

## ORIGEN HISTÓRICO DE LA ESQUIZOFRENIA E HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

José María Álvarez, Fernando Colina\*

Hospital Universitario Río Hortega, Valladolid

**Resumen:**

Se propone y argumenta el origen histórico de la esquizofrenia en la época moderna, en la cual se produjo un nuevo tipo de fragmentación de la identidad, del que las voces (xenopatía del lenguaje) son su síntoma más revelador. Esta propuesta se fundamenta en una historia de la subjetividad. Con ella se contribuye a afirmar el origen histórico de las enfermedades anímicas, perspectiva contraria a la que las concibe como hechos de la naturaleza.

**Palabras clave:** Esquizofrenia, historia de la subjetividad, lenguaje, sujeto, voces (alucinaciones verbales), xenopatía.

### LIFE, PSYCHIATRY AND BIOPOLITICS. A PSYCHOPATHOLOGICAL AFFAIR

**Abstract:**

A theory is propounded and reasons are given for the historical origin of schizophrenia in modern times, when a new type of fragmentation of identity develops, in which voices (language xenopathy) are the most revealing symptom. This theory is based on a history of subjectivity, thus claiming the historical origin of soul disorders, as opposed to those that consider them as nature facts.

**Keywords:** Schizophrenia, history of subjectivity, language, subject, voices (verbal hallucinations), xenopathy.

\* Correspondencia: Fernando Colina (fcolinape@saludcastillayleon.es)

## PLANTEAMIENTO

La pregunta acerca del origen histórico de la esquizofrenia, comprometida desde el punto de vista ideológico y compleja de argumentar, se formula en esta ocasión a partir de tres supuestos generales. El primero considera que las enfermedades del alma o mentales están sujetas a variaciones a lo largo de la historia; el segundo atribuye estas variaciones sobre todo a los universos simbólicos; el tercero plantea que el origen de la esquizofrenia —en concreto del automatismo mental y de la xenopatía del lenguaje<sup>1</sup>— es relativamente reciente.

<sup>1</sup> La idea de mente dividida, fragmentada o escindida, con la que se quiere significar la ruptura de la unidad interior, se ha expresado con numerosos términos: disgregación, escisión, disociación, discordancia, esquizofrenia, etc. También el de *xenopatía* incluye esa representación de la fractura interior, pero aporta un matiz esencial que los demás no contienen: un elemento «extraño», «extranjero» (*xeno*), habita en el interior de lo más íntimo del ser y su presencia lo enferma (*patía*). Ese elemento extraño, el lenguaje que nos constituye, termina por adueñarse del sujeto y hablar a través de él (*xenopatía del lenguaje*). De manera general, entendemos por *xenopatía* la experiencia de extrañeza e imposición del lenguaje, del pensamiento, de los actos y sentimientos. Es un término de uso muy escaso que se deduce de las descripciones de ciertas vivencias alucinatorias y algunos delirios de influencia, tal como fueron elaboradas por algunos psicopatólogos franceses, en especial Ségla al describir los delirios de influencias y las alucinaciones verbales, Clérambault al elaborar el Automatismo Mental y Claude al caracterizar el síndrome de acción exterior [Cf. SÉGLAS, J. (1895), *Leçons cliniques sur les maladies mentales et nerveuses*, Asselin et Houzeau, París.; CLÉRAMBAULT, G. G de (1995), *El Automatismo Mental*, Madrid, Eolia-Dor; CLAUDE, H. (1930), *Mécanisme des hallucinations. Syndrome d'action extérieure, L'Encéphale*, 25 (5), 345-359]. *Grosso modo* se corresponde también con el *sentiment d'emprise* (sentimiento de influencia) de Janet, la *dépossession mentale* de Lévy-Valensi, la *polyphrénie* de Revault d'Allones, la *intrusion* de Delmas y la *subduction mentale* de Mignard. Ni siquiera Henri Ey, uno de los grandes pensadores de la psicopatología, le asigna un valor conceptual, limitándose a darle el uso común descriptivo: la vivencia de ciertas alucinaciones, impresiones, automatismos como «fenómenos extraños o xenopáticos» [EY, H. (2006), *Étude n° 23. Bouffées délirantes et psychoses hallucinatoires aiguës*. En *Études psychiatriques*, Vol. 2, T. III, París, Crehey, p. 244]. El término en cuestión alcanzó cierta relevancia en la obra de Paul Guiraud, quien lo empleó como adjetivo: «Los estados tímicos, las representaciones, las tendencias a la acción que sobrevienen en el curso de la actividad psíquica son experimentados por el hombre normal como provenientes naturalmente de su individualidad psíquica. En ciertos casos patológicos esos mismos estados no son reconocidos como personales y son atribuidos por el sujeto a una influencia exterior; ellos son experimentados como *xenopáticos*». También habló Guiraud de una *endofasia xenopática* para designar la experiencia en la que «el enfermo se siente obligado por una potencia exterior a articular mentalmente palabras. Cree, a veces, que personajes misteriosos se sirven de su articulación *mental*. En ciertos casos, las palabras no son únicamente articuladas mentalmente sino también cuchicheadas o pronunciadas en voz alta» [GUIRAUD, P. (1950), *Psychiatrie générale*, París, Le François, p. 548 y 551, respectivamente]. Nosotros usamos *xenopatía* en un sentido más amplio, aunque evidentemente conservamos esa dimensión de intrusión e influencia. Se trata de la infabilidad de experimentar el propio pensamiento, los propios actos, las propias sensaciones corporales o los propios sentimientos como si fueran ajenos, impropios o impuestos, como si estuvieran determinados o provinieran de otro lugar —no importa que sea exterior o interior— del que el sujeto, perplejo y sumido en el enigma, no se reconoce como agente sino como un mero y exclusivo receptor. Pese a ser inusual, en éste y otros textos lo empleamos con frecuencia; de ahí esta aclaración semántica.

Estos tres supuestos se mantienen articulados por el nexo del lenguaje, tanto en la dimensión constitutiva de los que somos, pensamos, queremos y sufrimos-  
gozamos, como en la vertiente expresiva y descriptiva del *pathos*.

A fin de enmarcar nuestro planteamiento, conviene señalar al menos dos posibilidades a la hora de analizar las variaciones del *pathos* a lo largo de la historia<sup>2</sup>: una se centra en los cambios que afectan a un trastorno concreto; otra, más amplia en su enfoque, tiende a diferenciar entre aquellas alteraciones que han estado presentes desde tiempo inmemorial y aquellas otras que parecen haber surgido en determinado momento histórico. De la primera —más superficial por cuanto los cambios influyen en la presentación clínica en determinado período y lugar (patoplastia) y no en la esencia o estructura (patogenia)— nos brinda un ejemplo incomparable la histeria, en la cual un fondo de insatisfacción intemporal e inmutable adquiere expresiones distintas en función de las figuras del saber y del poder a las que interpela. De la segunda posibilidad, sin duda más controvertida, en el terreno de la locura podemos hallar desde la Antigüedad descripciones precisas de lo que hoy día llamamos melancolía, manía (excitación) y paranoia<sup>3</sup>, pero no puede decirse lo mismo de la esquizofrenia (automatismo mental) que, según argumentaremos, tiene su origen en determinado

<sup>2</sup> Excluimos de este análisis las razones por las que un mismo ámbito de fenómenos y hechos clínicos han sido descritos y explicados por los observadores de formas tan distintas. Como hemos mostrado en otros lugares, las categorías clínicas elaboradas por la psicopatología psiquiátrica derivan en ocasiones de atentas y finas observaciones, pero otras muchas están sujetas a motivaciones ideológicas, rivalidades de escuelas, satisfacciones narcisistas o meros intereses económicos. Conviene tener en cuenta que las categorías clínicas, incluso en el plano descriptivo, surgen directamente de los presupuestos teóricos en los que se basan los distintos autores. En este sentido cabe entender, por ejemplo, las enormes diferencias en la descripción de la demencia precoz de Kraepelin y la esquizofrenia de Bleuler, dos categorías clínicas que tratan de nombrar los mismos hechos. Estas diferencias son aún mayores cuando la psicopatología se orienta desde el psicoanálisis, perspectiva que ha contribuido a elaborar algunas categorías clínicas propias, en especial los trastornos narcisistas, los estados límite, las personalidades «como si», etc.

