cuantas comillas se crea necesario) prometen reparar al sujeto doliente en un tiempo record que le permitirá cumplir con sus obligaciones laborales, familiares e incluso solazarse con lo que sea que signifique el ocio en ese momento.

A diario, los crédulos usuarios de los servicios psiquiátricos pueden comprobar la falsedad de esta promesa de consuelo psiquiátrico. O mejor, dicho, podrían hacerlo si no les embargara una fascinante fe digna de mejor destino que les lleva a perseverar y probar suerte recorriendo las distintas capillas que oferta el gremio psiquiátrico. En realidad, bastaría un mínimo de reflexión para comprender que esta diversidad paradigmática es un motivo más que razonable para sospechar de la eficacia de los distintos tratamientos psi, sobre todo si se compara con la universalidad y los estrictos protocolos que caracterizan las curas medico-quirúrgicas reales. Pero el fracaso empírico no parece afectar a los propagandistas del País de las Maravillas

²⁸³ Véase Ch. Kindleberger, *Manías, pánicos y Cracs. Historia de las crisis financieras*, Barcelona: Ariel, 1991.

Psicoterapéuticas, que aseguran tener solución para todos los dramas humanos a costa, eso sí, de trivializarlos: “No dramatice, no se ponga histérico, Sr. Cliente”, clama el coro terapéutico.

Frente a este espíritu megalomaniaco me gustaría concluir subrayando las debilidades teóricas y prácticas del gremio o, parafraseando a Freud, el porvenir de la desilusión psicoterapéutica. Todo aquel que acuda esperanzado al consultorio psicológico, no importa cuáles sean sus dolores del alma, encontrará soluciones estereotipadas que reproducen el mismo esquema de “trabajo de duelo” dirigido a reactivar el egoísmo emocional (es raro toparse con un psi que reconozca honestamente que no tiene remedio técnico para los males de algún paciente). No importa, si se trata de la pérdida del trabajo, una ruptura amorosa o la muerte de un hijo, la receta es la misma. Primero el terapeuta debe escuchar las quejas del “cliente” para que ventile los sentimientos de pérdida. Sus intervenciones buscan la contención terapéutica de la desesperación y el autocontrol: nunca hay que maldecir la realidad que nos ha tocado vivir.

Tras dedicar un tiempo prudencial a escuchar las manifestaciones de dolor –que cumplen una función de “drenaje” de las heridas íntimas a fin de dejar la psique “limpia”–, el terapeuta comienza a plantear la necesidad de afrontar lo sucedido con realismo y desinvertir el “objeto” perdido (un difunto, el trabajo, el amor roto...). Por medio de metáforas económico-rationales se exhorta a recuperar la salubridad del narcisismo: debe usted recuperar el afecto que ha depositado en el muerto o el amante perdido y reinvertirlo en usted mismo. Si la elaboración del duelo y la consiguiente normalización no se produce en un plazo “normal”, el terapeuta comenzará a apremiar al paciente por medio de interpretaciones descalificadotas: llorar tanto una pérdida revela una personalidad masoquista, esta crisis no hace sino descubrir sus trastornos de personalidad previos... Finalmente, la cura, la superación de la crisis se produce cuando logremos reactivar nuestro egoísmo, recuperar el deseo y encontrar otro objeto libidinal en el que depositar nuestro afecto. Así, la capacidad para elaborar el duelo de un modo salubre remite a preconcepciones procedentes tanto del contexto mercantil cuanto del judicial: se puede intercambiar el tiempo por dinero o el dolor por indemnizaciones

Este es el discurso que, con ligeras variantes, con ligeros matices respecto a qué estadio es más importante o cuánto tiempo hay que dedicar a cada fase, escuchará el paciente que acuda al psiquiatra en una situación de crisis. Básicamente, recibirá consejos conductuales no sólo extraordinariamente difíciles de cumplir sino que incluso resultan iatrogénicos, en la medida en que generan un sentimiento de incapacidad en el doliente

que no logra cumplir las prescripciones de su médico y experimenta una sensación de fracaso psicoterapéutico. En otros casos, cuando el propio paciente es capaz de distanciarse del objeto perdido y vivir sus substituciones afectivas sin cicatrices anímicas, los consejos de la psicoterapia resultan tan obvios como innecesarios.

