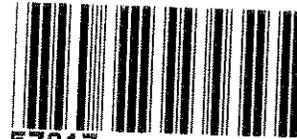
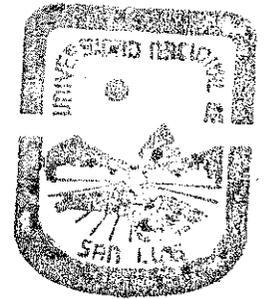


Erik H. Erikson

EL CICLO VITAL
COMPLETADO



57817



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
Biblioteca Central "A. Arce"

REG. INV. 4-57817-

Fecha 11.05.89 Proc. Compra

Dest. g.c.e. Costo A 79,80


editorial
PAIDOS

México
Buenos Aires
Barcelona

Título original: *The Life Cycle Completed. A review*
W. W. Norton & Company, New York-London
Copyright © 1982 by Rikan Enterprises Ltd.
ISBN 0-393-01622-6

Traducción de Eduardo Prieto

1ª edición, Buenos Aires, 1985
1ª reimpresión, México, 1988

© de todas las ediciones en castellano,
Editorial Paidós, SAICF
Defensa 599, Buenos Aires
© de esta edición,
Editorial Paidós Mexicana, S.A.
Guanajuato 202-302
Colonia Roma (06700)
México, D.F.
Tels. 564-5607 • 564-7908

ISBN: 968-853-084-0

Derechos reservados conforme a la ley

Impreso en México
Printed in Mexico

INDICE

PREFACIO	9
I. Introducción	15
Nota histórica sobre el "mundo externo"	15
II. La psicosexualidad y el ciclo de las gene- raciones	29
Epigénesis y pregenitalidad	29
Modos orgánicos y modalidades posturales y sociales	41
Modos pregenitales, 41. Modalidades posturales, 48. Ritualización, 53	
III. Estadios fundamentales del desarrollo psicosocial	69
Acerca de los términos utilizados y de los diagramas	69
El último estadio	77
El vínculo generacional: la adultez	83
La adolescencia y la edad escolar	92
Los años preescolares	99

mismo”; “de la centricidad yoica a las relaciones entre pares”; “del juego al trabajo”. Como concepto, este esquema evolutivo se basa, por supuesto, en las dos teorías fundamentales del psicoanálisis: la del *desarrollo psicosexual* y la del *yo*.

En mi contribución (1980 a) yo trataba de delinear los “elementos” de una teoría *psicoanalítica* del desarrollo *psicosocial*. Además, rastreeé por primera vez la gradual inclusión en el pensamiento psicoanalítico de lo que se llamó una vez “el mundo externo”, desde mis primeros días de formación psicoanalítica en Viena, hasta los primeros años que pasé en Estados Unidos. Luego de acentuar la complementariedad de los enfoques psicosexual y psicosocial y su relación con el concepto del yo, procedí a reseñar los correspondientes estadios del ciclo de la vida.

Reformular ahora con tanta extensión las consideraciones teóricas que uno fue enunciando a lo largo de su vida y en una variedad de contextos plenos de datos, puede parecer tarea poco fructífera para el autor y el lector. Pero fue en realidad el énfasis que se daba al enfoque histórico en la invitación del NIMH, lo que me sugirió que era ésta una empresa válida, pues tal extensión de la teoría psicoanalítica sólo podría haberse originado en Estados Unidos y en un período —las décadas del 30 y del 40— en que los psicoanalistas, en una atmósfera de creciente turbulencia mundial, fueron bien recibidos en los centros médicos y también en las discusiones interdisciplinarias intensivas. Y tales discusiones resultaron más tarde fundamentales para el tema central de la Midcentury White House Conference on Children and Youth, a la que Joan Erikson y yo con-

tribuimos con un trabajo titulado “Growth and Crises of the ‘Healthy Personality’ ” (1950).

Decidí entonces volver a editar y ampliar en los puntos necesarios lo que había escrito para el NIMH introduciendo sólo un cambio importante: al llegar (¡una vez más!) a reseñar los estadios de la vida, cambié el orden de presentación. En el capítulo escrito para el NIMH ya había optado por comenzar la lista de los estadios psicosociales no con la niñez, como es costumbre, sino con la *adultez*: la “idea” es que una vez que uno ha elaborado la intervinculación de todos los estadios, debe poder comenzar con cualquiera de ellos y llegar desde éste, de un modo orgánico, a cualquier otro en el mapa que los agrupa. Y la adultez, después de todo, *es* el vínculo entre el ciclo vital individual y el ciclo de las generaciones. Sin embargo, en este ensayo voy más lejos y comienzo mi tratamiento de los estadios con el último, la *vejez*, para averiguar en qué medida el ciclo vital *completado* puede dar sentido a toda la trayectoria de la vida.

No obstante, por dondequiera que comencemos, el rol fundamental que los estadios de la vida desempeñan en nuestra teorización psicosocial nos llevará cada vez más profundamente a los problemas de la *relatividad histórica*. Así, una mirada retrospectiva a las últimas décadas del presente siglo muestra que la *vejez* sólo se “descubrió” en años recientes —y ello por razones tanto teóricas como históricas—, pues requirió por cierto alguna redefinición el hecho de que se descubriera (y que los propios viejos descubrieran) que un número creciente de viejos representan una masa de *viejos* más bien que una *élite de ancianos*. Antes de esto, sin embargo,

habíamos llegado finalmente a reconocer a la *adulthood* como una fase evolutiva y conflictual por sí misma, más bien que considerarla meramente como el fin maduro de todo desarrollo (p. ej., Benedek, 1959). Antes de *esto* (y entonces sólo en los años 60, período en que se produjo una crisis de identidad nacional reflejada dramáticamente en la conducta pública de algunos de nuestros jóvenes), habíamos aprendido a centrar nuestra atención en la *crisis de identidad* de la adolescencia como algo fundamental para la dinámica evolutiva del ciclo vital (Erikson, 1959). Y como hemos señalado, la "personalidad sana" del niño y todos los estadios infantiles que sólo se descubrieron en este siglo no llegaron a constituirse en el centro de la atención sistemática en Estados Unidos antes de la década del 50.

Por lo tanto, al leer este ensayo el lector —en su tiempo y lugar vital histórico— puede querer examinar nuestro intento de "completar" el ciclo vital dentro del lapso de nuestra vida. Esperamos que este título suene suficientemente irónico como para que no se lo tome como una promesa de exposición exhaustiva de una vida humana perfecta, pues sólo está destinado a confirmar el hecho de que si uno habla de la vida como un ciclo, ello implica ya alguna clase de autocumplimiento. Pero la elaboración que de esto se haga en un determinado momento depende, por supuesto, del estadio teórico de la propia disciplina y del significado que pueden tener para nosotros y para nuestros congéneres diferentes períodos de la vida. En la actualidad, ¿algunos de nuestros términos y conceptos parecen demasiado ligados a nuestro tiempo —o a nuestra época—? Y si el cambio de los tiempos sugiere un cambio

en las ideas, ¿pueden mantener nuestros términos su significado original y seguir contribuyendo a que nos entendamos?

Por mi parte, sólo puedo reformular aquí los términos tal como "se me presentaron" en su complejidad, entonces sugestiva, pero también adecuadamente ordenada: complejidad que, sin embargo, condujo muy pronto a duraderos equívocos. Al reformularlos en el presente libro no puedo evitar que surja en algunos de mis lectores la reiterada sospecha de que ya han leído "en alguna parte" este o aquel pasaje, quizás extenso. Puede que sea así, pues me ha parecido que en esta síntesis no tenía sentido en algunos casos reformular lo que ya parecía haber sido expresado en forma adecuada.

Ocurre así que mis reconocimientos también pueden formularse referidos a una secuencia de décadas. Lo que he aprendido de mis colaboradores puede notarse muy bien observando la lista de las instituciones de investigación con las que tuve el privilegio de estar vinculado mientras ejercía como psicoanalista y participaba en las aplicaciones de esta disciplina en las escuelas de medicina. En la década del 30 estuve vinculado con la Harvard Psychological Clinic y con el Yale Institute of Human Relations; en los años 40, con el Guidance Study del Institute of Human Development de la Universidad de California, Berkeley, y en los años 50, como residente en el Austen Riggs Center, en las Berkshires. Cada una de estas instituciones, con sus modalidades innovadoras, me permitió una consagración memorable al estudio clínico o evolutivo de determinados grupos de edad de seres humanos. Por úl-

timo, en los años 60 mi propio curso para alumnos no graduados, sobre "El ciclo vital humano", dictado en Harvard, me permitió compartir el esquema evolutivo con un amplio grupo de alumnos que respondían muy bien y estaban profundamente interesados tanto en la vida como en la historia.

En el texto se nombra a algunas personas cuyo apoyo resultó especialmente vital a lo largo de los años. Cualquier intento de hacerles "justicia", en este contexto a ellos y a otros que no menciono, parecería fútil.¹

Como en todos mis prefacios, concluyo mis reconocimientos dando las gracias a Joan Erikson. Nuestra contribución conjunta (ya mencionada) a la Midcentury White House Conference muestra muy claramente que su guía "editorial" ha ido mucho más allá de hacerme legible: ha logrado vivificar todo el mundo de imágenes del ciclo vital que aquí dejo reseñado (J. Erikson, 1950, 1976).

¹ La preparación de este ensayo contó con el apoyo parcial del Maurice Falk Medical Fund, de Pittsburgh, Pennsylvania.

4.578172



I

INTRODUCCION

NOTA HISTORICA
SOBRE EL "MUNDO EXTERNO"

- bio -

El término y concepto "psicosocial", en un contexto psicoanalítico, está obviamente destinado a complementar la teoría dominante de la psicosexualidad. Para presentar un cuadro de los comienzos de tal esfuerzo debo remontarme a la época de mi formación en Viena —el período en que iba cobrando auge la psicología del yo— y esbozar brevemente algunas conceptualizaciones cambiantes de la relación del yo con el ambiente social. Es cierto que las dos obras básicas sobre el yo —*El yo y los mecanismos de defensa*, de Anna Freud, y *La psicología del yo y el problema de la adaptación*, de H. Hartmann— sólo aparecieron en 1936 y en 1939, respectivamente. Pero las observaciones y conclusiones en que se basaban estas dos obras dominaron buena parte de la discusión en los años anteriores al completamiento de mi formación y a mi emigración a Estados Unidos en 1933. Entretanto, las funciones defensivas y adaptativas del yo han llegado a constituir facetas firmes de la teoría psicoanalítica. Mi propósito al remontarme a sus orígenes es indicar de qué

manera la teoría general podía parecerle a un joven estudioso orientada a prestar —aunque sin lograrlo del todo— una atención sistemática al papel del yo en la relación entre *individualidad y comunalidad*.

Resulta muy interesante a la mirada retrospectiva y muy significativo respecto de las controversias ideológicas latentes que jalonan el progreso en este campo, el disenso original entre las ideas que iban exponiendo Anna Freud y Hartmann. Anna Freud misma, con su manera directa, nos dice que cuando ella sometió por primera vez formalmente sus conclusiones respecto de las funciones defensivas del yo a la Sociedad de Viena, en 1936, “Hartmann mostró una actitud positiva en general, pero acentuó que con mostrar al yo en guerra con el ello no terminaba la cuestión, y que existían muchos problemas adicionales del desarrollo y funcionamiento del yo que había que tomar en consideración. Mis puntos de vista eran más limitados en esa época, y lo que él decía constituía para mí una novedad que aún no estaba lista para asimilar”. En efecto —sigue diciendo—, su contribución partía “del sector de la actividad defensiva del yo contra los impulsos; la de Hartmann, de una manera más revolucionaria, nacía del enfoque de la autonomía del yo, que hasta entonces se había mantenido fuera del estudio analítico” (Loewenstein y otros, 1966).

Estas últimas cuatro palabras, así como la de “revolucionaria”, apuntan a la cuestión de los límites elegidos por cada investigador en las diversas épocas del desarrollo de la teoría psicoanalítica. Para considerarlos, tendríamos que tomar en cuenta las implicaciones ideológicas y científicas de cada avance realizado y

de cada término correspondiente en la teoría psicoanalítica y, en verdad, en todas las aplicaciones de teorías de la ciencia natural al hombre. La posición original de Freud se orientaba, por supuesto, hacia el *impulso*, y mi generación de hombres y mujeres formados en Europa Central recordarán que este término, el más fundamental de todos, *Trieb*, en su uso en alemán tenía una cantidad de connotaciones en la filosofía de la naturaleza, y a la vez un valor ponderativo y también relacionado con una idea de desarreglo: esto (para bien o para mal) se perdió al traducirlo como “instinto” o “impulso”. *Die suessen Triebe* —“los dulces impulsos”—, podía decir el poeta alemán, mientras que severos fisiólogos podían hablar de la obligación de que todo trabajo digno del nombre de ciencia encontrara “fuerzas de igual dignidad” (Jones, 1953) —iguales a las que ya habían aislado y cuantificado las ciencias naturales—. Pero si bien Freud insistió en que “todas nuestras ideas provisionales en psicología se basarán algún día, presumiblemente, en una subestructura orgánica” (1914), también dejó en claro que estaba dispuesto a esperar un apoyo experimental realmente confiable de la existencia de una *energía instintiva* de alcance universal y, sin embargo, de innegable carácter mítico. Así comprendimos que se oponía a los intentos “materialistas” de Reich, de hallar huellas mensurables de la libido en la tonicidad de algunas superficies corporales.

Los trabajos de Freud habían comenzado en el siglo en que Darwin investigaba el origen evolutivo de las especies; y el nuevo *ethos* humanístico requería que la humanidad, otrora tan orgullosa de la conciencia y la estatura moral de su supuesta madurez civilizada, acep-

tara el descubrimiento de las raíces primarias de sus ancestros animales, de su prehistoria prístina, y de los estadios infantiles de su ontogenia. Estas ideas estaban en todo caso implícitas en esa terminología de la energía instintiva que a lo largo de los años ha llegado a transmitir una cierta convicción ritualista, más bien que una persistente esperanza de lograr estricta confirmación científica. En su momento, sin embargo, esta forma energética de pensamiento abrió insospechadas —o quizás sospechadas— comprensiones. El propósito por el que Freud trazó esta línea se inspiraba, sin embargo (como lo ha mostrado en forma tan elocuente la correspondencia entre Freud y Jung, recientemente publicada), en su convicción de que era de fundamental necesidad estudiar con gran atención ese núcleo inconsciente e instintivo del hombre que él llamaba el “ello” (y, por ende, algo afín a un mundo-exterior interno), y no ceder de ninguna manera a la tenaz resistencia de la humanidad a ver su naturaleza “inferior”, ni a su tendencia a desvitalizar tales perspectivas remitológizándolas como “superiores”. No es sorprendente, entonces, que la realidad social, en relación con ese bulleante caldero interno que era el principal objeto de exploración, ocupara al comienzo una especie de posición extraterritorial y se denominara, con mucha frecuencia, “mundo externo” o “realidad externa”. Así, nuestro orgulloso yo, al que Freud llamaba una “criatura de frontera”, “tiene que servir a tres dueños y está, por consiguiente, amenazado por tres peligros, provenientes del mundo externo, de la libido y el ello, y de la severidad del superyó” (S. Freud, 1923).

Al examinar por primera vez la relación entre el yo

y la vida grupal, Freud (1921) analizó las posiciones de los autores de su época (por ejemplo, Le Bon, McDougall) que trabajaron sobre formaciones grupales “artificiales”, es decir, multitudes, muchedumbres, meras masas, o lo que Freud llama grupos “primarios” y “primitivos”. Freud centró su atención sobre la “*inserción* del individuo adulto dentro de un conjunto de personas que ha *adquirido* la característica de grupo psicológico” (la bastardilla es mía). Proféticamente, el objeto de su reflexión era el problema de cómo tales grupos “permiten que el hombre se desembarace de la represión de sus impulsos inconscientes”. En esa época, Freud no se formuló la pregunta fundamental acerca de cómo el individuo ha llegado a adquirir lo que “poseía fuera del grupo primitivo”: “*su propia continuidad, su autoconciencia, sus tradiciones y sus costumbres, las funciones y la posición que le son propias y particulares*”. El principal objetivo de Freud al analizar grupos “artificiales” (tales como una iglesia o un ejército) era mostrar que la cohesión de tales grupos depende de “instintos de amor” que se han desviado de sus fines biológicos para contribuir a formar apegos sociales, “aunque no actúan con menos energía en ese respecto”. Este último supuesto debe interesarnos en el contexto del desarrollo psicosocial: ¿cuál puede ser la legitimidad que permita “transferir el amor... de fines sexuales a fines sociales” —queremos decir, transferirlo sin menoscabo—?

Anna Freud, en su síntesis de los mecanismos defensivos del yo, relegó de nuevo a un “mundo externo” la presencia de fuerzas sociales, ya generalmente reconocidas: “El yo resulta victorioso cuando sus medidas

defensivas le permiten restringir el desarrollo de la ansiedad y transformar los instintos de modo que, aun en circunstancias difíciles, se asegure algún grado de gratificación, con lo cual se establecen las relaciones más armoniosas posibles entre el ello, el superyó y las fuerzas del mundo externo" (A. Freud, 1936). En sus trabajos posteriores siguió esta misma dirección al formular *líneas evolutivas* que "en cada caso..., señalan cómo, a partir de actitudes dependientes, irracionales, determinadas por el ello y los objetos, el niño va desarrollando gradualmente un control creciente del yo sobre su mundo interno y externo" (A. Freud, 1965). Sin embargo, al preguntarse "qué es lo que selecciona líneas individuales y las promueve especialmente en el desarrollo", Anna Freud sugirió que "tenemos que tener en cuenta influencias ambientales accidentales. En el análisis de niños mayores y al reconstruir el proceso a partir del análisis de adultos, hemos descubierto que estas fuerzas se encarnan en la personalidad de los progenitores, sus acciones e ideales, la atmósfera familiar, el impacto que produce el ambiente cultural como un todo". Subsiste la cuestión respecto de cuáles de estas influencias ambientales son más o menos "accidentales".

Hartmann, por su parte, tomó una posición totalmente distinta al sugerir que el yo humano, lejos de ser meramente la defensa evolutiva contra el ello, tenía raíces independientes. A funciones clásicas de la mente humana, tales como la motilidad, la percepción y la memoria, Hartmann las llamaba "aparatos yoicos de la autonomía primaria". También consideraba que todas estas capacidades de desarrollo consistían en un estado de adaptación a lo que él denominaba "un ambiente

promedio previsible". Como dijo Rapaport: "Mediante estos conceptos, puso el fundamento del concepto y la teoría psicoanalítica de la adaptación, y esbozó la primera teoría generalizada de las *relaciones de realidad* en la psicología psicoanalítica del yo" (Rapaport, en Erikson, 1959). Pero —agrega Rapaport— "no nos ofrece una teoría psicosocial diferenciada y específica". Y en verdad, un "ambiente promedio previsible" parece postular sólo un mínimo de las condiciones que —nos atrevemos a decir— hacen posible la mera supervivencia, pero ignora las enormes variaciones y complejidades de la vida social que son fuente de la vitalidad individual y comunitaria —y, además, de graves conflictos—. En verdad, Hartmann siguió también empleando en sus escritos expresiones tales como "actuar respecto de la realidad" (1947), "acción frente a la realidad" (1947), y "actuar en el mundo externo" (1956), para citar sólo unos breves pasajes que señalan dónde pueden trazarse, en un determinado momento, las líneas en el desarrollo de un campo.

El vocabulario mecanicista y fisicalista de la teoría psicoanalítica, así como las persistentes referencias al "mundo externo", llegaron a intrigarme en las primeras etapas de mi formación, especialmente debido al clima general de los seminarios *clínicos* —en particular el "*Kinderseminar*" de Anna Freud—, que estaban animados por una inédita aproximación a problemas tanto sociales como internos y trasuntaban entonces un espíritu que caracteriza lo mejor de la formación psicoanalítica. Freud escribió una vez a Romain Rolland que "siendo como son nuestros instintos innatos y el mundo que nos rodea, pienso que el amor no es menos

esencial para la supervivencia de la raza humana que cosas tales como la tecnología" (1926). Y nosotros los estudiantes pudimos en verdad experimentar en las discusiones clínicas una forma moderna de *caritas* consistente en reconocer que, en principio, todos los seres humanos son iguales porque están expuestos a los mismos conflictos, y que la "técnica" psicoanalítica requiere la aprehensión por el psicoanalista de los conflictos que puede estar "transfiriendo" en forma inevitable (y muy instructiva) de su propia vida a una determinada situación terapéutica.

Estos son, en todo caso, los conceptos y las palabras que yo utilizaría hoy para caracterizar el núcleo de un nuevo espíritu comunitario que percibí a veces en mis años de estudiante. Así, la presentación y discusión extensiva e intensiva de casos parecía estar en oposición polar con el legado terminológico que proveía el marco de referencia para el discurso teórico. El lenguaje *clínico* y el *teórico* parecían fomentar dos actitudes diferentes hacia la motivación humana, aunque resultaran complementarias en nuestra experiencia formativa.

Además, así como el tratamiento de adultos había llevado a la formulación de algunos subestadios definidos y decisivos de la niñez, y por ende a supuestos evolutivos que establecieron una primera pauta en el eventual estudio de todo el ciclo vital, también la observación directa y el tratamiento psicoanalítico de niños la sugirieron contundentemente. En la discusión de tales trabajos, llegó a manifestarse de la manera más clara el *carácter evolutivo* del psicoanálisis, pues los niños no sólo ofrecían sorprendentes verificaciones sintomáticas de los supuestos patográficos del psicoanálisis, si-

no que a menudo lo hacían superando todas las expectativas adultas por su manera directa de expresión lúdica y comunicativa. Se reveló así, junto con los intensos conflictos infantiles, un esfuerzo de experiencia y síntesis pleno de recursos e inventiva. Fue en los seminarios en que se trataba la patología infantil y en los que intervenían psicoanalistas profundamente interesados en la "educación progresista", donde fue pasando a segundo plano el lenguaje reduccionista de la teoría científica, mientras la escena se iba animando con innumerables detalles ilustrativos de la mutua implicación entre el paciente y otras personas significativas. Se sugería entonces como futuro tema de estudio, no la "economía" interna de impulso y defensa de una sola persona, sino una *ecología* de activación mutua dentro de una unidad comunitaria, tal como la familia. Esto parecía ser particularmente exacto en el caso de las observaciones presentadas por los dos principales observadores de jóvenes, Siegfried Bernfeld y August Aichhorn. Al primero de ellos lo conocí sobre todo como conferenciante invitado, y al segundo como el expositor más sensible y realista de los problemas de los delincuentes juveniles.

En la actualidad, no vacilaría en afirmar que la diferencia fundamental que existía entre el enfoque teórico y el clínico que caracterizaban nuestra formación es la que observamos entre la preocupación del siglo pasado por la economía de la energía, y el énfasis que se da en nuestro siglo a la complementariedad y la relatividad. Sin saber muy bien por qué lo hacía, titulé luego el primer capítulo de mi primer libro: "Relevancia y relatividad en la historia de casos" (1951, 1963).

Como quiera que se lo lea, y por más analógico que pueda ser tal pensamiento, he llegado a considerar que la actitud clínica básica del psicoanálisis consiste en una experiencia basada en el reconocimiento de múltiples relatividades —idea que espero se vaya aclarando en este ensayo—.

Pero había un tercer ingrediente en la situación de aprendizaje en Viena, que para mí no podía subordinarse ni al enfoque clínico ni al teórico: me refiero al placer (sólo puedo llamarlo estético) surgido de la *atención configuracional*, abierta, que se dedicaba a la rica interacción de forma y significado, cuyo modelo era, sobre todo, *La interpretación de los sueños*, de Freud. De allí se la transfería fácilmente a la observación de la conducta de juego de los niños, y permitía percibir igualmente lo que tal conducta negaba y distorsionaba, y esa artificiosidad (a menudo humorística) de la expresión manifiesta, sin la cual no podían entenderse las pautas conductuales simbólicas, ritualizadas, y, en verdad, rituales —y sin la cual yo, que entonces estaba más entrenado para la comunicación visual que para la verbal, no hubiera hallado un acceso “natural” a una masa tan abrumadora de datos—. (En todo caso, uno de mis primeros artículos psicoanalíticos publicados en Viena se refería a libros de imágenes hechas por niños [1931], y mi primer artículo en los Estados Unidos trataría de “Configuraciones en el juego” [1937].) Reitero todo esto porque para mí estos ingredientes siguen siendo básicos para *el arte y la ciencia* del psicoanálisis, y a los fines de la “prueba” no es posible reemplazarlos por investigaciones experimentales y estadís-

ticas, por más sugerentes y satisfactorias que puedan ser por sí mismas.