<sup>3</sup> En la descripción de la melancolía que realizara Rufo de Éfeso, médico griego del Imperio Romano, podemos encontrar observaciones sobre la conducta de enfermos que se corresponden con lo que hoy día nos refieren algunos pacientes a los que calificamos de melancólicos, fóbicos, obsesivos y paranoicos. Al respecto de estos últimos, podemos leer: «[...] como por ejemplo porque [los melancólicos] ven peligros donde no los hay, [...] porque tal enfermo teme a su entorno y tal otro desconfía de la humanidad entera», razón por la cual huyen de los demás y buscan la soledad (*Oeuvres de Rufus d'Éphèse* (edición a cargo de DAREMBERG, CH. y RUELLE, CH. E.), París, L'Imprimerie Nationale, 1879, p. 354). La descripción de la melancolía realizada por Rufo es, probablemente, la que más influyó entre los médicos de siglos venideros, de manera que su concepción y sus ilustraciones clínicas se repiten una y otra vez en la mayoría de los escritos posteriores. De Rufo proviene la idea de la locura parcial: la melancolía es una enfermedad en la que sólo hay una idea engañosa y el resto son normales. Durante el siglo XIX, con el nacimiento de la psiquiatría, la visión parcial de la locura fue cediendo terreno hasta desaparecer, salvo un pequeño reducto al que llamamos paranoia. Más detalle sobre la presencia de la paranoia a lo largo de la historia se pueden leer en FOVILLE, A.-L. (1870), *Historique du délire des grandeurs*, *Annales Médico-psychologiques*, 4, 198-214.

momento histórico en el que se produjo una profunda transmutación de la subjetividad, cuya expresión más reveladora son las *voces* (alucinaciones verbales).

Aunque la opinión general dé por seguro que la esquizofrenia existe desde siempre, a finales del pasado siglo algunos autores ya se formularon la pregunta sobre su posible origen histórico<sup>4</sup>. Al respecto de este debate resulta obligado evocar los trabajos de Hate y Crow. Pese a sus muchas divergencias, ambos tienen en común una concepción biológica de la enfermedad: vírica, según Hate; genética, en opinión de Crow. Desde este punto de vista, se trata de explicar por qué el agente infeccioso causante de la esquizofrenia se activa en determinado contexto histórico (revolución industrial), o qué cambios en la estructura del cerebro han ocasionado la aparición de esa enfermedad. En su libro *On the History of Lunacy: the 19th Century and after*<sup>5</sup>, Edward H. Hare argumenta su tesis de que las enfermedades no son estáticas, sino que pueden aparecer de pronto, crecer y decrecer, incluso sin la intervención del hombre. Respecto a la esquizofrenia propone que se produjo «algún cambio de naturaleza biológica, alrededor de 1800, de manera que a partir de entonces aumentó la frecuencia de un determinado subtipo de esquizofrenia»<sup>6</sup>. Lo hace a sabiendas de la dificultad de hallar descripciones clínicas anteriores al siglo XIX que avalen su planteamiento, obstáculo que por lo demás atañe igualmente a quienes opinan que existe desde tiempo inmemorial.

También Timothy Crow alcanzó ciertas resonancias en nuestro pequeño mundo cuando publicó, en 2000, un artículo de hermoso título y contradictoria argumentación<sup>7</sup>. Allí proponía una hipótesis según la cual el cambio genético que posibilitó la adquisición del lenguaje («la capacidad más específicamente humana») y permitió el desarrollo independiente de ambos hemisferios está vinculada con los síntomas nucleares de la esquizofrenia. Según Crow, estos «se pueden entender como el fracaso en establecer el normal y asimétrico procesamiento de la secuencia fonológica en el hemisferio dominante. Este fracaso se centra en la dificultad de aplicar la señalización que permite al hablante distinguir la palabra hablada y oída de sus pensamientos»<sup>8</sup>.

<sup>4</sup> Al respecto, Kraepelin se hace eco de la opinión común y la amplifica cuando afirma, al final del epígrafe dedicado a las causas y la frecuencia de la demencia precoz, que «lo más probable es que la enfermedad sea antiquísima» (KRAEPELIN, E. (1913), *Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte*, Vol. III, Leipzig, J. A. Barth, p. 918).

<sup>5</sup> HARE, E.H. (1998), *On the History of Lunacy: the 19th Century and after*, Londres, Gabay. Existe una edición en castellano con Introducción de Rogelio Luque, HARE, E.H. (2002), *El origen de las enfermedades mentales*, Madrid, Triacastela. Se cita por esta última edición.

<sup>6</sup> HARE (2002), p. 218.

<sup>7</sup> CROW, T. (2000), La esquizofrenia como precio que paga el *Homo sapiens* por el lenguaje: una solución a la paradoja central en el origen de la esquizofrenia. En SANJUAN, J. (ed.), *Evolución cerebral y psicopatología*, Madrid, Triacastela, pp. 193-226.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 218.

De manera diferente a estos planteamientos, el nuestro se nutre de una historia de la subjetividad y sitúa el origen histórico de la esquizofrenia en la época moderna. Este planteamiento implica una definición del sujeto vinculado consustancialmente con la locura y las heridas humanas; conlleva asimismo precisar el tipo de transformación subjetiva que sobreviene con la modernidad. En nuestra opinión, esta transformación se caracteriza por un tipo de división y fragmentación de la identidad nunca antes conocido. En ese contexto es donde germina la discordancia esquizofrénica como nueva forma del *pathos*, en la cual la xenopatía de las voces alucinatorias constituye el signo más evidente de tan inaudita experiencia.

### DEFINICIÓN DEL SUJETO

Las condiciones para afirmar que la esquizofrenia no es una enfermedad natural sino cultural e histórica, propia de la época moderna, no son comprensibles —como advertíamos antes— sin plantearnos una historia de la subjetividad.

Sin duda, el concepto que domina en el panorama actual de las ciencias humanas como representante psíquico de la identidad, después de los de alma, espíritu, conciencia o yo, es el de sujeto. Sin embargo, pese a su hegemonía, su perfil es muy complejo y frágil. Además, la idea de sujeto moderno es en sí misma inabarcable y se escurre ante toda posible categorización. En rigor, adquiere su propiedad de sujeto en virtud de esa fuga constante que le vuelve inasible.

Desde que se consolida a partir de la Ilustración, o al menos adquiere una mínima consistencia conceptual, el sujeto articula una doble función: la que deriva de la reflexividad del yo (Descartes) y la que rige cualquier relación interpersonal establecida. Sujeto es quien trata con los demás y al mismo tiempo se observa y se juzga en un acto de indagación interior. Mediante un gesto hegeliano del que aún somos herederos, el sujeto llega a serlo porque es a la vez para el otro y para sí mismo<sup>9</sup>. Incluso se podría ir más allá, pues lo que hace sujeto al sujeto es el descubrimiento de que no es dueño enteramente de su casa y de que en su propio interior habita otro que le gobierna y le confunde. Sujeto, entonces, es quien escucha, obedece y corrige tanto al otro exterior con el que hablamos, como al otro interior que habla y desea en y por nosotros. Es la omnipresencia dialéctica del otro la que nos hace sujetos. De manera que el sujeto camina siempre desdoblado en estas dos direcciones.

Estos perfiles determinan finalmente sus características más distintivas. De ellas

<sup>9</sup> «La autoconciencia es en sí y para sí en cuanto que y porque es en sí y para sí para otra autoconciencia; es decir, sólo es en cuanto se la reconoce» (HEGEL, G.W.F. (1985), *Fenomenología del espíritu*, México D. F., Fondo de cultura económica, p. 113).

destacamos dos en especial: el inconsciente y la historia.

