

# RACIONALIDAD E IRRACIONALIDAD EN EL DELIRIO\*

Otto Dörr Zegers\*\*  
Universidad de Chile

**RF** Hablar de racionalidad en el delirio suena a paradoja. ¿No ha constituido éste justamente el prototipo de su contrario a lo largo de la historia, de la irracionalidad, de la pérdida de la razón, de la sinrazón absoluta? Y sin embargo, los clásicos hablaban de “locura razonante” para referirse a la paranoia y en cierto modo con razón, pues se observa en ella una capacidad de análisis y de raciocinio difícilmente superables por algún normal. ¿Por qué se habrá considerado a la paranoia como una locura cuando en general su conducta y su pensamiento no son irracionales? ¿No será que la esencia de la locura —y por ende del delirio que es su fenómeno más central— es algo diferente a la “pérdida de la razón”? Otro argumento que nos hace dudar de la simple identificación entre delirio e irracionalidad, es la existencia de casos donde lo afirmado en el delirio es una verdad —como ocurre en algunas celotipias, donde la infidelidad existe realmente— y no obstante el sujeto está “loco”, algo hay en él extra-vagante, excéntrico, ex-altado que hace que el observador no tenga dudas en sentir primero, y luego en certificar que esa persona está enferma.

En las páginas siguientes intentaremos responder estas dudas a través de un análisis histórico, biográfico y fenomenológico del delirio, procurando determinar cuál es su verdadera relación con este elemento constitutivo del ser-hombre que es la razón.

El concepto de delirio es muy reciente y fue acuñado en 1795 por el

\*Conferencia presentada en el VI Congreso Nacional de Filosofía. Santiago, octubre de 1985.

\*\*Profesor de Psiquiatría de la Universidad de Chile. Servicio “B” del Hospital Psiquiátrico de Santiago de Chile.

italiano Chiarugi (7), quien lo definiera como “falla en la capacidad de enjuiciar” y luego como “un fantasear sin fiebre ni perturbación de la conciencia”, anticipándose con ello a la distinción fundamental, y válida hasta el día de hoy, entre psicosis “endógenas” y “exógenas”. Tenemos entonces que desde su nacimiento el concepto de delirio (en alemán “Wahn” y en inglés “delusion”) aparece ligado a la lucidez y a la salud física (“sin fiebre”). Karl Jaspers en 1913 (19) va a terminar de precisar el concepto, al menos en su aspecto descriptivo-formal, agregándole al *contenido imposible* del juicio dos características más: el carácter de *evidencia absoluta* que lo acompaña y, derivado de lo mismo, su *incorregibilidad*: no hay argumento lógico ni experiencia real que haga al delirante dudar de su juicio.

No deja de ser interesante el hecho de la tardía aparición del delirio en la historia de Occidente frente a los muy vastos conocimientos que se tuvieron sobre la locura a partir de la Antigüedad Clásica. El culto a Dionisio está plagado de ejemplos de pérdida de la prudencia y discreción y su reemplazo por un frenesí embriagador, por un salirse del cauce, por un descarrilamiento que los griegos identifican con la locura. “Los trágicos muestran la locura en sujetos furibundos: la Io en el Prometeo Encadenado de Esquilo, el frenético Hércules de Eurípides, el Ajax de Sófocles, cuya conciencia se altera por un sentimiento de ira que confunde los sentidos” (Tellenbach, 1982). En el *Fedro*, Platón pone en boca de Sócrates esa misteriosa frase: “Es más hermosa la locura porque procede de la divinidad, que la cordura que tiene su origen en los hombres” (24). En ese mismo Diálogo, Platón llega a afirmar una cierta identidad entre amor y locura. Lo común a todas estas descripciones de la locura es un “estar-fuera-de-sí”, un frenesí, una turbulencia motora, una pérdida de la lucidez, una confusión. Según esta concepción, la locura sería algo constitutivo del hombre y representaría el contrapunto necesario para aquella otra forma de existencia iluminada por la luz del espíritu y ocupada de llegar a la “sophrosine” a través de la “episteme”. Ahora bien, dentro de esta “manía”, de este “estar fuera de sí” que tanto fascinara a Platón, como la melancolía fascinó a Aristóteles (ver Flashar, 1956), distinguió aquél dos formas esencialmente diferentes: la manía como enfermedad, donde se pierde la simetría, y la manía divina, que representaría la forma más elevada de simetría, allí donde el hombre genial logra la perfecta armonía y consonancia con el cosmos (ver Tellenbach, 1976, p. 8).

Durante la Edad Media, persiste aunque transformada, la vinculación de la locura con lo dionisiaco. “(Ella es) todo lo que hay de imposible, de fantástico, de inhumano, todo lo que indica la presencia insensata de algo, que va contra la naturaleza...” (Foucault, 1964, p. 29). La locura es una manifestación en el hombre de un elemento oscuro y acuático, sombrío

desorden, caos en movimiento, germen y muerte de todas las cosas, que se opone a la estabilidad luminosa y adulta del espíritu. A los locos les estaba prohibido el acceso a las iglesias y en algunas ocasiones eran azotados públicamente. A diferencia de los leprosos que eran mantenidos “extramuros”, al loco se le otorga el privilegio de estar encerrado dentro de las puertas de la ciudad. A veces se les sube en grupos a barcas que recorren los ríos de Europa. El agua lo lleva, pero al mismo tiempo lo purifica, la navegación libra al hombre a la incertidumbre de su suerte. “La navegación del loco... en cierto sentido, no hace más que desplegar, a lo largo de una geografía mitad real y mitad imaginaria, la situación liminar del loco en el horizonte del cuidado del hombre medieval” (ob. cit., pág. 19). Encerrado en el “Narrenschiff”, el loco está prisionero en medio de la más libre y abierta de las rutas... es el pasajero por excelencia, o sea, el prisionero del viaje. No se sabe en qué tierra desembarcará; tampoco se sabe cuándo desembarca, ni de qué tierra viene. La locura va interesando más y más al hombre hacia el final de la Edad Media hasta llegar a reemplazar al viejo tema de la muerte.

En el Renacimiento, la locura deja de ser una oscura manifestación cósmica para transformarse en un modo sutil de relación del hombre consigo mismo. No hay locura más que en cada uno de los hombres porque es el hombre quien la constituye merced al afecto que se tiene a sí mismo. Es este apego a sí mismo el que hace que el hombre acepte como verdad el error, como realidad la mentira, como belleza ficticia la violencia y la fealdad. A partir del siglo xv se empieza a emplear la locura como forma de sátira moral, cuya máxima expresión literaria es *El Quijote* de Cervantes. El Caballero de la Triste Figura recorre con toda libertad las llanuras, sierras y ciudades de España mientras es contemplado por las gentes con una mezcla de curiosidad y simpatía. Erasmo (11) habla de la locura como de la “dulce ilusión”. La locura ha dejado de ser una figura escatológica en los confines del mundo, del hombre y de la muerte. La locura es algo humano que está en todas partes, que puede transformar a cualquier persona y cuya extraña capacidad de moverse entre lo real y lo ilusorio con entera libertad, le permite ver y decir verdades que escapan al vulgo. De ahí ese cierto carácter pedagógico que se observa en sus representaciones literarias de los siglos xvi y xvii, tanto en Erasmo, como en Shakespeare, como en Cervantes. En todos ellos la locura aparece como una extraña mezcla de razón y sinrazón. Los sabios discursos del *Quijote* sobre el amor, el honor, la literatura, la política, etc., se dan la mano con enormes disparates relativos a la identidad de personas y lugares, pero sin producirse jamás un conflicto entre razón y locura.