Pero ya es el momento de mencionar el hecho dominante: que el período histórico en que aprendimos a observar tales revelaciones de la vida interna estaba convirtiéndose en uno de los períodos más catastróficos de la historia, y la división ideológica entre el mundo “interno” y el “externo” puede muy bien haber tenido las profundas connotaciones de una amenazadora escisión entre la civilización judeo-cristiana, individualista y de raigambre iluminista, y la veneración totalitaria del Estado racista. Este hecho estuvo a punto de amenazar la vida misma de algunas de las personas que se dedicaban entonces a los estudios que aquí describimos. No obstante, ellos redoblaron empecinadamente sus esfuerzos (como lo muestran las fechas de publicación que hemos citado), como si entonces se necesitara más urgentemente que nunca una devoción metódica a las empresas atemporales de la salud y el esclarecimiento.

Entretanto, de este lado del Atlántico psicoanalistas aun más jóvenes, como yo mismo, descubrieron que era posible continuar y ampliar de inmediato las señales que apuntaban hacia la investigación social, preparadas durante el desarrollo de la psicología vienesa del yo, pues todos nos sentimos fuertemente atraídos por el trabajo interdisciplinario y compartimos el espíritu pionero de las nuevas instituciones y “escuelas” psicoanalíticas. En Harvard existía un ambiente médico acogedor, vigorizado por el naciente trabajo sociopsiquiátrico. También allí Henry A. Murray estaba estudiando historias de vida más bien que de casos, mientras

tanto, en una variedad de reuniones interdisciplinarias (bajo la amplia influencia de Lawrence K. Frank, Margaret Mead y otros), se abrían las barreras existentes entre los diferentes compartimientos de los estudios médicos y sociales y se establecía un intercambio de intereses que pronto resultaron complementarios. Y así sucedió que en el año mismo en que aparecía en Viena *El yo y los mecanismos de defensa* (A. Freud, 1936), tuve el privilegio de acompañar al antropólogo Scudder Mekeel a la reservación de los indios sioux, en Pine Ridge (South Dakota), y de realizar observaciones que resultaron fundamentales para una teoría psicoanalítica de enfoque psicosocial. Uno de los rasgos más sorprendentes de nuestras primeras conversaciones con los indios norteamericanos fue la convergencia que se producía entre la explicación que éstos daban respecto de sus antiguos métodos de crianza de niños, y el razonamiento psicoanalítico por el cual llegaríamos a considerar esos mismos datos como relevantes e interdependientes. El método de crianza en tales grupos —hecho que percibimos en seguida— es la forma en que los modos básicos de organización de su experiencia —lo que denominamos el *ethos* de grupo— se transmiten a las primeras experiencias corporales del infante, y, a través de ellas, a los comienzos de su yo.

La reconstrucción comparativa de los antiguos sistemas de crianza de esta tribu cazadora de las Grandes Llanuras, y, más tarde, de una tribu pescadora de California, arrojaron mucha luz sobre lo que Spitz llamó el “diálogo” entre la disposición evolutiva del niño y la pauta de cuidado materno que una comunidad le ofrece —“la fuente y origen de la adaptación específica de

la especie” (Spitz, 1963, pág. 174)—. También aprendimos a reconocer la importancia del estilo de formación del niño no sólo para la economía interna del ciclo vital individual, sino también para el equilibrio ecológico de una comunidad dada, sometida a cambiantes condiciones *tecnológicas e históricas*.

No nos proporcionó ningún consuelo, pero sí un sombrío aliento, el hecho de que lo que llegamos gradualmente a comprender sobre el holocausto y lo que experimentamos durante la Segunda Guerra Mundial, sugiriera por lo menos la posibilidad futura de un esclarecimiento —mediante una nueva psicología política— de las tendencias más devastadoras y destructivas manifestadas en representantes de la especie humana que eran, aparentemente, los más civilizados y avanzados.

El propósito de este ensayo es limitado: se propone esclarecer la teoría psicosocial que se fue desarrollando, especialmente en lo que respecta a cómo se originó a partir de la teoría psicoanalítica general, y a qué significación puede tener para ésta. Para comenzar por lo que es primero, ¿cuál es la función de la pregenitalidad, esa gran distribuidora de energía libidinal, en la ecología —tanto sana como enferma— del ciclo vital individual —y en el ciclo de las generaciones—? ¿La pregenitalidad existe sólo para la genitalidad, y la síntesis yoica sólo para el individuo?

Lo que sigue se basa en una gran variedad de observaciones y experiencias, tanto clínicas como “aplicadas”, que he referido en mis publicaciones. Por esta vez, según he señalado, trataré de prescindir del relato pormenorizado. Además, como he dicho antes todo esto

(o la mayor parte), debo parafrasearme e incluso, en algunos puntos, citarme.

Al mismo tiempo, sería totalmente incapaz de relacionar estas ideas sumarias con las de otros que a lo largo de las décadas han expresado puntos de vista similares u opuestos, aunque no pretendo representar una corriente psicosocial dentro del psicoanálisis. Este esfuerzo circunscripto es lo que a mi juicio respondía a lo solicitado en la invitación del NIMH.

II

LA PSICOSEXUALIDAD Y EL CICLO
DE LAS GENERACIONES

EPIGENESIS Y PREGENITALIDAD

Denominaciones combinadas tales como “psicosexual” y “psicosocial” están obviamente destinadas a trazar las líneas divisorias de dos campos —cada uno establecido en su dominio metodológico e ideológico—, de modo de promover un tráfico bidireccional entre ambos. Pero tales locuciones híbridas raramente superan la tendencia humana a confundir lo que puede someterse a técnicas establecidas, con la verdadera naturaleza de las cosas. Felizmente, el curar siempre requiere una actitud holística, que no intenta cuestionar los hechos establecidos, sino que intenta, sobre todo, incluirlos en un contexto de alguna cualidad esclarecedora. Por lo tanto, sobre la base de una experiencia apoyada en historias de casos y de vidas, sólo puedo comenzar con el supuesto de que la existencia de un ser humano depende en todo momento de tres procesos de organización que deben complementarse entre sí. Sígase el orden que se prefiera, existe el proceso biológico de organización jerárquica de los sistemas orgánicos que constituyen un cuerpo (*soma*); el proceso psíquico que

organiza la experiencia individual mediante la síntesis del yo (*psyché*), y el proceso comunal consistente en la organización cultural de la interdependencia de las personas (*ethos*). *ética*

Para comenzar, cada uno de estos procesos tiene sus propios métodos especializados de investigación, que no deben confundirse si se desea aislar y estudiar ciertos elementos básicos para la naturaleza y para el hombre. Pero en última instancia, los tres enfoques son necesarios para esclarecer cualquier suceso humano integral.

En el trabajo clínico, por supuesto, nos enfrentamos con la manera —a menudo mucho más sorprendente— en que estos procesos, por su naturaleza misma, están expuestos a fallar y a aislarse uno de otro, provocando lo que mediante diversos métodos puede estudiarse como *tensión* somática, *ansiedad* individual, o *pánico* social. Lo que hace que el trabajo clínico resulte tan instructivo, sin embargo, es la regla según la cual enfocar la conducta humana en función de uno de estos procesos significa siempre verse envuelto en los demás, pues se observa que cada ítem que resulta relevante en un proceso da significación a ítems de los demás, y a su vez la recibe de ellos. Podemos lograr —como lo hizo Freud en sus estudios clínicos de las neurosis de su tiempo y de acuerdo con los conceptos científicos dominantes de ese período— un acceso decididamente nuevo a la motivación humana suponiendo la existencia de una energía sexual todopoderosa (*Eros*) negada por la conciencia humana, reprimida por la moral dominante e ignorada por la ciencia. Y la magnitud misma de la represión de la sexualidad en aquella época,

agravada por una prohibición cultural masiva, contribuyó a dotar a la teoría de la energía sexual, primero de la capacidad de escandalizar, y luego, de una resplandeciente perspectiva de liberación. No obstante, cualquier historia de caso, cualquier historia de vida, o explicación si se realiza exhaustivamente, nos llevará a tomar en cuenta la interacción de esta postulada energía con otras aportadas (¡o retenidas!) por los demás procesos. Los informes sobre sueños y los fragmentos de casos que relata el mismo Freud, contienen siempre de todos modos datos que señalan tales consideraciones ecológicas.

El *principio organísmico* que en nuestro trabajo resultó indispensable para la fundamentación somática del desarrollo psicosexual y psicosocial, es la *epigenesis*. Este término ha sido tomado de la embriología, y cualquiera sea hoy su status, en los tempranos días de nuestro trabajo hizo progresar nuestra comprensión de la relatividad que rige los fenómenos humanos vinculados con el desarrollo organísmico.

Cuando Freud reconoció la sexualidad infantil, la sexología se encontraba en el punto en que se hallaba la embriología en la época medieval. Así como la embriología supuso una vez que en el semen masculino había un *homunculus* diminuto pero totalmente formado que estaba pronto a implantarse en el útero femenino, a agrandarse dentro de él y a salir de allí a la vida, la sexología anterior a Freud suponía que la sexualidad emergía y se desarrollaba durante la pubertad, sin ningún estadio preparatorio infantil. Sin embargo, la embriología llegó con el tiempo a comprender el desarrollo epigenético, la evolución paso a paso de los

órganos fetales, tal como el psicoanálisis descubrió los estadios pregenitales de la sexualidad. ¿De qué manera se relacionan los dos tipos de desarrollo por estadios?

Al citar ahora lo que el embriólogo tiene que decirnos acerca de la epigénesis de los sistemas orgánicos, espero que el lector percibirá la probabilidad de que todo crecimiento y desarrollo siga pautas análogas. En la secuencia epigenética del desarrollo, cada órgano tiene su tiempo de origen —factor tan importante como el *locus* de origen—. Si el ojo —dice Stockard— no surge en el momento señalado, “nunca será capaz de expresarse plenamente, pues habrá llegado el momento de rápida eclosión de alguna otra parte del cuerpo” (1931). Pero si ha comenzado a surgir a su debido tiempo, hay otro factor temporal que determina el estadio más crítico de su desarrollo: “Para suprimir por completo o modificar profundamente a un determinado órgano hay que interrumpirlo en el primer estadio de su desarrollo” (Stockard, 1931). Si el órgano se frustra en el momento de su desarrollo ascendente, no sólo está condenado como entidad sino que al mismo tiempo pone en peligro a toda la jerarquía de órganos. “La detención de una parte en rápida eclosión... no sólo tiende a reprimir temporariamente su desarrollo, sino que la pérdida prematura de supremacía respecto de algún otro órgano hace imposible que la parte reprimida recobre su dominio, de modo que queda modificada en forma permanente”. Sin embargo, el resultado del desarrollo normal es la adecuada relación de tamaño y función entre todos los órganos del cuerpo: el hígado adaptado en tamaño respecto del estómago y el intestino; el corazón y los pulmones en adecuado equilibrio; y la ca-

pacidad del sistema vascular exactamente proporcionada al cuerpo en su conjunto.

Además, la embriología ha averiguado mucho acerca del desarrollo normal partiendo de los accidentes evolutivos que provocan *monstra in excessu* y *monstra in defectu*, así como Freud se vio llevado a reconocer las leyes de la pregenitalidad infantil normal, a partir de la observación clínica de la distorsión que sufría la genitalidad, sea por síntomas de perversión “excesiva” o de represión “defectiva”.

Los trabajos sobre desarrollo del niño describen todo lo referente al modo en que el organismo en maduración sigue evolucionando después del nacimiento en forma planificada y desarrollando una secuencia prescripta de capacidades físicas, cognitivas y sociales.

Para nosotros, lo más importante es comprender que en la secuencia de experiencias significativas, el niño sano, si se lo guía en forma adecuada, logrará adaptarse a las leyes epigenéticas del desarrollo, pues éstas van creando una sucesión de potencialidades para la interacción significativa con un número creciente de individuos y con las modalidades de conducta que los rigen. Aunque tal interacción varía ampliamente de cultura a cultura, todas las culturas deben garantizar algún “ritmo adecuado” y alguna “secuencia adecuada” esenciales, con una adecuación que corresponde a lo que Hartmann (1939) denominó “lo esperable promedio”; es decir, lo que es necesario y manejable para todos los seres humanos, por más que difieran en personalidad y pautas culturales.

La epigénesis no significa entonces, de ninguna manera, una mera sucesión. También determina ciertas le-

yes que rigen las relaciones fundamentales que las partes en crecimiento guardan entre sí —como tratamos de mostrar en el diagrama siguiente—:

	Parte 1	Parte 2	Parte 3
Estadio III	1 ^{III}	2 ^{III}	3 ^{III}
Estadio II	1 ^{II}	2 ^{II}	3 ^{II}
Estadio I	1 ^I	2 ^I	3 ^I

Las casillas de raya gruesa ubicadas en diagonal ascendente demuestran a la vez una secuencia de estadios (I, II, III) y un desarrollo de partes componentes (1, 2, 3); en otras palabras, el diagrama muestra una *progresión a través del tiempo de una diferenciación de partes*. Esto indica que *cada parte* (por ejemplo, 2^I) *existe* (por debajo de la diagonal) de alguna manera antes de que *llegue "su" momento decisivo y crítico* (2^{II}) *y se mantiene sistemáticamente vinculada con todas las otras* (1 y 3), *de modo que todo el conjunto depende del adecuado desarrollo y la adecuada secuencia de cada ítem*. Finalmente, a medida que cada parte llega a su plena culminación y encuentra alguna solución duradera durante su estadio (en la diagonal), también se espera que se desarrolle aun más (2^{III}) bajo el predominio de las culminaciones siguientes (3^{III}), y, sobre todo, que ocupe su lugar en la integración de todo el conjunto (1^{III}, 2^{III}, 3^{III}). Veamos ahora qué conse-

cuencias puede tener tal esquema para la pregenitalidad y (posteriormente) para el desarrollo psicosocial.

La pregenitalidad es un concepto tan difundido en literatura psicoanalítica, que bastará sintetizar aquí algunos de sus rasgos esenciales, en los que debe basarse una teoría psicoanalítica del desarrollo. Las experiencias eróticas del niño se llaman pregenitales porque la sexualidad sólo cobra primacía genital en la pubertad. En la niñez, el desarrollo sexual pasa por tres fases, cada una de las cuales marca la fuerte libidinización de una zona vital del organismo. Por lo tanto, se las denomina habitualmente fase "oral", "anal" y "fálica". Se ha demostrado con abundancia de pruebas la duradera repercusión que tiene su fuerte dotación libidinal sobre las vicisitudes de la sexualidad humana, es decir, la amena variedad de los placeres pregenitales (si en realidad se limitan a ser "placeres previos"); las perversiones consiguientes, si uno u otro de aquellos placeres mantiene sus exigencias hasta el punto de trastornar la primacía genital; y, sobre todo, las consecuencias neuróticas de la represión indebida de fuertes necesidades pregenitales. Obviamente, también estos tres estadios están vinculados epigenéticamente, pues la analidad (2^I) existe durante el estadio oral (I) y debe tomar su lugar en el estadio "fálico" (III), después de su crisis normativa en el estadio anal (2^{II}).

Dando todo esto por sentado, subsiste la siguiente cuestión: la pregenitalidad como una parte intrínseca de la niñez prolongada del hombre, ¿existe sólo para el desarrollo de la sexualidad y sólo adquiere sentido por ella?

Desde un punto de vista psicobiológico es absolutamen-

te obvio que estas zonas "erógenas" y los estadios de su libidinización parecen fundamentales para una cantidad de otros desarrollos básicos para la supervivencia. Ocurre, ante todo, el hecho fundamental de que sirven a funciones necesarias para la preservación del organismo: la ingestión de alimento y la eliminación de excrementos —y, luego de un cierto lapso denominado latencia sexual, los actos procreativos que preservan la especie—. Además, la secuencia de su erotización se halla intrínsecamente vinculada con el desarrollo contemporáneo de otros sistemas de órganos.

Consideremos aquí al pasar una de las funciones de la mano humana, es decir, la mediación entre las experiencias autoeróticas y su sublimación. Los brazos, con todas sus funciones defensivas y agresivas, están "dispuestos" de modo que las manos puedan servir de transmisores sensitivos de la excitación manipulatoria, así como son los diestros ejecutores de las actividades más complejas, tales como las que también contribuye a realizar la coordinación ojo-mano, específica del hombre. Todo esto es de extraordinaria importancia en la edad de juego, a la cual asignamos el conflicto psicosocial de *iniciativa versus culpa* —donde la culpabilidad contrarresta el autoerotismo habitual y las fantasías a las que éste sirve, mientras que la iniciativa abre múltiples vías de sublimación en el juego hábil y en las pausas básicas del trabajo y la comunicación. Para comenzar, debemos relacionar entonces en todos los aspectos las zonas y los períodos erógenos con todos los sistemas orgánicos en desarrollo, sensorial, muscular y locomotor, y hablar así de:

- (1) un estadio *oral-respiratorio y sensorial*
- (2) un estadio *anal-uretral y muscular*
- (3) un estadio *genital-infantil y locomotor*

Estos estadios y todos sus aspectos parciales deben visualizarse, a su vez, en el orden epigenético que hemos diagramado en la pág. 34. Al mismo tiempo, puede resultarle útil al lector localizar estos estadios en la columna A del cuadro 1 (págs. 38-39), donde damos una visión panorámica de algunos de los temas que se irán vinculando gradualmente entre sí en este ensayo.

Al abordar ahora el problema de cómo estos sistemas de órganos "adquieren" también significado "psicosocial", debemos recordar, ante todo, que los estadios de la niñez humana prolongada (con toda su variabilidad instintiva) y la estructura de las comunidades humanas (en toda su variación cultural) forman parte de un desarrollo evolutivo y deben poseer un potencial innato para servirse los unos a los otros. Es previsible, en principio, que las instituciones comunales apoyen los potenciales evolutivos de los sistemas de órganos, aunque insistan, al mismo tiempo, en dar a cada función parcial (así como a la niñez en conjunto) connotaciones específicas que apoyen las normas culturales, el estilo comunal y la cosmovisión dominante, y puedan sin embargo provocar también el conflicto no-ecológico.

Pero respecto del problema específico de cómo responde la comunidad a la experiencia y la expresión autoerótica vinculada con cada estadio de la pregenitalidad, nos vemos enfrentados con un dilema histórico de interpretación, pues las observaciones clínicas del psi-

Cuadro I

<i>Estadios</i>	<i>A</i> <i>Estadios y modos psico-sexuales</i>	<i>B</i> <i>Crisis psicosociales</i>	<i>C</i> <i>Rango de relaciones significativas</i>
I Infancia	Oral-respiratorio, sensorial-kinestésico (Modos incorporativos)	Confianza básica versus desconfianza básica	Persona materna
II Niñez temprana	Anal-uretral, muscular (Retentivo-eliminador)	Autonomía versus vergüenza, duda	Personas parentales
III Edad de juego	Genital-infantil, locomotor (Intrusivo, Inclusivo)	Iniciativa versus culpa	Familia básica
IV Edad escolar	"Latencia"	Industria versus inferioridad	"Vecindad", escuela
V Adolescencia	Pubertad	Identidad versus confusión de identidad	Grupos de pares y exogrupos; modelos de liderazgo
VI Juventud	Genitalidad	Intimidad versus aislamiento	Participes en amistad, sexo, competición, cooperación
VII Adultez	(Procreatividad)	Generatividad versus estancamiento	Trabajo dividido y casa compartida
VIII Vejez	(Generalización de los modos sensoriales)	Integridad versus desesperanza	"Especie humana" "Mi especie"

<i>D</i> <i>Fuerzas básicas</i>	<i>E</i> <i>Patología básica</i> <i>Antipatías</i>	<i>F</i> <i>Principios relacionados de orden social</i>	<i>G</i> <i>Ritualizaciones vinculantes</i>	<i>H</i> <i>Ritualismo</i>
Esperanza	Retraimiento	Orden cósmico	Numinosas	Idolismo
Voluntad	Compulsión	"Ley y orden"	Judicativas	Legalismo
Finalidad	Inhibición	Prototipos ideales	Dramáticas	Moralismo
Competencia	Inercia	Orden tecnológico	Formales (técnicas)	Formalismo
Fidelidad	Repudio	Cosmovisión ideológica	Ideológicas	Totalismo
Amor	Exclusividad	Pautas de cooperación y competición	Afiliativas	Elitismo
Cuidado	Actitud rechazante	Corrientes de educación y tradición	Generacionales	Autoritismo
Sabiduría	Desdén	Sabiduría	Filosóficas	Dogmatismo

coanálisis que llevaron al descubrimiento de los estadios de la pregenitalidad sólo permitían la conclusión de que la "sociedad" como tal, por su naturaleza misma, es tan hostil a la sexualidad infantil que ésta se convierte en cuestión de represión más o menos estricta, que llega, a veces, a una supresión típicamente humana. Sin embargo, puede decirse que tal represión potencial fue excepcionalmente monománfaca en el período victoriano y específicamente patogénica, al crear sus principales formas de neurosis: la histeria y la neurosis compulsiva. Y mientras la psiquiatría y el psicoanálisis pueden y deben descubrir siempre tales aspectos "nuevos" de la naturaleza humana tal como los reflejan las tendencias epidemiológicas de cada época, su interpretación debe permitir, en cada momento histórico, lo que examinaremos más adelante bajo el concepto de *relatividad histórica*. Los períodos no específicamente propensos a formar a los niños con excesivo moralismo permiten, hasta cierto punto, una explicitación directa de las tendencias sexuales infantiles. Todas las sociedades deben cultivar, en principio, una interacción instintualmente dotada entre adultos y niños, ofreciendo formas especiales de "diálogo" mediante las cuales las experiencias físicas tempranas del niño reciban hondas y duraderas connotaciones culturales. A medida que la persona maternante y la paternante, y luego diversas personas parentales entran en el ámbito de la capacidad y disposición del niño para el apego y la interacción instintiva, el niño suscita a su vez en esos adultos las correspondientes pautas de comunicación de duradero significado para la integración comunitaria e individual.

MODOS ORGANICOS Y MODALIDADES
POSTURALES Y SOCIALES

Modos pregenitales

Señalamos como nexo primario entre el desarrollo psicosexual y el psicosocial a los *modos orgánicos* que dominan las zonas psicosexuales del organismo humano. Estos modos orgánicos son la *incorporación*, la *retención*, la *eliminación*, la *intrusión* y la *inclusión*; y si bien diversas aberturas pueden servir a una cantidad de modos, la teoría de la pregenitalidad sostiene que cada una de las zonas libidinales está dominada, durante "su" estadio, tanto placentera como intencionalmente, por una configuración modal primaria de funcionamiento. La boca fundamentalmente *incorpora*, aunque pueda también arrojar contenido o cerrarse a las sustancias que le llegan. El ano y la uretra *retienen y eliminan*, mientras que el falo está destinado a la *intrusión*, y la vagina a la *inclusión*. Pero estos modos también comprenden configuraciones básicas que dominan la interacción del organismo mamífero y sus partes con otro organismo y sus partes, así como con el mundo de las cosas. Las zonas y sus modos son, por lo tanto, el foco de algunas preocupaciones primarias de los sistemas de crianza de cualquier cultura, aunque sigan siendo, en su desarrollo posterior, fundamentales para el "modo de vida" de la cultura. Al mismo tiempo, su primera experiencia en la niñez está por supuesto significativamente relacionada con los cambios y modalidades *posturales* que son tan fundamentales para un organismo destinado a la posición erecta —desde la posi-

ción supina al gateo; desde la posición sentada y de pie hasta la marcha y la carrera —con todos los cambios consiguientes de perspectiva—. Estos incluyen la conducta espacial adecuada que se espera de los dos sexos.

Al abordar los métodos “primitivos” de crianza uno no puede dejar de pensar que hay alguna sabiduría instintiva en la manera en que se utilizan en ellos las fuerzas instintivas de la pregenitalidad, no sólo haciendo que el niño sacrifique algunos fuertes deseos de un modo significativo, sino también ayudándolo a gozar y a perfeccionar funciones adaptativas desde los más menudos hábitos cotidianos hasta las técnicas requeridas por la tecnología dominante. Nuestra reconstrucción de la crianza original de los sioux nos hizo creer que lo que más adelante describiremos y analizaremos como confianza básica en la primera infancia se estableció al comienzo por la atención y generosidad casi irrestrictas brindadas por la madre. Mientras ésta todavía amamantaba durante la etapa de dentición, suscitaba jugando la pronta cólera del niño de tal manera que provocaba el máximo grado posible de ferocidad latente. Esto parecía canalizarse más tarde en el juego habitual y luego en el trabajo, pues la caza y la guerra requieren una agresividad eficaz contra la presa y el enemigo. Llegamos entonces a la conclusión de que las culturas primitivas, más allá de dar significados específicos a la experiencia corporal e interpersonal temprana para crear los énfasis “correctos” sobre los modos de los órganos y sobre las modalidades sociales, parecen canalizar cuidadosa y sistemáticamente las energías así provocadas y refractadas y dan un significado sobrenatural coherente

a las ansiedades infantiles que han explotado mediante tal provocación.

Al profundizar algunas de las modalidades sociales tempranas vinculadas con los modos orgánicos, me permitiré recurrir al inglés básico, pues su uso verbal económico es el mejor medio para transmitirnos las conductas fundamentales de todos los lenguajes y nos incita a la comparación sistemática que su estructura permite.