En primer lugar, hay que dar cuenta del proceso por el cual el sujeto se diferencia del yo y reconoce al inconsciente. La subjetividad moderna se abre paso cuando, tras pasada la revolución cartesiana, el yo deja de coincidir consigo mismo y revela sus servidumbres. El yo descubre su condición subjetiva al volverse permeable al inconsciente, es decir, cuando deja de coincidir consigo mismo y se enajena en una doble alteridad: la del otro con quien habla y la del otro que le habita. Ya no está definido por el dominador «yo pienso», sino más bien por el servil «ello piensa». Por esa razón, al sujeto le define, antes que nada, la alienación, la locura. Son sus heridas las que le proporcionan identidad. Es la locura la que consolida al sujeto en medio de la sinrazón, la melancolía, la división y la fragmentación. El hombre definido por lo que le falta, es el sujeto que denominamos neurótico, mientras que el sujeto vacuolado y lacunar, escindido y fragmentado corresponde al sujeto psicótico (esquizofrénico y xenópata).

En segundo lugar, el sujeto se sitúa en referencia al tiempo y a la historia. El sujeto no tiene una solidez intemporal sino que fragua en el seno de las épocas y de los discursos. El sujeto está en evolución constante y sus heridas van cambiando con el transcurrir de los siglos. Por eso la locura no puede ser reducida a un hecho natural sino que constituye un acontecimiento histórico, si no el más grave quizá el más genuino de todos los que nos afectan.

## HISTORIA DE LA SUBJETIVIDAD

La historia del sujeto es principalmente la historia de sus fracasos, es decir, la historia de su locura, puesto que la locura no es un avatar circunstancial del sujeto sino su condición de posibilidad, su premisa constitutiva. Con razón, el primer historiador de la subjetividad, Foucault, empezó por ella su estudio<sup>10</sup>.

Ahora bien, este carácter temporal nos obliga a cuestionar con mayor precisión aún los efectos de la historia. La pregunta es crucial pero muy compleja, y nada del pensamiento tradicional nos ayuda a formularla.

Un requisito inicial nos exige distinguir entre lo estrictamente histórico y lo simplemente cultural, que se diferencian aquí sin llegar a contraponerse del todo. Pues lo cultural, si aceptamos su empleo restringido, afecta tan sólo a las mutaciones superficiales derivadas de la variación de las costumbres, de los estilos narrativos y de las elecciones del deseo, que en su conjunto vienen a superponerse con lo que se ha llamado cambios de mentalidad. Desde el ángulo de las modificaciones culturales, po-

<sup>10</sup> FOUCAULT, M. (1976) [1961], *Historia de la locura en la época clásica*, 2 vols., México D. F., Fondo de cultura económica.

demos estudiar los cambios en la presentación de los síntomas, la evolución de su tratamiento o la influencia que la recepción social ejerce sobre su apariencia. No es lo mismo, desde este punto de vista, estar loco en un siglo que en otro, ni entre los inuit que en Ginebra o en la desembocadura del río Congo. Las psicosis, al fin y al cabo, no son entidades naturales fijas sino procesos plásticos sometidos a una transformación constante.

Sin embargo, estos cambios que llaman la atención del historiador tradicional, del sociólogo o del antropólogo no afectan al sujeto en su sentido más profundo. En cierta medida podemos calificarlos de epidérmicos o aparentes, sin llegar por ello a ser inconsistentes. Están bien representados por la plasticidad de la histeria, que muestra su mejor talento adaptando los síntomas a la época pero sin variar su estrategia. En cambio, lo histórico a lo que nos referimos afecta a una movilidad más honda. No responde ni a los cambios rápidos de la sociología ni a los lentos de la naturaleza ni tampoco a los derivados del encaje cultural de la locura. Alude más bien a un movimiento profundo que afecta a las heridas de la subjetividad, a nuevas formas de soledad, de división y melancolía que resultan de introducir la discontinuidad en nuestro mismo ser, que es la condición más propia del sujeto. En ese contexto puede proponerse que la esquizofrenia es un trastorno moderno, puesto que refleja una división y una fragmentación de la identidad de dimensiones hasta ahora desconocidas. Una identidad atomizada que se corresponde con la creciente individualidad e interiorización del hombre moderno, la misma que ha venido acompañada de su deconstrucción y disolución, esto es, del rechazo del *principium individuationis*.

Se ha dicho que Rousseau fue el primero, tras el precedente de san Agustín, en incluir la temporalidad en el sujeto, y se ha sostenido, también legitimamente, que Freud reguló estas modificaciones mediante un modelo psicogenético de índole determinista. Pero su temporalidad propiamente histórica es un hallazgo de Foucault. Su historia inicial de la locura y su posterior historia de la subjetividad despejan este nuevo espacio, revelando un movimiento histórico impredecible en la constitución del sujeto y en el fracaso fundador y constitutivo de la locura<sup>11</sup>.

Así las cosas, la psicosis no sólo debe estudiarse como la peripecia de un sujeto individual que en un momento determinado *desencadena* un trastorno mental, sino también como el avatar de un sujeto histórico que se ve amenazado por unos peligros nuevos que vienen marcados por el *franqueamiento* de una época. Esta perspecti-

<sup>11</sup> Al respecto de la historia de la subjetividad de Foucault, Paul Veyne escribe: «[...] el conocimiento histórico, por su parte, si pretende llevar hasta el final sus análisis de una época dada, debe llegar, más allá de la sociedad o de la mentalidad, a las verdades generales en las que las mentes de la época en cuestión se hallaban encerradas sin saberlo, como peces en una pecera» [VEYNE, P. (2009), *Foucault. Pensamiento y vida*, Barcelona, Paidós, p. 14]. Una visión general e introductoria a la historia de la subjetividad se puede leer en BÜRGER, CH y P. (2001), *Una historia de la subjetividad de Montaigne a Blanchot*, Barcelona, Akal.

va es la que permite la defensa de la locura fuera del ámbito de las enfermedades naturales, entendiéndola no al modo de los hechos de la naturaleza, cuya lenta movilidad aparece casi inmutable a nuestros ojos, sino como acontecimientos móviles marcados por la cultura, que los define o colorea, y promovidos por la historia, que establece los perímetros de la identidad y la dimensión de los desgarramientos del sujeto que van sucediendo en cada época.

## LA ESQUIZOFRENIA COMO ENFERMEDAD HISTÓRICA

Aceptados los vínculos entre el sujeto y la locura, podemos ahora plantearnos la historia de la subjetividad interrogándonos sobre los cambios subjetivos que explican el surgimiento e imposición de la esquizofrenia en las sociedades modernas. Nos corresponde, por lo tanto, en este orden de cosas, entender lo que hasta ahora llamamos esquizofrenia —categoría cuyos días parecen contados— como el efecto de un desgarramiento cualitativamente distinto del hombre ilustrado.

Esa rotura empieza a ocupar el primer plano de aquellas descripciones que, como la esquizofrenia, las locuras discordantes y sobre todo el automatismo mental, trataron de superar la demencia precoz kraepeliniana, que faltaba al rigor clínico por extremar el carácter deficitario de la enfermedad sin apenas destacar la disgregación y ruptura de la unidad interior<sup>12</sup>. De este carácter fundamental, los nuevos autores derivaron las experiencias de atomización del lenguaje y del cuerpo, así como la querencia por el encierro solipsista y el alejamiento de los semejantes. Freud, Bleuler, Ballet, Chaslin, Clérambault, entre otros, describieron y analizaron este polo esquizofrénico de la psicosis enfatizando el desgarro de la identidad. Escisión, repudio, desdoblamiento, xenopatía, disociación y discordancia fueron algunos de los conceptos con los que se trató de nombrar la desunión personal y, al mismo tiempo, la invasión de una «otredad» que fulmina el almacén de la identidad.