Con el advenimiento del racionalismo y la Ilustración se producen cambios fundamentales tanto en el concepto como en el manejo de la locura. La locura pierde aquella libertad imaginaria que poseía en el Renacimiento y hasta el siglo xvii, para empezar a perfilarse como una amenaza hacia el imperio de la nueva diosa, la razón. El carácter absoluto del *ego cogito* cartesiano y la extramundanía del espíritu que de él se desprende, hacen impensable la locura como enfermedad del espíritu. Para Descartes sólo existirán entonces las psicosis que hoy llamamos “exógenas” o sintomáticas a determinadas enfermedades cerebrales. “El problema de si un delirio puede originarse en forma puramente psíquica ni siquiera surge en el horizonte de una antropología que considera al espíritu como absoluto, y en cierto modo como infalible” (Tellenbach, 1969). Y si no es el espíritu el que se ha desvariado, si es sólo un órgano que a través de una enfermedad provoca un cambio en la conducta del sujeto que contraviene las normas sociales, entonces la sociedad tiene el derecho de enfrentar esta amenaza. Y así es como surgen en Francia los llamados “Hospitales Generales” mientras en Alemania las “Narrentürmer” (torreones para locos) reemplazan a los “Narrenschiffe” (barcazas para locos). Es el nacimiento del asilo, donde el loco es encerrado junto con los vagabundos y algunos delincuentes menores. Todos ellos forman el conjunto de los miserables y como categoría de excluidos de la sociedad vienen a substituir a los leprosos, enfermos marginados durante siglos, pero ya a esas alturas bastante disminuidos en número. Pero lo importante es que la época clásica, allí donde la razón ejerce su imperio absoluto, no tiene ninguna sensibilidad frente a la locura: o la degrada a la condición de mera enfermedad del cerebro, de un cerebro carcomido por un mal a descubrir en el futuro, o la asocia con la miseria, dada su incapacidad para el trabajo. Pero en ambos casos la actitud es la misma: hacerla desaparecer de la vista, encerrarla en asilos o torreones, sujeta con cadenas si es necesario. Lejos están las fuerzas demoníacas con que Hieronimus Bosch representa la locura medieval, figuras en las que palpita claramente la dignidad de lo numinoso; lejos están también las barcazas de locos que recorren los ríos de Europa en viajes casi mitológicos; impensable ya el Caballero de la Triste Figura recorriendo los campos de La Mancha, divirtiéndose con sus locuras y enseñando con sus razones. El clasisismo ve en la locura sólo animalidad y sinrazón, es decir algo sólo negativo, de lo que hay que cuidarse como antes de la lepra. Aceptar su momento sagrado, misterioso o divino en el sentido platónico, habría significado poner en duda el carácter infalible de esa capacidad humana que empezaba a reconocer el mundo en su desnudez y manipulabilidad. Recordemos que es en esta época cuando se sientan las bases de la ciencia moderna y la revolución tecnológica

de los siglos posteriores. Y sin embargo es a finales de este período histórico, en la segunda mitad del siglo XVIII, cuando Kant vuelve a otorgarle dignidad a la locura al definirla como “una otra regla, un punto de vista completamente diferente en el cual es puesta el alma y desde la cual percibe los objetos de una manera distinta” (20). Y es al final del mismo siglo cuando, como vimos en la introducción, Chiarugi define por primera vez el delirio como “un fantasear sin fiebre ni perturbación de la conciencia”, vale decir, en el sentido actual de las psicosis endógenas. En ambas definiciones vuelve a anunciarse una concepción de la locura como legítima posibilidad de ser-hombre, como algo inherente de la condición humana, idea que no es ajena ni a la Antigüedad Clásica ni al Renacimiento, pero sí y totalmente, al Racionalismo y la Ilustración.

Llegados a la conclusión de que la locura no es una mera deficiencia, sino un camino posible para el hombre, tendremos que preguntarnos por las leyes que rigen esa modificación que va de una existencia normal a una existencia psicótica, de un opinar sobre las cosas, con mayor o menor acierto a un delirar; con otras palabras, debemos estudiar las características de ese posible camino humano. Determinar esto es indispensable si queremos dilucidar la verdadera posición que tiene la locura (o el delirio) frente a las antinomias razón-sinrazón, racionalidad-irracionalidad. Porque si la locura no es una mera enfermedad orgánica que ataca al hombre con esa ceguera al sentido que puede poseer una enfermedad infecciosa o, hasta donde hoy se sabe, también el cáncer, tendríamos que poder encontrar en la historia personal del sujeto que deviene loco, elementos que hagan de alguna manera comprensible el extravío desde un camino “normal” y común, a un camino extra-viado, ex-céntrico y solitario. Entre los autores que se han preocupado de esto (Binswanger, 1957; Kulenkampff, 1964; Doerr-Zegers, 1970; Blankenburg, 1971; Tellenbach, 1982), quisiéramos destacar en este contexto sólo al último, Tellenbach, quien ha hecho un aporte fundamental al tema con su reciente análisis del “Edipo” de Sófocles: Edipo ignora la tragedia de su estirpe mítica, la estirpe de Cadmos. Todo aquello “terrible” significa para él sólo “una leyenda lejana y superada” para decirlo con las palabras de Rilke (25). Tampoco se conmueve con el misterioso significado de su nombre “Edipo” (que significa “el de los pies hinchados”), el cual está íntimamente vinculado a las circunstancias en que fuera encontrado por Pólibos y Mérope. Los rumores sobre su origen, llegados a él por boca de un borracho, lo hacen trasladarse a Delfos, donde la Pitonisa le da a conocer su oscuro oráculo. Edipo, en lugar de retornar de inmediato donde sus padres adoptivos con el objeto de averiguar su verdadero origen, prefiere permanecer en la “lethe” (ocultamiento) y huye hacia Tebas. Todos conocemos el

resto de la tragedia: en un cruce de caminos da muerte a un extraño que lo agrede, y que resulta ser su padre; al llegar a Tebas adivina el acertijo de la esfinge y por ello es nombrado rey y casado con Iocasta, la reina viuda, que resulta ser su madre. Pero la trama fundamental de esta tragedia memorable gira en torno a este paulatino enfrentamiento de Edipo con esa verdad de la que siempre había escapado, que sospecha pero no quiere ver. Los indicios se van acumulando hasta el momento donde él no puede sino ver y ahí cae en una suerte de frenesí, de locura y se destruye los ojos “consumando en su cuerpo ese no-poder-ver la realidad de la verdad” (Tellenbach, ob. cit.). Pero ya antes de este trágico final y mientras acontece esta lucha entre ocultamiento y desocultamiento, vemos a Edipo ingresar al mundo de la locura cuando afirma con plena certeza la existencia de una conjuración en su contra, de una alianza entre el sabio Tiresias y su cuñado-tío Creonte con el objeto de destronarlo, juicio que no tenía fundamento alguno.

Lejos está el Hidalgo Don Quijote de tener un pasado cuya grandeza trágica se confunde con la mitología como es el caso de Edipo; tampoco hay secretos ni enigmas que lo acosen desde el olvido y de los que desee escapar. Pero en común tienen estas dos figuras el largo período de auto-ocultamiento, de desconocimiento de su propia verdad. Cervantes nos cuenta en el primer capítulo de su obra capital que desde muchos años antes del comienzo de sus desvaríos Don Quijote “se daba a leer libros de caballería con tanta afición y gusto, que olvidó casi de todo punto el ejercicio de la caza y aún la administración de su hacienda; y llegó a tanto su curiosidad y desatino en esto, que vendió muchas fanegas de tierra de sembradura para comprar libros de caballería...” (6, pág. 36). Y más adelante relata: “...él se enfrascó tanto en su lectura, que se le pasaban las noches leyendo de claro en claro y los días de turbio en turbio; y así, del poco dormir y del mucho leer se le secó el cerebro, de manera que vino a perder el juicio” (ob. cit., pág. 37). Ingresado ya en el mundo de la locura, vale decir, en el momento en que ese mundo ilusorio donde se había refugiado se transformó en una realidad, Don Quijote ya no se detendrá ante ninguna de las innumerables resistencias ni de los muchos desmentidos que recibiera de su mundo en torno. Ni las aspas de los molinos que lo hacen girar por los aires lo hacen desistir de su idea de haber derrotado a unos “pérfidos gigantes”, ni los pocos gratos aromas de la Maritornes lo convencen de que no es una princesa la que tiene en sus brazos. Y cuando las circunstancias están a punto de derrumbar su mundo de ilusiones, es el mismo Don Quijote quien calma las legítimas dudas de Sancho diciéndole: “Todo es artificio y traza de los malignos magos que me persiguen... y para prueba de lo cual ya sabes Sancho, por experiencia que no te dejará mentir ni engañar, cuan fácil es a los encantadores

mudar unos rostros en otros, haciendo de lo hermoso feo y de lo feo hermoso, pues no hace dos días que viste por tus propios ojos la hermosura y gallardía de la sin par Dulcinea en toda su entereza y natural conformidad, mientras yo la vi en la fealdad y bajeza de una zafia labradora, con cataratas en los ojos y mal olor en la boca..." (ob. cit., págs. 643-644).