El *estadio oral-sensorial* está dominado por dos modos de incorporación. *Obtener* [*to get*] significa al comienzo recibir y aceptar lo que es dado; y hay, por supuesto, una significación realmente fundamental en la similitud existente entre los modos de respirar y de chupar. El modo de “chupar” es la primera modalidad social aprendida en la vida, y se aprende en relación con la persona maternante, el “otro primario” del primer espejamiento narcisístico y del apego de amor. Así, al *obtener lo que se le da*, y al aprender a *obtener que alguien le dé lo que se desea*, el infante desarrolla también el fundamento adaptativo necesario para que algún día *logre ser* un dador. Pero entonces se desarrollan los dientes y junto con ellos el placer de hincarlos en cosas, *morder a través* de ellas, y *morder arrancando* trozos de ellas. Sin embargo, este modo más activo-incorporativo también caracteriza el desarrollo de otros órganos. Los ojos, dispuestos al comienzo a aceptar las impresiones tal como vienen, van aprendiendo a enfocar, a aislar y a “captar” objetos separándolos de un fondo más vago —y a seguirlos—. En forma similar, los oídos aprenden a discernir sonidos significativos, a localizarlos y a guiar un giro de búsqueda hacia ellos, así como los brazos aprenden a alcanzarlos con un propó-

sito y las manos a aferrarlos firmemente. A todas estas modalidades se les dan connotaciones ampliamente diferentes en el contexto del destete precoz o tardío y de la dependencia más o menos prolongada. Nos encontramos entonces aquí no con un simple efecto causal de la crianza sobre el desarrollo, sino, como hemos sugerido, con una *asimilación mutua de pautas somáticas, mentales y sociales*: un desarrollo adaptativo que debe ser guiado por una cierta lógica interna de las pautas culturales (una lógica que examinaremos más adelante como *ethos*), necesariamente a tono con la creciente capacidad del yo para integrar adaptativamente sus "aparatos".

Respecto de la alternativa simple y funcional de *retener y dejar ir*, algunas culturas —y probablemente aquellas para las cuales la posesividad es fundamental para el *ethos* cultural— tenderán a subrayar los *modos retentivos y eliminativos* dominando en forma normativa el estadio anal-muscular, y pueden transformar a estas zonas en un campo de batalla. En su desarrollo posterior, modos tales como *retener* pueden convertirse en una retención o restricción destructiva y cruel, o servir de apoyo a una pauta de cuidado, *tener y retener*. En forma similar, *dejar ir* puede transformarse en un desencadenamiento hostil de fuerzas destructivas, o en un relajado "dejar pasar" y "dejar ser". Entretanto, un sentimiento de derrota (a raíz de los muchos significados dobles en conflicto y del entrenamiento deficiente o excesivo) puede llevar a sentir una profunda vergüenza y una duda compulsiva acerca de si uno será capaz alguna vez de sentir que quiso lo que hizo —o que hizo lo que quiso—.

El *modo intrusivo* que domina buena parte de la

conducta del tercer estadio, el *genital-infantil*, caracteriza a una variedad de actividades "similares" desde el punto de vista de su configuración: la intrusión en el espacio mediante una enérgica locomoción; en otros cuerpos mediante el ataque físico; en los oídos y la mente de otras personas mediante sonidos agresivos, y en lo desconocido por una curiosidad devoradora. Paralelamente, el *modo inclusivo* puede expresarse en la alteración a menudo sorprendente de tal conducta agresiva, que se convierte en una receptividad tranquila, aunque ávida, respecto de material imaginativo, y en una disposición a constituir relaciones tiernas y protectoras con sus pares y también con niños más pequeños. Es cierto que la primera libidinización del pene y la vagina puede manifestarse en el juego autoerótico y en fantasías edípicas, aunque cuando las condiciones lo permiten, también se dramatizan en el juego sexual conjunto, incluida una mimesis del coito adulto. Pero esto dejará pronto el paso a la "latencia", mientras el estadio ambulatorio y *genital-infantil* agrega al inventario de modalidades generalizadas que se integran en el inglés básico, la de "hacer" [*making*] en el sentido de "tratar de lograr cosas". La palabra sugiere "iniciativa", insistencia en un fin, placer de conquista. Además, algunas culturas tienden a cultivar en el niño un mayor énfasis sobre el "hacer" mediante modos intrusivos y en la niña un "hacer" mediante el importunar y provocar o con otras formas de "captación"; es decir, haciéndose atractiva y cariñosa. Y sin embargo, ambos sexos tienen a su disposición una combinación de todas estas modalidades.

Debemos decir aquí una palabra respecto del hecho

de que, en lugar de la original "fase fálica", prefiero hablar de un estadio genital-infantil y considerarlo dominado en ambos sexos por combinaciones de modos y modalidades intrusivos e inclusivos, pues en el nivel genital-infantil —y ésta parece ser una de las "razones" (evolutivas) del período de latencia— debe suponerse una cierta disposición bisexual en ambos sexos, mientras que la plena diferenciación de los modos genitales de intrusión masculina e inclusión femenina no se produce hasta la pubertad. Es cierto que el hecho de que la niña observe el órgano visible y eréctil del varón puede llevar a una cierta envidia del pene, especialmente en ambientes patriarcales, pero también, y más simplemente, producirá el fuerte deseo de llegar a incluir el pene en el sitio donde éste parece querer entrar. Sin embargo, el hecho mismo de que hablemos no sólo de modos orgánicos sino también de modalidades sociales de intrusión e inclusión como evolutivamente esenciales para niños y niñas, requiere un desplazamiento del énfasis teórico respecto del desarrollo femenino para trasladarlo: 1) del sentimiento exclusivo de pérdida de un órgano externo, a la eclosión de un sentimiento de potencial interno vital —el "espacio interno", entonces— que de ninguna manera se contrapone a una plena expresión de una vigorosa intrusividad en la locomoción y en pautas generales de iniciativa; 2) de una renuncia "pasiva" a la actividad masculina, a la gozosa realización de actividades que se expresan en la coherente posesión de órganos destinados a producir el nacimiento y la nutrición. Así, una cierta propensión bisexual que lleva al uso alternado de modos tanto intrusivos como inclusivos, permite una mayor variación cultural y per-

sonal en el despliegue de las diferencias de género, aunque sin impedir una plena diferenciación genital en la pubertad.

La alternancia entre los modos inclusivos e intrusivos lleva, por supuesto, a conflictos específicos en el niño. Es cierto que a esa edad de grandes intereses físicos, la observación de los genitales femeninos puede suscitar en los niños el temor de castración, que a veces inhibe las identificaciones con personas femeninas. Y sin embargo, cuando se les permite expresarse con una actitud comprensiva, tales identificaciones pueden promover en los niños el desarrollo de cualidades de cautela no incompatibles con una vigorosa locomoción ni, finalmente, con una genitalidad intrusiva.

Una plena consideración del destino final de las zonas, modos y modalidades genitales debe ayudar a esclarecer ciertos problemas femeninos y masculinos universales, que pueden tener que entenderse en su complejidad evolutiva antes de que llegue a ser totalmente comprensible la tradicional explotabilidad de las diferencias sexuales, que ahora resulta tan obvia. Existe una innegable afinidad entre los modos inclusivos e incorporativos. En la mujer, dada la ausencia de una potencia fálica para la intrusión (y la demora en el desarrollo de los pechos), esta afinidad puede agravar, en determinadas condiciones culturales, la tendencia a buscar refugio en la dependencia. Esto, a su vez, puede llevar a que se produzca una colusión con las tendencias explotativas de algunas culturas, especialmente en vinculación con las condiciones dependientes que resultan de las responsabilidades procreativas exclusivas e ilimitadas. Por lo menos en algunos esquemas cultura-

les, y junto con una radical división de la función económica de los dos sexos, esta tendencia puede haber contribuido, en la evolución humana, a una cierta explotabilidad de la mujer como alguien que espera —como se espera que lo espere— mantenerse dependiente aunque, o especialmente cuando, toma a su cargo a sus dependientes infantiles (y adultos).² En el hombre, en cambio, cualquier necesidad correspondiente de dependencia regresiva o, de hecho, una identificación de crianza con la madre, pueden llevar, en las mismas condiciones culturales, a una sobrecompensación militante en la dirección de las empresas intrusivas, tales como cazar o guerrear, competir —o explotar—. Por lo tanto, lo que ocurre en cada sexo con los contramodos merece un estudio comparativo, a realizar con sumo cuidado en una época en que todas las conclusiones teóricas sobre tales materias están sometidas a un agudo disenso ideológico. El punto principal es que los experimentos sociales de hoy y los conocimientos que ya se han logrado deben conducir eventualmente a un *ethos* sexual suficientemente convincente para los niños de ambos sexos y también para los adultos liberados.

NO Modalidades posturales

Al reseñar el destino de los modos de los órganos de

² Si bien creo, en principio, en tal potencial evolutivo y en la necesidad de cobrar conciencia de él, debo admitir que su presentación en un cuadro de modos y zonas (Erikson, 1963) puede inducir a error debido a su excesiva simplificación configuracional.

las zonas erógenas y relacionarlos con las modalidades de la existencia social, resulta importante señalar en forma más sistemática la significación psicosocial de las modalidades sensorial, muscular y locomotriz durante el período mismo de la pregenitalidad. El niño que pasa por estos estados vive, como hemos señalado brevemente, en una experiencia *espacio-temporal en expansión*, y también en un *radio de interacción social significativa* en expansión.

La teoría psicoanalítica no ha dado suficiente importancia a la diferencia entre las cambiantes condiciones de la posición supina o el gateo o la posición erecta y la marcha durante los estadios de la psicosexualidad, aunque el enigma mismo que se le planteó a Edipo acentúa su fundamental importancia: “¿Qué es lo que camina en cuatro pies por la mañana, en dos a mediodía, y en tres al atardecer?” Permítaseme entonces comenzar una vez más por la postura más temprana y tratar de ilustrar la manera en que ésta determina (en consonancia con los estadios psicosexual y psicosocial) algunas perspectivas básicas en la existencia espacio-temporal.

El recién nacido, echado de espaldas, gradualmente va buscando y explorando el rostro de la persona maternante, que se inclina sobre él y manifiesta una respuesta afectuosa. La psicopatología enseña que esta relación ojo-a-ojo que se va desarrollando (J. Erikson, 1966) es un “diálogo” tan esencial para el desarrollo psíquico y, en verdad, para la supervivencia de todo el ser humano, como lo es la relación boca-pecho para su sustento: la más radical incapacidad para “tomar contacto” con el mundo maternal se trasluce de entrada en

la falta del encuentro ojo-a-ojo. Pero cuando ese contacto se establece, el ser humano buscará siempre luego a alguien a quien respetar y durante toda su vida se sentirá reafirmado por encuentros “estimulantes”. Así, en el diálogo lúdico y a la vez planeado que negocia los primeros encuentros interpersonales, la luz de los *ojos*, los rasgos del *rostro* y el sonido del *nombre* se vuelven ingredientes esenciales de un primer reconocimiento del y por el otro primario. El valor existencial duradero está atestiguado por la manera en que estos ingredientes retornan, según frecuente interpretación, a lo largo de la vida, sea en forma de amantes que aplican el famoso ruego: “Brinda por mí sólo con tus ojos”; o en ese encantamiento de las masas que (como en el *darshan* indio) “beben” la presencia de una figura carismática; o en la persistente búsqueda de un rostro divino —como en la promesa de San Pablo, de que penetraremos en el “espejo oscuro” y “conoceremos como también nosotros somos conocidos”—.* Las descripciones actuales de la experiencia que relatan personas que parecen haber vuelto de una muerte certificada, podrían confirmar la visión de tal reunión final.

Al extendernos aquí acerca de la significación de la posición supina inicial del hombre, no podemos dejar de mencionar el artificioso ordenamiento de la situación terapéutica básica del psicoanálisis, que permite, paradójicamente, la libre asociación bajo la condición de que el paciente mantenga una posición supina que impide el encuentro de los ojos durante un intercambio de palabras de la más decisiva importancia. Tal mezcla

* Corintios, I, 13, 12.

de libertad y constricción está destinada, en verdad, a llevar a transferencias apasionadas y persistentes, entre las cuales la más profunda (y, para algunos, perturbadora) puede ser muy bien una repetición de la búsqueda que hace el niño del rostro respondiente de la persona que lo cuida, cuando se ve privado de ella.

El desarrollo humano está dominado por cambios dramáticos de énfasis; y aunque al comienzo el niño se siente fortalecido en su dependencia infantil, singularmente larga, muy pronto y en forma contundente deberá aprender a “mantenerse sobre sus (¡dos!) pies” y a adquirir una firme posición erecta, que crea nuevas perspectivas con una cantidad de significados decisivos, a medida que el *homo ludens* se vuelve también *homo erectus*.

Para la criatura que está en posición erecta, la cabeza (al comienzo un poco bamboleante) está en la cima y los ojos al frente. Nuestra visión estereoscópica nos hace “encarar”, entonces, lo que está adelante y al frente. Lo que está detrás está también a la espalda; y hay otras combinaciones significativas: adelante y arriba; adelante y abajo; detrás y arriba, y detrás y abajo; todas las cuales reciben, en diferentes lenguas, fuertes y variadas connotaciones. Lo que está adelante y arriba puede guiarme como una luz, y lo que está abajo y al frente puede hacerme tropezar, como una serpiente. La persona o cosa que está a mis espaldas no es visible, aunque puede verme, por lo cual la vergüenza se relaciona no sólo con la conciencia de estar expuesto de frente, cuando uno está en posición erecta, sino también con tener una espalda —y especialmente un “detrás”—. Los que están “detrás de mí” se dividen enton-

7/10/80 V

ces en categorías contradictorias tales como los que me están “respaldando” y guiándome para que vaya hacia adelante, o los que me están vigilando sin que yo lo sepa, y quienes están “detrás de mí” tratando de “agarrarme”. Debajo y detrás son esas cosas y personas que yo puedo haber simplemente superado, o aquellos que quiero dejar atrás, olvidar, descartar. En este caso se ve que el modo eliminativo asume una modalidad eyectiva generalizada, y existen, por supuesto, muchas otras combinaciones sistemáticas y significativas de modos de órganos y perspectivas posturales, que el lector puede analizar por su cuenta. Entretanto, quizás se haya notado (como yo mismo acabo de observar) que he escrito este párrafo refiriéndome a un “yo” que experimenta las situaciones. Y en verdad, todo paso en el desarrollo que va recibiendo confirmación experiencial y lingüística convalida también no sólo al ego (inconsciente) sino también al “yo” consciente como centro continuo de la autoconciencia —combinación tan fundamental para nuestra vida psíquica como lo es el respirar para nuestra existencia somática—.

Respecto de todo esto, la lógica postural (y también modal) del lenguaje es una de las garantías primarias, para el niño en crecimiento, de que “su modo individual de dominar la experiencia (su síntesis yoica) es una variante exitosa de una identidad de grupo y está de acuerdo con su plan espacio-temporal y vital”. Volvemos sobre este punto.

Finalmente, un niño que ha adquirido la habilidad de caminar parece no sólo llevado a repetir y perfeccionar ese acto con un aire de impulsividad y de dominio, sino que también tenderá pronto, como corres-

ponde a la intrusividad del estadio genital-infantil, a realizar una variedad de invasiones en la esfera de otros. Así, en todas las culturas el niño cobra conciencia del nuevo status y estatura de “uno que puede caminar”, con todas sus connotaciones a menudo contradictorias: “el que irá lejos”, o “el que podría ir demasiado lejos”, o “la que se mueve con gracia”, o “la que podría tender a ‘vagabundear’ ”. Así el caminar, como cualquier otro logro evolutivo, debe contribuir a la autoestima que refleja la convicción de que uno está aprendiendo a dar pasos competentes hacia algún futuro compartido y productivo, y adquiriendo a la vez una identidad psicosocial.

En lo referente a la estructura interna del niño, que va surgiendo y debe estar relacionada con el “mundo externo” cultural y seguir estándolo, el psicoanálisis ha enfatizado las maneras en que durante la niñez las prohibiciones y prescripciones de los padres se internalizan para transformarse en parte del *superyó*; es decir, una voz interna, superior-al-tú, que nos hace “obedecer”; o un *ideal* del yo que nos hace tener en cuenta con ansiedad y orgullo a nuestro yo superior y nos ayuda, más tarde, a encontrar mentores y “grandes” líderes y a confiar en ellos.

Ritualización

Lo que hasta ahora se ha llamado, en forma más bien vaga, “diálogo” o interacción entre el niño en crecimiento y los adultos que lo cuidan, asume una mayor presencia psicosocial cuando describimos una de sus características más significativas: la *ritualización*. Este

término está tomado de la etología, es decir, del estudio comparativo de la conducta animal. Fue acuñado por Julian Huxley (1966) para designar ciertos actos “ceremoniales” filogenéticamente realizados por los denominados animales sociales, tales como las llamadas ceremonias de saludo de algunas aves. Pero aquí debemos notar que las palabras “ceremonias” y “ceremonial” en este contexto sólo tienen sentido entre comillas —como ocurre con la palabra “ritual”, por ejemplo, cuando se la utiliza como caracterización clínica de la compulsión a lavarse las manos—. Nuestro término ritualización es, felizmente, menos pretencioso, y en un contexto humano sólo se lo emplea para designar un cierto tipo de interacción informal, y sin embargo prescripta, entre personas que la repiten a intervalos significativos y en contextos recurrentes. Si bien tal interacción puede no significar mucho más (por lo menos para los participantes) que “ésta es la manera en que *nosotros* hacemos las cosas”, sostenemos que tiene valor adaptativo para todos los participantes y para su vida grupal, pues promueve y guía, desde el comienzo de la existencia, ese estadio de carga instintiva del proceso social, que debe representar para la adaptación humana lo mismo que la adecuación instintiva a una sección de la naturaleza representa para una especie animal.

Para elegir una analogía cotidiana con las ritualizaciones animales tan vívidamente descritas por J. Huxley y K. Lorenz (1966), nos viene a la mente la aproximación de la madre humana cuando saluda a su infante al despertarlo, o las maneras en que esa misma madre alimenta o higieniza a su bebé o lo pone a dor-

mir. Se vuelve claro, entonces, que lo que llamamos ritualización en el contexto humano puede ser, al mismo tiempo, extremadamente individual (“típico” para una madre en particular y sintonizada con un infante en particular), y parecerle sin embargo al mismo tiempo, a un observador externo, visiblemente estereotipado según algunos lineamientos tradicionales sujetos a comparación antropológica. Todo el procedimiento está superpuesto a la periodicidad de necesidades físicas y libidinales, en tanto responde a las crecientes capacidades cognitivas del niño y a su avidez de vivir experiencias variadas a las que su madre dé coherencia. La madre, en su estado de posparto, también está necesitada de una manera compleja, pues por más gratificación instintiva que busque en el hecho de ser madre, también necesita llegar a ser una madre de una clase especial y de una manera especial. La primera ritualización humana, al cumplir una serie de usos y deberes, apoya entonces esa necesidad conjunta, ya examinada, de una reciprocidad de reconocimiento, por el rostro y por el nombre. Y aquí, si bien siempre tendemos a acoplar a un infante con su madre, debemos admitir; por supuesto, la intervención de otras personas maternantes, y por cierto de los padres, que ayudan a evocar y a robustecer en el infante el sentimiento de un *otro primario* —la contraparte del yo—.

Todas las veces que este elemento se repite, tales encuentros en su mejor expresión reconcilian aparentes paradojas: son una especie de juego y, sin embargo, de contenido formalizado; se vuelven familiares por la repetición y, sin embargo, siempre parecen sorprendentes.

Por supuesto, tales cosas, si bien pueden ser tan simples como parecen "naturales", no son en absoluto deliberadas y (como las mejores cosas de la vida) no se las puede inventar. Y, sin embargo, sirven al permanente establecimiento de lo que en el uso cotidiano (lamentablemente) ha llegado a llamarse la relación de "objeto" —lamentablemente, porque en este caso un término técnicamente significativo para los iniciados como parte de la teoría de la libido (pues la persona amada es un "objeto" de la *libido*) se generaliza con consecuencias probablemente "no reconocidas" (Erikson, 1978)—. A la persona más apasionadamente amada se la llama "objeto", y este equívoco léxico saca a la palabra objeto del mundo de las *cosas fácticas*: el mundo en el cual el niño debe también investir intereses tanto emocionales como cognitivos de extraordinaria importancia. En todo caso, el aspecto psicosexual de la cuestión está complementado por la capacidad psicosocial de enfrentar la existencia de un otro primario y también de comprenderse a sí mismo como un yo separado —a la luz del otro—. Al mismo tiempo, contrarresta la rabia y la ansiedad del infante, que parecen ser mucho más complejas y ominosas que los sobresaltos y temores del animal pequeño. Paralelamente, la falta de tal conexión temprana puede revelar, en casos extremos, un "autismo" por parte del niño, que corresponde a —o quizás recibe como respuesta— algún retraimiento materno. Si esto sucede, observamos a veces un intercambio estéril, una clase de ritualismo privado que se caracteriza por falta de contacto visual y de responsividad facial y, en el niño, una incesante y desesperanzada repetición de gestos estereotipados.

Debo admitir ahora que una justificación adicional para aplicar los términos ritualización y ritualismos a tales fenómenos es la correspondencia que existe de hecho entre las ritualizaciones cotidianas y los grandes rituales de la cultura en que aquéllas ocurren. He sugerido anteriormente que el reconocimiento mutuo entre la madre y el infante puede ser modelo de algunos de los más exaltados encuentros que se producen a lo largo de la vida. Esto puede servir ahora, en verdad, para persuadirnos de que las ritualizaciones de cada uno de los estadios más importantes de la vida corresponden a una de las instituciones fundamentales que existen en la estructura de las sociedades —y a sus rituales—. Sostengo que esta primera y más imprecisa afirmación de la polaridad descrita de "yo" y "otro" es básica para el ritual de un ser humano y para sus necesidades estéticas de una cualidad omnipresente que calificamos de *numinosa*: el aura de una presencia reverenciada. Lo numinoso nos asegura, una y otra vez, el *aislamiento trascendido* y, sin embargo, también la *distintividad confirmada*, y por ende la base misma de un sentimiento de "yo". La religión y el arte son las instituciones que tienen la pretensión tradicional más enfática sobre el cultivo de la *numinosidad*, como puede discernirse observando los detalles de rituales mediante los cuales lo numinoso es compartido con una congregación de otros "yoes" —todos los cuales comparten ahora un "Yo Soy (Jehová)" que lo abarca todo (Erikson, 1981)—. Las monarquías han competido por esta pretensión, y en nuestra época, por supuesto, las ideologías políticas han asumido la función numinosa, con el rostro del líder multiplicado en millares de banderas. Pero les re-

Objeto de ritual -

sulta demasiado fácil a los observadores escépticos (incluidos los clínicos que, aparte de una poderosa técnica, comparten un "movimiento" profesional, con un retrato del fundador en la pared y una prehistoria heroica como guía ideológica) considerar las necesidades tradicionales de tales experiencias inclusivas y trascendentes como una regresión parcial a lo que parecen ser necesidades infantiles —o formas de psicosis de masas—. Deben estudiarse tales necesidades en toda su relatividad evolutiva e histórica.

Es cierto, sin embargo, que toda ritualización básica se relaciona también con una forma de *ritualismo*, como llamamos a las pautas conductuales de aspecto ritual caracterizadas por la repetición estereotipada y los pretextos ilusorios que obliteran el valor integrativo de la organización comunal. Así, la necesidad de lo numinoso en determinadas condiciones degenera fácilmente en *idolatría*, forma visual de adicción que en verdad puede convertirse en un sistema delusivo colectivo muy peligroso.

Caracterizaremos (más brevemente) las ritualizaciones primarias de los estadios segundo (*anal-muscular*) y tercero (*genital-locomotor infantil*): en el segundo estadio surge la cuestión respecto de cómo puede guiarse el placer voluntario que acompaña a las funciones del sistema muscular (incluidos los esfínteres) de modo que se convierta en pautas de conducta adecuadas a los hábitos culturales, y esto por mediación de una voluntad adulta que debe transformarse en la voluntad misma del niño. En las ritualizaciones de la infancia, las precauciones e indicaciones sobre lo que se debe evitar eran responsabilidad de los padres; ahora el niño mismo

debe entrenarse para "vigilarse" respecto de lo que es posible y/o permisible y de lo que no lo es. Con esta finalidad, los padres y otros mayores lo comparan (lo enfrentan) con lo que él podría llegar a ser si él (o ellos) no estuvieran vigilantes, con lo cual se crean dos autoimágenes opuestas: una, que caracteriza a una persona encaminada hacia el tipo de expansión y autoafirmación deseadas en su hogar y en su cultura; y otra imagen negativa (muy ominosa) de lo que se supone que uno no es (o muestra ser) y que sin embargo es potencialmente. Estas imágenes pueden reforzarse con permanentes referencias a la clase de conducta para la cual el niño es aún demasiado pequeño, o está en edad, o ya es demasiado grande. Todo esto ocurre dentro de un radio de apegos significativos que incluyen ahora a niños mayores y a personas maternas y paternas, mientras la figura del padre va ocupando un lugar cada vez más central. Quizás ya haya terminado la etapa de la figura de autoridad muscular con su voz profunda que subrayaba los *sí* y los *no*, y que sin embargo equilibraba los aspectos amenazadores y prohibitivos de su apariencia con una actitud tutelar benevolente y conductora.