La contribución del naciente psicoanálisis resultó decisiva para impulsar la noción de esquizofrenia y de aquellas visiones de la subjetividad en que la división constituía el elemento esencial. A lo largo de toda su construcción teórica Freud mantuvo en primer plano la división subjetiva, aspecto crucial que desarrolló en su metapsicología en los apartados tópico (inconsciente, preconsciente y consciente; yo, ello y superyó), dinámico (conflicto psíquico) y económico (empuje pulsional). A diferencia de Bleuler y otros autores, Freud concibió la división del sujeto como un

<sup>12</sup> Con el término *Zerfahrenheit* señalaba Kraepelin la falta de encadenamiento lógico de las ideas o disgregación psíquica. *Die Zerfahrenheit* aparece en el texto kraepeliniano como un término superficial, sin una elaboración conceptual precisa. Kraepelin comenta esta «disgregación» en los pasajes dedicados a los dichos y a los escritos de los dementes precoces [Cf. KRAEPELIN (1913), pp. 728 y ss.]



hecho estructural, esto es, como un principio que afecta a todos los sujetos, no sólo a los esquizofrénicos<sup>13</sup>. En este sentido se puede afirmar que la de Freud fue, hasta ese momento, la concepción teórico-clínica que mejor reflejó y explicó la subjetividad del hombre moderno.

Esta posición resulta más acentuada en las elaboraciones de Lacan, para quien la psicosis fue siempre la referencia que inspiró sus modelos psicopatológicos. De hecho, el modelo borromeo parece una réplica teórica de la fragmentación y la discordancia que aflige al sujeto moderno: las relaciones entre las tres dimensiones de la experiencia subjetiva (real, simbólico e imaginario) no se dan de entrada y su conjunción no es algo «natural», lo que implica que el sujeto pasaría de la discordancia inicial a una cierta articulación (de la enfermedad a la salud, si preferimos los términos médicos). En la misma perspectiva se puede entender la posición esquizo-paranoide descrita por Melanie Klein, el estado más temprano de la psique afectado por una angustia fragmentadora.

Como quiera que sea, hoy resaltamos la importancia de la esquizofrenia porque reina actualmente en medio de la locura. Ninguna otra alienación posee su profundidad, su riqueza sintomatológica y, nos atreveríamos a decir, su rigor y altura de miras. Y nos resulta capital sobremanera porque no conocemos su causa. O mejor dicho: no la conoceremos nunca. Esta afirmación tan escéptica o tan realista, según se mire, descansa a su vez en dos motivos.

El primero, de acuerdo con lo que se acaba de exponer, por el hecho de que la esquizofrenia no es una enfermedad de la naturaleza sino de la cultura y de la historia, y las ciencias humanas no son causales. La esquizofrenia surge en la época moderna con la emergencia del discurso científico y la declinación de la omnipotencia divina. Estos dos hechos interdependientes supusieron nuevos tipos de experiencias respecto a las relaciones con el universo, con los otros y con uno mismo; experiencias inauditas, escribe Pascal, como la de ser «una nada respecto al infinito». Esta posición del hombre ponía en entredicho o simplemente negaba la visión tradicional y tranquilizadora del universo geocéntrico aristoélico-ptolomeico, a la que los escolásticos y Dante habían añadido un significado religioso cristiano. Pero con la

<sup>13</sup> El término *Spaltung* («escisión»), con el que Bleuler describió la característica psicológica del grupo de enfermedades agrupadas bajo el término esquizofrenia, había sido con anterioridad empleado por Freud en sus publicaciones sobre la histeria: *Bewusstseinsspaltung* o «escisión del contenido de la conciencia», etc. Para él no se trataba de un término que nombrara un mecanismo estructural específico, como *Verdrängung* o *Verwerfung*, sino de un concepto descriptivo destinado a resaltar la división intrapsíquica que afecta a todo sujeto. Como advierte en varios pasajes, la escisión del Yo no es en absoluto exclusiva de la psicosis: «El punto de vista que postula en todas las psicosis una *escisión de yo* no tendría títulos para reclamar tanta consideración si no demostrara su acierto en otros estados más semejantes a las neurosis y, en definitiva, en estas mismas. Me he convencido de ello sobre todo en los casos de *fetichismo*» (FREUD, S. (1975) [1940], *Esquema del psicoanálisis. Obras Completas*, Vol. XXIII, Buenos Aires, Amorrortu, p. 204).

nueva cosmología científica, Dios pasaba —en el mejor de los casos— a la reserva, o bien se le consideraba directamente «una hipótesis innecesaria»<sup>14</sup>. En este contexto entendemos esa nueva angustia y soledad de la que da testimonio Pascal cuando escribe: «Me aterra el silencio eterno de esos espacios infinitos»<sup>15</sup>.

No se nos puede ocurrir buscar algo parecido a la esquizofrenia actual entre los contemporáneos de Sócrates o en las selvas de la Amazonia. Sólo se puede encontrar desde el momento en que los modernos entregaron media cabeza a la ciencia para quedar desde entonces divididos, escindidos, al modo que entendió Pascal, en dos mundos mentales incompatibles que prefiguran la abrupta división entre positivismo y romanticismo: uno de figuras geométricas y otro de trazos finos y sentimentales.

El segundo motivo proviene de un hecho muy próximo y parecido. La esquizofrenia no se limita a ser hija del espíritu científico sino que además, como se deduce de Lacan, es el síntoma de la ciencia. Es decir, no sólo nace de los estratos más profundos de una época determinada, de ese magma genealógico que cincela la mente y moldea a la persona, sino que señala los límites infranqueables acerca de aquello que la ciencia ignora de sí misma. Incluso creemos, yendo temerariamente más allá, que la esquizofrenia es el nombre que damos a la experiencia humana que sobrepasa a la ciencia por dentro. Es a la ciencia lo que la histeria es al cuerpo (un desafío a la causalidad física). Nos inclinamos a dar la razón a quienes piensan que la esquizofrenia no sólo es una perturbación propia de la modernidad, bastante reciente por lo tanto en nuestra historia, sino un síntoma nuclear —epistemológico y social— de la ciencia moderna, capaz de abordar cualquier cosa menos esa consecuencia ciega y muda

<sup>14</sup> Así contestó el astrónomo y matemático Pierre-Simon Laplace a la pregunta de Napoleón acerca de la ausencia de Dios en la nueva teoría del Sistema Solar. Esta respuesta, citada con frecuencia, puede leerse en su contexto en TARNAS, R. (2008), *La pasión de la mente occidental*, Gerona, Atalanta, pp. 388 y 585-586.

<sup>15</sup> PASCAL, B (1998), *Pensamientos*, Madrid, Cátedra, p. 108. La razón universal que rige y asegura el orden cósmico, concepción filosófica que, con argumentos distintos, predomina en Occidente desde la Antigüedad, se desvanece a lo largo del siglo XIX y es sustituida por la sinrazón, lo caótico y lo indeterminado; el mundo ha dejado de ser un todo ordenado en el que hombre se siente participe para convertirse en un pandemonio. De forma muy sintética, esta transformación que afecta a las relaciones del hombre con los dioses y el cosmos se puede ilustrar con tres instantáneas. En primer lugar, un retrato del hombre antiguo nos lo proporciona Jámbico cuando, evocando a Pitágoras (aproximadamente 582-507 a.C.), escribe: «Aplicaba sus oídos y concentraba su mente en la sublime sinfonía del universo, él solo escuchando y entendiendo, según sus manifestaciones, la universal armonía y concierto de las esferas y de los astros que se mueven en ellas» [Cf. JÁMBICO (2003), *Vida pitagórica. Protréptico*. Madrid, Gredos.] En segundo lugar, la expectación ansiosa del naciente hombre moderno la ilustra la célebre frase, arriba citada, del matemático, físico y filósofo cristiano Blaise Pascal (1623-1662). Por último, esa visión caótica y absurda del universo, de una totalidad cuya esencia sería la de un ser demoníaco, egoísta, cruel y exento de conocimiento la hallamos, por ejemplo, en Arthur Schopenhauer (1775-1860); véase al respecto MORENO CLAROS, J.F. (2010), Arthur Schopenhauer, el filósofo pesimista (Estudio introductorio). En SCHOPENHAUER, A. *El mundo como voluntad y representación. De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, Madrid, Gredos, pp. XI-CXLVII.

de sí misma. Los síntomas —que no deben confundirse con los defectos— señalan el límite del conocimiento de cada uno, y para la ciencia ese límite interno se llama esquizofrenia.