Este irse alejando de la realidad, del descubrimiento en común de la verdad, este perderse en lo imaginario (en alemán "wähnen"), en la "lethe" (ocultamiento) que caracteriza la vida de estos personajes mitológicos y literarios en su etapa anterior a la locura se observa también en la práctica clínica cotidiana; la biografía de nuestros esquizofrénicos está marcada por una temprana tendencia al aislamiento, a un refugiarse en la fantasía, a conductas extravagantes, por una exagerada tendencia al pensamiento abstracto o al compromiso con sectas religiosas, de por sí en el límite de lo excéntrico. Mucho antes del comienzo de la psicosis llaman ellos la atención por su torpeza en las relaciones interpersonales y en el manejo de las cosas cotidianas, así como por su ausencia de "savoir vivre" y de sentido del humor. Blankenburg (1971) ha desarrollado magistralmente la tesis de una pérdida de la "evidencia natural" (*natürliche Selbstverständlichkeit*) en los esquizofrénicos. En ellos aparece algo así como un desplazamiento hacia el mundo del artificio, de lo imaginario, a costa justamente de una sana e irreflexiva permanencia espontánea entre las cosas. En el esquizofrénico habría una pérdida de la evidencia natural, pero también de vida irreflexiva y también de verdad en el sentido de *alétheia*. Porque el refugiarse en lo ilusorio, aunque sea acompañado de una intensa reflexión —como veremos más adelante a propósito de un ejemplo— lleva aparejado necesariamente el no ver la verdad, el permanecer en la "lethe". Vimos como esto alcanzaba caracteres extremos y trágicos en Edipo, igualmente extremos, pero cómicos, en Don Quijote.

Idéntico fenómeno encontramos en muchos otros personajes literarios. Así, Ofelia (26) es también un ser que desde mucho antes de volverse loca vivió perdida en la ilusión, en la ignorancia, en la "lethe": nada sospecha de los oscuros entretelones de la vida de palacio; no es capaz de percatarse de la pusilanimidad y falta de carácter de su padre, Polonio, por quien es capaz de sacrificar su enorme amor por Hamlet; tampoco percibe en ningún momento el juego que hace Hamlet con su aparente locura, cuyo único objetivo era el perturbar a su madre y a su tío —usurpador del trono y asesino de su padre, el legítimo rey— hasta el punto de llevarlos a la confesión del crimen. Ofelia está tan "perdida" en este mundo de la no-verdad, que cuando al morir Polonio casualmente a manos de Hamlet y no puede sino *ver*, enloquece.

En resumen, la locura, que podría conceptualizarse como un desborde del mundo propio (*idios kosmos, Eigenwelt*) hacia el mundo compartido (*koinos kosmos, Mitwelt*) y el mundo en torno en general (*Umwelt*), se produciría en el momento en que ya no es más posible el mantenerse en lo ilusorio, en la ignorancia, en la “lethe”. Lo vimos con claridad en Edipo y Ofelia; la elaboración de este problema del “por-qué-ahora” de una psicosis (Von Baeyer, 1966) en Don Quijote requeriría de un estudio aparte. Sin embargo, podríamos adelantar la hipótesis de que el ingreso en la “tercera edad” (en aquel entonces a partir de los 50 años), en lo que en medicina llamamos involución —y cuya tarea central es la *renuncia*, como en la adolescencia es *emancipación*— es lo que habría obligado a Don Quijote a “ver” su realidad y, por ende, a abandonar el mundo de los libros de caballería, en el que se había extraviado. Al no querer realizar esa etapa madurativa en el ámbito de la verdad como “alétheia”, su vida se va a deslizar inevitable e imperceptiblemente hacia el des-varío, hacia esa modificación de la existencia en la cual la ilusión se convierte en realidad, o dicho con las palabras de Kulenkampff (1964) a propósito de la psicosis en la adolescencia, “allí donde una realidad imposible se convierte en una posible irrealidad”.

¿Significa esto que la existencia del loco está dominada por la irracionalidad, como pretende el racionalismo? Pensamos que no, por cuanto lo irracional es una necesidad humana, sin lo cual lo racional carecería de sentido. La polaridad planteada por Nietzsche (22) entre lo apolíneo y lo dionisiaco, demuestra lo antedicho. Lo apolíneo representa el espíritu, la luz, la medida, aquello que tiende a permanecer, como el arte figurativo, en particular la escultura. Lo dionisiaco, en cambio, está caracterizado en lo fundamental por el estado de embriaguez y representa el primado de la naturaleza, de los instintos, de las emociones; su expresión artística es la música, que temple el ánimo, moviliza recuerdos y actualiza atmósferas. Lo apolíneo perfila, individualiza; lo dionisiaco en cambio, suspende el *principium individuationis*. “Lo subjetivo desaparece totalmente ante la eruptiva violencia de lo general-humano, más aún de lo universal-natural” (ob. cit., pág. 232). Difícilmente podríamos encontrar una polaridad más análoga que ésta a la que se establece entre la racionalidad y la irracionalidad. La primera sería un rasgo de lo apolíneo y la segunda de lo dionisiaco, y a la inversa, toda racionalidad debería participar en mayor o menor medida de lo dionisiaco, y toda irracionalidad ser apolínea. Y así como lo apolíneo necesita de lo dionisiaco, lo racional ha de estar en equilibrio con lo irracional. Un desplazamiento de la polaridad hacia lo dionisiaco e irracional puede llegar a constituir una conducta anormal, una suerte de locura, pero de rasgos muy diferentes a la que encontramos en Edipo, Ofelia o Don Quijote. Es la locura de los héroes

homéricos o aquella a la que hace referencia Platón cuando sostiene que el amor es una especie de locura. Ella consiste en un “estar fuera de sí”, un frenesí, un dejarse arrastrar por la vertiente dionisiaca en una suerte de “ametría” pasajera con respecto a lo apolíneo, a esa forma de existencia esclarecida. Pero nada más ajeno a la voluptuosidad de lo dionisiaco que la dulce Ofelia. Cuán distinto suena su canto incoherente al de aquella otra figura mitológica y trágica, cual es Isolda, según Nietzsche una típica representante de la magia dionisiaca (ob. cit., pág. 174), cuando canta esos versos del acto tercero de la ópera de Wagner:

Del mar de la delicia  
 en la ondeante crecida,  
 de las olas perfumadas  
 en el retumbante sonido,  
 de la respiración del mundo  
 en el anheloso todo:  
 ¡ahogarse, hundirse,  
 inconsciente, supremo placer! (*Tristán e Isolda*, Acto III).

¿Qué puede haber de irracional y dionisiaco en ese incesante y, en cierto modo, prudente indagar de Edipo? Con cuánto cuidado va interrogando a unos y a otros en una búsqueda que al mismo tiempo quiere y no quiere llegar al fin, situación muy bien ejemplificada en las palabras del coro:

“¿Creo estas palabras? ¿Las rechazo?  
 ¿Para qué adivinar?  
 Yo ya no sé qué es lo conveniente.  
 ¡Y mi espíritu oscila en la incertidumbre!  
 No veas lo que es, no veas lo que está por venir” (485-488).

No otra cosa sucede con Don Quijote. Su locura carece por completo de frenesí, de vitalidad, de instinto. Todo sucede arriba, en las alturas del espíritu, en una atmósfera de la máxima racionalidad. Y esto es válido tanto para sus contenidos delirantes (recordemos con qué astucia consigue vencer una y otra vez a Sancho de la factibilidad de sus proyectos, de la realidad de sus fantasías) como para aquellos discursos “cuerdos” sobre lo humano y lo divino, que alcanzan una racionalidad y sabiduría insuperables:

“...Y no penséis, señor, que yo llamo aquí vulgo solamente a la gente plebeya y humilde; que todo aquél que no sabe, aunque sea señor y príncipe, puede y debe entrar en el número de vulgo” (Ob. cit., pág. 650).