Clínicamente sabemos cuáles son los resultados patológicos cuando ocurre una perturbación decisiva en este estadio. Se trata otra vez de una falla de las ritualizaciones que definen el ámbito de libertad del pequeño individuo de manera que se garantizan algunas elecciones básicas, a la vez que se entregan ciertos sectores de la autovoluntad. Y así, la aceptación ritualizada de la necesidad de diferenciar entre correcto e incorrecto, bueno y malo, mío y tuyo, puede degenerar en una sumisión francamente compulsiva, o si no, en una im-

pulsividad compulsiva. Los mayores demuestran, a su vez, su incapacidad para producir una ritualización productiva, pues se entregan ellos mismos a ritualismos compulsivos o impulsivos, a menudo muy crueles.

Este estadio es el terreno en que se establece otro gran principio de ritualización. Lo llamo *juicioso*, pues combina "la ley" y "la palabra": estar dispuesto a aceptar el espíritu de la palabra que transmite la legalidad es un aspecto importante de este desarrollo. Aquí reside, entonces, el origen ontogenético de esa gran preocupación humana por los problemas del libre albedrío y de la autodeterminación, así como de la definición legal de la culpa y la transgresión. Paralelamente, las instituciones enraizadas en esta fase de la vida son las que definen mediante la ley la libertad de acción del individuo. Los rituales correspondientes deben buscarse en el sistema judicial, que muestra claramente en el escenario público de los tribunales un drama que es familiar para la vida íntima de cada individuo: pues la ley —se nos debe hacer creer— está incansablemente vigilante, tal como lo está, sin piedad, nuestra conciencia moral; y ambas deben declararnos libres, como condenan al culpable. Así, el elemento juicioso es otro elemento intrínseco de la adaptación psicosocial del hombre, pues tiene sus raíces en el desarrollo ontogenético. Pero también aquí acecha el peligro de ritualismo. Es el *legalismo* —a veces demasiado indulgente y otras demasiado estricto—, que es la contrapartida burocrática de la compulsividad individual.

Finalmente, la *edad del juego* es un buen estadio para terminar la descripción de las ritualizaciones de la vida preescolar. Desde el punto de vista psicosexual, la

edad del juego debe resolver la tríada edípica que rige a la familia básica, mientras los apegos extrafamiliares intensivos quedan pospuestos para una época posterior, la edad escolar, cualquiera sea el método de primera escolaridad de la sociedad en cuestión. Entretanto, la edad del juego confía la esfera vastamente ampliada de iniciativa a la capacidad de los niños para cultivar su propia esfera de ritualización; es decir, el mundo de juguetes en miniatura y el espacio-tiempo compartido de los juegos. Estos pueden absorber en la interacción imaginativa tanto los sueños excesivos de la conquista como la culpa consiguiente.

El elemento básico de la ritualización aportado por la edad del juego es la forma infantil de lo *dramático*. Sin embargo, el mapa epigenético insistirá en que lo dramático no reemplace sino que más bien se una a los elementos numinosos y judiciales, así como anticipa los elementos que nos quedan por rastrear ontogenéticamente, es decir, el *formal* y el *ideológico*. Ningún ritual, rito o ceremonia adultos pueden prescindir de ninguno de estos elementos. No obstante, las instituciones correspondientes a la esfera del juego del niño son el escenario-o-pantalla que se especializa en la expresión espantada o humorística de lo dramático, u otros terrenos circunscriptos (el foro, el templo, el tribunal, los cuerpos deliberativos) en los que se despliegan acontecimientos dramáticos. Como en el caso del elemento de ritualismo enraizado en la edad del juego, pienso que se trata de la represión moralista e inhibidora de la iniciativa lúdica en ausencia de maneras creativamente ritualizadas de canalizar la culpa. *Moralismo* es la palabra que la designa.

Habiendo llegado a la vinculación entre el juego y el drama, parece apropiado decir una palabra acerca de la significación psicosocial del destino infantil del rey Edipo que fue, por supuesto, el héroe de una obra dramática. Al diagramar algunos aspectos del orden organísmico, he dejado de lado hasta ahora el número creciente de *contra-actores* con los que el niño en crecimiento (a través de las zonas, los modos y las modalidades) puede entrar en una interacción significativa. Primero está, por supuesto, la persona maternal que en el estadio de simbiosis permite que la libido se vuelque al *otro primario*³ que, según hemos visto, se vuelve también garante de un tipo de autoamor (del cual Narciso parece, en verdad, ser un caso un poco especial) y proporciona así la *confianza básica* que examinaremos en seguida como la actitud sintónica fundamental.

Quando esta *díada* original se desarrolla en una *tríada* que incluye al o a los padres, se dan las condiciones "conflictivas" para el complejo de Edipo, es decir, un fuerte deseo instintivo de poseer al progenitor del otro sexo para siempre, y el consiguiente odio celoso contra el progenitor (también amado) del mismo sexo. (Los aspectos psicosexuales de este apego temprano han constituido el *complejo nuclear* mismo del psicoanálisis.) Aquí debemos añadir, sin embargo, que estos deseos apasionados están cuidadosamente dispuestos en el tiempo de modo que su pico coincida con el momento en que las posibilidades somáticas para su consumación

³ He tomado el término "otro" de las cartas de Freud a Fliess, donde él confiesa que busca "al otro" ("*der Andere*") en su correspondencia (Freud, 1887-1902). (Véase también Erikson, 1955.)

faltan totalmente, mientras está floreciendo la imaginación lúdica. Así, los deseos instintivos primarios y también las correspondientes reacciones de culpa ocurren en un período de desarrollo que combina el conflicto infantil más intenso con el máximo progreso de la ludicidad, mientras que los deseos fantásticos —y los sentimientos de culpa— que lleguen a florecer están ordenados de modo que se sumerjan en el estadio siguiente, que corresponde a la "latencia" y a la edad escolar. Con el advenimiento, a su vez, de la maduración genital en la adolescencia y su eventual dirección hacia compañeros sexuales, los remanentes de las fantasías infantiles de conquista y competición edípica se vinculan con los de los pares de edad que comparten héroes y líderes idealizados (que gobiernan áreas y terrenos de competencia concretos y también "teatros" y mundos). Todos éstos están dotados de energías instintivas con las que debe contar el orden social para su renovación generacional.

Debemos observar al pasar, sin embargo, otro atributo esencial de todo despliegue evolutivo. A medida que aumenta el alcance de los contra-actores, graduando al ser en crecimiento para que vaya asumiendo roles siempre nuevos dentro de formaciones grupales más amplias, ciertas configuraciones básicas tales como la díada o la tríada original tienden a encontrar una nueva representación dentro de contextos posteriores. Esto no nos da el derecho, sin una prueba muy especial, a considerar tales reencarnaciones como un mero signo de fijación o regresión a la simbiosis inicial. Pueden muy bien ser, en cambio, una recapitulación epigenética en un nivel evolutivo superior y, quizás, sintonizada

con los principios y necesidades psicosociales vigentes en ese nivel. Una imagen carismática o divina, en el contexto de la búsqueda ideológica de la adolescencia o de la comunalidad generativa de la adultez, no es "sólo" un recuerdo del primer "otro". Como explicó Blos (1967), puede haber "regresión al servicio del desarrollo".

Concluyo este capítulo sobre las consecuencias generacionales del desarrollo epigenético con algunas observaciones sucintas sobre el juego. La teoría original del psicoanálisis acerca del juego era, de acuerdo con sus conceptos energéticos, de carácter "catártico", pues el juego tenía en la niñez la función de descargar emociones reprimidas y encontrar un alivio imaginario para las frustraciones pasadas. Otra explicación plausible era que el niño utilizaba su creciente dominio sobre los juguetes para realizar ordenamientos lúdicos que le permitían la ilusión de que también dominaba algunos trances vitales oprimentes. Para Freud el juego transformaba, sobre todo, la pasividad forzada en actividad imaginaria. De acuerdo con el punto de vista evolutivo, yo postulé en un tiempo una *autoesfera* para el juego con las sensaciones del cuerpo; una *microesfera* para los juguetes, y una *macroesfera* para el juego con otros. Fue de gran ayuda en el juego clínico la observación de que la microesfera de los juguetes puede seducir al niño atrayéndolo hacia una expresión desprevenida de deseos y temas peligrosos que suscitan entonces ansiedad y llevan a una muy reveladora *interrupción del juego* que se produce en forma repentina y constituye, en la vida de vigilia, la contrapartida del sueño de ansiedad. Y en verdad, si el niño se asusta y frustra de este modo

en la microesfera, puede regresar a la autoesfera, al ensueño diurno, la succión del pulgar y la masturbación. Sin embargo, desde el punto de vista evolutivo la ludicidad llega hasta la macroesfera, es decir, el terreno social compartido con los otros, donde se debe aprender qué intenciones lúdicas pueden compartirse con los demás —e imponérseles—. Aquí se ubica, muy pronto, la gran invención humana de los juegos formales, donde se combinan fines agresivos con reglas de honradez. El juego constituye entonces un buen ejemplo de la manera en que todas las tendencias fundamentales del desarrollo epigenético continúan expandiéndose y desarrollándose a lo largo de la vida, pues el poder ritualizante del juego es la forma infantil de la capacidad humana de manejar la realidad mediante el experimento y el planeamiento. En fases cruciales de su trabajo, el adulto "juega" además con la experiencia pasada y con las tareas que prevé, comenzando con esa actividad en la autoesfera llamada pensamiento. Pero más allá de esto, al construir situaciones modelo no sólo en dramatizaciones abiertas (como en las "obras de teatro" y en la novela), sino también en el laboratorio y en el tablero de dibujo, anticipamos inventivamente el futuro desde la posición estratégica de un pasado corregido y compartido cuando redimimos nuestros fracasos y fortalecemos nuestras esperanzas. Al hacerlo así, debemos obviamente aprender a aceptar y a utilizar los materiales —sean juguetes o pautas de pensamiento, materiales naturales o técnicas inventadas— que ponen a nuestra disposición las condiciones culturales, científicas y tecnológicas de nuestro momento histórico.

Y así, la epigénesis sugiere muy convincentemente que

no hacemos del juego y del trabajo formas mutuamente excluyentes. Hay una forma primaria de trabajo serio en el más primigenio de los juegos, mientras que algún elemento maduro del juego no estorba sino que acrecienta la verdadera seriedad con que se realiza un trabajo. Pero entonces, los adultos tienen el poder de utilizar la ludicidad y su capacidad de planeamiento para los fines más destructivos; el juego puede convertirse en una apuesta de escala gigantesca, y jugar el propio juego puede significar que uno apuesta a descalabrar el de los otros.

Sin embargo, todos los temas de la edad del juego —de la iniciativa inhibida por la culpa; de fantasías materializadas en cosas que son juguetes; de un espacio de juego socialmente compartido, y de la saga de Edipo—, todos estos temas nos recuerdan ese otro, ese escenario-y-pantalla que es el más privado: el sueño. Es muchísimo lo que hemos aprendido de su verbalización y análisis, y sin embargo debemos pasarlo por alto en esta exposición psicosocial, excepto para señalar que el sueño, estudiado hasta ahora principalmente respecto de su contenido oculto “latente”, puede resultar muy instructivo en su uso “manifiesto” de modos y modalidades (Erikson, 1977).

Habiendo esbozado la sucesión, a través de la niñez, de elementos básicos del desarrollo psicosocial tales como los modos y modalidades, la ritualización y el juego, debo volver una vez más a la teoría psicosexual, que atribuye tales contribuciones específicas de la energía instintiva al desarrollo pregenital del niño.

La teoría de la psicosexualidad presenta como meta del desarrollo pregenital la reciprocidad de potencia

genital de los dos sexos. De este logro hace depender, en gran medida, buena parte de la maduración adulta, y muy especialmente la vida del adulto libre de neurosis. Sin embargo, como quiera que se entienda esta libido, sus transformaciones en desarrollo psicosocial no podrían efectuarse, según hemos visto, sin la interacción de los adultos, esforzada, y a veces apasionada o inducida, con el desafío generacional. Por lo tanto, la lógica de una teoría psicosexual realmente completa puede muy bien exigir que se suponga la existencia en la naturaleza humana de algún impulso instintivo hacia la procreación y de una interacción generativa con la descendencia, como contrapartida del compromiso instintivo del animal adulto en la creación y el cuidado de la cría (Benedek, 1959). Así, al completar la columna A del cuadro 1, agregamos (entre paréntesis) un estadio *procreativo* que representa el aspecto instintivo del estadio psicosocial de la *generatividad* (columna B).

Cuando postulé esto en una comunicación presentada al International Psychoanalytic Congress, en Nueva York, en 1979 (Erikson, 1980c), ilustré la universalidad del tema señalando que en la forma clásica del *Oedipus Rex*, el rey no es de ninguna manera acusado solamente de un crimen genital. Se dice en toda la obra que Edipo ha “arado el campo donde él mismo fue sembrado” (Knox, 1957), y como resultado, toda la tierra se volvió estéril y las mujeres infértiles.

Sin embargo, subrayar el aspecto procreativo de la psicosexualidad puede parecer, yo lo admitía, extremadamente paradójico (si no, no-ético) en una época en que debe practicarse en todas partes, sin excepción, el control de la natalidad. Con todo, es y será tarea del psi-

coanálisis señalar los posibles peligros de los cambios radicales en la ecología psicosexual (como fue, de hecho, su misión original en la época victoriana), de modo que sus efectos puedan reconocerse en el trabajo clínico —y más allá de él—. Y podría muy bien ocurrir, por ejemplo, que alguna preocupación exagerada por el “yo”, como se ha observado en pacientes actuales, deba atribuirse en algunos casos a una represión del deseo de procreación y a la negación del consiguiente sentimiento de pérdida. Pero siempre hay, por supuesto, una alternativa a la represión patógena: la *sublimación*, es decir, el uso de fuerzas libidinales en contextos psicosociales. Consideremos solamente la acrecentada capacidad que muestran algunos adultos contemporáneos, de “cuidar” a niños que no son “biológicamente” suyos, sea en sus hogares, en escuelas, o si no, en partes “en desarrollo” del mundo. Y la *generatividad* invita siempre a la posibilidad de que se produzca un desvío energético hacia la *productividad* y la *creatividad* al servicio de las generaciones.

III

ESTADIOS FUNDAMENTALES DEL
DESARROLLO PSICOSOCIALACERCA DE LOS TERMINOS UTILIZADOS
Y DE LOS DIAGRAMAS

Reformular la secuencia de los estadios psicosociales a lo largo de la vida significa asumir la responsabilidad por los términos que Joan Erikson y yo les hemos aplicado originariamente —términos que incluyen palabras tan sospechosas como *esperanza*, *fidelidad* y *cuidado*—. En nuestra opinión, estos conceptos se cuentan entre las fuerzas psicosociales que emergen de las luchas entre las tendencias sintónicas y las distónicas en tres estadios cruciales de la vida: la *esperanza*, de la antítesis de *confianza básica* versus *desconfianza básica* en la infancia; la *fidelidad*, de la antítesis de *identidad* versus *confusión de identidad* en la adolescencia; y el *cuidado*, de *generatividad* versus *autoabsorción* en la adultez. (“Versus” significa “contra”, pero en vista de la complementariedad de estos pares de conceptos, también algo parecido a “viceversa”.) La mayoría de estos vocablos parecen prestarse a la afirmación de que, a la larga, representan cualidades básicas que “califi-

can”, de hecho, a un joven para entrar en el ciclo generacional —y a un adulto para concluirlo—.

Respecto de nuestros términos en general, citaré a un tardío árbitro teórico, David Rapaport. Al tratar de asignarme un lugar firme en la psicología del yo, advertía a sus lectores: “La teoría de Erikson (como la mayor parte de la de Freud) cubre una gama de proposiciones fenomenológicas y psicoanalítico-psicológicas específicamente clínicas, sin diferenciar en forma sistemática entre ellas. Paralelamente, el status conceptual de la terminología de esta teoría no resulta hasta ahora claro” (Rapaport en Erikson, 1959). Los lectores de esta cita sabrán de qué está hablando. Pero si aceptamos la proposición según la cual la ritualización es un vínculo entre los “yoes” en desarrollo y el *ethos* de su comunidad, los lenguajes vivientes deben considerarse como una de las formas más sobresalientes de ritualización, pues expresan tanto lo que es universalmente humano como lo que es culturalmente específico en los valores que implica la interacción ritualizada. Así, cuando enfocamos el fenómeno de la fuerza humana, las palabras cotidianas de los lenguajes vivientes, maduras en el uso de generaciones, serán la mejor base del discurso.

Más específicamente, si consideraciones evolutivas nos llevan a hablar de esperanza, fidelidad y cuidado como fuerzas humanas o cualidades del yo que surgen de estadios estratégicos tales como la infancia, la adolescencia y la adultez, no debería sorprendernos (aunque sí nos sorprendió cuando nos percatamos de ello) que correspondan a importantes valores de creencia tales como la *esperanza*, la *fe* y la *caridad*. Los lectores

formados en la tradición escéptica vienesa recordarán, por supuesto, que el emperador de Austria, cuando se le pidió que inspeccionara el modelo de un nuevo monumento de estilo barroco flamígero, declaró con autoridad: “¡Agreguen un poco más de fe, esperanza y caridad en el ángulo inferior izquierdo!” Tales valores tradicionales probados, en tanto se refieren a las máximas aspiraciones espirituales, deben haber albergado, sin duda, desde sus oscuros comienzos, alguna relación con los rudimentos evolutivos del poder humano; y sería muy instructivo explorar tales paralelos en diferentes tradiciones y lenguajes.

Para mi charla sobre el ciclo generacional le solicité a Sudhir Kakar el término hindú correspondiente a “cuidado”. Contestó que no parecía haber una palabra para ello, pero que se dice que el adulto cumple sus tareas practicando *Dāma* (restricción), *Dana* (caridad) y *Daya* (compasión). Estas tres palabras —sólo pude responderse traducen muy bien con sus equivalentes: “tener cuidado”, “cuidar de”, “preocuparse por” (Erikson, 1980).

Pero aquí puede ser útil recordar la secuencia de estos estadios en la escala sugerida por el punto de vista epigenético, como se indica en el cuadro 2. En especial, puesto que me propongo, en lugar de “comenzar otra vez por el principio”, empezar este examen de los estadios psicosociales desde el nivel más alto y último de la adultez, parece importante dar una rápida y precautoria ojeada a toda la escala de abajo arriba. Para completar la lista de poderes, se verá que entre los de la esperanza y la fidelidad postulamos (en firme relación con los más importantes peldaños evolutivos) los escalones de la *voluntad*, la *finalidad* y la *competencia*, y

entre la fidelidad y el cuidado, el escalón del *amor*. Más allá del cuidado, postulamos aun algo llamado *sabiduría*. Pero el cuadro también muestra en las columnas verticales que cada escalón (incluso la sabiduría) está fundado en todos los anteriores; mientras que en cada hilera horizontal la maduración evolutiva (y la crisis psicosocial) de una de estas virtudes da nuevas connotaciones a todos los estadios "inferiores" ya desarrollados, y también a los superiores aún en desarrollo. Nunca se insistirá bastante sobre este punto.

En cambio, podemos muy bien preguntarnos por qué nos resulta tan práctico el principio *epigenético* al describir la configuración general de los fenómenos *psicosociales*; ¿no significa esto conferir a un proceso somático un poder organizador exclusivo sobre un proceso social? La respuesta debe ser que los estadios de la vida permanecen siempre "vinculados" a procesos somáticos, aunque sigan dependiendo de los procesos psíquicos de desarrollo de la personalidad y del poder ético del proceso social.

La naturaleza epigenética de esta escala debería reflejarse, entonces, en una cierta coherencia lingüística de todos los términos. Y en verdad, palabras tales como *esperanza*, *fidelidad* y *cuidado* tienen una lógica interna que parece confirmar significados evolutivos. *Esperanza* es "deseo expectante", giro bien de acuerdo con una vaga tendencia instintiva que subyace en las experiencias que despiertan algunas expectativas firmes. También está perfectamente de acuerdo con nuestro supuesto de que este primer poder básico y raíz del desarrollo del yo surge de la resolución de la primera antítesis evolutiva, es decir, la de *confianza básica* versus

desconfianza básica. Y respecto de sugestivas connotaciones lingüísticas, en el idioma inglés *esperanza* (*hope*) parece relacionarse con "saltar" (*to hop*), y siempre hemos dado mucha importancia al hecho de que Platón pensaba que el modelo de toda la ludicidad era el salto de los animales jóvenes. En todo caso, la *esperanza* confiere al futuro anticipado un sentimiento de libertad que invita a saltos expectantes, sea en la imaginación preparatoria o en pequeñas acciones de iniciación. Y tal osadía debe contar con la *confianza básica*, en el sentido de "total confianza" que, literal y figuradamente, debe alimentarse del cuidado materno y —cuando corre peligro por una desazón demasiado desesperada— restaurarse mediante adecuado consuelo, lo que en alemán se denomina *Trost*. Paralelamente, *cuidado* (*care*) se revela como el impulso instintivo a "abrigar" (*to cherish*) y a "acariciar" (*to caress*) a lo que, en su desamparo, emite señales de desesperación. Y si en la adolescencia, en la edad intermedia entre la niñez y la adultez, postulamos la emergencia del poder de *fidelidad* (*fidélité, fedeltà*), esto significa no sólo una renovación, en un nivel superior, de la capacidad de confiar (y de confiar en sí mismo), sino también la pretensión de ser confiable y de ser capaz de comprometer la propia lealtad (en alemán, *Treue*) a una causa, cualquiera sea su denominación ideológica. Sin embargo, una falta de fidelidad corroborada dará por resultado actitudes sintomáticas generalizadas tales como la falta de confianza en sí mismo y la rebeldía, e incluso un apego fiel a pandillas y causas cuyo rasgo básico es la rebeldía y la inseguridad. Así, la *confianza* y la *fidelidad* se relacionan tanto lingüística como epigenética-

confianza

mente, como vemos en nuestros jóvenes más enfermos, que en la adolescencia presentan una regresión semide-liberada al estadio evolutivo más temprano para recuperar —a menos que la pierdan totalmente— algunos elementos fundamentales de la *esperanza* inicial, de modo de poder dar, de nuevo, a partir de ella, un salto adelante.

No obstante, señalar una lógica evolutiva en valores universales tales como la fe, la esperanza y la caridad, no significa reducirlos, a su vez, a sus raíces infantiles. Más bien, nos obliga a considerar cómo los poderes humanos que van surgiendo, paso a paso, están intrínsecamente asediados no sólo por graves vulnerabilidades que exigen permanentemente nuestra comprensión terapéutica, sino también por males básicos que requieren la presencia de valores redentores de sistemas de creencias o ideologías universales basadas en creencias.

Así, algo alentados, presentaremos los estadios psicossociales. Y según he dicho, comenzaré esta vez con el último estadio —es decir, la hilera superior de nuestro cuadro—, y esto no sólo por el carácter oposicional de nuestro método, sino también para acentuar la lógica del cuadro. Como hemos explicado, la lectura de éste requiere que cualquier hilera —horizontal o vertical— se relacione evolutivamente con cualquier otra, sea en forma de una condición anterior o de una consecuencia posterior de necesidad demostrable. Y parecería que esto debe ser posible de realizar en el caso de un estadio que exige agudamente una nueva atención y preocupación en nuestros días.

EL ULTIMO ESTADIO

La antítesis dominante en la vejez y el tema de la última crisis es lo que denominamos *integridad versus desesperanza*. Aquí el elemento distónico puede parecer más inmediatamente convincente, teniendo en cuenta el hecho de que la hilera superior marca el fin total (impredecible en su tiempo y naturaleza) de este curso de vida, el único que nos ha sido dado. Sin embargo, la *integridad* parece traer consigo una exigencia peculiar —tal como ocurre con la fuerza específica que postulamos como algo que madura a partir de esta última antítesis: la *sabiduría*—. La hemos descrito como una especie de “preocupación informada y desapegada por la vida misma, frente a la muerte misma”, como lo expresan antiguos adagios, y como, sin embargo, está también potencialmente presente en las referencias más simples a cosas concretas y cotidianas. Pero entonces un *desdén* más o menos abierto es otra vez la contraparte antipática de la *sabiduría* —una reacción ante el sentimiento de un creciente estado de acabamiento, confusión, desamparo (y ante el hecho de percibirlo en otros)—.