En cierto sentido, al margen de la banalidad de los consejos psicoterapéuticos, la propia situación transferencial de la psicoterapia (la relación simultáneamente profesional y personal que se establece entre paciente y terapeuta) constituye un auténtico fraude si se entiende en términos de apoyo afectivo. Lo cierto es que siempre prevalece el aspecto profesional, la índole mercenaria de la relación psicoterapéutica, como resulta evidente si se piensa en la rigidez del tiempo de sesión o en las vacaciones del terapeuta. El tic-tac del reloj del terapeuta recuerda el abismo que lo separa del amigo real, al que podemos dar la lata hasta las tantas de la madrugada, y devuelve a la realidad al paciente que idealiza la ayuda y vive la terapia como una auténtica relación afectiva (un poco como alguien que confundiera la prostitución con hacer el amor).

Por otra parte, la profesionalidad y la neutralidad moral del terapeuta exigen que el contenido de sus consejos sea tan general que terminan por hundirse en la insignificancia. La recomendación “debe usted gozar o realizarse” es perfectamente vacua en tanto y cuanto deja abierta la pregunta por el cómo: ¿realizarme como poeta o como soldado?, ¿gozar escuchando a Bartok o mirando el Play Boy? Si, en cambio, se aceptara descender al terreno de los consejos concretos saldrían a la luz los evidentes conflictos de valores que existen entre, por ejemplo, una terapeuta feminista y un paciente del Opus Dei. La supuesta neutralidad terapéutica es una hipócrita pantomima que imposibilita cualquier clase de diálogo real. Resulta poco menos que absurdo pensar que en el transcurso de esta cita a ciegas organizada burocráticamente por la Sanidad Pública, esta extraña pareja logrará hablar acerca de los problemas maritales del consultante “ignorando” los horizontes morales de cada uno.

Bien es cierto que existe otro grupo de terapias que reivindican la “resocialización” desde la consulta psicológica. En mi opinión, suenan a broma macabra. Como hemos visto, la difusión de la higiene mental ha sido uno de los mecanismos básicos en la proscrición de los grupos naturales y el fomento del yo desvinculado. El psicologuismo ha sido un elemento crucial en el triunfo del discurso de la autonomía y la autorrealización que ha dejado a los sujetos enclaustrados en sus mundos íntimos. La respuesta de los psicoterapeutas conscientes de los problemas que ha generado este encierro interior roza la autoparodia. En efecto, el modo en que esta corriente

recomienda participar en pseudo-comunidades que aporten afecto, comunicación o autoestima demuestra un nivel de obcecación asombroso. Se trata de una recomendación sencillamente absurda. Al igual que ocurre con procesos como conciliar el sueño que son esencialmente un subproducto al que no se puede aspirar directamente, esa clase de sentimientos son consecuencias no buscadas de prácticas espontáneas²⁸⁴. Cuando realizamos buenas acciones o participamos en grupos durante cierto tiempo cristalizan vínculos estables que incrementan nuestra autoestima, pero esto es una consecuencia no intencional de la comunicación, las redes amistosas o los amoríos. La idea de que la participación en grupos terapéuticos por prescripción facultativa puede generar esta clase de sentimientos pertenece a la ciencia-ficción.

Las falsas promesas de la psicoterapia resultan particularmente perspicuas por lo que toca al balance vital que realizamos cuando llegamos a la vejez, cuando contemplamos las ruinas que han quedado de los proyectos que forjamos en las primeras fases de nuestra vida. Se nos ha privado de la experiencia del Noé bíblico quien, saciado de la vida y habiendo conocido y gozado todo lo que había en su mundo, da su existencia por bien concluida. Frente al patriarca que, colmado de hijos y de días, espera sereno el descanso en la certeza de que otros continuarán sus proyectos y honrarán su memoria, el postmoderno nunca ha culminado sus planes ni mucho menos confía en ninguna tradición que le continúe cuando muera. Su deseo de más vida procede de una insaciable búsqueda de novedades y de su perfecto aislamiento.

De algún modo, puede ser interesante recordar a dos famosos pacientes de Freud cuyos itinerarios vitales opuestos ejemplifican a la percepción estas dos posibilidades a la hora de afrontar nuestra madurez. Mientras uno logró distanciarse de una visión del mundo psicologizada, el otro articuló toda su vida en torno a la terapia.

En el capítulo 4 ya hablamos de Anna O: cómo Freud fue incapaz de evitar su deriva hacia la “morfinomania”, cómo pasó por distintos manicomios en los años siguientes a su “curación” psicoanalítica y, sobre todo, cómo reapareció en Alemania como escritora de merito, activista feminista y militante sionista. Anna logró evitar que su biografía quedara reducida a la enfermedad psíquica y supo reconstruir su identidad personal a través de una reflexión ética que la alejó de la ligereza moral psicologista y la llevó, tras lo que ella describe como un despertar espiritual, a dedicar su vida a la filantropía. Su vida no sólo fue recordada por las personas a las que ayudó –fundó un hogar-escuela

²⁸⁴ Se trata de un asunto que ha analizado bien J. Elster en *Uvas amargas*, Barcelona: Península, 1988..

para jóvenes judías con problemas de diverso tipo y se la considera una de las iniciadoras del trabajo social tal como lo conocemos hoy— sino también por su ciudad, que le dedicó un sello conmemorativo. En sus numerosos escritos biográficos, las interpretaciones intimistas sobre su vida ocupan un espacio mínimo y sus terapeutas son figuras marginales.