Ello no es obstáculo para que, tras cualquier avance de la neurofisiología, los ideólogos de la ciencia crean haber descubierto la causa última del proceso, y damos fe de que no ha existido un solo año en nuestra profesión sin que se hayan anunciado nuevas propuestas *definitivas*<sup>16</sup>. Todas ellas inútiles, naturalmente, y sería estúpido añadir el colofón de ‘hasta ahora’, pues la psicosis se sitúa siempre, por definición, en el otro borde del conocimiento, más allá de la causa y más acá de la ciencia. El sujeto y la locura se identifican por su capacidad para escapar de la reducción científica, como lo demuestra mejor que nadie el esquizofrénico.

Por eso, si alguien realmente piensa que puede definir la esquizofrenia o conocer su origen es que ha perdido la razón. Sólo los esquizofrénicos poseen el suficiente conocimiento de su dolencia, pero se lo guardan hasta hacernos creer que no tienen conciencia de su enfermedad. Custodian con celo su secreto en medio de la angustia y la soledad que los asola, a cuyo malestar también añadiríamos en este momento el abuso del diagnóstico, la ingeniería de los terapeutas de la conducta y los ataques impositivos de la psicoeducación.

Su angustia no es como nuestro temor egoísta con el que nos advertimos a nosotros mismos de que algo va por mal camino o que necesitamos alguna tutela. El esquizofrénico es centinela de la modernidad antes que de su persona. Su angustia nos alerta sobre el destino que nos acecha y es una señal para la humanidad entera. Una advertencia de lo que el hombre puede llegar a hacer desde que cree infaliblemente en la ciencia. La esquizofrenia es un asalto a la razón que nos anuncia los riesgos que nos esperan. Es un asesinato individual del alma sólo comparable a la trituración de almas que, de modo riguroso y científico, se experimentó en Buchenwald o en cualquier otro campo de exterminio. La esquizofrenia es tan inexplicable como el genocidio nazi. Ambos representan los límites perplejos de la causalidad y nos obligan a pensar concienzudamente las fronteras.

<sup>16</sup> El propio Eugen Bleuler afirmó con rotundidad, sin aportar prueba alguna, que la esquizofrenia es una única enfermedad, tanto desde el punto de vista clínico como del heredo-biológico, etiológico y anatómico: «*El origen orgánico de la esquizofrenia es demostrable hoy en día con toda la evidencia que se quiera exigir*» [BLEULER, E. [1926] (1996), La esquizofrenia» [1926], *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 16 (60), p. 672]. A finales del siglo pasado, sin embargo, una de la más reputadas estudiosas de la esquizofrenia, Nancy Andreasen, en una comunicación personal a Flaum afirmaba: «Sea lo que sea [la esquizofrenia] no sabemos qué es» (FLAUM, M. (1996), El diagnóstico de esquizofrenia. En SHRIQUI, CH. L. y NASRALLAH, H. A. (eds.), *Aspectos actuales en el tratamiento de la esquizofrenia*, Madrid, Edimsa, p. 87).

## EL LENGUAJE Y LAS ALUCINACIONES

La psicopatología del siglo XIX y primeras décadas del XX ha sido testigo de las expresiones más descarnadas de la fragmentación del hombre ilustrado. De todas ellas, las que más llaman la atención por su novedad y afectación son las alteraciones del lenguaje, en especial las alucinaciones verbales o voces. Dependiendo de la perspectiva e ideología del observador, las voces han sido consideradas de muy distintas maneras. Para algunos autores son simples percepciones erróneas, síntomas positivos de una enfermedad cerebral llamada esquizofrenia. Para otros, entre los que nos incluimos, el sujeto alucinado se nos presenta sobre todo como un ser que no ha podido o sabido defenderse de la presencia xenopática del lenguaje que habla a través de él, es decir, como si estuviera poseído por el nuevo demonio que encarna lenguaje. No faltan tampoco quienes, como Marius Romme y Alexandre Escher, consideran que escuchar voces no implica estar loco<sup>17</sup>.

Lo que acaba de apuntarse nos obliga a precisar dos aspectos: el primero atañe a las relaciones del sujeto moderno con el lenguaje, cuyo exponente extremo situamos en las voces xenopáticas y el habla esquizofrénica (*schizophrenie Rede*, según la expresión de Freud)<sup>18</sup>; el segundo, más especulativo, nos lleva a proponer que la presencia de voces alucinatorias o xenopáticas es una experiencia reciente y característica de la modernidad.

A través de varias vías, entre las que destacan la investigación psicopatológica de las alucinaciones, el psicoanálisis, la literatura y la filosofía, durante los dos últimos siglos se produjo un cambio sustancial en la visión de las relaciones entre el sujeto y el lenguaje. Así, parece inconcebible que en la Antigüedad, la Edad Media o el Renacimiento se pudiera si quiera intuir que el sujeto es hablado y manipulado por el lenguaje, como les sucede a esos locos alucinados descritos por Baillarger, Séglas y Clérambault. También es nueva la concepción de que los síntomas —como propuso Freud y argumentó Lacan— se conforman de acuerdo con las leyes del lenguaje, o que el inconsciente tenga una estructura lingüística. Por otra parte, el propio lenguaje se convierte por primera vez en el protagonista de algunas novelas (J. Joyce, V. Woolf, W. Faulkner), desplazando a los personajes, paisajes, gestos e indumentarias,

<sup>17</sup> ROMME, M. A., ESCHER, A.D. (1989), Hearing voices, *Schizophrenia Bulletin*, 15 (2), pp. 209-216. Entre los clásicos, Briere de Boismont fue de los pocos que no estuvo de acuerdo en calificar de alienados a todos los alucinados. Su argumento se basa en la observación de algunos hombres destacados, en los que «la alucinación era un auxiliar del pensamiento». [...] «La palabra alucinación, que utilizamos a falta de otra mejor, no es en este caso un síntoma de locura, sino el resultado del último estadio de la atención» [BRIERE DE BOISMONT, A. (1862), *Des hallucinations*, París, Baillière, p. 6].

<sup>18</sup> Se trata de la primacía absoluta que adquieren las palabras sobre las cosas, del aplastamiento del significado por el significante.

incluso relegando los diálogos para privilegiar los más secretos pensamientos<sup>19</sup>. A lo que cabe añadir, por último, la posibilidad de que, más allá de las concepciones empiristas del lenguaje como instrumento capital del pensamiento, Martin Heidegger pueda hacer del lenguaje la «casa del ser» y subrayar: «El lenguaje habla. Su hablar habla para nosotros en lo hablado [...]»<sup>20</sup>.

Con todos estos hilos se fue formando una trenza en la que sujeto y lenguaje se han convertido en términos indisolubles (el *parlêtre* de Lacan), concepción que nos aleja de tiempos pasados en los que se veía en el lenguaje un instrumento destinado a la comunicación, una facultad al servicio de la persona. Al mismo tiempo que se desarrollaban los estudios sobre las voces alucinadas —expresión por excelencia de la unión consustancial entre el sujeto y el lenguaje— se asentaba una inquietante perspectiva según la cual el lenguaje se servía del sujeto para hablar<sup>21</sup>. Más que ningún otro trastorno mental, la esquizofrenia, el automatismo mental y las locuras discordantes son el testimonio directo de esa presencia amenazadora, autónoma e intrusa, de esa nueva experiencia de fragmentación que asola al hombre moderno. En este sentido, las voces muestran en toda su crudeza al sujeto sometido al lenguaje que recibe sus propias palabras como si le fueran ajenas, pero que, en su rotunda perplejidad, experimenta la convicción de que esas palabras le conciernen en lo más íntimo de su ser.

La metáfora promovida por Jules Baillarger de la marioneta en manos del «ventrílocuo», esto es, del sujeto alucinado hablado por el lenguaje, resulta tan palmaria como escalofriante<sup>22</sup>. El propio Baillarger, el primer gran estudioso de esta

<sup>19</sup> Al respecto debe mencionarse el vínculo orgánico entre lenguaje y personaje que James Joyce fue capaz de recrear en sus retratos del héroe moderno, que ya no es un prohombre sino un cualquiera, un antihéroe: «Hasta en el lugar más común, el más muerto de los seres vivientes puede interpretar un papel en un gran drama» [JOYCE, J. (2008), *Occasional, Critical, and Political Writing*, Oxford, Oxford University Press (edición de Kevin Barry), p. 28].