Antes de que tratemos de dar sentido a tales contradicciones terminales, podemos evaluar de nuevo la relatividad histórica de todo desarrollo y, especialmente también, de todas las teorías evolutivas. Tomemos este último estadio: fue en nuestros “años medios” cuando lo formulamos —en una época en que no teníamos por cierto ninguna intención de imaginarnos realmente viejos ni capacidad para ello—. Esto ocurrió hace sólo unas pocas décadas, y sin embargo, la imagen predominante

de la vejez era entonces totalmente distinta. Uno podía pensar aún en los "mayores", los pocos hombres y mujeres sabios que vivían tranquilamente de acuerdo con lo que ese estadio de su vida les había asignado y sabían cómo morir con cierta dignidad en culturas en que la larga supervivencia parecía ser un don divino y una especial obligación para unos pocos. Pero ¿mantienen aún validez tales términos, cuando la vejez está representada por un grupo de meras "personas de más edad" que cada vez se hacen más numerosas y se muestran razonablemente bien conservadas? Por otro lado, ¿deberían los cambios históricos llevarnos a modificar lo que alguna vez concebimos como "la vejez", en el lapso de nuestra propia vida y de acuerdo con el conocimiento decantado que ha sobrevivido en la agudeza y la sabiduría popular?

Sin duda, es necesario volver a considerar y repensar el rol de la vejez. Sólo podemos tratar de contribuir aquí al tema reseñando nuestro esquema. Volvamos a nuestro cuadro: ¿qué lugar ocupa la vejez a lo largo y a lo ancho de ese cuadro? Ubicada como está cronológicamente en el ángulo superior derecho, su último ítem distónico, según dijimos, es la *desesperanza*; y si damos una rápida ojeada al ángulo inferior izquierdo, recordamos que allí abajo el primer elemento sintónico es la *esperanza*, y en castellano el idioma muestra cómo se va de la *esperanza* a la *desesperanza*. En verdad, en cualquier lengua, la esperanza connota la cualidad más básica de "yoidad", sin la cual la vida no podría comenzar o terminar con sentido. Y al ir ascendiendo al cuadrado vacío del ángulo superior izquierdo, comprendemos que allí necesitamos una palabra para de-

signar la última forma posible de esperanza tal como ha madurado en la primera columna ascendente; y para esto surge, decidida y espontáneamente, la palabra *fe*.

Por lo tanto, si el ciclo de la vida retorna a sus comienzos, ha subsistido algo en la anatomía, incluso de la esperanza madura, y en una variedad de fes ("A menos que cambiéis y os volváis como niños..."), lo que confirma que la capacidad de esperanza es la más infantil de todas las cualidades humanas. Y en verdad, el último estadio de la vida parece tener una gran significación potencial para el primero; los niños de las culturas dotadas de energía vital adquieren modos de pensamiento específicos en su contacto con los viejos, y es fácil estimar qué ocurrirá y deberá ocurrir con esta relación en el futuro, cuando una vejez madura llegue a ser una experiencia "esperable en promedio", que se pueda anticipar en forma planificada. Así, un cambio histórico como el de la prolongación del lapso promedio de vida requiere rerritualizaciones vitales, que deben proporcionar un intercambio significativo entre el comienzo y el fin, y también algún sentimiento finito de síntesis y, quizás, una anticipación más activa del morir. Por todo esto, *sabiduría* seguirá siendo una palabra válida —y también, a nuestro parecer, lo será *desesperanza*—.

Volviendo una vez más al ángulo superior derecho, retrocedemos un paso por la diagonal y reentramos en el estadio *generativo* que precedía a la vejez. Pero en un esquema epigenético, según hemos dicho, "después" sólo debe significar una versión posterior de un ítem previo, no una pérdida de éste. Y en verdad, los viejos pueden y necesitan mantener una función generativa

de gran estilo, pues poca duda cabe de que en la actualidad la discontinuidad de la vida familiar como resultado de la dis-localación contribuye mucho a que la vejez carezca de ese mínimo de compromiso vital que es necesario para permanecer realmente vivo. Y la falta de compromiso vital parece ser, a menudo, el tema nostálgico oculto en los síntomas manifiestos que llevan a los viejos a la psicoterapia. Buena parte de su desesperanza consiste de hecho en un sentimiento permanente de estancamiento. Se dice que esto es lo que puede hacer que algunos viejos traten de prolongar la terapia (King, 1980), un nuevo síntoma que se confunde fácilmente con una mera regresión a estadios anteriores: y esto, en especial cuando los pacientes viejos parecen hacer un duelo no sólo por el tiempo perdido y el espacio agotado, sino también (para seguir la hilera superior de nuestro cuadro de izquierda a derecha), por la autonomía debilitada, la iniciativa abandonada, la intimidad faltante, la generatividad descuidada —y no hablemos de los potenciales de identidad que se pasan por alto o, en verdad, la vivencia de una identidad demasiado limitadora—. Todo esto, como hemos dicho, puede ser “regresión al servicio del desarrollo” (Blos, 1967) —es decir, una búsqueda de la solución de algo que es, literalmente, un conflicto específico de la edad—.

Volveremos sobre estas cuestiones en el capítulo final. Aquí deseamos acentuar de paso que en la vejez todas las cualidades del pasado asumen nuevos valores que podemos muy bien estudiar por sí mismos y no sólo por sus antecedentes —sean saludables o patológicos—. En términos más existenciales, el hecho de que el último estadio encuentre al hombre relativamente más

libre de *ansiedad* neurótica, no significa que éste esté absuelto de *temor* de vida-y-muerte; la comprensión más profunda de la *culpa* infantil no elimina el sentimiento de *mal* que en cada vida se experimenta a su manera, así como la *identidad* psicosocial mejor definida no excluye que se adquiera el “yo” existencial. En suma, un yo que funciona mejor no sintetiza y absorbe a la autoconciencia. Y el *ethos* social no debe abrogar su responsabilidad por estas perspectivas últimas que en la historia han sido encaradas proféticamente por las ideologías religiosas y políticas.

Pero para completar la reseña de nuestras conclusiones psicosociales: si la contraparte antipática de la sabiduría es el desdén, éste (como todas las antipatías) debe ser reconocido, hasta cierto punto, como una reacción natural y necesaria ante la debilidad humana y la mortífera reiteración del deterioro y el engaño. En verdad, sólo es posible negar el desdén a costa de la destructividad indirecta y de un autodesdén más o menos encubierto.

¿Cuál es la última ritualización incorporada al estilo de la vejez? Creo que es *filo-sófica*, pues al mantener algún orden y significado en la des-integración de cuerpo y mente, también puede defender una esperanza duradera de sabiduría. El correspondiente peligro ritualístico, sin embargo, es el *dogmatismo*, una seudointegridad compulsiva que, cuando se vincula con un poder indebido, puede transformarse en ortodoxia coercitiva.

Y, ¿qué estadio psicosexual final podemos sugerir para la vejez (presenil)? Creo que es una *generalización de modos sensuales* que puede promover una experiencia corporal y mental enriquecida, aunque se debiliten

funciones parciales y disminuya la energía genital. (Es obvio que tales extensiones de la teoría de la libido requieren análisis y por eso las formulamos entre paréntesis en el cuadro 1.)

Y así volvemos a lo que hemos sostenido que es el rasgo sintónico dominante del último estadio: la integridad. Esta, en su significado más simple, es un sentimiento de coherencia y totalidad que corre, sin duda, un riesgo supremo en condiciones terminales que incluyen una pérdida de vínculos en los tres procesos organizativos: en el soma, el debilitamiento generalizado de la interacción tónica en los tejidos conjuntivos, los vasos sanguíneos y el sistema muscular; en la psique, la pérdida gradual de coherencia mnémica de la experiencia, pasada y presente; y en el ethos, la amenaza de una repentina y casi total pérdida de la función respondiente en la interacción generativa. Lo que aquí se requiere podría llamarse simplemente "integralidad", es decir, una tendencia a mantener las cosas unidas. Y en verdad, debemos reconocer en la vejez una mitologización retrospectiva que puede equivaler a una seudointegración como defensa contra la desesperanza en acecho. (Por supuesto, puede hacerse el mismo uso defensivo de todas las cualidades sintónicas que dominan la diagonal del cuadro.) Sin embargo, a todo lo largo del diagrama debemos permitir que la capacidad potencial de un ser humano, en condiciones favorables, disfrute más o menos activamente de la experiencia integrativa de los estadios anteriores; y así, nuestro cuadro permite, hasta su extremo superior derecho, la gradual maduración de la integridad.

Permítaseme dar otra ojeada a la manera en que

planteamos todo esto cuando formulamos al comienzo la integridad: pero si los viejos, en ciertos aspectos, se vuelven de nuevo como niños, la cuestión es si este "giro" es hacia una apariencia de infancia sazónada con sabiduría, o hacia un estado infantil finito. (El viejo puede volverse, o desear volverse, demasiado viejo demasiado rápido, o seguir siendo demasiado joven demasiado tiempo.) Aquí, lo único que puede armar un todo es un cierto sentimiento de integridad; y por integridad no podemos entender solamente una rara cualidad de carácter personal, sino, sobre todo, una proclividad compartida a comprender, o a "oír" a los que realmente comprenden, los modos integrativos de la vida humana. Se trata de una especie de camaradería con los modos ordenadores de tiempos distantes y empeños diferentes, tal como se expresa en sus simples productos y dichos. Pero surge también un amor diferente, intemporal, por esos pocos "otros" que han llegado a ser los principales contra-actores en los contextos más significativos de la vida, pues la vida individual es la coincidencia de un solo ciclo vital con un solo segmento de la historia, y toda la integridad humana se mantiene o derrumba junto con el estilo único de integridad del que uno participa.

EL VINCULO GENERACIONAL: LA ADULTEZ

Luego de haber reseñado el fin del ciclo vital en la medida en que mi contexto me lo ha permitido, me siento urgido a ampliar lo dicho sobre un estadio "real"

—es decir, el que media entre *dos* estadios de la vida— y sobre el ciclo generacional mismo. Este sentimiento de urgencia parece expresarse muy bien en el cuento del viejo que estaba muriendo. Mientras él yacía ahí con los ojos cerrados, su esposa le susurraba el nombre de cada miembro de la familia que había acudido a desearle *shalom*. “Y ¿quién —preguntó de repente, incorporándose—, quién está atendiendo el negocio?” Esto expresa el espíritu de adultez que los hindúes llaman “el mantenimiento del mundo”.

Nuestros dos estadios adultos, la *adultez* y la *juventud*, no están destinados a absorber todos los posibles subestadios del período que va de la adolescencia a la vejez; pero si bien apreciamos las subdivisiones alternativas sugeridas por otros investigadores, repetimos nuestras conclusiones originales aquí —sobre todo para transmitir la lógica global de cualquier esquema de esta clase—. Esto significa, dentro de la re-*vista* que estamos intentando, que a medida que retrocedemos al estadio precedente, éste debe haber resultado sobre todo evolutivamente indispensable para los estadios posteriores que hemos descripto. En lo referente al rango de edad apropiado para todos estos estadios, es razonable pensar que están circunscriptos por el primer momento en que, teniendo en cuenta todas las condiciones necesarias, una cualidad evolutiva *puede* cobrar relativo predominio y producir una crisis significativa, y por el último momento en que, en bien del desarrollo general, *debe* ceder ese predominio crítico a la cualidad siguiente. En esta sucesión, son posibles rangos temporales bastante amplios, pero la *secuencia* de los estadios sigue estando predeterminada.

Generatividad vs Autoabsorción
 DESARROLLO PSICOSOCIAL 85

A la *adultez* (nuestro séptimo estadio) le hemos asignado la antítesis crítica de *generatividad* versus *autoabsorción y estancamiento*. La generatividad, según dijimos, abarca la *procreatividad*, la *productividad* y la *creatividad*, y por lo tanto la generación de nuevos seres y también de nuevos productos e ideas, incluido un tipo de autogeneración que tiene que ver con un mayor desarrollo de la identidad. Un sentimiento de estancamiento, por otra parte, es algo de ninguna manera ajeno ni siquiera a quienes son más intensamente productivos y creativos, mientras que puede abrumar totalmente a quienes se encuentran inactivados en cuestiones generativas. La nueva “virtud” que surge de esta antítesis, es decir, el *cuidado*, es un compromiso ampliado de *cuidar de* las personas, los productos y las ideas por los que uno ha aprendido a *preocuparse*. Todos los poderes que surgen de los desarrollos anteriores en el orden ascendente, desde la infancia a la juventud (esperanza y voluntad, finalidad y habilidad, fidelidad y amor) resultan ser ahora, si se los observa más detenidamente, esenciales para la tarea generacional de cultivar el poder en la próxima generación, pues ésta es, en verdad, el “repositorio” de la vida humana.

¿No es entonces la procreatividad (hemos preguntado) un paso más, y no un simple producto derivado de la genitalidad (1980c)? Puesto que todo encuentro genital provoca en los órganos generativos cierta excitación y puede dar por resultado, en principio, la concepción, no es posible ignorar, según parece, una necesidad psicobiológica de procreación. En todo caso, la capacidad de los jóvenes (adquirida en el estadio precedente de *intimidación* versus *aislamiento*) de abando-

narse a sí mismos para el encuentro mutuo en la reunión de cuerpos y almas, debe llevar, tarde o temprano, a una vigorosa expansión de intereses recíprocos y a un investimiento libidinal de lo que ambos están generando y por lo que se están preocupando juntos. Cuando el enriquecimiento generativo en sus variadas formas falta totalmente, pueden ocurrir regresiones a estadios anteriores, sea en forma de una necesidad obsesiva de seudointimidad, o de un tipo compulsivo de preocupación por la autoimagen —y en ambos casos con un sentimiento generalizado de estancamiento—.

El estancamiento, como las antítesis de todos los estadios, señala la patología básica potencial de esta etapa e implicará, por supuesto, alguna regresión a conflictos previos. Sin embargo, se lo debe entender también en su importancia específica para el estadio. Esto, según hemos señalado, resulta hoy de especial importancia, pues la *frustración sexual* se reconoce como patogénica, mientras que la *frustración generativa*, de acuerdo con el *ethos* tecnológico dominante del control de la natalidad, probablemente pase inadvertida. No obstante, la sublimación, o una aplicación más amplia, es el mejor uso de las energías impulsivas frustradas. Así en la actualidad, como hemos dicho, un nuevo *ethos* generativo puede requerir un *cuidado más universal*, preocupado por un mejoramiento cualitativo de la vida de todos los niños. Esta nueva forma de "caridad" (*caritas*) en sentido etimológico haría que las poblaciones desarrolladas ofrecieran a las que están en desarrollo, aparte de anticonceptivos y paquetes de alimentos, alguna garantía anexa de posibilidades de desarrollo vital y también de supervivencia —de todo niño nacido—.

Pero aquí debo seguir exponiendo los otros conjuntos de fenómenos característicos de cada estadio de la vida, que son de decisiva importancia para la vida de grupo y para la supervivencia de la humanidad misma. Si el *cuidado* (como todas las otras fuerzas citadas) es la expresión de una *tendencia simpática vital con una elevada energía instintiva a su disposición*, hay también una correspondiente *tendencia antipática*. En la vejez, llamamos *desdén* a esa *tendencia*; en el estadio de generatividad, es el *rechazo*, es decir, la *no disposición a incluir a personas o grupos específicos en la preocupación generativa de uno —uno no se preocupa de preocuparse por ellos—*. Hay, por supuesto, una cierta lógica en el hecho de que en el hombre la *elaboración (instintiva) del cuidado (instintivo) tienda a ser muy selectiva a favor de lo que es, o se puede hacer que sea, muy "familiar"*. De hecho, uno no puede ser siempre generativo y cuidadoso sin ser *selectivo hasta el punto de que ocurra algún rechazo perceptible*. Por esta misma razón la ética, el derecho y la inteligencia deben definir la medida tolerable del rechazo en cualquier grupo dado, así como los sistemas de creencias religiosas e ideológicas deben seguir defendiendo un principio más universal de cuidado de unidades comunitarias específicas más amplias. Es en este punto, en realidad, donde conceptos espirituales tales como el de una *caritas* universal dan su apoyo último a una extensa aplicación del cuidado prodigado evolutivamente. Y la *caritas* tiene mucho que mantener inactivo, pues el *rechazo puede expresarse en la vida intrafamiliar y comunal como una represión más o menos bien racionalizada y más o menos despiadada de lo que no parece adecuarse a algunas*

metas establecidas de supervivencia y perfección. Esto puede significar crueldad física o mental contra los propios hijos, y volverse, como prejuicio moralista, contra otros segmentos de la familia o la comunidad. Y, por supuesto, puede amontonar indiscriminadamente a grandes grupos de extranjeros, que son entonces “el otro bando”. (En todo caso, la tarea de todo estudio de caso consiste en explicitar la manera en que algunos de nuestros jóvenes son tipos que se han convertido en el foco del rechazo de generaciones, y no meramente de una “madre rechazante”).

El rechazo, además, encuentra periódicamente un vasto terreno para su manifestación colectiva —por ejemplo en las guerras contra colectividades (a menudo vecinas) que aparecen una vez más como una amenaza a la propia raza, y esto no sólo en razón de territorios o mercados en disputa, sino simplemente por parecer peligrosamente distintas— y es probable, desde luego, que ellas retribuyan ese sentimiento. El conflicto entre generatividad y rechazo es entonces el ancla ontogénica más poderosa de la universal propensión humana que he denominado *pseudoespeciación*. Konrad Lorenz traduce adecuadamente esta palabra con el término alemán *Quasi-Artenbildung* (1973), es decir, la convicción (y los impulsos y acciones basados en ella) de que otro tipo o grupo de personas son, por naturaleza, historia, o voluntad divina, de una especie diferente de la propia —y peligrosas para la humanidad misma—.⁴ Es

⁴ La palabra “pseudo”, en su significado naturalista, no implica un engaño deliberado, sino que más bien sugiere una ampulosa tendencia, típicamente humana, a crear más o menos lúdi-

un dilema primariamente humano el de que la pseudoespeciación puede producir lo más verdadero y lo mejor en lealtad y heroísmo, cooperación e inventiva, mientras que condena a diferentes razas humanas a una historia de enemistad y destrucción recíproca. Por lo tanto, el problema del rechazo humano tiene implicaciones de largo alcance para la supervivencia de la especie y también para el desarrollo psicosocial de cada individuo; cuando meramente se inhibe la actitud de rechazo, puede ocurrir muy bien un autorrechazo.

De acuerdo con nuestra premisa, debemos adjudicar también a cada estadio una forma específica de *ritualización*. Un adulto debe estar dispuesto a transformarse en un modelo numinoso a los ojos de la próxima generación y a actuar como un juez del mal y un transmisor de valores ideales. Por lo tanto, los adultos deben también ritualizar, como efectivamente hacen, el ser ritualizadores; y hay una antigua necesidad y costumbre de participar en algunos rituales que sancionan y refuerzan ceremonialmente ese rol. Podemos llamar simplemente *generativo* a todo este elemento adulto de la ritualización. Incluye ritualizaciones auxiliares tales como la parental y la didáctica, la productiva y la curativa.

El *ritualismo* potencialmente rampante en la adultez es, a mi parecer, el *autoritismo*, o sea el uso mezquino y no generativo del puro poder para la regimentación

camente apariencias que hacen que la propia especie se vea como algo espectacular y único en la creación y en la historia —por lo tanto, una tendencia potencialmente creativa, que puede llevar a los extremos más peligrosos—.

sentimiento
de la
juventud
Amor

de la vida económica y familiar. La generatividad genuina incluye, por supuesto, una cierta dosis de verdadera autoridad.

La adultez madura surge, sin embargo, de la juventud que, hablando psicosexualmente, depende de una reciprocidad genital postadolescente como modelo libidinal de verdadera intimidad. Un inmenso poder de verificación penetra este encuentro de cuerpos y temperamentos, luego de la preadultez humana, azarosamente larga.

Los jóvenes que surgen de la búsqueda adolescente de un sentimiento de identidad, pueden estar ansiosos y dispuestos a fusionar sus identidades en la intimidad mutua y a compartirlas con individuos que, en el trabajo, la sexualidad y la amistad, prometen resultar complementarios. Uno puede a menudo "estar enamorado" o entablar una relación íntima, pero la intimidad que está ahora en juego es la capacidad de comprometerse con afiliaciones concretas que pueden requerir sacrificios y compromisos significativos.

Sin embargo, la antítesis psicosocial de la intimidad es el aislamiento, es decir, el temor de permanecer separado y "no reconocido" —que provee una profunda motivación a la ritualización fascinada de una experiencia "yo"- "tú", ahora genitalmente madura, semejante a la que caracterizó el comienzo de la propia existencia. El sentimiento de aislamiento es, entonces, la patología básica potencial de la juventud. Hay, de hecho, afiliaciones que implican un aislamiento "à deux", que protege a ambos partícipes de la necesidad de enfrentar el siguiente desarrollo crítico: la generatividad. Pero el máximo peligro de aislamiento es una re-viven-

cia regresiva y hostil del conflicto de identidad y, en el caso de una disposición a la regresión, una fijación en el conflicto primitivo con el otro primario. Esto puede surgir como patología "fronteriza". Sin embargo, de la resolución de la antítesis entre intimidad y aislamiento surge el amor, esa mutualidad de devoción madura que promete resolver los antagonismos inherentes a la función dividida.

La contrafuerza antipática de la intimidad y el amor del joven es la exclusividad, que en su forma y función se relaciona, por supuesto, estrechamente con el rechazo que surge en la adultez. Ocurre otra vez que alguna exclusividad es tan esencial para la intimidad, como el rechazo lo es para la generatividad; sin embargo, ambos pueden volverse muy destructivos, y autodestructivos, pues la incapacidad de rechazar o excluir algo sólo puede llevar al (o ser el resultado del) excesivo autorrechazo y, por así decirlo, de la autoexclusión.

La intimidad y la generatividad están obviamente relacionadas en forma estrecha, pero la intimidad debe proveer, ante todo, un tipo afiliativo de ritualización que cultiva estilos de vida centrada en el endogrupo, cuya cohesión se mantiene a menudo por obra de modos de comportamiento y comunicación verbal de fuerte idiosincrasia, pues la intimidad sigue siendo el guardián de ese poder elusivo y sin embargo omnipresente en la evolución psicosocial: el del estilo comunal y personal, que da y pide convicción en las pautas compartidas de vida, garantiza una cierta identidad individual, aunque en unida intimidad, y vincula, en forma de modo de vida, la solidaridad de un compromiso conjunto con un estilo de producción. Estos, por

lo menos, son los elevados fines a los que apunta, en principio, el desarrollo. Pero entonces, éste es el estado en que personas de antecedentes muy diferentes deben fusionar sus modos habituales de vida para formar un nuevo ambiente para sí mismas y para sus descendientes: un ambiente que refleje el cambio (gradual o radical) de las costumbres y las variaciones en las pautas dominantes de identidad que va produciendo el cambio histórico.

El ritualismo que tiende a producir una caricatura no productiva de las ritualizaciones de los jóvenes es el *elitismo*, que cultiva toda clase de pandillas y clanes, caracterizados más por el esnobismo que por un estilo de vida.

LA ADOLESCENCIA Y LA EDAD ESCOLAR

Demos otro paso atrás: la confiabilidad del compromiso del joven depende, en gran medida, del resultado de la lucha adolescente por la identidad. Hablando epigenéticamente, por supuesto, nadie puede "saber" exactamente quién "es" él o ella hasta que se han encontrado y verificado pautas promisorias en el trabajo y el amor. Sin embargo, las pautas básicas de identidad deben surgir de 1) la afirmación y el repudio selectivo de las identificaciones infantiles del individuo, y 2) la manera en que el proceso social de la época identifica a los jóvenes —reconociéndolos en el mejor de los casos como personas que tenían que llegar a ser como son, y que, siendo como son, merecen confianza—. La comunidad, a su vez, se siente reconocida por el individuo que

se preocupa de pedir tal reconocimiento. Sin embargo, puede sentirse además profunda y vengativamente rechazada por el que no parece preocuparse por ser aceptable, en cuyo caso la sociedad condena irreflexivamente a muchos cuya desgraciada búsqueda de comunalidad (en la lealtad a la pandilla, por ejemplo) no puede desentrañar o absorber.

La antítesis de la identidad es la *confusión de identidad*, experiencia obviamente normativa y necesaria que puede constituir, sin embargo, una perturbación básica que agrava la regresión patológica y a su vez es agravada por ésta.

¿Cómo se relaciona el concepto psicosocial de identidad con el sí-mismo, [*self*] ese concepto básico de la psicología del individuo? Según hemos señalado, un sentimiento generalizado de identidad produce un acuerdo gradual entre la variedad de autoimágenes cambiantes que fueron experimentadas durante la niñez (y que, durante la adolescencia, pueden ser dramáticamente recapituladas) y las oportunidades de roles que se les ofrecen a los jóvenes para que seleccionen y se comprometan. En cambio, no puede existir un sentimiento duradero del sí-mismo sin una experiencia continua de un "yo" consciente, que es el centro numinoso de la existencia: una especie de *identidad existencial*, entonces, que (como hemos notado al examinar la vejez) en la "última línea" de nuestro cuadro debe trascender gradualmente la identidad psicosocial. Por lo tanto, la adolescencia alberga un cierto sentimiento agudo, aunque cambiante, de la existencia, y también un interés a veces apasionado por valores ideológicos de todas clases —religiosos, políticos, intelect-

tuales—, incluida, en algunos casos, una ideología de adaptación a las pautas vigentes en la época respecto de la adecuación y el éxito. Aquí, los trastornos que caracterizan a la adolescencia de otras épocas pueden permanecer extrañamente adormecidos. Y entonces, la adolescencia puede volver a albergar preocupaciones existenciales de la clase que sólo puede “madurar” en la vejez.