Afirmar que la locura es la sinrazón, la absoluta irracionalidad, como pretendiera el clasicismo, y en cierto modo también la psiquiatría moderna en su vertiente mecanicista y organicista, significaría emparentarla con lo dionisiaco y nada más lejos de la verdad que ello, como veíamos a propósito de Ofelia, Edipo y Don Quijote. En ninguno de ellos percibimos esas oleadas de pasión, esa voluptuosa embriaguez, esa desmesurada inconsciencia, propias de lo dionisiaco. Por el contrario, una de las características más universales de la esquizofrenia es el llamado “aplanamiento afectivo”, vale decir, la falta de emociones, la carencia casi total de líbido, la pérdida de la reactividad.

Si la locura no es idéntica a la irracionalidad, ¿es que tiene que ver con su contrario, la racionalidad, o con alguna particular forma de ella? Pero si no es algo “irracional”, menos podría considerársela como “racional”, si entendemos esto último como un conocimiento ordenado y fecundo. En la locura se rompen órdenes fundamentales de lo humano y su falta de fecundidad es dramática: el equizofrénico es muy poco creativo, aún más, pierde, a raíz de la enfermedad, aptitudes previas incluso cuando se trata de sujetos geniales, como es el caso de Hölderlin, tiene serias dificultades para trabajar y autoabastecerse, aunque sea mínimamente, etc. ¿Qué es racionalidad?, para ver si desde ahí se nos abre un camino de comprensión de las relaciones entre ella y la locura. “Racionalidad” viene de razón. La razón es una función del espíritu humano que no se limita a conocer las cosas, sino también a buscar sus causas, sus fundamentos. La razón, al decir de Ortega (23), “nos permite dar razón de ese algo (conocido)”. La razón tiene que ver con definir, analizar, descomponer sus compuestos en sus últimos elementos. La racionalidad sería el ámbito iluminado por el conocimiento racional y cuando impera la racionalidad observamos orden, coherencia, claridad, medida, consecuencia y progreso, en el sentido de un avanzar hacia el futuro, de una evolución lograda. La irracionalidad representa todo lo contrario: desorden, incoherencia, oscuridad, desmesura, etc., pero es tan natural y necesaria como la primera. Ambas se atraen y complementan en el ser humano al modo como lo hacen tantas otras polaridades en las que estamos insertos. La locura es, por cierto, una posibilidad humana, pero no está en absoluto claro cuál es su par en la polaridad; o dicho con otras palabras, con respecto a qué se ha desviado eso que llamamos delirio y locura. ¿Es el sentido común lo que se pierde, o la capacidad de tener éxito o de adaptarse, o es esa misma racionalidad de la que hemos hablado lo perdido? Pienso que ninguno de estos conceptos es polar con respecto a la locura. Esta tiene una posición muy particular dentro de la arquitectura individual y social de lo humano, la que deberá ser determinada cada vez con respecto a las antinomias en particular. Nuestro análisis anterior ha dejado en claro que, a diferencia de lo sostenido

a partir de la Ilustración, la locura nada tiene que ver con la irracionalidad ni con lo dionisiaco. Por el contrario, los ejemplos del Rey Edipo y de Don Quijote nos sugieren la hipótesis de que *el delirio sería más bien el producto de un exceso y no de una falta de racionalidad*. Pero esta desviación de la polaridad dialéctica en el sentido de lo racional no implicaría sólo un cambio cuantitativo, sino también cualitativo, siendo éste el que trataremos de precisar a través del análisis de dos casos paradigmáticos de locura.

Antes de proceder a su descripción, quisiéramos aclarar que los hemos escogido —además de su carácter paradigmático— porque en ellos la locura aparece ligada respectivamente a una particular forma de darse los dos significados más propios de razón y racionalidad: la razón como potencia promotora de un orden que se opone al caos, como una función que analiza, separa, clasifica y cuyo máximo exponente es el conocimiento lógico-racional; y la razón como luz que ilumina las tinieblas, como aquella función que permite ver y aprehender realidades y esencias. Este último significado es muy antiguo, pero recibió su consagración definitiva en el siglo XVIII, cuando esa revolución intelectual que significó el descubrimiento de la diosa razón, fue llamado “Ilustración”. El primer sentido de razón mencionado, la razón como función analítico-sintética y promotora del orden, se encuentra más cerca de la “ratio” latina, mientras el sentido de razón como luz que llega al conocimiento sacando los objetos desde las sombras, corresponde más bien al “logos” griego.

### Caso N° 1

Se trata de Jorge Alberto (J.A.), el 4º de una familia de 7 hermanos de un medio social alto, pero de situación económica estrecha. Por su trabajo como vendedor pasaba el *padre* largos períodos ausente de la casa. Era un hombre bondadoso, apegado a la familia, pero muy poco comunicativo. La *madre* se casó demasiado joven e ingenua y las cosas le fueron sucediendo sin intervenir demasiado en ellas. Años después recordará la serie de embarazos, partos, dificultades económicas y soledades casi como un sueño, como si le hubiera ocurrido a otra persona. J.A. era el más inteligente, pero, al mismo tiempo, el más débil de todos los hijos. Desde muy niño evitaba los juegos en grupo y seguía a la madre como una sombra. Mientras sus hermanos y hermanas hacían amistades, jugaban o salían, J.A. contemplaba la naturaleza, hacía preguntas abstractas o, a partir de la pubertad, gustaba de las disquisiciones teóricas que ninguno podía seguir. La madre piensa hoy que nadie fue capaz de comprenderlo y que en la casa no encontró resonancia para sus inquietudes. Y sin embargo, era la debilidad del padre. Los únicos

momentos en que éste salía de su ensimismamiento era para conversar con J.A. Este aprobó la Prueba de Aptitud Académica (PAA) con un alto puntaje y entró a la Universidad a estudiar Ingeniería. Pocas semanas después del comienzo de las clases de 1<sup>er</sup> año, le diagnostican al padre un cáncer al páncreas. Grave trastorno familiar y todos sufren unidos una agonía dolorosa que se prolonga por espacio de 3 meses. La madre da vueltas a la casa como sonámbula, sin poder convencerse de la inminente tragedia que se le viene encima. El único menos afectado es J.A., quien redobla su afán por estudiar y conocerlo todo. Poco después de la muerte del padre se casan el mayor y la tercera, mientras el segundo se va a vivir al extranjero, quedando él como el hermano mayor en la casa.

A mediados de ese año y en forma intempestiva decide suspender el semestre e irse al campo, porque “necesita estar más cerca de la naturaleza”. Se queda horas observando los árboles y los animales, como si intentara “cogerle el pulso a la vida”. En las noches contempla largamente las estrellas y en el día se le observa a menudo tendido de espaldas en un potrero, dejándose tocar y lamer por las vacas, porque dice “quiero conocer las cosas como son”. Al año siguiente no vuelve a Ingeniería, sino que ingresa a Geología en la Universidad de Antofagasta. Durante semanas y meses la madre no sabe de él, hasta que a mediados de año es traído a casa por la policía en un estado deplorable: muy delgado, con barba, sin zapatos y hablando un lenguaje muy extraño. ¿Qué había ocurrido? J.A. se había transformado en el más adelantado de los alumnos; todo lo quería aprender de inmediato, sus preguntas dejaban perplejos a los profesores, extremaba los experimentos hasta el límite del peligro, etc. Años después dirá, recordando aquel primer brote de la enfermedad: “Trataba de escapar a mi soledad leyendo sin cesar. En el fondo vivía la soledad de un científico; yo estudiaba el origen de la Cordillera de los Andes mientras mis compañeros jugaban a la pelota”. Vagaba por las calles descalzo para no perder ni por un instante “el contacto directo con la realidad”. Se bañaba vestido en las piletas públicas, sacaba objetos de los negocios que luego devolvía, según él con el solo afán de demostrar que era él quien determinaba el curso de las cosas. “Era tal el poder que creía tener que un día se me ocurrió que podía detener el movimiento de la luna. Lo que yo buscaba en el fondo era un cambio radical de mí mismo. Recuerdo que me dediqué a escribir un cuento sobre mi contexto vital en Antofagasta, pero resultó una amplificación del tema hasta el punto de querer abarcar el mundo entero”. Un día fue agredido por un dependiente de una zapatería al intentar J.A. desordenar las cajas de zapatos. Frente a la agresión J.A. reaccionó rompiendo un enorme cristal de la tienda, lo que ocasionó la intervención policial y su traslado a Santiago.