Sergio, el Hombre de los Lobos fue uno de los pacientes que más horas de psicoanálisis recibió en la prolija historia de esta práctica. En su autobiografía, Sergio se considera a sí mismo —seguramente con razón— el paciente favorito de Freud. Lo cierto es que fue una especie de enfermo profesional que sobrevivía gracias a las colectas que el propio Freud y, posteriormente, otros psicoanalistas realizaron en su beneficio. Tras la muerte de Freud, varios psicoanalistas escribieron monografías sobre Sergio y existe una monumental bibliografía al respecto a cargo de psicopatólogos favorables y desfavorables a las terapias analíticas, así como por autores que consideran el caso como un fraude científico, en la medida en que el paciente mantenía una relación pecuniaria con el psicoanálisis. La autobiografía del Hombre de los Lobos saca a la luz una vida quejumbrosa y rutinaria, limitada a su trabajo como oficinista, el cuidado de su madre tras el suicidio de su esposa, los sablazos a los psicoanalistas y sus acuarelas (era un auténtico gafe al que por poco fusilan al final de la Segunda Guerra Mundial tras ser confundido con un espía al copiar por azar el cuartel general del ejército soviético). Sus únicos sentimientos de plenitud, sus únicas aventuras, sus pensamientos más brillantes son los que dedica al interminable soliloquio acerca de sus recuerdos de infancia y a sus quejas sobre el aciago destino familiar que le tocó vivir. Parece incapaz de discernir en qué medida su desgracia tiene que ver con acontecimientos históricos (su ruina económica, su destierro de la Rusia Soviética, su vida de emigrante pobre) y en qué medida se debe a su novela familiar. Sergio envejeció y desapareció de forma miserable, con un solitario momento de gloria anotado en la primera página de su autobiografía: “Yo, el Hombre de los Lobos, fui uno de los pacientes favoritos de Freud”.

Cuando el balance vital se limita a una suma de gozos personales, suele abocar a la tristeza, a una melancolía de difícil solución. Adorno y Horkheimer nos recordaban en una obra memorable el coste de adentrarse en las gélidas y procelosas aguas del intimismo egoísta. El precio de una patética jubilación feliz desde la que continuar nuestro cálculo hedónico es remedar las astucias de Ulises *polymetis* y adaptarnos sin

remilgos a aquello que la realidad tenga a bien mandarnos. Para llegar triunfal a Itaca hay que estar dispuesto a cambiar el nombre propio por el de Nadie o a entregar a la muerte a todos nuestros compañeros de ruta. Pero Adorno y Horkheimer también nos sugieren otra posibilidad. El largo y peligroso viaje puede hacerse más placentero si nos encomendamos al otro patrón de la modernidad: el Marqués de Sade, cuyas enseñanzas nos permiten disfrutar de la travesía utilizando para nuestro placer cuanta carne débil se ponga por delante.

Lo más irónico es que –dada la pirámide de población que genera la elección racional²⁸⁵– los protagonistas de todos estos desvelos ególatras terminarían sus vidas no en Itaca, satisfechos de haber recuperado la corona y de yacer junto a Penélope, sino abandonados a los cuidados profesionales de algún asilo público o privado. La idea de preparar las maletas, cerrar la casa y cruzar la calle para marcharse del barrio e ingresar en una residencia de ancianos para morir entre extraños resulta sencillamente aterradora. La idea de que allí habrá un psiquiatra que aliviará con fármacos o palabras el horror de este tránsito es, por desgracia, una vana esperanza o, más exactamente, una falsa promesa. Aunque sólo sea para hacer posible otro final de trayecto, es imprescindible profundizar en la búsqueda de las fuentes comunitarias de nuestra identidad. Sólo renovando nuestra voluntad de resistencia podremos recuperar el consuelo de ese equivalente de la eternidad que surge de una colectividad que continuamos y que nos continuará.

²⁸⁵ Según G. Becker, premio Nobel de economía, en *Tratado sobre la familia* (Madrid: Alianza, 1987) los hijos se pueden analizar como bienes de ostentación.