<sup>20</sup> HEIDEGGER, M. (2002) [1959], *De camino al habla*, Barcelona, Ediciones del Serbal, p. 24. Contrario a atribuir al lenguaje un mero valor de signo, Heidegger propone que el lenguaje habla a través del hombre, cosa de la que había dado testimonio el poeta loco Friedrich Hölderlin, a quien Heidegger consideraba «el poeta del poeta».

<sup>21</sup> La xenopatía del lenguaje, descrita con todo lujo de detalles por Baillarger, Ségla y Clérambault, ha supuesto la mayor contribución a la fenomenología del polo esquizofrénico de la psicosis. Con los signos de la xenopatía se puede reconocer a un loco y distinguirlo del cuerdo. Ahora bien, con las elaboraciones de Lacan al respecto de que toda palabra se forma en el Otro, es decir, que toda palabra es en sí misma xenopática, la pregunta tradicional sobre qué es un loco se desplaza a cómo es posible que no estemos todos locos. Cf. MILLER, J. —A. (1981), Enseñanzas de la presentación de enfermos, *Ornicar?*, 3, 47-64.

<sup>22</sup> BAILLAGER, J. (1890), *Recherches sur les maladies mentales*, París, Masson, p. 311. Como hemos mostrado en otras ocasiones, la historia de las alucinaciones destaca progresivamente las figuras del «visionario» de Esquirol, del «ventrílocuo» de Baillarger y Ségla, y sobre todo la del «xenópata» de Clérambault. En esta secuencia se advierte cómo el ámbito visual (Esquirol) pierde su protagonismo frente al auditivo y verbal (Baillarger).

materia, observa que las alucinaciones del oído son las más frecuentes en los alienados y ofrece de ellas algunas características fenomenológicas que nos ayudan a distinguirlas de otras experiencias que se les asemejan sólo de lejos. Cuando describe las voces que hablan a los alucinados en segunda persona, advierte: «[estas voces] les amenazan, les injurian. Lejos de tomarse entonces esas amenazas y esas injurias como un producto de su inteligencia, tienen por el contrario la convicción de que todo eso proviene de sus enemigos»; al referirse a las que hablan en tercera persona, precisa: «[el alucinado] asiste, por así decir, como un simple espectador a una conversación de la que es el objeto»<sup>23</sup>. Rubricando estos aspectos fenomenológicos, ese loco de genio que fue Schreber aporta su propia experiencia y afirma con rigor y rotundidad: «[Las voces] son un puro absurdo, acompañado de una nada desdeñable acumulación de injurias»<sup>24</sup>.

A medida que avanzaron las observaciones de las voces, el interés por los fenómenos más llamativos dio paso a la descripción de otros más sutiles y elementales, urdimbre con la que Clérambault habría de conformar el Síndrome de Pasividad. En paralelo al interés creciente por los fenómenos discretos de la xenopatía del lenguaje, la definición de las alucinaciones como «percepciones sin objeto» (Esquirol y J.-P. Falret) fue desechada en favor de otra que las concebía dentro de la «patología del lenguaje interior», según propuso, con razón, Séglas<sup>25</sup>. De esta manera se confirma esa visión moderna del lenguaje como sustancia del alma, a partir de la cual el psicoanálisis ha erigido su doctrina y práctica, Heidegger conmocionó la filosofía y Joyce ha plasmado un universo lingüístico que se hace oír por medio de sus personajes.

Que las voces —tal como aquí las definimos— no existieran antes del desgarramiento de la identidad sobrevenido con la modernidad, es una afirmación arriesgada pero coherente con los desarrollos hasta aquí expuestos. En esta ocasión aportaremos tres consideraciones favorables a nuestra propuesta<sup>26</sup>.

La primera supone un cuestionamiento de las conclusiones de cierta literatura psiquiátrica que, pecando de anacronismo, considera patológicas determinadas experiencias que en otros tiempos no lo eran por simple hecho de estar inscritas en los discursos, usos y costumbres del momento. Como sucede con la esquizofrenia, por lo general suele darse por bueno que las voces existen desde siempre. Con el inicio del alienismo y la psiquiatría, se escribieron numerosas obras que aplicaban los conocimientos de aquellas rudimentarias psicopatologías a algunos fenómenos llamativos sucedidos en otras épocas, concluyendo que tal o cual episodio es inequívoco de locura, o que tal o cual persona o personaje es un delirante o un alucinado. Represen-

<sup>23</sup> BAILLARGER (1890), pp. 278 y 279, respectivamente.

<sup>24</sup> SCHREBER, D. P. (2003), *Sucesos memorables de un enfermo de los nervios*, Madrid, A.E.N., p. 235.

<sup>25</sup> SÉGLAS, J. (1934), Préface. En EY, H. *Hallucinations et délires*, Paris, Alcan.

<sup>26</sup> Continuamos aquí el proyecto iniciado hace unos años, publicado con el título: ÁLVAREZ, J.M. y COLINA, F. (2007), *Las voces y su historia: sobre el nacimiento de la esquizofrenia*, *Atopos*, 6, 4-12.

tativa de este tipo de literatura médica es la monografía de Eugène Postel *Études et recherches philosophiques et historiques sur les hallucinations et la folie jusqu'à la fin du siècle dernier*, donde el autor examina algunos pasajes históricos (Saúl, Nabucodonosor, Loth y un largo etcétera) y concluye que eran alucinados. Lo que pretende es mostrar que «las alucinaciones de los cinco sentidos» existieron desde siempre, como recogen —según su opinión— los documentos escritos y otro tipo de testimonios de nuestros antepasados<sup>27</sup>. Desde luego, siempre se puede arrimar el ascua a la sardina de cada uno y valorar estos retazos históricos como convenga. Pero se debe tener en cuenta la distinción entre voces xenopáticas (alucinaciones verbales) y otros fenómenos similares que no guardan ninguna relación estructural con ellas, como es el caso de las ilusiones, las pareidolias, las alucinosis o las distintas formas de onirismo. En el epígrafe siguiente desarrollaremos con amplitud uno de los referentes sempiternos de este debate, el tan comentado demonio de Sócrates, del que nos serviremos para detallar nuestro argumento.

La segunda consideración se basa en la revisión de los textos médicos antiguos, medievales y renacentistas, en especial los que se ocupan de la melancolía, la gran locura tradicional, en los que no hallamos ninguna mención relevante que guarde relación con la xenopatía alucinatoria. Frente a la llamativa abundancia de alusiones a ideas delirantes, son contadas las referencias a fenómenos que pudieran parecerse a las voces alucinatorias. Tan escasas son esas menciones que sólo podemos dar aquí detalle de dos de ellas: una proviene de Constantino el Africano; la otra, que evocaremos un poco más abajo, es de Andrew Boord.

Constantino el Africano (1020-1087), el principal representante de la escuela de Salerno, escribió en su texto sobre la melancolía: «Otros oyen aguas que corren, vientos que se mueven tempestuosos, voces temibles y terribles, que suenan en sus oídos, sonidos que no cesan ni de día ni de noche. Todas esas cosas son falsas. Para otros que tienen el olfato corrupto, todas las cosas huelen fétidas»<sup>28</sup>. Quien quiera ver en esas «voces temibles y terribles» una prueba de la existencia de la xenopatía del lenguaje (voces alucinatorias) debe tener en cuenta que el libro de Constantino el Africano es una adaptación latina del texto de Ishâq ibn 'Imrân, quien a su vez había hecho una adaptación libre del desaparecido tratado sobre la melancolía de Rufo de Éfeso. Por lo demás, los comentaristas parecen estar de acuerdo en que «el latín de Constantino es el de su tiempo, áspero y lioso, sus traducciones sufren de aproximaciones y de confusiones [...]»<sup>29</sup>. Si se tienen presentes estos deslizamientos de una

<sup>27</sup> Cf. POSTEL, E. (1859), *Études et recherches philosophiques et historiques sur les hallucinations et la folie jusqu'à la fin du siècle dernier*, Caen, B. de Laporte.

<sup>28</sup> CONSTANTINO EL AFRICANO, *De Melancholia*; citado en CONTI, N.A. (2007), *Historia de la depresión. La melancolía desde la Antigüedad hasta el siglo XIX*, Buenos Aires, Polemos, p. 58.