El resto de la historia es un ejemplo del curso infausto que toman algunas esquizofrenias: se emplearon todos los medios terapéuticos conocidos sin lograrse sino remisiones parciales. Hubo otros dos intentos de estudio universitario que fracasaron por su afán totalizador. J.A. buscaba un tipo de conocimiento donde los objetos pudiesen ser percibidos simultáneamente desde todos los puntos de vista. La radicalidad de su empeño por conocer lo hacía abandonar la Universidad e irse a pie al Cajón del Maipo, donde intentaba aprehender (concretamente) la naturaleza toda. Solía escribir textos muy incoherentes, pero llenos de extraña belleza, como por ejemplo:

“Manchas solares como una caparazón cubren una caparazón en teoría. En redondo o sea subiendo o bajando una mesa sobre una escalera un revolver es así. Por esto la definición de manchas solares sobre una caparazón necesita de un concepto previo anterior a la posible aparición de la caparazón que de manera indirecta sostiene el sol y como posible efecto de orden tres o cuatro observo la antigua resurrección de Lázaro, el reflejo condicionado de Pavlov, superficie oscura que nosotros llamamos mancha... etc.”.

En momentos de mayor lucidez decía cosas muy impresionantes sobre su enfermedad: “Esta enfermedad es por un lado abandonar el mundo y por otro dejarse arrastrar y llevar por él. Yo no tengo mundo, no estoy metido, inserto en él, sino que vivo volando, alejado, suspendido. Mi último período de compromiso con el mundo fue mi lucha por el conocimiento en Antofagasta. El resto ha sido un largo letargo”. Y la única vez que aceptó tocar ese tema “ignorado” de la muerte de su padre, fue para decir: “mi vida es una lucha entre el orden y el caos, entre la autoridad y la anarquía. Mi padre era tan autoritario y al mismo tiempo tan hermético, tan callado, que me silenció la realidad, la amordazó, no hizo de puente entre la realidad y yo. En sus funerales yo no lloré por él, sino por el hecho de que en cierto modo no habíamos hablado nunca. Mis voladas escribiendo representan una lucha por tomar contacto con los demás y con el mundo”.

En marzo de 1984 nos expresó su deseo de emanciparse del psiquiatra y de los medicamentos: “ha llegado el momento de que continúe solo, es tiempo de que yo decida dónde quiero estar. He querido ser un héroe, vencer y aniquilar la realidad, ser más fuerte que la realidad misma, pero ésta me ha derrotado a mí y esta derrota no la acepto y seguiré tratando de llegar a los límites de la realidad dando saltos mortales”. No pudimos disuadirlo de su empeño y tampoco lo consiguió su madre. No lo volvimos a ver. Un par de meses después de la última sesión desapareció de la casa y días más tarde fue encontrado muerto en el Camino a Melipilla. Un enorme

camión lo atropelló al amanecer, al intentar J.A., de pie en medio de la ruta, detenerlo en un abrazo.

En nuestro análisis, orientado hacia el delirio en la perspectiva de la racionalidad y/o irracionalidad, quisiéramos destacar algunos puntos de esta existencia singular y trágica, que merecen una atención especial:

1° Desde muy niño J.A. tiende a apartarse del *koínos kosmos*, de la comunidad, para refugiarse en un mundo imaginario y propio: carece de amigos, se encierra largas horas en su habitación entregado a extrañas fantasías, en las conversaciones familiares plantea siempre problemas demasiado abstractos que a nadie interesan o que nadie entiende; al decir de su madre, las preocupaciones de J.A. no encuentran resonancia en el interior de su familia.

2° Este alejamiento del mundo común va tomando más y más las características de un desarrollo unilateral de su existencia en el sentido de la dimensión espiritual, teórica y abstracta, con desmedro del aspecto emocional, pático, dionisíaco. Vivir en lo imaginario e ilusorio es una forma de auto-ocultamiento, de "Selbstverborgenheit", de "lethe", porque se desconoce todo un polo de la existencia: las necesidades corporales, la libido, la agresividad, etc. Pero al mismo tiempo significa en mayor o menor medida alejarse de la cotidianidad, del trato habitual e irreflexivo con las cosas hasta el punto de que lo familiar se haga extraño, que lo evidente se torne inquietante e interrogante.

3° En estas circunstancias, la muerte del padre va a significar la pérdida del único puente transitable hacia la realidad. El era el preferido del padre y a su vez, éste era el único que lo comprendía, y sin embargo, al momento de morir el padre, J.A. es el único que no llora, que parece permanecer indiferente, como si no pudiera sentir. Se trata de su último intento de *no ver*, el cual naturalmente está condenado al fracaso. Desde ahí en adelante comienza su lucha, primero por "conocer" y luego por "vencer y aniquilar" la realidad, lucha que se confunde en el tiempo con esa modificación global de la existencia que llamamos psicosis. ¿Cuándo comenzó ésta: al romper los cristales de la tienda en Antofagasta o ya un año antes, cuando se tendía en los potreros y se dejaba lamer por los vacunos con el objeto de "estar más cerca de la naturaleza"? La pregunta no importa demasiado, pero sí importa el que J.A. a partir de la muerte del padre, radicaliza su proyecto de mundo en el sentido de la racionalidad, del análisis, del conocimiento total ("conocer un objeto simultáneamente desde todas las perspectivas posibles, esa es mi aspiración..."), dejando cada vez más de lado el trato irreflexivo y espontáneo con las cosas, las que necesariamente se van a ir haciendo más y más

extrañas: “No entiendo las cosas, no comprendo por qué hay un tiempo y un espacio, por qué una cosa sigue a la otra, por qué están una al lado de la otra...”.

4º Junto con esta perplejidad va aumentando la amplitud del arco intencional y de la prueba de fuerza con los dependientes de las tiendas de Antofagasta, en la que trata de demostrar que él es capaz de tomar y dejar los objetos, de arrancarlos en cualquier momento de su lugar (de “no dejarlos ser en su espacialidad” diría Heidegger (16)), salta a pensar que es capaz de detener el curso orbital de la luna y de un pequeño relato sobre su vida estudiantil pasa a abarcar la historia del mundo entero. Este fenómeno de la amplificación del arco intencional es del mayor interés y fue señalado primeramente por Blankenburg en 1962 (3), pudiendo ser experimentado por cualquiera que se concentre de manera absoluta en la totalidad semántica de una frase cualquiera, v.gr. “La casa es grande”. El resultado del experimento es más o menos el siguiente: “La” es eso ahí, es un remitir, un señalar, es en cierto modo el señalar absoluto; “casa” es una construcción, pero no cualquiera, sino aquélla que separa lo familiar de lo extraño, es el absoluto límite entre lo propio y lo ajeno, pero al mismo tiempo es hogar, fuego, calor fecundo de la madre que permite el desarrollo del niño y en ese sentido el espacio propio de la familia, y por ende es también el centro mismo de la patria (Doerr-Zegers, 1985); con la palabra “es” nos encontramos de pronto en medio de la problemática del ser, origen y fundamento de la metafísica, preocupación de la filosofía desde su nacimiento en Grecia hasta nuestros días, mientras el adjetivo “grande” nos enfrenta a todo el problema de la cantidad y la cuantificación por una parte, y por otra con la diferencia y la comparación, ambos campos significativos de tal generalidad que casi abarcan el mundo entero. Blankenburg sostiene que en este experimento se produce una “mundanización” de la experiencia con los siguientes resultados:

- 1º Aparece una riqueza significativa jamás sospechada;
- 2º la frase pierde su carácter comunicativo;
- 3º ella deja de ser portadora de un pensamiento determinado al diluirse en entidades absolutas; con ello se produce una especie de lucha entre la tensión intencional y el afloramiento de posibilidades significativas;
- 4º pero lo más interesante resulta ser que el experimento es difícil de realizar para un sano: hay una resistencia espontánea semejante a la que se presenta cuando uno quiere retener la respiración.