La fuerza específica que surge en la adolescencia —es decir, la fidelidad— mantiene una fuerte relación tanto con la confianza infantil como con la fe madura. En tanto transfiere la necesidad de guía de las figuras parentales a mentores y líderes, la fidelidad acepta ansiosamente la mediación ideológica de éstos —sea que la ideología esté implícita en un “modo de vida” o tenga carácter militante explícito—. Sin embargo, la contraparte antipática de la fidelidad es el *repudio del rol*: un impulso activo y selectivo a separar roles y valores que parecen viables en la formación de la identidad, de aquello a lo que se debe resistir o contra lo que hay que luchar como algo ajeno al yo. El repudio del rol puede aparecer en forma de *falta de autoconfianza* que abarca una cierta lentitud y debilidad en relación con cualquier potencial disponible de identidad, o en forma de una *oposición obstinada* sistemática. Esta última es una preferencia perversa por la *identidad negativa* (que siempre está también presente), es decir, una combinación de elementos de identidad socialmente inaceptables y, sin embargo, empecinadamente afirmados. Si el medio social no logra ofrecer ninguna alternativa viable, todo esto puede llevar a una regresión repentina y a veces “fronteriza”, en que se vuelve a los conflictos de las experiencias tempranas del sentimien-

to del “yo”, casi como un intento desesperado de auto-renacimiento.

Pero otra vez resulta imposible una formación de la identidad sin que haya *algún* repudio de rol, especialmente cuando los roles disponibles ponen en peligro la síntesis potencial de identidad del joven. El repudio de rol ayuda entonces a delimitar la identidad del individuo e invoca por lo menos lealtades experimentales que luego pueden ser “confirmadas” y transformadas en afiliaciones duraderas mediante las adecuadas ritualizaciones o rituales. Tampoco se puede prescindir de cierto repudio de rol en el proceso social, pues la continua readaptación a circunstancias cambiantes con frecuencia sólo puede mantenerse mediante la ayuda de rebeldes leales, que rehúsan “adaptarse” a las “condiciones” y que cultivan una indignación al servicio de una *renovada totalidad* de ritualización, sin la cual estaría condenada la evolución psicosocial.

En *síntesis*, el proceso de formación de la identidad emerge como una *configuración evolutiva*, que integra en forma gradual lo dado constitucionalmente, las necesidades libidinales peculiares, las capacidades promovidas, las identificaciones significativas, las defensas efectivas, las sublimaciones exitosas y los roles consistentes. Todos estos elementos, sin embargo, sólo pueden surgir de una adaptación mutua de los potenciales individuales, las cosmovisiones tecnológicas y las ideologías religiosas o políticas.

Las ritualizaciones espontáneas de este estadio pueden parecer, por supuesto, sorprendentes, confusas y agravadoras de la propensión al cambio que caracteriza los primeros intentos realizados por los adolescentes de

ritualizar su interacción con los pares y crear rituales de pequeños grupos. Pero también fomentan la participación en acontecimientos públicos en campos de deportes y conciertos al aire libre y en lugares de discusión política y religiosa. Puede verse que en todas estas situaciones los jóvenes buscan una forma de confirmación ideológica, y surgen entonces ritos espontáneos y rituales formales. Tal búsqueda, sin embargo, puede llevar también a la participación engegueda en ritualismos militantes caracterizados por el *totalismo*, es decir, por una totalización tan ilusoria de la imagen del mundo, que carece de poder de autorrenovación y puede volverse destructivamente fanática.

La adolescencia y el aprendizaje cada vez más prolongado de los últimos años de la escuela secundaria y los años de universidad pueden verse, según hemos dicho, como una *moratoria psicosocial*; un período de maduración sexual y cognitiva y, sin embargo, una postergación sancionada del compromiso definitivo. Proporciona una relativa libertad para la experimentación de roles, incluida la que se realiza con los roles de sexo, muy significativa para la autorrenovación adaptativa de la sociedad. El primer ciclo escolar, en cambio, es una *moratoria psicosexual*, pues su comienzo coincide con lo que el psicoanálisis llama período de "latencia", caracterizado por un cierto adormecimiento de la sexualidad infantil y una postergación de la madurez sexual. Así, el futuro macho y padre puede someterse al comienzo al método de escolaridad que ofrezca su sociedad y aprender los rudimentos técnicos y sociales de una situación de trabajo. Hemos asignado a este período la crisis psicosocial de *industria* versus *inferioridad*

—siendo la primera un sentimiento básico de actividad competente adaptada tanto a las leyes del mundo instrumental como a las reglas de cooperación en procedimientos planeados y diagramados—. Y otra vez podemos decir que un niño, en este estadio, aprende a amar el aprender y también el jugar —y a aprender con máximo afán las técnicas coherentes con el *ethos de producción*—. La imaginación del niño que juega y aprende ya ha sido penetrada por una cierta jerarquía de *roles de trabajo*, a través de ejemplos ideales, reales o míticos, que entonces se presentan en las personas de los adultos que lo instruyen, y en los héroes de la leyenda, la historia y la ficción. ✓

Para la antítesis del sentimiento de industria hemos postulado un sentimiento de *inferioridad*, de nuevo un sentimiento distónico necesario, que ayuda al impulso en los mejores, así como puede paralizar (temporariamente) a los trabajadores menos dotados. Sin embargo, como *patología básica* de este estadio la inferioridad puede acarrear muchos conflictos de decisiva influencia, impulsando al niño a una competencia excesiva o induciéndolo a la regresión —lo que significa una renovación del conflicto genital infantil y edípico, y por ende una preocupación en la fantasía por personajes conflictivos, más bien que un encuentro real con los benéficos que están a mano—. No obstante, el poder rudimentario que se desarrolla en este estadio es la *competencia*, un sentimiento que en el ser humano en desarrollo debe integrar gradualmente todos los métodos que van madurando y permitirán verificar y dominar la *factualidad* y compartir la realidad de quienes cooperan en la misma situación productiva.

Hemos intentado señalar el nexo entre fuerzas instintivas y modos organísmicos dentro del contexto de la secuencia de estadios psicosociales y la sucesión de las generaciones. Hemos acentuado principalmente algunos principios del desarrollo, cuyo reconocimiento interdisciplinario parecía esencial en el momento de su formulación, aunque no podemos insistir en el número exacto de estadios incluidos en la lista o, en verdad, en todos los términos utilizados; está claro que para cualquier confirmación general de nuestro esquema seguimos dependiendo de una cantidad de disciplinas que pasamos por alto en estas páginas.

Por el lado psicológico está el poder verificador del *desarrollo cognitivo*, a medida que éste refine y expande con cada estadio la capacidad de interacción precisa y conceptual con el mundo fáctico. Este es, por cierto, un “aparato yoico” de índole absolutamente indispensable, en el sentido de Hartmann (1939). Así, puede resultar útil rastrear la relación de los aspectos “sensorio-motores” de la inteligencia, en el sentido de Piaget, con la confianza infantil; de los “intuitivo-simbólicos” con el juego y la iniciativa; del desempeño “concreto-operacional” con el sentimiento de industria; y, finalmente, de las “operaciones formales” y las “manipulaciones lógicas” con el desarrollo de la identidad (véase Greenspan, 1979). Piaget, que asistió paciente-mente a algunas de nuestras reuniones interdisciplinarias y oyó lo que hemos bosquejado aquí, confirmó más tarde que él no percibía ninguna contradicción entre sus estadios y los nuestros. “Piaget —informa Greenspan— está muy de acuerdo con la extensión que hace Erikson de la teoría freudiana a los modos psico-

sociales” (1979). Y lo cita: “El gran mérito de los estadios de Erikson... consiste precisamente en que él intentó, situando los mecanismos freudianos dentro de tipos más generales de conducta (marcha, exploración, etc.), postular una integración continua de las adquisiciones previas con los niveles siguientes” (Piaget, 1960).

La contraparte antipática de la *industria*, el sentimiento de dominio competente que se experimentará en la edad escolar, es esa *inercia* que amenaza constantemente con paralizar la vida productiva de un individuo y está, por supuesto, decisivamente vinculada con la *inhibición* de la edad precedente, la de *juego*.

LOS AÑOS PREESCOLARES

Los estadios de la niñez ya fueron examinados en vinculación con la epigénesis, la pregenitalidad y la ritualización. Aquí sólo queda por añadir una formulación sumaria sobre sus antítesis y antipatías.

Volvamos entonces a la edad de juego, en la cual la antítesis de la iniciativa y la culpa llega a su crisis. Nos limitaremos a repetir que la actividad de juego es un ingrediente esencial en todos los estadios futuros. Pero justamente cuando las consecuencias edípicas obligan a una fuerte limitación de la iniciativa en la relación del niño con las figuras parentales, el juego en maduración libera al pequeño individuo permitiéndole una dramatización en la microesfera de un vasto número de identificaciones y actividades imaginadas. La edad de juego “ocurre”, además, antes del advenimiento limitante de la edad escolar, con sus roles definidos de trabajo, y de

la adolescencia, con su experimentación en potenciales de identidad. No es accidental, entonces, que se adscriba a este estadio el origen infantil del drama edípico, que en su mitología, y especialmente en su perfección como una acción escénica, resulta ser una muestra primaria del vitalicio poder que la capacidad humana de juego ejerce en todas las artes. En el juego se funda, también, todo sentido del humor, ese don especial del hombre que le permite reírse de sí mismo y de los otros.

Todo esto, sin embargo, hace también plausible que en la edad del juego la *inhibición* sea la contraparte antipática de la *iniciativa* —una contraparte necesaria en una criatura tan juguetona e imaginativa—. Sin embargo, la *inhibición* resulta ser también la *patología básica* en posteriores perturbaciones psiconeuróticas (desde las *histerias* en adelante) que tienen sus raíces en el conflictivo estadio edípico.

El estadio que precede a la edad del juego es ese estadio “anal” de conflicto que se descubrió inicialmente como punto de “ *fijación*” infantil en las perturbaciones compulsivo-neuróticas. Psicosocialmente hablando, consideramos que se trata de la crisis de *autonomía* versus *vergüenza* y *duda*, de cuya resolución surge la *voluntad* rudimentaria. Cuando observamos otra vez el lugar que ocupa este estadio entre los precedentes y los siguientes, parece evolutivamente “razonable” que lo que acabamos de describir como *iniciativa* no haya podido desarrollarse sin un salto decisivo de la dependencia sensorial oral a alguna *autovoluntad* anal-muscular y a un cierto *autocontrol* asegurado. Hemos indicado más arriba cómo los niños pueden alternar entre impul-

sividad voluntariosa y compulsividad esclavizada; el niño tratará a veces de actuar en forma totalmente independiente identificándose del todo con sus impulsos rebeldes, o de volverse dependiente una vez más, haciendo de la voluntad de otros su propia compulsión. Al equilibrar estas dos tendencias, el poder volitivo rudimentario da apoyo a una maduración de la libre elección y a la vez de la autorrestricción. El ser humano debe tratar precozmente de querer lo que puede ser, de renunciar (como no digno de ser querido) a lo que no puede ser, y de creer que quiso lo que es inevitable por necesidad y por ley. En todo caso, de acuerdo con los modos dobles (retentivo y eliminativo) que dominan en esta edad, la *compulsión* y la *impulsividad* son las contrapartes antipáticas de la *voluntad* y cuando se agravan y se traban mutuamente, pueden paralizarla.

Aun en orden descendente, ya debe estar razonablemente claro que lo que se desarrolla así, paso a paso, forma en realidad un conjunto epigenético en el que ningún estadio y ningún poder debe haber omitido sus tempranos rudimentos, su crisis “natural” y su renovación potencial en todos los estadios posteriores. Así, la esperanza en la infancia puede contener ya un elemento de voluntad, que sin embargo aún no puede enfrentar el desafío como lo hará cuando llegue la crisis de voluntad en la niñez temprana. En cambio, si volvemos a observar la “última hilera” del cuadro, parece probable que la esperanza de un infante ya contenga algún ingrediente que se desarrollará gradualmente hasta convertirse en fe —aunque esto será más difícil de defender contra todos, salvo los más fanáticos devotos de la infancia—. Por otra parte, ¿el nombre de Lao-tsé no sig-

nifica “niño viejo” y no se refiere a un recién nacido con una barbita blanca?

La esperanza, según hemos dicho, surge del conflicto entre confianza básica versus desconfianza básica. La esperanza es, por así decirlo, puro futuro, y cuando la desconfianza prevalece precozmente, la anticipación, como sabemos, se va agotando tanto cognitiva como emocionalmente. Pero cuando prevalece la esperanza, tiene, como hemos señalado, la función de transportar la imagen numinosa del otro primario a través de las variadas formas que puede tomar en los estadios intermedios, hasta llegar a la confrontación con el otro último —en cualquier forma exaltada— y a una oscura promesa de recuperar, para siempre, un paraíso casi perdido. Además, la autonomía y la voluntad, como la industria y la finalidad, se orientan hacia un futuro que permanecerá abierto, en el juego y en el trabajo preparatorio, a las elecciones de un período económico, cultural e histórico. La identidad y la fidelidad, a su vez, deben comenzar a comprometerse con elecciones que implican algunas combinaciones finitas de actividades y valores. La juventud, en alianza con las ideologías disponibles, puede encarar un amplio espectro de posibilidades de “salvación” y “condenación”, mientras que el amor del adolescente está inspirado por ensueños acerca de lo que puede ser capaz de hacer o acerca de lo que puede hacerse cargo junto con otro. Sin embargo, con el amor y el cuidado de la adultez, surge gradualmente un factor muy crítico de la edad media de la vida, es decir, la evidencia de un estrechamiento de las elecciones a raíz de condiciones que ya se han elegido irreversiblemente —por obra del destino o de uno

mismo—. Ahora bien, las condiciones, las circunstancias y las asociaciones se han convertido en una realidad que a uno se le da una vez en el curso de su vida. El cuidado adulto debe concentrarse entonces conjuntamente en los medios de asumir por toda la vida el cultivo de lo que ha elegido en forma irrevocable, o, en verdad, ha sido forzado a elegir por el destino, haciéndolo dentro de los requerimientos tecnológicos del momento histórico.

Con cada nuevo poder, surge entonces gradualmente un nuevo sentido del tiempo junto con un sentimiento de irrevocable identidad: al llegar a ser paulatinamente lo que uno ha causado que sea, finalmente se será lo que uno ha sido. Lifton (1970) ha esclarecido ampliamente lo que significa ser un sobreviviente, pero una persona en la adultez debe comprender también (como ocurrió con Layo) que un generador será sobrevivido por lo que ha engendrado. No se trata de que cualquiera de estas cosas sea demasiado consciente; por el contrario, parece que el estadio de generatividad, en la medida en que se mantiene a raya un amenazador sentimiento de estancamiento, se caracteriza en forma generalizada por un desprecio supremamente sancionado de la muerte. La juventud, a su manera, es más consciente de la muerte que la adultez, aunque los adultos, ocupados como están “haciendo funcionar el mundo”, participan en los grandiosos rituales de la religión, el arte y la política, todos los cuales mitologizan y ceremonializan la muerte, dándole significado ritual y confiririéndole así una presencia intensamente social. La juventud y la vejez son entonces las épocas que sueñan con el renacimiento, mientras que la adultez está dema-

siado ocupada cuidando de los nacimientos reales y se ve recompensada por ello con un sentimiento único de turbulenta e intemporal realidad histórica —sentimiento que puede parecer un poco irreal al joven y al viejo, pues niega la sombra del no ser—.

➔ Puede ser que el lector desee ahora revisar las categorías listadas en el cuadro 1. Para cada estadio psicosocial, “ubicado” como está entre uno *psicosexual* (A) y un *radio social* en expansión (C), incluimos una *crisis básica* (B), durante la cual el desarrollo de un potencial *sintónico* específico (desde la *confianza básica* [I] a la *integridad* [VIII]) debe exceder el de su antítesis *distónica* (desde la *desconfianza básica* hasta la *desesperanza senil*). La resolución de cada crisis da por resultado la emergencia de un *poder básico* o *cualidad del yo* (desde la *esperanza* a la *sabiduría*) (D). Pero tal poder simpático tiene también una contraparte antipática (del *retraimiento* al *desdén*) (E). Tanto los potenciales sintónicos y distónicos como los simpáticos y antipáticos son necesarios para la adaptación humana, porque el ser humano no comparte el destino del animal, de desarrollarse de acuerdo con una adaptación *instintiva* a un ambiente natural circunscripto que permite una división neta e innata de reacciones positivas y negativas. Más bien, el ser humano debe ser guiado durante una larga niñez para que desarrolle pautas de reacción *instintiva* de amor y agresión a las que pueda recurrir en una variedad de ambientes culturales ampliamente distintos en lo que respecta a tecnología, estilo y cosmovisión, aunque cada uno sirva de base a lo que Hartmann (1939) ha llamado ciertas condiciones “esperables en promedio”. Pero cuando las tendencias distóni-

cas y antipáticas superan a las sintónicas y simpáticas, se desarrolla una patología básica específica (desde el retraimiento psicótico hasta la depresión senil).

La síntesis yoica y el *ethos* comunal juntos tienden a apoyar una cierta medida de tendencias sintónicas y simpáticas, mientras intentan acomodar algunas distónicas y antipáticas en la gran variabilidad de la dinámica humana. Pero estas tendencias distónicas y antipáticas se mantienen como una amenaza constante para el orden individual y social, por lo cual, en el curso de la historia, los sistemas inclusivos de creencias (religiones, ideologías, teorías cósmicas) han intentado universalizar las tendencias humanas simpáticas haciéndolas aplicables a una combinación más amplia de “participantes” meritorios. Tales sistemas de creencias se convierten, a su vez, en una parte esencial del desarrollo de cada individuo, en tanto su *ethos* (que “pone en acto maneras y costumbres, actitudes e ideales morales”) es vehiculizado en la vida cotidiana por *ritualizaciones* específicas de la edad y adecuadas a cada estadio (G). Estas ponen la energía de crecimiento al servicio de la renovación de ciertos principios de alcance universal (desde los *numinosos* a los *filosóficos*). Cuando el *yo* y el *ethos*, sin embargo, pierden su interconexión viable, estas ritualizaciones amenazan con desintegrarse en *ritualismos* desvirtuantes (desde el *idolismo* hasta el *dogmatismo*) (H). A causa de sus raíces evolutivas conjuntas, hay una afinidad dinámica entre perturbaciones básicas individuales y ritualismos sociales (cf. E y H).

Así, cada nuevo ser humano recibe e internaliza la lógica y el poder de los principios de orden social (desde el cósmico, el legal y el tecnológico, hasta el ideoló-

gico y más allá) (F) y desarrolla, en condiciones favorables, la disposición para transmitirlos a las próximas generaciones. Todo esto, en cualquier caso debe reconocerse como uno de los potenciales esenciales innatos para el desarrollo y la recuperación, aunque la experiencia clínica diaria y la observación general puedan enfrentarnos con síntomas de crisis no resueltas en algunos individuos y con la patología social de la descomposición ritualística.

Todo esto nos aproxima a otro estudio complementario que aquí hemos dejado de lado: el que incluiría *las estructuras y mecanismos institucionales* que contribuyen a la política de comunidad. Es verdad que hemos tratado de explicar las ritualizaciones de la vida cotidiana que proporcionan el vínculo entre el desarrollo individual y la estructura social: su "política" es fácilmente discernible en cualquier registro o estudio de caso de la interacción social íntima. Y hemos relacionado, al pasar, los poderes especiales que nacen de la confianza y la esperanza con la religión, de la autonomía y la voluntad con la ley, de la iniciativa y la finalidad con las artes, de la industria y la competencia con la tecnología, y de la identidad y la fidelidad con el orden ideológico. Sin embargo, debemos depender de la ciencia social para la explicación de la manera en que, en determinados sistemas y períodos, individuos líderes y también *élites* y grupos de poder se esfuerzan por preservar, renovar o reemplazar el *ethos* universal vigente en la vida productiva y política, y del modo en que tienden a apoyar los potenciales generativos en los adultos y la disposición para el crecimiento y el desarrollo en los que están creciendo. En mi trabajo, sólo

he logrado sugerir un enfoque de las vidas y de los estadios críticos dentro de estas vidas, de dos líderes religioso-políticos: Martín Lutero y Mohandas Gandhi, que lograron traducir sus conflictos personales en métodos de renovación espiritual y política en la vida de grandes contingentes de sus contemporáneos.

Esto nos lleva al trabajo psicohistórico. Pero en las conclusiones de este ensayo parece lo mejor analizar en unas breves notas la manera en que el método psicoanalítico puede beneficiarse con la comprensión psicosocial y ofrecer observaciones conducentes a ella. Esto nos hace volver al comienzo mismo de nuestro recorrido.

Hasta aquí

IV

EL EGO Y EL *ETHOS*: NOTAS FINALESLA DEFENSA DEL YO Y LA
ADAPTACION SOCIAL

En *El yo y los mecanismos de defensa*, Anna Freud “trata exclusivamente un problema en particular: las maneras y medios con los cuales el yo evita el displacer y la ansiedad, y ejerce control sobre la conducta impulsiva, los afectos y las necesidades instintivas” (1936, pág. 5). Así, las diversas defensas omnipresentes tales como la *represión* y la *regresión*, la *negación* y la *formación reactiva*, son tratadas exclusivamente como fenómenos de *economía interna*. En febrero de 1973, en Filadelfia, en ocasión de un panel dedicado al libro de Anna Freud (que entonces llevaba treinta y siete años desde su aparición), se ofreció la oportunidad de discutir algunas de las implicaciones sociales y comunales de los mecanismos de defensa. Nos preguntábamos: ¿los *mecanismos de defensa* pueden ser compartidos y asumir así un *valor ecológico* en la vida de personas interrelacionadas y en la vida comunal?

Hay pasajes en el libro de Anna Freud que señalan

claramente tal potencial. Lo más obvio, por supuesto, es la similitud de ciertos mecanismos individuales de defensa con las grandes defensas rituales de las comunidades. Tomemos, por ejemplo, la “identificación con el agresor”. Hay una niña que —cualesquiera sean las razones sutiles— tiene miedo de los fantasmas y los conjura haciendo gestos peculiares, con los cuales pretende ser el fantasma que podría encontrar en el pasillo. Y podemos pensar en “juegos de niños en los que mediante la metamorfosis del sujeto en un objeto temido, la ansiedad se convierte en placentera seguridad” (A. Freud, 1936). Paralelamente, a través de la historia cultural se encuentran todos los “métodos primitivos de exorcizar a los espíritus” personalizándolos en sus formas más agresivas.

Anna Freud informa sobre algunas observaciones en una escuela particular que en busca de modernidad había rerritualizado (por así decirlo) sus procedimientos, poniendo “menos énfasis en la enseñanza en el aula” y más en “el trabajo individual elegido por el niño” (1936, pág. 95). Inmediatamente apareció alguna conducta defensiva nueva, y sin embargo bien circunscrita, de un tipo intimidado e inhibido, en una cantidad de niños de los que se sabía previamente que eran capaces y populares; su adaptatividad misma parecía en peligro a raíz del cambio de exigencias. A. Freud sugiere que tal defensa compartida, aunque cada individuo la realizara auténticamente, podía volver a desaparecer rápidamente si la escuela abandonaba sus arbitrarias ritualizaciones. Pero ¿cuáles son los mecanismos sociales de tal defensa compartida que a la larga, en todo caso, podrían volverse habituales y cambiar así permanen-

temente algunas personalidades y carreras, y también el *ethos* de la vida grupal?

Finalmente, podemos muy bien evaluar de nuevo las implicaciones sociales de un mecanismo adolescente de defensa como es la *intelectualización* en la pubertad, es decir, la preocupación aparentemente excesiva por *ideas* que incluían (en la Viena de esa época) “la exigencia de revolución en el mundo exterior”. Anna Freud interpreta esto como una defensa por parte de estos jóvenes contra “la percepción de las nuevas exigencias institucionales de su propio ello”, es decir, la revolución interna, instintiva. Este es, sin duda, el aspecto *psicosexual* de la cuestión, pero es lógico que las defensas intelectuales aparezcan y sean compartidas en la pubertad como resultado de las *ganancias cognitivas* de este estadio y también como uso adaptativo de las ritualizaciones de un *ethos intelectual* característico de algunas épocas. El proceso societal debe contar, de hecho, con tales procesos adolescentes y reconocerlos, incluidos sus excesos periódicos, para su readaptación a un *ethos* cambiante.