<sup>29</sup> DANDREY, P. (2005), *Anthologie de l'humeur noire. Écrits sur la mélancolie d'Hippocrate à l'Encyclopédie*, París, Gallimard, pp. 289-290.

lengua a otra, con más razón debemos ser prudentes al asimilar esas «voces» con las experiencias que nos detallan las descripciones decimonónicas de Baillarger o Clérambault, máxime cuando el texto de Constantino bosqueja un conglomerado de fenómenos cuya esencia psicopatológica es cuando menos oscura.

Para la tercera de nuestras consideraciones citamos la opinión del historiador de la psiquiatría Edward H. Hare, con quien coincidimos pese a que nuestras pesquisas van por otros derroteros y nuestros argumentos son otros: «[...] hasta el siglo XIX no existen registros clínicos claros de sujetos trastornados que oyeran voces en ausencia de alucinaciones visuales»<sup>30</sup>. Tiene razón Hare, como señalábamos antes, cuando separa los cuadros con alucinaciones verbales de los que presentan un componente visual, cuyo característico sustrato orgánico los aleja de nuestro ámbito de estudio. En este grupo de casos auditivo-visuales incluimos la otra mención que extraemos de la literatura médica en relación con las alucinaciones. Se trata de un pasaje de Andrew Boord (1490-1549), monje y médico inglés, donde podemos leer: «Esta enfermedad es llamada locura de melancolía, que es una enfermedad llena de fantasías, hace que se oye o se ve aquello que no se ve ni se oye, y el hombre que tiene esta locura piensa de sí aquello que no puede ser jamás, pues los hay tan fantasiosos que se creen buenos o como Dios, o cosas tales que pertenecen a la presunción o a la desesperación de ser dañado. Aquel que tiene esta enfermedad no va tanto por este camino como por el otro»<sup>31</sup>.

## LAS VOCES SON EL SÍNTOMA REVELADOR DE UNA ÉPOCA

Como se ha dicho ya, la novedad de la esquizofrenia radica en distintos espacios de la subjetividad, pero el más importante, sin duda, es el que viene señalado por las diferencias en nuestro trato con la palabra. Si comparamos la situación actual con la Antigüedad, es necesario recordar que los griegos no tenían ningún término para lo que nosotros llamamos lenguaje. Había una íntima unidad entre la palabra y la cosa que lo hacía innecesario. El nombre se sentía como parte de su portador, lo que en cierto modo volvía propios todos los nombres. Gadamer subraya, para la ocasión, que «la íntima unidad de palabra y cosa era al principio algo tan natural que el nombre verdadero se sentía como parte de su portador»<sup>32</sup>.

En cambio, los modernos hemos conocido una independencia creciente del lenguaje que se concreta en una doble amenaza. En primer lugar, por la sensación de

<sup>30</sup> HARE (2002), p. 223.

<sup>31</sup> BOORD, A. (1547), *Breviary of Helthe*, Londres.; citado por JACKSON, S.W. (1989), *Historia de la melancolía y la depresión*, Madrid, Turner, p. 83.

<sup>32</sup> GADAMER, H. G. (1977), *Verdad y Método*, Salamanca, Sígueme, p. 487.



que el universo lingüístico en el que hablamos, y que nos habla, ya no nos protege suficientemente, como si estuviéramos bajo una bóveda de palabras que apenas llega a contener el vacío, la nada y ese desierto amenazante que llamamos *real*, un inhóspito territorio que no ha hecho nada más que crecer y volverse paulatinamente descarnado y amenazante desde la modernidad. Según la ciencia incrementaba su precisión y claridad en la superficie del mundo, el romanticismo abría un abismo en el corazón del hombre y un territorio sin palabras en el interior de las cosas. En la realidad se ha ido entreabriendo un hueco que las palabras ya no aciertan a delimitar. La *cosa en sí* kantiana, la *voluntad* de Schopenhauer, la *oscuridad* de Schelling, la *pulsión* de Freud o lo *real* de Lacan, dan testimonio de esa experiencia radicalmente moderna que conduce al hombre hasta los límites del lenguaje, allí donde la representación no alcanza a revestir la realidad. Sin embargo, mientras que para el filósofo de Königsberg la *cosa en sí* —ese ámbito transfenoménico e inerte que no está sometido al tiempo ni al espacio ni a la causalidad— situaba los límites entre lo cognoscible y lo incognoscible, para Freud y Lacan ese *real*, ya activo y amenazante, alcanza a constituir una de las dimensiones propias de la experiencia humana, sellando así el fracaso de lo simbólico y abriendo las puertas a un más allá del placer y del deseo.

Recordemos, por consiguiente, que venimos a la existencia en un universo hablado donde la función de la lengua no es tanto conocer o comunicar sino sujetar al hombre en el mundo. La lengua es el correaje del sujeto: el anclaje a tierra que han extraviado los esquizofrénicos. Un caparazón lingüístico que reboza la realidad para volverla cognoscible y que, cuando se resquebraja, las cosas dejan de estar en su sitio natural y avanzan hacia uno cargadas de una oscuridad inefable y enigmática. No otra parece la tragedia del esquizofrénico, la de comportarse como un poeta que alcanza lo más profundo de la palabra pero que, llegado a aquellas fuentes inescrutables del verbo, en vez de belleza y arte, encuentra persecución y voces extrañas. «Todo se descomponía en partes y cada parte en otras partes, y nada se dejaba abarcar ya con un concepto»<sup>33</sup>, escribe Hofmannsthal en una frase que puede servirnos como epítome de la nueva experiencia

La segunda amenaza remite al descubrimiento de una nueva materialidad de la palabra. Nos referimos al descubrimiento de la separación entre significante y significado, que sólo ha podido revelarse para Saussure, pese a su evidente sencillez, cuando la palabra había adquirido una materialidad más densa y compacta. Estamos ante una cosificación intensificada que resta capacidad simbólica al lenguaje y que, en el caso del esquizofrénico, explica que experimente las palabras como piedras que machacan e impiden el pensamiento<sup>34</sup>.

<sup>33</sup> HOFMANNSTHAL, H. von (1982), *Carta de Lord Chandos*, Madrid, Colegio Oficial de Aparejadores y Arquitectos Técnicos de Madrid, p. 31.

<sup>34</sup> Al describir el lenguaje del esquizofrénico, Freud enfatiza: «Trata a las palabras como cosas, y así crea frases o neologismos “esquizofrénicos”». También Lacan suscribe esta observación al subrayar que

Muchos de los fenómenos elementales que suceden en las psicosis, esto es, lo que llamamos automatismo mental o síntomas primarios vinculados al lenguaje, son subsidiarios de la pesadez e independencia del significante, a los que hay que atribuir la aparición de una desconfianza nueva en la palabra. De este modo, sentimos que las palabras dejan de representar o transformar la realidad, pues se transforman ellas mismas en una realidad de carácter más material que simbólica, más física y tangible. Las palabras se convierten en signos cargados de certeza y precisión, carentes de la ambigüedad metafórica del lenguaje.

Una metamorfosis que vuelve también evidente la posibilidad, ya psicótica, de transformarse —como nos anuncia Hofmannsthal— «en puras cifras que me lo revelasen todo»<sup>35</sup>. La lengua se positiviza, se digitaliza y se entrega en brazos de la matemática, eso cuando no descoyunta sus dos articulaciones y, mientras una gana en precisión significativa, la otra se rellena de disparatados significados de perjuicio, referencia y persecución. «Todo empezó cuando las palabras se volvieron matemáticas», según el testimonio de un esquizofrénico.

Eso explica la aparición de las voces como nuevo síntoma de la psicosis. En parte por la rotura de la palabra que hemos subrayado, pero también porque han desaparecido unos protagonistas intermedios que hablaban por nosotros entre el más allá y nuestra conciencia.