Blankenburg ha sostenido recientemente la tesis de una analogía entre este experimento y la “epoché” fenomenológica (1979). Es sabido que la

realización de la *epoché* requiere del fenomenólogo un esfuerzo particular. El hombre tiende por naturaleza a un tipo de experiencia irreflexiva y espontánea y el paso de ella hacia la experiencia eidética implica un cambio de actitud difícil de alcanzar. Pero ocurre que la resistencia a dar este paso, vale decir, la resistencia que se opone a la realización de la *epoché* parece ser una forma de preservar la normalidad, la salud mental, una forma de mantener el equilibrio entre la razón y la emoción, entre lo teórico y lo práctico, entre la actitud reflexiva y la irreflexiva. El esquizofrénico pareciera haber perdido esa resistencia y vivir en una permanente *epoché* descontrolada, lo que lo lleva a apartarse cada vez más de la natural inserción en el “mundo vital” (*Lebenswelt*), en el sentido de Husserl (18). Valgan como ejemplo de lo antedicho esas palabras ya mencionadas de J.A.: “yo no tengo mundo, no estoy metido, inserto en él, sino que vivo volando, alejado, suspendido...”; “...esta enfermedad es por un lado abandonar el mundo y por otro dejarse arrastrar por él...”.

Una pérdida de la inserción en el mundo de la vida, del sentido común, de lo cotidiano, de la “evidencia natural” en el sentido de Blankenburg (1971), lleva necesariamente aparejado un desplazamiento de la existencia hacia lo abstracto, hacia el análisis, el afán por conocer las causas de las cosas, en suma, hacia la racionalidad, o a la inversa, un estirar el arco intencional hacia la aprehensión de la realidad toda implica un desarraigarse de la vida natural, un quedar suspendido fuera del mundo común y compartido. Este fenómeno se podría expresar también, en el lenguaje de Binswanger (1957), como una pérdida de la “proporción antropológica”: el perderse en la verticalidad (del espíritu cognoscente) significa necesariamente una merma de la dimensión horizontal, allí donde se da la experiencia espontánea e irreflexiva. La locura no sería entonces un estar dominado por la irracionalidad, sino todo al contrario, un abandonarse al ejercicio de la actitud racional al extremo de romper la proporción antropológica, con la consiguiente pérdida de la inserción en el mundo cotidiano y un quedar volando a la deriva, donde todo y por ende nada es posible, donde se es al mismo tiempo omnipotente e impotente, allí donde se construye nuevos universos (delirantes), pero se destruye de paso la capacidad de controlar los propios pensamientos y emociones, mientras voluntades y voces ajenas invaden todo resto de intimidad.

### Caso N° 2

Se trata de Rosa, una mujer de 40 años, analfabeta, oriunda y residente en un pueblo del Valle Central de Chile, casada con un empleado de empresa

agrícola, con quien tiene cuatro hijos, el menor de sólo algunos meses de edad. Rosa fue traída de urgencia al Hospital Psiquiátrico de Santiago por una psicosis aguda con gran desajuste conductual, agitación, delirio paranoídeo y alucinaciones. Al ingreso (mirada perdida, ropas en desorden, lenguaje atropellado) portaba un enorme crucifijo que, según ella, estaba destinado a protegerla de las brujerías que le hacían sus enemigos, quienes buscaban además matarla a ella y a su hijo menor. A través de entrevistas con ella, el esposo y otros familiares, hemos logrado reconstruir la siguiente historia:

Rosa nació en un hogar campesino y pobre; su padre, trabajador ocasional, era alcohólico y golpeaba tanto a los hijos como a la madre. A su muerte a consecuencias del alcohol y cuando Rosa tenía sólo 6 años, la madre se sintió liberada en todo sentido e inició una serie de convivencias con hombres de la zona. Rosa recuerda: "Ella se preocupaba más de sus amores que de nosotros. Nunca me demostró el cariño como debía hacerlo una madre. Siempre me dejó de lado". Uno de los convivientes le enseñó a beber y su conducta se hizo aún más desordenada. A Rosa no le agrada recordar su infancia, plagada de violencia, hambre y sexo. Durante años tuvo que asistir impotente a la promiscua vida sexual de su madre. Recién llegada a la pubertad, fue violada por el conviviente de turno de la madre, pero en lugar de consuelo se encontró con la sorpresa de que ésta la culpó de haber seducido a su conviviente y la echó de la casa. Vagando llegó a una casa patronal donde fue recibida con inesperado cariño. Desde ese momento su vida entera experimentó un cambio radical. La "patrona" la trataba como si fuera una hija, le enseñó a trabajar, a comportarse, a hablar y le transmitió los principios morales de la religión católica. No volvió a ver a su madre ni a sus hermanos. A los 20 años se casó con un trabajador del fundo, hombre bueno, sin vicios, muy empeñoso y organizado. Juntos formaron un hogar modelo en cuanto a costumbres, orden y limpieza. Tuvieron tres niños más o menos seguidos que crecieron de acuerdo con el ejemplo de los padres. Trabajando ambos sin descanso fueron mejorando su situación económica hasta llegar a ser dueños hoy de una casa grande y sólida en el pueblo cercano al fundo y con todas las comodidades accesibles a un nivel medio, incluida la televisión en color. El matrimonio ha mostrado a lo largo de los años una perfecta aveniencia y ambos han entregado lo mejor de sus vidas a la educación de los hijos. Este cuidado fue tan exagerado que Rosa hasta el día de hoy los baña con sus propias manos, aun cuando la mayor ya ha cumplido los 20. Todos han sido buenos alumnos en el colegio y han pensado continuar estudios superiores.

La primera sombra que opacó este mundo luminoso fue el repentino

descubrimiento por parte de los padres de una relación sentimental secreta de la hija mayor. Esto no sólo significó el enfrentarse por primera vez con la mentira dentro del hogar, sino también constatar una realidad obvia en la cual no habían pensado: que tarde o temprano los hijos se casarían y abandonarían la casa y Rosa —sobre todo ella— no tendría a quién cuidar. Después de muchas cavilaciones decidieron tener otro hijo, a pesar de los consejos del médico en el sentido contrario dado el antecedente de una severa eclampsia durante el último embarazo. Rosa queda esperando y su vida se llena de felicidad como nunca antes. Lo único que la perturba es una indiferencia o casi rechazo a la vida sexual que venía insinuándose desde antes de la espera del niño, cuando se impuso de los amoríos de la hija. Ella tenía la certeza de que el niño esperado sería hombre y le depararía una felicidad y un destino especiales. Una vecina y muy amiga también había quedado embarazada poco antes y una a la otra se potenciaban esta preocupación casi enfermiza por el hijo que iba a nacer. Se visitaban con mucha frecuencia y comparaban el volumen de sus cuerpos, haciendo conjeturas sobre la personalidad y el destino que irían a tener los respectivos niños. La desilusión experimentada por la vecina ante el nacimiento de una mujer no afectó en lo absoluto el optimismo de Rosa con respecto a que el hijo sería varón y tendría un destino especial. Tampoco la preocuparon los malestares vinculados a la eclampsia que le volvió al octavo mes de su embarazo: vómitos, edemas, hipertensión arterial, etc. Nació el niño y fue hombre, naturalmente, y junto con ello empezaron a ocurrir cosas extraordinarias: después de más de 20 años sin verla, aparece su madre de visita en compañía de algunos hermanos; ella había dejado el alcohol y estaba completamente cambiada. Ambas conversan largas horas en un intento de rescatar aquel pasado tan doloroso en lo que pudiera haber tenido de positivo. Otro “milagro” es esa especie de “locura de amor” que le vino a Rosa por este niño. No sabe exactamente cómo, si fue porque lo escuchó en una teleserie norteamericana o por los “milagros” que trajo el niño consigo, es que decidieron, junto con su marido, ponerle el nombre de Christopher, aun cuando no le venía a sus apellidos criollos. Este nombre extranjero fue derivando, dentro de la familia, imperceptiblemente, hacia “Cristito” o “Cristo”. Rosa se dedicó por entero al cuidado de este niño. “El significaba todo para mí”. Vivía pendiente de él, al menor amago de un llanto ella lo ponía al pecho, en las noches casi no dormía de tan atenta que estaba a cada una de sus respiraciones. “A través de Cristito llegó a la casa el amor de mi madre y mis hermanos y mi marido estaba tan feliz... por eso le fui dedicando cada vez más tiempo... era como una locura de amor la que yo sentía por este niño...”. Poco a poco empezó a sentirse rendida, sin fuerzas para desa-