Parece probable, entonces, que los mecanismos de defensa no se moldeen sólo según las urgencias instintivas del individuo que tienen que contener, sino que asimismo, cuando funcionan relativamente bien, sean compartidos o tengan su contrapunto como parte de la interacción ritualizada de los individuos y las familias y también de unidades mayores. Pero cuando son débiles, rígidos y totalmente aislados, los mecanismos de defensa pueden ser comparables a *ritualismos individualizados e internalizados*.

Anna Freud recordó algunas de sus propias expe-

riencias como docente y “largas discusiones ocurridas en su clínica con respecto a si los niños obsesivos hijos de padres obsesivos utilizaban mecanismos obsesivos por imitación o identificación, o si compartían con sus padres el peligro que surgía de fuertes tendencias sádicas, e, independientemente de sus padres, utilizaban el mecanismo de defensa apropiado” (*Journal of the Philadelphia Assn. for Psychoanalysis*, 1974).

EL YO Y EL NOSOTROS

La discusión de las defensas del yo nos retrotrajo al período de lo que a veces se ha llamado la “psicología del yo”, así como en la actualidad estamos frente a una “psicología del sí-mismo” que tiene similares aspiraciones. Yo no podría relacionar ninguna de estas direcciones con la teoría psicosocial sin examinar paradójicamente tanto lo que es más individual en el hombre, como también lo básico para un sentimiento comunal de “nosotros”. Me refiero al sentimiento del “yo” que es la conciencia central del individuo, que se da cuenta de que es una criatura que siente y piensa, dotada de lenguaje, que puede confrontar a un sí-mismo (compuesto, de hecho, por una cantidad de sí-mismos), y puede construir un concepto de un yo inconsciente. Yo supondría, de hecho, que los métodos sintetizadores del yo, al establecer defensas utilizables contra los impulsos y afectos indeseables, devuelven a lo que llamamos un sentimiento del “yo” ciertos modos básicos de existencia que ahora examinaremos: un sentimiento de ser *centrado* y *activo*, de ser *un todo* y de ser *cons-*

ciente, superando así la sensación de ser periférico o inactivado, fragmentado y obscurecido.

Pero aquí nos enfrentamos con un extraño punto ciego en el interés intelectual. El “yo”, un hecho arrogante de carácter existencial, personológico y lingüístico, es difícil de encontrar en los diccionarios y en los textos psicológicos. Pero lo más importante para nosotros es que en la literatura psicoanalítica el uso original que hace Freud de su equivalente alemán, *Ich*, se traduce a menudo como “ego” (Erikson, 1981). Y sin embargo est *Ich* está a veces claramente empleado para significar “yo”. Esto es particularmente cierto cuando Freud (1923) atribuye al *Ich* una “inmediatez” y “certeza” de experiencia “de la que depende toda conciencia” (la bastardilla es mía). Esta no es de ninguna manera una cuestión de mero doble significado, sino que tiene un decisivo alcance conceptual, pues lo inconsciente sólo puede ser conocido por una conciencia inmediata y cierta —una conciencia, además, que a través de la evolución y la historia parece haber alcanzado un estado decisivo cuando debe confrontarse con métodos racionales, con lo que se percata de su propia negación de lo inconsciente y aprende a estudiar las consecuencias—. No obstante, esta conciencia elemental, para Freud, parece haber sido uno de esos hechos humanos primarios que él dio por sentados (*selbst-verständlich*) y sobre el cual, por el momento, se rehusaba decididamente a reflexionar. Considerando la amplitud y la pasión de su propia conciencia estética, moral y científica debemos pensar que esta concentración exclusiva sobre lo inconsciente y sobre el ello constituye un compromiso casi ascético con el estudio de lo que es lo más

oscuro y, sin embargo, también lo más elemental en la motivación humana. Sin embargo, debería notarse que este método, para hacer que el inconsciente produzca algo, tiene que emplear lúdicamente medios configuracionales tales como la asociación “libre”, el sueño o el juego mismo —todos ellos, medios especiales de perca-tación—. La interpretación sistemática, entretanto, trabaja hacia una expansión de la conciencia. Y en verdad, en un pasaje significativo Freud se refiere a la conciencia llamándola “*die Leuchte*”, lo que sólo puede traducirse como “la luz que brilla y la antorcha” (S. Freud, 1933). Es típico que acompañe esta expresión casi religiosa con una nota irónica, y diga acerca de la conciencia: “Tal como puede decirse de nuestra vida, no vale gran cosa, pero es todo lo que tenemos. Sin la iluminación que produce la cualidad de la conciencia, estaríamos perdidos en la oscuridad de la psicología profunda”. No obstante, como es característico, a su traductor al inglés le bastó la palabra *illumination* (iluminación) para traducir *die Leuchte*.

Al someter a la técnica psicoanalítica misma a las estrictas y ascéticas reglas que la despojan del carácter de un encuentro social, Freud puso al “yo” que se observa a sí mismo y al “nosotros” compartido al servicio exclusivo del estudio del inconsciente. Esto ha resultado ser un procedimiento de meditación que puede proporcionarle una tremenda penetración terapéutica a aquellos individuos que se sienten bastante perturbados como para necesitarla, bastante curiosos como para desearla, y bastante sanos como para aceptarla —selección que puede hacer que en algunas comunidades el psicoanalizado se sienta, en verdad, como una nueva espe-

cie de *élite*—. Pero un estudio más sistemático del “yo” y del “nosotros” parecería ser no sólo necesario para una comprensión de los fenómenos psicosociales, sino también elemental para una psicología psicoanalítica verdaderamente comprensiva. Me doy perfectamente cuenta de la dificultad lingüística de hablar de *el* “yo” como hacemos al referirnos a *el* ego o a *el* sí-mismo; y sin embargo, toma un sentido de “yo” el estar consciente de un “mí-mismo” o, en verdad, de una serie de mí-mismos, mientras que todas las variaciones de la auto-experiencia tienen en común (y demos gracias por ello) la continuidad del “yo” que las experimentó y que puede percatarse de todas ellas. Así, el “yo”, después de todo, es el fundamento de la simple seguridad verbal de que cada persona es un centro de percatación en un universo de experiencia comunicable, un centro tan numinoso que equivale a un sentimiento de estar vivo y, más aun, de ser la condición vital de la existencia. Al mismo tiempo, sólo dos o más personas que comparten una correspondiente imagen del mundo y pueden empalmar sus lenguajes, pueden fusionar sus “yoes” en un “nosotros”. Sería de gran significación, por supuesto, esbozar el contexto evolutivo en el que los pronombres—desde “yo” hasta “nosotros” y hasta “ellos”— toman su plena significación en relación con los modos de los órganos, las modalidades posturales y sensoriales, y las características espacio-temporales de las cosmovisiones.

Respecto del “nosotros”, Freud llegó a afirmar que “no hay duda de que el vínculo que unió a cada individuo con Cristo es también la causa del vínculo que los une entre sí” (1921), pero entonces, según hemos visto,

lo hizo en un discurso sobre lo que él llamaba grupos “artificiales”, tales como las iglesias y los ejércitos. El hecho es, sin embargo, que todas las identificaciones equivalentes a hermandades de hombres o mujeres dependen de una identificación conjunta con figuras carismáticas, sean los padres, los fundadores, o dioses. Por lo tanto, el Dios sobre el monte Sinaí, cuando Moisés le preguntó con quién tenía que decirle al pueblo que había hablado, se presentó como “YO SOY el que SOY”, y sugirió que se le dijera al pueblo “YO SOY me ha enviado a vosotros”. Este significado existencial es, sin duda, fundamental para la etapa evolutiva del monoteísmo y se extiende a fenómenos similares, patriarcales y monárquicos (Erikson, 1981).

Recordamos aquí de nuevo el poder vitalicio del primer reconocimiento mutuo del recién nacido y el *otro primario* (maternal) y su eventual transferencia al *otro esencial*, que “levantará Su rostro sobre ti y te dará paz”. Desde aquí podríamos seguir una vez más los estadios del desarrollo y estudiar la manera en que en determinadas lenguas las paternidades y maternidades y las hermandades femeninas y masculinas del “nosotros” llegan a compartir una identidad conjunta experimentada como muy real. Pero también en este punto es necesario corregir el concepto mismo de realidad que, como nos quejábamos al comienzo, con demasiada frecuencia se ve como un “mundo exterior” al que hay que adaptarse.

REALIDAD TRIPLE

El *ego*, como concepto y como término, no fue por

supuesto inventado por Freud. En la escolástica equivalía a la *unidad* de cuerpo y alma, y en la filosofía en general a la *permanencia* de la experiencia consciente. William James (1920) en sus cartas se refiere no sólo a un “ego envolvente que hace continuos los tiempos y los espacios”, sino que también habla de “*la tensión activa del ego*”, expresión que connota la esencia misma de la salud subjetiva. Aquí, según parece, James (que conocía muy bien el alemán) pensaba tanto en el sentimiento subjetivo de “yo” como en el funcionamiento inconsciente de un “ego” incorporado. Pero es evidentemente una de las funciones del trabajo inconsciente del ego integrar la experiencia de tal manera que se le asegure al yo una cierta centralidad en las dimensiones del ser: de modo que (como hemos sugerido) pueda sentir el flujo de los acontecimientos como un *hacedor* efectivo y no como un padecedor impotente. *Activo* y *originador* más bien que inactivado (palabra que debe preferirse a “pasivo”, porque uno puede, por así decirlo, ser activo de una manera pasiva); *centrado* e *inclusivo*, más bien que desviado hacia la periferia; *selectivo*, más bien que abrumado; *consciente*, más bien que confundido: todo esto implica un sentimiento de estar *cómodo* en el lugar y tiempo que uno ocupa y, de algún modo, de sentirse *elegido* tal como uno elige.

Hasta aquí todo va bien. Pero, según hemos notado, cuando seguimos el desarrollo humano a través de los estadios de la vida, el problema humano es tal que un sentimiento de centralidad tan básico depende para su renovación, de estadio a estadio, de un número creciente de otros elementos: algunos de ellos están bastante cercanos a ser reconocidos individualmente como

un “otro” en algún segmento importante de la vida, pero en su mayor parte son una cantidad vaga de otros interrelacionados que buscan confirmar su sentimiento de realidad compartiéndolo, si no imponiéndolo a los nuestros, así como también ellos tratan de delimitar los suyos respecto de los nuestros. Es por razones psicosociales, entonces, por lo que no basta con hablar de la adaptación del ego a una realidad exterior, pues por ser conflictiva toda adaptación humana, en el momento en que puede decirse que el ego guía la adaptación, ya ha absorbido experiencias adaptativas e introyectado intensas identificaciones. En realidad, el modelo alemán de Freud para designar la *realidad*, que es la palabra *Wirklichkeit* (relacionada como está con lo que “funciona”), tiene connotaciones activas e interactivas generalizadas y debería traducirse casi siempre por *actualidad*, *estar en acto*, y, a mi parecer, entenderse como “activación mutua”.

Debe decirse, entonces, que la palabra realidad incluye una cantidad de componentes indispensables. Todos ellos dependen, en un contexto psicoanalítico, de una *instintualidad* en la cual, en contraste con la instintividad animal, las energías afectivas están puestas a disposición del ego durante el desarrollo y promueven la inmersión de las capacidades que están madurando, en el mundo fenoménico y comunal. Así, podemos decir que el niño aprende a “amar” incluso hechos que pueden nombrarse, verificarse y compartirse, y que, a su vez, informan tal amor.

Respecto de los tres componentes indispensables de un sentimiento maduro de realidad, la *factualidad* es el que más comúnmente se señala en el sentido usual de

mundo fáctico de “cosas”, que se perciben con un mínimo de distorsión o negación y con un máximo de validación posible en un determinado estadio del desarrollo cognitivo y en un determinado estado de la tecnología y de la ciencia.

Una segunda connotación de la palabra *realidad* es una coherencia y orden convincentes que elevan los hechos conocidos haciéndolos entrar en un contexto adecuado para hacernos comprender (en forma más o menos sorprendente) su naturaleza: un valor de verdad que pueden compartir todos los que participen de un lenguaje y una cosmovisión conjuntos. La “comprensibilidad” (*Begreiflichkeit*, en el sentido de Einstein) parecería ser una palabra adecuada para este aspecto de la idea de realidad.⁵ Hay un término alternativo más visual, *contextualidad*, pues el sorprendente entretrejimiento de los hechos es lo que les da una cierta significación reveladora. Y sólo manteniendo una correspondencia significativa entre tal realidad triple y los principales estadios evolutivos, puede el *ethos* comunal asegurarse un máximo de energía en un número suficiente de participantes.

La realidad como cosmovisión viable es entonces (aunque se la llama modestamente un “modo de vida”), cabalmente, una concepción omnicomprendensiva que enfoca la atención disciplinada sobre una selección de hechos certificables; libera una visión coherente que

⁵ Einstein dijo una vez que “comprender un objeto corporal” significa atribuirle “una existencia real”. Y agrega “el hecho de que el mundo de la experiencia sensible sea comprensible, es un milagro” (1954).

realza un sentimiento de contextualidad, y actualiza una camaradería ética con fuertes compromisos de acción.

Las imágenes del mundo, finalmente, deben crecer con cada individuo, así como deben renovarse en cada generación. Podríamos revisar ahora nuestros capítulos, desde los modos de órganos hasta las modalidades posturales y sensoriales, y desde las crisis vitales normativas hasta las antítesis de desarrollo psicosocial, y tratar de indicar cómo las imágenes del mundo tienden a proveer un contexto y significado universales a todas esas experiencias. Sólo así puede el “yo” individual, a medida que va surgiendo de las primeras experiencias corporales —y de ese temprano desarrollo instintivo que llamamos narcisístico—, aprender a tener y a compartir un módico sentimiento de orientación en el universo. Cualquier estudio de las imágenes del mundo debe entonces comenzar con las necesidades de cada “yo” en lo referente a orientación básica espacio-temporal, y continuar con las maneras comunitarias de proveer una red de perspectivas correspondientes, tales como el curso del día y el ciclo del año, la división del trabajo y la participación en acontecimientos rituales —hasta los límites y las “fronteras” en el sentido de K. Erikson (1966), donde comienzan la *exteridad* y la *alteridad*—.

Aunque por mi parte sólo pude circunscribir tales cuestiones de un modo no sistemático (1974; 1977) mientras trataba de esbozar las perspectivas del crecimiento en el seno del modo de vida norteamericano, estoy convencido de que la observación psicoanalítica clínica puede contribuir con aprehensiones esenciales al profundo compromiso inconsciente y preconscious de

cada individuo con las imágenes del mundo establecidas y cambiantes, pues en todos sus conflictos innatos y sus antítesis destructivas podemos estudiar la complementariedad potencial de la organización somática, social y del ego. Tal estudio, en diferentes ambientes históricos, será tanto más fructífero cuanto más el psicoanálisis cobre conciencia de su propia historia y de sus implicaciones ideológicas y éticas. Pero sólo un nuevo tipo de historia cultural puede mostrar cómo todos los detalles del desarrollo individual ensamblan o no con los grandes esquemas sugeridos por los ciclos existenciales de los sistemas de creencias religiosos por los postulados históricos de las ideologías políticas y económicas, y por las implicaciones experienciales de las teorías científicas.

ETHOS Y ETICA

La formulación más abarcativa de la primera época del psicoanálisis respecto de la relación dinámica existente entre el ego y el *ethos*, quizás sea un pasaje de las *Nuevas aportaciones al psicoanálisis*, de Freud:

“Como regla general, los padres y autoridades análogas a ellos siguen los preceptos de su propio superyó al educar a los niños... Así, el superyó de un niño se construye, en verdad, sobre el modelo no de sus padres sino del superyó de sus padres; los contenidos que lo llenan son los mismos y se vuelve vehículo de la tradición y de todos los juicios de valor perdurables que se han propagado de esta manera, de generación en generación” (1933).

Aquí, según vemos, Freud ubica algunos aspectos del proceso histórico mismo en el superyó del individuo —el instrumento interno que ejerce tal presión moral sobre nuestra vida interna, que el ego debe defenderse contra él para poder ser relativamente libre de la *represión interna* paralizante—. Freud polemiza luego brevemente con los “puntos de vista materialistas acerca de la historia” que, en su opinión, acentúan la *represión política* proclamando que “las ‘ideologías’ humanas no son más que el producto y la superestructura de sus condiciones económicas contemporáneas”:

“Eso es cierto, pero muy probablemente ésta no sea toda la verdad. La humanidad nunca vive enteramente en el presente. El pasado, la tradición de la raza y del pueblo, pervive en las ideologías del superyó, y sólo lentamente se rinde a las influencias del presente y a los nuevos cambios; y mientras opera a través del superyó desempeña un influyente papel en la vida humana, independientemente de las condiciones económicas” (Freud, 1933, pág. 67).

Esta afirmación tiene consecuencias de vasto alcance para el estudio psicológico de las fuerzas y los métodos revolucionarios, pero lo más sorprendente es que parece sugerir que al reconstruir la dinámica interna de la persona el psicoanalista puede y debe advertir también la función del superyó como vehículo de tradición, y esto especialmente con respecto a su resistencia al cambio y a la liberación —sugerencia que abre al estudio psicoanalítico directo tendencias históricas fundamentales, en tanto éstas se reflejan en los conflictos internos—. Sin embargo, desde un punto de vista evolutivo querría acentuar que lo que detectamos en el su-

perió como remanentes de los años de la niñez es, como sugiere Freud, no sólo el reflejo de ideologías vivientes, sino también de otras antiguas que ya se han transformado en axiomas morales. Para el superyó, un equilibrio del estadio imaginativo edípico y la crisis infantil de *iniciativa* versus *culpa* tenderá a acentuar, sobre todo, una red de *prohibiciones* que deben limitar una iniciativa excesivamente lúdica y ayudar a establecer una moral básica o incluso una orientación moralista.

Como he indicado, consideraría entonces a la adolescencia como el estadio vital ampliamente abierto, tanto cognitiva como emocionalmente, a nuevas imágenes ideológicas capaces de dirigir las fantasías y energías de la nueva generación. Según el momento histórico, ésta confirmará el orden existente o, alternatively, protestará contra él, o prometerá uno futuro nuevo, más radical o más tradicional, y ayudará así a superar la confusión de identidad. Más allá de esto, sin embargo, podemos adjudicar a la *adulthood* —en la medida exacta en que ha superado su exceso de moralismo infantil o de ideologismo adolescente— la potencialidad de un *sentimiento ético* consonante con los compromisos generativos de ese estadio y con la necesidad de un mínimo de planeamiento maduro y de largo plazo, de acuerdo con la realidad histórica. Y en este punto aun los líderes revolucionarios deben desarrollar y practicar sus ideologías con un firme sentido moral y también con una preocupación ética. (En cuanto a lo que sabemos respecto del desarrollo, la ética generativa sugeriría alguna nueva versión de la Regla de Oro semejante a la siguiente: “Haz a otro lo que promoverá su desarrollo

tal como promueve el tuyo propio” [Erikson, 1964].)

Aquí, y de paso, puede ser bueno recordar que al delinear los estadios vitales reservados exactamente para las *ritualizaciones* del potencial moral, ideológico y ético del hombre —o sea, la niñez, la adolescencia y la adultez—, hemos advertido acerca de los correspondientes peligros de tres ritualismos: moralismo, totalismo y autoritismo. También puede convenir recordar una vez más la obligación de visualizar *epigenéticamente* todos los factores evolutivos y generacionales, a saber:

	1	2	3
III			ético
II		ideológico	
I	moral		

Así, hay rasgos éticos e ideológicos potenciales en toda moral, tal como hay rasgos morales y éticos en la ideología. Por lo tanto, los modos morales o ideológicos de pensamiento subsistentes en la posición ética no son de ninguna manera resabios “infantiles” o “juveniles”, en la medida en que retienen el potencial de transformarse en partes integradas de una cierta madurez generativa dentro de la relatividad histórica de los tiempos.

LA RELATIVIDAD HISTORICA EN
EL METODO PSICOANALITICO

Al volver una vez más, en conclusión, al método psicoanalítico básico, debemos recordar sus dos funciones inalienables: es una empresa hipocrática que tiende a liberar a adultos (sean pacientes o candidatos para la formación) de las ansiedades opresivas y represivas de la niñez y de su influencia sobre la vida y la personalidad como ya vividas; al mismo tiempo es un método didáctico y también de investigación que revela con inigualable eficacia algunas de las fijaciones del hombre a desarrollos pasados, tanto en la filogenia como en la ontogenia. A este respecto es interesante notar que esforzarse por llegar a una adultez cabalmente humana era parte del *ethos* del siglo pasado. En sus manuscritos de 1844 Karl Marx sostiene que “así como todas las cosas naturales deben *devenir*, también el hombre tiene su acto de devenir: la historia” (Tucker, 1961). Para designar el “acto de devenir”, Marx emplea también la palabra *Entstehungsakt*, que connota una combinación de un “emerger” activo, “levantarse” y “llegar a ser”; y hay la clara implicación de la madurez en cierne de la especie. En una formulación utópica comparable, Freud dijo: “Puedo añadir ahora que la civilización es un proceso al servicio de Eros, cuyo propósito es combinar individuos humanos singulares, y después familias, razas, pueblos y naciones, para formar una gran unidad, la unidad de la humanidad” (1930). El hecho de que tal futuro requiere una adultez cabalmente humana parece siempre presente en la preocupación sistemática de Freud por las potencialmente fa-

tales tendencias regresivas del hombre hacia afectos e imágenes infantiles y también primitivas y arcaicas; el ser humano del futuro, ilustrado acerca de todas estas fijaciones “prehistóricas”, tendrá quizás una posibilidad un poco mayor de actuar como un adulto y como un participante cognoscente en una sola especie humana. En nuestros términos, esto implicaría que una humanidad adulta superaría la pseudo o cuasi especiación, es decir, la escisión en especies imaginarias que ha proporcionado al rechazo adulto una racionalización muy moralista del odio a la alteridad. Tal “especiación” ha apoyado los más crueles y reaccionarios atributos del superyó cuando se la utilizó para reforzar la más estrecha conciencia tribal, la exclusividad de casta y la identidad nacionalista y racista, todas las cuales deben reconocerse como peligrosas para la existencia misma de la especie en una era nuclear.

En este contexto la palabra *Eros* subraya una vez más el hecho de que una teoría psicoanalítica comienza con el supuesto de fuerzas instintivas que lo abrazan todo y que, en su mejor expresión, contribuyen a una clase universal de amor. Pero también subraya una vez más el hecho de que hemos descuidado enteramente ese otro principio unificador de la vida, el *logos*, que gobierna la estructura cognitiva de la factualidad —tema que tiene hoy una importancia cada vez mayor, pues la tecnología y la ciencia sugieren, por primera vez en la historia humana, algunos lineamientos de un ambiente físico verdaderamente universal y planificado en forma conjunta—. Sin embargo, el mundo sugerido en la imaginería de la tecnología universal y apto para ser dramatizado por los medios sociales de comunicación

puede transformarse en la visión de un orden totalmente destinado a regirse de acuerdo con principios estrictamente lógicos y tecnológicos —una visión que olvida peligrosamente lo que estamos enfatizando en estas páginas: las tendencias distónicas y antipáticas que ponen en peligro la existencia organísmica y el orden comunal de los que depende la ecología de la vida psíquica—. Un arte-y-ciencia de la mente humana, sin embargo, debe estar informado por una orientación evolutiva o, deberíamos decir, histórico-vital, y también por una autoconciencia histórica especial. Como dice el historiador Collingwood (1956): “La historia es la vida de la mente misma, que no es mente excepto en la medida en que vive en el proceso histórico y se conoce a sí misma como viviendo así”. Estas palabras siempre me han impresionado como aplicables al núcleo del método psicoanalítico, y en los preparativos para la celebración del Centenario de Einstein traté de formular la manera en que el método psicoanalítico de investigación permite y exige el conocimiento sistemático de un tipo específico de relatividad.

Respecto de esta idea misma de relatividad, todos los progresos de las ciencias naturales tienen, por supuesto, consecuencias cognitivas y éticas que al comienzo parecen poner en peligro la imagen del mundo predominante con anterioridad y, junto con ello, las certidumbres cósmicas mismas de las dimensiones básicas de un sentimiento de “yo”. Así, para dar sólo un ejemplo, Copérnico trastornó la posición central del hombre (y también de la Tierra) en el universo, ordenamiento que, sin duda, recibía y daba apoyo a todo sentimiento natural de centralidad del yo. Pero final-

mente el esclarecimiento múltiple que acompaña a una reorientación radical reafirma también el poder adaptativo de la mente humana, y estimula así un *ethos* central e inventivo más racional. También la relatividad tuvo al comienzo insoportables implicaciones relativistas, que minaban aparentemente los fundamentos de cualquier “punto de vista” humano firme; sin embargo, abre una nueva perspectiva en la cual los puntos de vista relativos se “reconcilian” entre sí en una invariancia fundamental.