Recordemos que, hasta no hace mucho, todos los pueblos occidentales han compartido la idea de que unos entes intermedios entre los dioses y los hombres convivían junto a nosotros en el mismo espacio físico y mental. Espíritus, *demones* (genios), ángeles o diablos han participado de nuestra experiencia como un hecho inequívoco y común hasta que la mentalidad científica los fue desplazando al campo de la ficción y la fantasía<sup>36</sup>. Es elocuente, en este sentido, que Montaigne (1533-1592), elegido para la ocasión como exponente de una nueva mentalidad, exprese su apoyo decidido a las doctrinas socráticas salvo en lo que hace referencia a su trato con los *demones*, que le parecen el producto de una creencia supersticiosa y superficial: «Nada digiero con tan gran trabajo en la vida de Sócrates como sus éxtasis y diablerías»<sup>37</sup>. Opinión aún madrugadora si pensamos que Descartes (1596-1650), con

para el esquizofrénico «todo lo simbólico es real». Respectivamente: FREUD, S. [1915] (1975), *Lo inconsciente*, *Obras Completas*, Vol. XIV, Buenos Aires, Amorrortu, p. 196; LACAN, J. (1966) [1954], *Réponse au commentaire de Jean Hyppolite sur la Verneinung* de Freud, *Écrits*, Paris, Seuil, p. 392.

<sup>35</sup> HOFMANNSTHAL (1982), p. 34.

<sup>36</sup> En las religiones politeístas, muchos dioses tienen como mediadores a los *demones* o *dáimones*. En cambio, las religiones monoteístas no toleran a los *demones*. «En el caso del cristianismo, deben ser eliminados por la sencilla razón de que sólo se puede permitir un solo mediador entre la humanidad y el Dios Único: Jesucristo» [HARPUR, P. (2007), *Realidad demoníaca*, Girona, Atalanta, p. 101]. Para deshacerse de los *demones*, el cristianismo se esmeró en demonizarlos o satanizarlos o angelizarlos.

<sup>37</sup> MONTAIGNE, M. de (1968), *De la experiencia*, *Ensayos*, T.III, Barcelona, Iberia, p. 276.

quien identificamos un cambio revolucionario en nuestra racionalidad, aún está preocupado unos años después, como se lee al final de su primera *Meditación*, por la presencia de genios malignos que con astucia y malas artes se interponen en el curso del pensamiento<sup>38</sup>.

Las voces de los esquizofrénicos no son otra cosa que las respuestas del sujeto a lo imposible, respuestas al fin y al cabo ante la presencia de ese *real* que se ha vuelto peligroso y amenazador. Surgen del cortocircuito establecido entre una palabra fundida con las cosas y la urgencia del lenguaje que acude a sofocar como puede, es decir, con el delirio, la herida que se ha abierto en el mundo y en la división del hombre. Las voces, en este caso, son la lengua muda que empieza a recobrar el habla, son un alfabeto naciente y titubeante.

En la psicosis moderna el verbo campa a sus anchas sin llegar a hacerse carne en el discurso. Las voces reveladoras de la psicosis poco tienen que ver con aquellas anunciaciones que embriagaban a san Agustín: «Pero cuando del bajío más secreto de mi alma mi enérgica introspección dragó y amontonó toda la hediondez de mi miseria [...] he aquí que oigo una voz de la casa vecina, voz de niño o de niña, no lo sé, diciendo y repitiendo muchas veces con cadencia de canto: Toma, lee; *tolle, lege*»<sup>39</sup>. Tampoco tienen que ver con la voz que le habla a Sócrates que, además de perfectamente inteligible, nunca es intimidatoria: «[...] me habéis oído decir muchas veces, en muchos lugares, a saber, que hay junto a mí algo divino y demoníaco [...]. Está conmigo desde niño, toma forma de voz y, cuando se manifiesta, siempre me disuade de lo que voy a hacer, jamás me incita»<sup>40</sup>. El psicótico del presente ya no

<sup>38</sup> DESCARTES, R. (1977), *Meditaciones metafísicas*, Madrid, Alfaguara, p. 21.

<sup>39</sup> SAN AGUSTÍN (1941), *Confesiones* (VIII, 12), Madrid, Aguilar, p. 379.

<sup>40</sup> PLATÓN (1981), *Apología de Sócrates*, en *Diálogos*, vol. I, Madrid, Gredos, p. 170 (31 c-d). Muchos han sido los comentarios acerca del demonio (*demon* o *daimon*) socrático a lo largo de los tiempos. Con el nacimiento de la psiquiatría, esa referencia tradicional entre los estudiosos se volvió motivo de análisis psicopatológico, convirtiendo a Sócrates en un loco alucinado. Antes de precipitarse en juicios, conviene tener presente algunas consideraciones. Los antiguos griegos creían que al nacer se les asignaba un *daimon* que, en parte, determinaba su destino, según refiere el neoplatónico Jámblico [véase JÁMBLICO (1997), *Sobre los misterios egipcios*, Madrid, Gredos]. Era su genio personal, su carácter, su modo de ser, unas veces bueno y otras malo. Tantas fueron las alusiones de Platón a *daimon* de Sócrates que aquello originariamente referido al destino o a una divinidad cualquiera, se convirtió en una facultad suprema y directiva del ánimo, en un acompañante permanente. «La religiosidad de Sócrates —escribe Tovar— tomó en cuenta, sin abandonar las viejas creencias, estas conclusiones racionales. Y así, de esta manera comenzó a atribuirse a sí mismo un demonio propio, pero no racionalizó este *daimon* hasta identificarlo con su carácter personal, con esa prefiguración del destino que cada hombre lleva en su carácter, sino que, por el contrario, mantuvo la creencia en los *dáimones* como personas independientes con sobrenaturales poderes» [TOVAR, A. (1992), *Vida de Sócrates*, Barcelona, Círculo de Lectores, p. 248]. Parece que Sócrates llamaba *daimon* a un sentido interior que le ponía en comunicación con los dioses, una interiorización de la inspiración divina que se manifestaba a otros en agüeros, oráculos y otro tipo de cultos. La relación de Sócrates con su *daimon* está muy bien perfilada en este comentario de Apuleyo: «Cuando no bastaban los consejos

goza de esta fortuna, de ese remedio revelador que calma y repara «el pavoroso silencio de Dios» del que habla san Agustín, o que corrige amablemente nuestra conducta, según el sentir de Sócrates. Al contrario. Pues, aunque con el tiempo acabe encontrando cierta complacencia en compañía de las voces, la primera reacción que experimenta es la queja de oírlas. Las voces del esquizofrénico se han convertido en palabras alusivas, sin nadie que las soporte, sin otro que las formule. Palabras rotas, las más de las veces, que comienzan haciéndose sentir a través del ruido y la materia, que son el componente original que comporta el significante. Palabras *atemáticas* y *anidéicas*, como indicaba Clérambault. Palabras, por consiguiente, desamparadas, incapaces de organizarse en un discurso que no sea el de la construcción paulatina de lo delirante.

Recibido: 15 junio 2011

Aceptado: 20 septiembre 2011

de la sabiduría, Sócrates seguía los presagios de su demonio, y su respetuosa obediencia le hacía agradable a su dios» [APULEYO (1946), El demonio de Sócrates. En *La metamorfosis*, Barcelona, Iberia-J Gil, p. 309]. Estas opiniones, en las que el análisis no descuida el contexto histórico y cultural, contrastan con las interpretaciones psicopatológicas de Lélut. De erudición abundante y estilo algo pomposo, este alienista, tras analizar la relación con su *daimon*, no duda en calificar a Sócrates «teósofo» y «visionario», mejor dicho: «Un loco, esta es la única opinión verdadera». Le parece que Sócrates podría haber sido toda la vida un hombre especial, singular, extraordinario. En cambio, estaba convencido de que esa «voz era un agente sobrenatural», cuando en realidad no eran más que «inspiraciones de su conciencia». «Este pensamiento, demasiado vivo, demasiado ardiente, demasiado propenso a llevarse al exterior, a revestirse de un cuerpo, a convertirse en una imagen, o, cuando menos, una sensación auditiva, adquiere en efecto esta última forma, y entonces fue cuando comenzaron las alucinaciones de Sócrates, es decir, la especie de locura más irrefutable» [LELUT, F. (1856), *Du Démon de Socrate*, París, Trinquart, pp. 97-98].