rrollar las tareas de la casa. Se desinteresó completamente por la vida sexual y era tal la intensidad con que la absorbió el niño, que llegó un momento en que casi no le importaban ni sus otros hijos ni su marido. En este estado, mezcla de fatiga y felicidad, con toda su familia reunida a su alrededor, limpio en apariencia el pasado a través de la reconciliación con la madre, recibe la noticia del matrimonio de la hija con un sujeto de malos antecedentes, y junto con esto la revelación de que salían juntos desde hacía un tiempo y de que tenían relaciones sexuales. A partir de ese momento, toda su vida cambia: empieza a despertar asustada en las mañanas, cree oír ruidos y voces en la noche, piensa que es el marido de la hija, quien les viene a hacer daño. A los pocos días tiene la impresión de que los vecinos le tienen envidia por haber tenido ella a Cristito, siente que la envenenan, que los vecinos se confabulan con el marido de la hija para matar al niño y a ella, y un día, sintiéndose envenenada y embrujada, escucha voces que la insultan y amenazan darle muerte y entonces lo agrede (al marido de la hija) y arranca con Cristito en los brazos, a medio vestir, con una imagen de la Virgen en la espalda y el crucifijo delante y recorre todo el pueblo dando gritos hasta que es detenida por la policía y llevada a un hospital cercano, para ser trasladada, unos días más tarde al Hospital Psiquiátrico. Prescindiremos de un análisis clínico y diagnóstico, así como de consideraciones psicodinámicas, para centrar nuestro análisis en aquello que dice relación con nuestra hipótesis:

1º Al igual que el Rey Edipo y Don Quijote, Rosa pasa muchos años —anteriores a la eclosión de la psicosis— sumida en el auto-ocultamiento, en la “Selbstverborgenheit”, en la “lethe”. Todo su horrible mundo infantil es secuestrado a tal punto de la vida consciente, que llega hasta *no ver* a su madre durante 20 años a pesar de vivir en el mismo lugar, aunque después reconocerá que le *parece* haberla divisado en la calle alguna vez. Tampoco vuelve a ver a sus hermanos, por cuanto ellos podrían traerle a la conciencia la oscuridad de su pasado. Pero no sólo evita ese pasado, que en último término la constituye, sino que organiza su vida toda en una dirección diametralmente opuesta: orden, trabajo, virtud, mansedumbre (“jamás puede manifestar o sentir rabia contra alguien”). Desde la luminosidad de la casa patronal, donde es acogida con singular cariño, Rosa encuentra un marido también virtuoso y juntos forman un hogar modelo, donde no tiene cabida el mal en ninguna de sus formas. Apenas si tuvo algún lugar la sexualidad y comprendida sólo “para servir al marido”. La redondez y perfección de este mundo de luz es, empero, frágil, por cuanto bastará la primera relación afectiva de la hija mayor, para que ambos sientan amenazada la estructura de la familia y Rosa tome la decisión heroica de esperar otro hijo, a pesar de la

grave eclampsia del último embarazo y de los consejos del médico en el sentido de no quedar esperando otra vez.

2° La radicalidad con que es vivido este destino hacia la luz, esta vida de virtud y santidad es tan completa, que se produce una extraña encarnación del mito en ella: Rosa empieza a hacer vida de castidad (¿virginal?); su vida gira toda en torno a “ése que va a venir” y que traerá la felicidad a este hogar amenazado por las sombras por primera vez; visita regularmente a la vecina y amiga embarazada, comparan sus cuerpos y se alegran del próximo nacimiento (¿Santa Isabel?); éste es “lleno de gozo” y Rosa es visitada y admirada por vecinos y amistades: todos vienen a felicitarla por este niño que ha traído al mundo (¿los Reyes Magos?); en forma casi milagrosa reaparecen en su vida la madre y los hermanos después de más de 20 años de separación; se reconcilian y al bautizarlo todos unidos le ponen este extraño nombre inglés “Christopher”, el cual va a derivar luego —como vimos en la historia— hacia “Cristo” y “Cristito”; en el período posterior al nacimiento Rosa “se vuelve loca de amor” por ese niño y se entrega a su cuidado hasta el agotamiento, etc. Toda la atmósfera que se vive en ese hogar desde la llegada de “Cristito” tiene algo de extraña magia, de trascendencia, sin que ninguno de los miembros de la familia tome conciencia de las vinculaciones entre estos acontecimientos y el mito fundacional del cristianismo, algo que conocen en forma sólo imprecisa, ya que ambos son analfabetos.

3° De pronto, este mundo celestial se transforma en su contrario: un infierno de amenazas, voces insultantes, envenenamientos, persecuciones sin tregua. Lo familiar se torna extraño y amenazador. Todo adquiere significaciones imprecisas, primero, y luego claramente negativas para ella: los vecinos la quieren matar a ella y a Cristito (¿la persecución de Herodes?), incluso desconfía de su propio marido, el que en su delirio la podría envenenar. Hasta que llega la escena final, cuando cae en un estado de agitación, agrede al marido de la hija (el que trajo el Mal a la casa) y huye con el niño en los brazos y portando un gran Crucifijo, que esgrime para detener las fuerzas del mal. El antecedente inmediato de la psicosis (que adopta una forma esquizo-afectiva) es el matrimonio de la hija con un sujeto de malos antecedentes, lo que significa para ella no sólo perderla sino la ruptura de esa unión familiar tanto tiempo conservada. Pero, en rigor, el cambio se empieza a dibujar antes, al producirse el reencuentro con la madre, porque éste significó que tuvo que “ver”, que no pudo sino dejar entrar a su conciencia ese pasado atroz, que se empeñara tanto en borrar hasta hacerlo desaparecer. Sostuvieron largas conversaciones en las que la madre trató de disculparse por lo ocurrido entonces, pero cada palabra pronunciada era un

renovar angustias, hambres, humillaciones y dolores de la niñez. Como Edipo, enfrentada Rosa irremediabilmente a la “*aletheia*”, a su verdadera identidad, se quiebra e ingresa al mundo de la locura: todo lo que había de malo en ella y que durante tanto tiempo marginara de su vida, aparece ahora afuera, en los otros y amenazándola de muerte.

4º Tenemos entonces ante nosotros un destino vivido con tal radicalidad en una sola dirección, en la dirección de la luz, la armonía, la virtud; un destino que niega toda posible irracionalidad, toda falla o defecto, que se produce primero la encarnación de la Historia de Jesús, vale decir del mito fundacional del cristianismo y luego, al ser enceguecida por su propia luz, sobreviene el quiebre psicótico de la existencia. Como dice Hoelderlin (17): “lo monstruoso es querer aparejar a Dios y al hombre... y eso sólo se puede purificar a través de una división (¿escisión?) sin límites”, mientras Tellenbach dirá en el mismo sentido: “Cuán terrible es caer en manos del Dios vivo” (29). Esto quiere decir, que la razón como *logos*, como “permitir ver mostrando” (traducción de Heidegger (16)), como luz, si es llevada al extremo y a la radicalidad, extraída de su equilibrio con los aspectos oscuros de la existencia, conduce fatalmente al delirio y la locura.

En resumen, desde la perspectiva de la locura, la racionalidad y la irracionalidad han de permanecer en un perfecto equilibrio, en una “*metria*”, en una proporción antropológica. Y si bien la locura en el sentido platónico, como un frenesí, como una embriaguez y estar fuera de sí, podría comprenderse como un desplazamiento de esta proporción en el sentido de la irracionalidad, de un ser invadido por lo pático, emocional y dionisíaco de la existencia, la locura como hoy la entendemos, como delirio que aparece en las psicosis endógenas, o más precisamente en la esquizofrenia, nada tiene que ver con la irracionalidad. Ella es, por el contrario, *el producto de un imperio ilimitado de la razón*, de ese afán totalizador y abarcativo que pretende coger la realidad toda en un solo acto de conocimiento, obteniendo con ello que los límites de la realidad se difuminen, que lo que es deje de ser lo que es y que lo que no es sea, con lo que el mundo pasa a convertirse, como dice Don Quijote “...en artificio y traza de los malignos magos... (a quienes) es tan fácil mudar unos rostros en otros, haciendo de lo hermoso feo y de lo feo hermoso...” (ob. cit., pág. 643).