En forma comparable, Freud podía jactarse de asignar a la conciencia humana una posición periférica en el borde mismo del “ello”, un caldero de impulsos, para cuya energía (en un siglo muy enterado de las transformaciones energéticas de la naturaleza) él reclamaba “igual dignidad”. Ahora bien, parece —o me pareció a mí— que el principio de relatividad o, en todo caso, uno de los ejemplos favoritos de Einstein al respecto (a saber: la relación de dos trenes en movimiento simultáneo) puede aplicarse al método básico de Freud.

La *situación psicoanalítica*, sostenía yo, puede revisarse en función de esa imagen de las mentes del psicoanalista y del paciente que funcionan como dos “sistemas coordinados” en movimiento el uno respecto del otro. El aparente reposo e impersonalidad del encuentro psicoanalítico permite realmente e intensifica en el paciente un “libre flotar” de “asociaciones” que pueden moverse con velocidad variable a través de un pasado distante, o del presente inmediato, hacia el futuro temido o deseado y, al mismo tiempo, en las esferas de la experiencia concreta, la fantasía y la vida onírica. El paciente sufre de síntomas que traslucen cierta deten-

ción en el presente y que, sin embargo, están relacionados con fijaciones evolutivas en una o más patologías básicas de los primeros estadios de la vida. La asociación libre, por lo tanto, inducirá probablemente al analizando a recordar y a revivir, aunque a menudo en forma simbólicamente disfrazada, conflictos intrínsecos de estadios y estados previos del desarrollo. Su significación total, sin embargo, no resultará a menudo clara hasta que el paciente revele en sus fantasías y pensamientos una "transferencia", sobre la persona del psicoanalista, de algunas de las imágenes y afectos revividos y más o menos irracionales, correspondientes a períodos vitales anteriores o a los primeros.

El psicoanalista, a su vez, ha sufrido un "psicoanálisis didáctico" en el que adquirió una especie de conciencia perpetua, pero (en la mejor de las hipótesis) disciplinada y no obstaculizadora, de los vagabundeos de su propia mente a través del tiempo evolutivo e histórico. Así, mientras visualiza las verbalizaciones del paciente a la luz de lo que se le ha enseñado sobre la dirección general de su vida, el psicoanalista se mantiene coherentemente dispuesto a cobrar conciencia de la manera en que el estado presente y los conflictos pasados del paciente reverberan sobre su *propia* situación vital y evocan sentimientos e imágenes de los correspondientes estadios del pasado —en suma, la "contra-transferencia" del terapeuta—. Tal interacción compleja es no sólo esclarecedora, sino que también ayuda a detectar (y a aprender de) cualquier colusión inconsciente posible entre las fantasías y negaciones habituales propias del oyente, y las de su paciente.

Pero mientras se van moviendo así en sus respectivos

ciclos vitales, como éstos están relacionados con diferentes tendencias sociales e históricas, los pensamientos interpretativos del profesional están también moviéndose junto con las conceptualizaciones pasadas y actuales del psicoanálisis: incluida, por supuesto, la propia posición "generacional" del analista, ubicado entre su análisis didáctico y otras personalidades y escuelas que influyeron en su formación; y también sus propias meditaciones intelectuales, pues éstas están intrínsecamente relacionadas con el desarrollo del analista como profesional y como persona. Y cada modelo o "mapa" clínico y teórico viejo o nuevo puede caracterizarse, según vimos, por giros significativos en el *ethos* clínico.

Sólo habiendo aprendido a permanecer en forma potencial —y, como he dicho, no obstaculizadora— consciente de la relatividad que rige todos estos movimientos relacionados, tiene el psicoanalista la esperanza de llegar a conocimientos creativos y esclarecedores, que puedan llevar a interpretaciones adecuadas al *momento terapéutico*. Tales interpretaciones son, a menudo, igualmente sorprendentes, por su profunda peculiaridad y su legitimidad humana, tanto para el terapeuta como para el paciente. Al clarificar así el curso de vida del paciente a la luz del encuentro terapéutico dado, la interpretación cura mediante una expansión de la comprensión evolutiva histórica.

Y así tuve la temeridad de relacionar el campo de Einstein y el mío propio, tal como se le requería a cada participante, en la celebración del Centenario en Jerusalén. Me pareció que algún enfoque semejante es parte intrínseca de un nuevo método de observación que hace sistemática a la antigua empatía y establece una in-

teracción legítima que de otra manera no sería accesible. Respecto de su especial aplicación clínica, está guiada por una moderna *caritas* que da por sentado que el que cura y el que va a ser curado comparten —y pueden compartir muy realmente— las leyes invariantes de la motivación humana, tal como las revelan las relatividades observadas. Sin embargo, es al mismo tiempo parte de una nueva clase de conciencia histórica personal y general que requiere integrarse en el *ethos* del hombre actual: sea intensamente profesionalizada como en los procedimientos terapéuticos, o forme parte de las actividades de algunos campos relacionados tales como la historia, la sociología o la ciencia política o, en verdad, simplemente entre en forma gradual en la comprensión de la vida cotidiana.

Este libro comenzó con algunas notas sobre mi formación en Viena y, especialmente, sobre el espíritu de la empresa terapéutica. Creo que la mejor forma de concluir es refiriéndome una vez más al Congreso Internacional de Psicoanálisis celebrado en Nueva York en 1979. Allí, además de hablar sobre generatividad (1980 c) participé también en un panel sobre la relación que existe entre la transferencia y el ciclo vital. Los miembros del panel eran Peter Neubauer, Peter Blos y Pearl King, que hablaron respectivamente, sobre pautas de transferencia en niños, en adolescentes y en adultos —incluidos los de media edad y los mayores (P. Blos, P. Neubauer; P. King; 1980)—. Sólo puedo ofrecer aquí unos pocos comentarios pertinentes para nuestras deliberaciones.

La diferencia clásica entre la situación psicoanalítica

que ocurre en el trabajo con adultos y con niños ha sido, por supuesto, el hecho de que los niños, dada su inmadurez de personalidad, son incapaces de recostarse en el diván y hacer introspección sistemática. En todo caso, lo que desean es interactuar, jugar y conversar. Y así resultan incapaces de desarrollar transferencias sistemáticas, para no hablar de ese ente de artificio al que se ha llamado “neurosis de transferencia”, que caracteriza, muy instructivamente, al tratamiento de adultos. Ahora bien, siempre pareció haber una pizca de chauvinismo adulto en la queja respecto de la incapacidad de los niños para desarrollar neurosis de transferencia. ¿Cómo podrían y por qué deberían hacerlo, inmersos como están en experimentar el presente y en tratar de traducirlo en una autoexpresión lúdica con múltiples funciones de aprendizaje? Respecto de sus apegos infantiles, Anna Freud observó una vez que simplemente no se ha agotado aún la primera edición; por lo demás, sólo habla de “reacciones transferenciales diferentes” (A. Freud, 1980, pág. 2). Y si bien sólo puede haber “transferencias” ocasionales de necesidades simbióticas persistentes de figuras parentales tempranas, debe recordarse que los niños tienen que seguir aprendiendo a usar a otros adultos seleccionados, sean sus abuelos o vecinos, médicos o maestros, para encuentros extraparentales de los que tienen gran necesidad. Así, lo que a veces se denomina monótonamente búsqueda de “*relaciones objetales*” del paciente niño (es decir, de un recipiente que merezca plenamente y responda al amor que uno da), debe llegar a incluir esa *mutualidad de compromiso* clarificada de la cual depende la vida de las generaciones. Un paciente niño puede muy bien estar

dispuesto, de hecho, a comprender algo del rol del analista, o lo que Neubauer llama con acierto el vínculo entre las relaciones de *transferencia transitoria* y una *alianza funcional* con el analista. Pero ¿podría uno no ver otra tendencia chauvinista del adulto en el hecho de que en la discusión de la transferencia en el trabajo psicoanalítico con niños y adolescentes raramente tomamos en cuenta en forma seria y detallada nuestra inevitable *contratransferencia*, sea en relación con los menores o, en verdad, con sus padres?

Lo que se ha dicho acerca de la niñez aparece en formas nuevas y dramáticas en la adolescencia. Es cierto que la maduración sexual ya está en marcha en ese momento, pero ocurre de nuevo una demora planeada (la hemos llamado latencia psicosocial) tanto en el desarrollo de la personalidad como en el status social, que permite un período de experimentación con roles sociales mediante recapitulaciones regresivas y también anticipaciones experimentales, agravadas a menudo por una alternancia de los extremos. Y nuevamente la lógica evolutiva de esta situación se ve claramente en el hecho de que la adolescencia sólo puede llevar a una identidad psicosocial cuando encuentra sus propios lineamientos en “confirmaciones” y en compromisos graduales con formas rudimentarias de amistad, amor, participación y asociación ideológica —en cualquier orden—. Peter Blos habla muy convincentemente no sólo de una regresión al servicio del desarrollo, sino también de un proceso de *segunda individuación*. En lo que respecta a la correspondiente transferencia, Blos describe cómo “el paciente adolescente constituye activamente, por así decirlo, imágenes parentales remode-

ladas; crea así ingenuamente nuevas ediciones corregidas de viejos libretos a través de la presencia del analista como persona real” (1980). Esto asigna obviamente al analista de adolescentes la doble posición de alguien que cura mediante interpretaciones bien dosificadas, y sin embargo también está comprometido con el rol de modelo generativo de cautelosas afirmaciones —por ende, un mentor—. La segunda individuación del paciente debe significar también, a su vez, una gradual capacidad para las amistades y las asociaciones que denotan respeto y reconocimiento de la individuación de los otros y una actualización mutua de y por ello.

Respecto de las transferencias evidentes en pacientes adultos, debemos recordar sin embargo, una vez más, que los adultos en general, a diferencia de los niños y los adolescentes, deben someterse al clásico ambiente terapéutico, pues éste impone al paciente —como podemos apreciar ahora en detalle— una combinación específica de 1) la posición supina durante todo el tiempo (recordemos la importancia de la postura erecta en los encuentros humanos); 2) un evitamiento de la confrontación facial y de todo contacto ojo-a-ojo (recuérdese la decisiva importancia del reconocimiento mutuo por la mirada y la sonrisa); 3) una exclusión de los intercambios conversacionales (recuérdese la importancia de la conversación para una delineación mutua del “yo”), y, finalmente, 4) el soportar el silencio del analista. Todo esto provoca, ingeniosamente, una búsqueda nostálgica mediante la memoria y la transferencia, de contra-actores infantiles tempranos. No es sorprendente que el paciente tenga que ser relativamente sano (es decir, poseer una razonable tolerancia a todas estas

frustraciones) para soportar tal cura. Al mismo tiempo, por supuesto, todo este ordenamiento inviste al analista de autoridad curativa, lo cual no puede dejar de tener influencia sobre la contratransferencia y, así, requiere doblemente una introvisión analítica.

Al discutir el sector adultos, Pearl King se ubicó decididamente en la media edad y los años posteriores. En esa edad, señaló King, los individuos viven según una variedad de estándares de tiempo: cronológico, biológico y psicológico. Esta tripartición corresponde muy bien a nuestro *Ethos*, Soma y Psique, pues es el *Ethos* el que proyecta sus valores sobre el tiempo cronológico, mientras que el Soma mantiene en su dominio lo biológico y la Psique el tiempo experienciado. De especial interés para nosotros (que en estas páginas comenzamos nuestro enfoque por estadios por el último de éstos) es la descripción que hace Pearl King de una inversión de la transferencia en los años avanzados, que ella formula así: "El analista puede ser experienciado en la transferencia como una figura *cualquiera* significativa del pasado del paciente, que a veces abarca un lapso de cinco generaciones, y para cualquiera de estas figuras de transferencia los roles pueden invertirse, de modo que el paciente se comporta respecto del analista tal como sintió que era tratado poraquéllas" (1980). Y King no omite la compleja contratransferencia en relación con pacientes más viejos: "Los afectos, sean positivos o negativos, que acompañan a tales fenómenos transferenciales, son a menudo muy intensos en el caso de pacientes más viejos, y pueden provocar sentimientos inaceptables en el analista hacia sus propios padres viejos. Es por ende necesario que quienes emprendan

el psicoanálisis de tales pacientes se enfrenten con sus propios sentimientos acerca de sus padres y hayan aceptado de una manera sana y autointegrativa el estadio propio de éstos y el proceso de envejecimiento por el que están pasando" (pág. 185). King sugiere también, como ya hemos mencionado, que a los pacientes de edad les resulta a menudo difícil contemplar una conclusión de su tratamiento, pues entonces, según parece, se verían obligados a enfrentar la autoridad del proceso evidentemente despiadado del tiempo en las condiciones fijadas por éste.

En todos los estadios de la vida, las variadas formas de transferencia de los pacientes parecen representar, entonces, un intento de implicar al analista como ser generativo en la repetición de crisis vitales seleccionadas con el fin de restaurar un *diálogo evolutivo* previamente roto. Sin embargo, la dinámica de este encuentro clínico de las generaciones no puede evidentemente esclarecerse del todo si no se estudian las experiencias típicas de la contratransferencia del psicoanalista en relación con pacientes de diferentes edades, pues —para citarme a mí mismo— "sólo permaneciendo coherentemente abierto a la manera en que el estadio presente y los pasados del paciente reverberan en la experiencia que el analista tiene de sus correspondientes estadios, puede éste cobrar plena conciencia de las consecuencias generacionales del trabajo psicoanalítico". Insisto en esta conclusión porque pienso que en estas cuestiones valdría la pena comparar la interacción de transferencias y contratransferencias entre analizandos y analistas de sexos y edades dados, en diferentes ambientes culturales e históricos. La decisión revolucionaria de

Freud, de hacer de esta interacción de las transferencias el problema fundamental de la situación terapéutica, ha hecho del psicoanálisis, clínico y "aplicado", el método primordial para el estudio de la *relatividad evolutiva e histórica* en la experiencia humana. Y sólo tal estudio puede confirmar lo que es, en verdad, invariablemente humano.

Estas observaciones finales sobre la situación psicoanalítica básica no pueden hacer más que ilustrar lo que se dijo al comienzo mismo de este ensayo, es decir, que ver lo que es más familiar en nuestro trabajo cotidiano en términos de relatividad (y también de complementariedad) puede hacer mejor justicia a algunos aspectos del psicoanálisis que ciertos términos causales y cuantitativos que constituían la esencia de las teorías de los fundadores. En todo caso, es evidente que una orientación psicosocial se fusiona naturalmente con tal punto de vista evolutivo e histórico, y que las observaciones clínicas realizadas con esa óptica al tratar con pacientes de diferentes edades en diferentes lugares del mundo, pueden servir, en el proceso terapéutico mismo, para registrar el destino de los poderes humanos básicos y de las perturbaciones fundamentales en condiciones tecnológicas e históricas cambiantes. Así, el trabajo clínico complementará otras maneras de tomar el pulso de la historia en proceso de cambio y de promover el progreso de una conciencia cabalmente humana.

BIBLIOGRAFIA

- Benedek, T.: "Parenthood as a developmental phase", *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, 1959, págs. 389-417.
- Blos, P.: "The second individuation process of adolescence", *The Psychoanalytic Study of the Child*, 22, 1967, págs. 162-86.
- : "The life cycle as indicated by the nature of the transference in the psychoanalysis of adolescents", *International Journal of Psycho-Analysis*, 61, 1980, págs. 145-50.
- Collingwood, R. G.: *The Idea of History*, Nueva York, Oxford University Press, 1956.
- Einstein, A.: *Ideas and Opinions*, Nueva York, Crown Publishers, 1954.
- Erikson, E. H.: "Bilderbücher", *Zeitschrift für Psychoanalytische Paedagogik*, 5, 1931, págs. 417-45.
- : "Configurations in play-clinical notes", *Psychoanalytic Quarterly*, 6, 1937, págs. 139-214.
- : "Freud's 'The Origins of Psychoanalysis'", *International Journal of Psycho-Analysis*, 36, 1955, págs. 1-15.
- : *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, Nueva York, W. W. Norton, 1958.
- : *Identity and the Life Cycle*, Nueva York, W. W. Norton, 1980.
- : *Childhood and Society*, Nueva York, W. W. Norton, 1951; ed. revisada, 1963. [Hay versión castellana: *El niño y la sociedad*, Buenos Aires, Paidós, 1984, 8a. reimpresión.].

- : *Insight and Responsibility*, Nueva York, W. W. Norton, 1964.
- : *Gandhi's Truth*, Nueva York, W. W. Norton, 1969.
- : *Dimensions of a New Identity: The 1973 Jefferson Lectures*, Nueva York, W. W. Norton, 1974.
- : *Toys and Reasons: Stages in the Ritualization of Experience*, Nueva York, W. W. Norton, 1977.
- : *Life History and the Historical Moment*, Nueva York, W.W. Norton, 1978.
- : "Elements of a psychoanalytic theory of psychosocial development", en S. I. Greenspan y G. H. Pollack (comps.), *The Course of Life, Psychoanalytic Contributions Toward Understanding Personality Development*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1980 (a).
- : "Psychoanalytic reflections on Einstein's Centenary", en *Einstein and Humanism*, Nueva York, Aspen Institute for Humanistic Studies, 1980 (b).
- : "On the generational cycle: an address", *International Journal of Psycho-Analysis*, 61, 1980 (c), págs. 213-22.
- : "The Galilean sayings and the sense of 'I'", *Yale Review*, Spring, 1981, págs. 321-62.
- Erikson, J. M.: "Eye to eye", en G. Kepes (comp.), *The Man-Made Object*, Nueva York, Braziller, 1966.
- (con Erik H. Erikson): "Growth and crises of the 'healthy personality'", en M. Senn (comp.), *Symposium on the Healthy Personality*, Nueva York, Josiah Macy Foundation, 1950.
- : *Activity-Recovery-Growth, The Communal Role of Planned Activity*, Nueva York, W. W. Norton, 1976.
- Erikson, K. T.: *Wayward Puritans*, Nueva York, Wiley, 1966.
- Freud, A.: "The concept of development lines", *The Psychoanalytic Study of the Child*, 18, págs. 245-65, 1963.
- : *Normality and Pathology in Childhood: Assessments of Development*, Nueva York, International Universities Press, 1965. [Hay versión castellana: *Normalidad y patología en la niñez*, Buenos Aires, Paidós, 1984, 6a. ed.]
- : *The Ego and the Mechanisms of Defense* (1936), Nueva York, International Universities Press, 1966. [Hay versión

- castellana: *El yo y los mecanismos de defensa*, Buenos Aires, Paidós, 1984, 13a. ed.]
- : "Child analysis as the study of mental growth (normal and abnormal)", en S. I. Greenspan y G. H. Pollack (comps.), *The Course of Life: Psychoanalytic Contributions Toward Understanding Personality Development, vol. 1, Infancy and Early Childhood*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1980.
- Freud, S.: "On narcissism: An introduction" (1914), *Standard Edition*, 14:67-102, Londres, Hogarth Press; Nueva York, W. W. Norton, 1957.
- : *The Origins of Psychoanalysis. Letters to Wilhelm Fliess, Drafts and Notes: 1887-1902*, Bonaparte, M., Freud, A. y Kris, E., Londres, Imago, 1954; Nueva York, Basic Books, 1954.
- : "Group psychology and the analysis of the ego" (1921), *Standard Edition*, 18: 69-143, Londres, Hogarth Press; Nueva York, W. W. Norton, 1955.
- : "The ego and the id" (1923), *Standard Edition*, 19: 12-66, Londres, Hogarth Press; Nueva York, W. W. Norton, 1961.
- : "Civilization and its discontents" (1930-1929), *Standard Edition*, 21: 59-145, Londres, Hogarth Press; Nueva York, W. W. Norton, 1961.
- : "New introductory Lectures on Psychoanalysis" (1933), *Standard Edition*, 22: 7-182, Londres, Hogarth Press; Nueva York, W. W. Norton, 1964.
- Greenspan, S. I.: "An integrated approach to intelligence and adaptation: A synthesis of psychoanalytic and Piagetian developmental psychology", *Psychological Issues*, Vols. 3 y 4, Nueva York, International Universities Press, 1979.
- Greenspan, S. I. y Pollock, G. H. (comps.): *The Course of Life: Psychoanalytic Contributions Toward Understanding Personality Development, Vol. 1: Infancy and Early Childhood*, Washington, D. C., U. S. Government Printing Office, 1980.
- Hartmann, H.: *Ego Psychology and the Problem of Adaptation* (1939), trad. de David Rapaport, Nueva York, International Universities Press, 1958.

- : "Notes on the reality principle", *The Psychoanalytic Study of the Child*, 11 (1956), págs. 31-53.
- : "On rational and irrational actions", *Psychoanalysis and the Social Sciences*, Vol. 1, Nueva York, International Universities Press, 1947.
- Huxley, J.: *From An Antique Land: Ancient and Modern in the Middle East*, Nueva York, Harper and Row, 1966.
- James, W.: *The Letters of William James*, H. James (comp.), Boston, Atlantic Monthly Press, 1920.
- Jones, E.: *The Life and Work of Sigmund Freud*, Londres, Hogarth Press, 1953; Nueva York, Basic Books, 1953.
- Kakar, S.: *The Inner World: A Psychoanalytic Study of Hindu Childhood and Society*, New Delhi y Nueva York, Oxford University Press, 1977.
- King, P.: "The life cycle as indicated by the nature of the transference in the Psychoanalysis of the Middle-Aged and Elderly", *International Journal of Psycho-Analysis*, 61, 1980, págs. 153-59.
- Knox, B.: *Oedipus at Thebes*, Nueva York, W. W. Norton, 1957.
- Lifton, R. J.: *History and Human Survival*, Nueva York, Random House, 1970.
- Loewenstein, R. M.; Newman, L. M.; Schur, M. y Solnit, A. (comps.): *Psychoanalysis, A General Psychology*, Nueva York, International Universities Press, 1966.
- Lorenz, K.: "Ritualization in the psychosocial evolution of human culture", en Sir Julian Huxley (comp.), *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, n°. 172, vol. 251, 1966.
- : *Die Ruckseite des Spiegels*, Munich, R. Piper & Co., 1973.
- Neubauer, P. B. "The life cycle as indicated by the nature of the transference in the psychoanalysis of children", *International Journal of Psycho-Analysis*, 61, 1980, págs. 137-43.
- Piaget, J.: "The general problems of the psychobiological development of the child", en Tanner (h.) y B. Inhelder (comps.), *Discussions on child Development*, Nueva York, International Universities Press, 1960, vol. IV, págs. 3-27.
- Spitz, R. A.: "Life and the dialogue", en H. S. Gaskill (comp.),

- Counterpoint: Libidinal Object and Subject*, Nueva York, International Universities Press, 1963.
- Stockard, C. H.: *The Physical Basis of Personality*, Nueva York, W. W. Norton, 1931.
- Tucker, R. C.: *Philosophy and Myth in Karl Marx*, Londres y Nueva York, Cambridge University Press, 1961.

PAIDÓS STUDIO (cont.)

35. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental V. (Kant, Hegel, Schopenhauer y Nietzsche)*
36. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental VI. (La filosofía en la segunda mitad del siglo XIX)*
37. D. J. O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental VII. (La filosofía contemporánea)*
38. A. M. Guillemin: *Virgilio. Poeta, artista y pensador*
39. M. R. Lida de Malkiel: *Introducción al teatro de Sófocles*
40. C. Dyke: *Filosofía de la economía*
41. M. Foucault: *Enfermedad mental y personalidad*
42. D. A. Norman: *El procesamiento de la información en el hombre*
43. R. E. Muuss: *Teorías de la adolescencia*
44. Ch. R. Wright: *Comunicación de masas*
45. E. Fromm: *Sobre la desobediencia*
46. A. Adler: *El carácter neurótico*
47. M. Mead: *Adolescencia y cultura en Samoa*
48. E. Fromm: *El amor a la vida*
49. J. Maisonneuve: *Psicología social*
50. M. S. Olmsted: *El pequeño grupo*
51. E. H. Erikson: *El ciclo vital completado*
52. G. W. Allport: *Desarrollo y cambio*
53. M. Merleau-Ponty: *El ojo y el espíritu*
54. G. Lefebvre: *El gran pánico de 1789*
55. P. Pichot: *Los tests mentales*
56. L. E. Raths: *Cómo enseñar a pensar*
57. E. de Bono: *El pensamiento lateral manual de creatividad*
58. W. J. H. Sprott y K. Young: *La muchedumbre y el auditorio*
59. R. Funk: *Erich Fromm*
60. R. Jastrow: *Escritos fundamentales de Darwin*
61. Ph. Aries, A. Begin, M. Foucault y otros: *Sexualidades occidentales*
62. E. Wiesel: *Los judíos del silencio*
63. G. Deleuze: *Foucault*
64. M. Poster: *Foucault, El marxismo y la historia*
65. K. Young y otros: *La opinión pública y la propaganda*
66. W. Sprott: *Grupos Humanos*

Esta obra se terminó de imprimir en el mes
de febrero de 1988 en los talleres de
Compañía Editorial Electrocomp, S.A.,
Calz. de Tlalpan 1702
Col. Country Club.
México, D.F.