### *Resumen*

Se plantea la pregunta de si efectivamente el delirio es idéntico a la irracionalidad, como se ha postulado desde la Ilustración. Se hace una breve síntesis de la forma como ha sido concebida la locura (y por ende el delirio) desde la

Antigüedad Clásica hasta nuestros días. De esta revisión es importante destacar cómo el carácter absoluto del “ego cogito” de Descartes hace impensable la locura como posibilidad humana y abre el camino a su conceptualización como enemiga de la razón, vale decir, como irracionalidad. Como argumento en favor a la tesis contraria al racionalismo, se menciona el sentido biográfico de la locura, ejemplificado en figuras literarias, como Edipo, Ofelia y Don Quijote. Lo común a todas estas vidas que terminan en la locura es un afán desmedido por permanecer en lo ilusorio, en el auto-ocultamiento (*lethe*), de tal modo que cuando una circunstancia los obliga a ver su propia verdad (*a-letheia*) transforman “una realidad imposible en una posible irrealidad” (Kulenkampff), vale decir, enloquecen. Ahora bien, tanto en las figuras literarias como en los esquizofrénicos de la práctica diaria, encontramos que el desborde se produce no hacia lo irracional y dionisiaco, sino exactamente en la dirección opuesta: hacia lo apolíneo y racional. La tesis de que en la base de la locura habría un exceso y no una falta de racionalidad, tratamos de demostrarla a través del análisis de dos casos paradigmáticos, en los que aparece tematizada la entrega al dominio absoluto de la razón como capacidad analítica y sintética (Caso 1) y a la razón como luz que saca a los objetos cognoscibles desde las sombras (Caso 2). El delirio sería, entonces, el producto de un imperio sin contrapeso de la razón, entendida ésta ya sea como “ratio” o como “logos”.

### Summary

The question whether delusion is identical to irrationality —as it has been postulated since the Illustration— is stated. A brief synthesis is done of the form in which insanity (and delusion) have been conceived since the classical antique up to our days. Of this review, it is important to underline, how the absolute character of Descartes’ “ego cogito” made insanity unthinkable as human possibility, and opens the way to its conceptualization as enemy of reason, that is, as irrationality. We mention the biographic sense of insanity in known literary figures as Edipo, Ofelia and Don Quixote as argument in favour of the thesis against rationalism. What is common to all these characters becoming insane is a drive for staying in an illusional world, in “self-hiding” (*lethe*), so that, when a circumstance obliges them to *see* their respective truth (*a-letheia*), they transform “an impossible reality in a possible irreality” (Kulenkampff). Now, both in literary figures as in schizophrenics of daily practice, we find out that the overflow is not produced towards the irrational and dionysiac, but exactly in the opposite direction: towards the apolline and rational side of life. In this paper, we try

to demonstrate the thesis of insanity as excess and not as lack of rationality; and this through the analysis of two paradigmatic cases, in which the absolute domination of reason is showed, where reason is conceived both a analytic and synthetic capacity (in Case N<sup>o</sup> 1) and as light drawing out the objects from the shadows (in Case N<sup>o</sup> 2). Delusion should be, therefore, the product of a not counterbalanced power of reason, this understood whether as "ratio" or as "logos".

## REFERENCIAS

1. Baeyer, W. von: "Situation, Jetztsein, Psychose". En Griffith, R.M., von Baeyer, W. (Ed.): *Conditio Humana. Berlin-Heidelberg-New York*: Springer (1966).
2. Binswanger, L.: *Schizophrenie. Pfullingen*: Neske Verlag (1957).
3. Blankenburg, W.: "Aus dem phänomenologischen Erfahrungsfeld innerhalb der Psychiatrie". *Schweiz. Archiv. f. Neurol. Neurochir. u. Psychiat.* 90: 412-421 (1962).
4. Blankenburg, W.: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Stuttgart*: Enke Verlag (1971).
5. Blankenburg, W.: "Phänomenologische Epoché und Psychopathologie". En: Alfred Schütz und die Idee des Alltags. *Stuttgart*: Enke Verlag (1971).
6. Cervantes, M. de: *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha. Madrid*: Alianza (1974), pp. 643, 644 y 650.
7. Chiarugi, V.: Cit. por J. Wyrsh en *Geschichte und Deutung der endogenen Psychosen. Stuttgart*: Thieme Verlag (1956).
8. Descartes, R.: *Discours de la méthode. Hamburg*: Felix Meiner Verlag (1960).
9. Doerr-Zegers, O.: "La esquizofrenia como necesidad de la historia vital". *Rev. Chil. Neuopsiquiat.* 9: 3-11 (1970).
10. Doerr-Zegers, O.: "Verdad y patria". *Anuario de Filosofía Jurídica y Social (Chile)* 3 (1985).
11. Erasmo: *Das Lob der Torheit. Stuttgart*: Philipp Reclam Jun. (1962).
12. Esquilo: "Der gefesselte Prometheus". En: *Die Tragödien und Fragmenten. Zurich*: Artemis Verlag (1952).
13. Eurípides: *Tragedias. Vol. 1. Barcelona*: Ed. Alma Mater (1960).
14. Flashar, H.: *Melancholie und Melancholiker in den medizinischen Theorien der Antike. Berlin*: Walter de Gruyter (1966).
15. Foucault, M.: *Historia de la locura en la Epoca Clásica. Ciudad de México*: Fondo de Cultura (1974).
16. Heidegger, M.: *Sein und Zeit. Tübingen*: Max Niemayer Verlag. 10. Auflage (1963).
17. Hoelderlin, F.: *Sämtliche Werke. Frankfurt am Main*: Insel Verlag (1961).
18. Husserl, E.: *Husserliana, Tomo iv. Den Haag (La Haya)*: Martinus Nijhoff (1962).
19. Jaspers, K.: *Allgemeine Psychopathologie. Berlin-Göttingen-Heidelberg*: Springer Verlag (1963).
20. Kant, I.: *Von den Schwächen und Krankheiten der Seele in Anschauung ihres Erkenntnisvermögens. Band X. Darmstadt*: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p. 512 (1968).

21. Kulenkampff, C.: "Ueber psychotische Adoleszenzkrisen". *Der Nervenarzt* 35: 530-536 (1964).
22. Nietzsche, F.: El origen de la tragedia. *Madrid: Alianza* (1978).
23. Ortega y Gasset, J.: Obras Completas, Tomo III, pág. 273. *Madrid: Revista de Occidente* (1962).
24. Platón: Obras Completas. *Madrid: Aguilar*, 2ª Ed., p. 863 (1979).
25. Rilke, R.M.: "Das Stunden-Buch. Vom mönchischen Leben". En: *Sämtliche Werke, Band I. Frankfurt am Main: Insel Verlag* (1955).
26. Shakespeare, W.: "Hamlet". En: Obras Completas. *Madrid: Aguilar* (1968).
27. Sófocles: "König Oedipus". En: *Tragödien. Leipzig: Insel* (1942).
28. Tellenbach, H.: *Melancholie. Berlin-Heidelberg-New York: Springer* (1961).
29. Tellenbach, H.: "Ilusión, delirio y locura en el Edipo de Sófocles". *Rev. Chil. Neuropsiquiat.* 20: 3-12 (1982).
30. Tellenbach, H.: Estudios sobre las patogénesis de las enfermedades psíquicas. *Ciudad de México: Fondo de Cultura* (1969).
31. Wagner, R.: Tristán e Isolda, Acto III. Cassette N° 3308.296 al 300 de la Deutsche Gramophon Gesellschaft (1966).
32. Wyrsh, J.: *Geschichte der endogenen Psychosen. Stuttgart: Thieme.*