

- [2] De Boor, C., "Strukturunterschiede unbewusster Phantasien bei Neurosen und psychosomatischen Krankheiten". *Psyche* XVIII, núm. 11, 1965, p. 667.
- [3] Tellenbach, H., *Geschmack und Atmosphäre, Eine phänomenologische Studie*, Salzburg, 1969, p. 47 y 51.
- [4] Mayer, A., "Seelische Bezüge zwischen Mutter, Leibesfrucht und Säugling". *Ztschr. f. Psychosomat. Medizin u. Psychoanalyse*, vol. 13, núm. 1, 1967, p. 54.
- [5] Freud, S., *Das Unbehagen in der Kultur. Ges. Werke*, vol. 14, Frankfurt, 1948, p. 459 nota al pie, y 462
- [6] Des Lauriers, A. M., *The Experience of Reality in Childhood Schizophrenia*, Nueva York, Int. Univ. Press, 1962, p. 503 (cita de Rose (18)).
- [7] Hensel, H., *Allg. Sinnespsychologie, Hautsinne, Geschmack, Geruch*, Berlín, Gotinga, Heidelberg, 1966, p. 100.
- [8] Spitz, R. A., "Die Urhölle", *Psyche*, vol. IX, núm. 11, 1956, p. 652.
- [9] Halliday, J. L., "Industriegesellschaft als psychosoziale Umwelt", en: *Der Kranke in der modernen Gesellschaft*, Colonia, Berlín, 1967, p. 160.
- [10] Harlow, H., cita de Spitz (11), p. 245.
- [11] Spitz, R. A., "Ein Nachtrag zum Problem des Autoerotismus". *Psyche*, vol. XVIII, núm. 5, 1964, p. 253.
- [12] Freud, S., *Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. Ges. Werke*, Frankfurt, 1948, p. 69 y 55.
- [13] Kinsey, A. C., *Das sexuelle Verhalten der Frau*, Fischer, 1963, p. 427.
- [14] Freud, S., *Beiträge zur Psychologie des Liebeslebens, Ges. Werke*, vol. 8, Frankfurt, 1948, p. 80.
- [15] Schultz-Hencke, H., *Lehrb. der analytischen Psychotherapie*, Stuttgart, 1965, p. 37 y 24.
- [16] Häfner, H. y H. Freyberger, "Psychosomatische Zusammenhänge bei hautallergosen", *Ztschr. f. Psychosomat. Medizin*, vol. 2, núm. 3, 1956, p. 181.
- [17] Montagu, M., *The Sensory Influences of the Skin*, Texas Rep. Biol. & Med., 1953, cita de Spitz, R. A., *Vom Säugling zum Kleinkind*, Stuttgart, 1967, p. 90.
- [18] Rose, G. J., *Körper-Ich und Realität, Psyche* XXII, núm. 7, 1968, p. 511.
- [19] Freud, A., *Contribution to Discussion of "Problems of Infantile Neurosis"*, Psychoanalyt. Study of the Child. Cita de Rose (18), p. 503.
- [20] Sperling, E., "Alters- und Bezugsgruppenspezifische Therapie..." *Ztschr. f. Psychosomatische Med. u. Psychoanalyse*, vol. 15, núm. 2, 1969, p. 121.
- [21] Greenacre, P., "The Imposter". *Psy. Quart.* vol. 27, 1958, cita de Rose (18), p. 504.
- [22] Frank, J., "Communication and Empathy." Proc. Tercer Congreso Mundial de Psicoterapia, 1961, 1, cita de Rose (18), p. 504.
- [23] Plenge, I., *Die Emanzipation des Mannes*. Stuttgart, 1969, p. 51.
- [24] Baumeyer, F., "Erfahrungen bei der Behandlung psychogener Erkrankungen in Berlin" *Ztschr. f. Psychosom. Medizin*, vol. 8, núm. 3, 1962, p. 175.
- [25] Hau, Th., *Frühkindliches Schicksal und Neurose*. Gotinga.
- [26] Riemann, F., "Über den Vorteil des Konzeptes einer präoralen Phase". *Ztschr. f. Psychosomat. Med. u. Psychoanalyse*, vol. 16, núm. 1, 1970, p. 30. Trad. española en *Revista de Psicoanálisis, Psiquiatría y Psicología*, núm. 20. 197, México, Fondo de Cultura Económica.
- [27] Künzler, E., "Zwei Hypothesen über die Natur der frühkindlichen Sozialbeziehungen". *Psyche*, vol. XXIII, núm. 1, 1969, p. 40, nota al pie.
- [28] Bowlby, J., "Über das Wesen der Mutter-Kind-Bindung". *Psyche*, vol. XIV, núm. 7, 1959, p. 415.
- [29] Schumacher, W., "Bemerkungen zur Theorie des Narzissmus". *Psyche*, vol. 24, núm. 1, 1970, p. 1.

UN ANALISTA EN FILÓSOFO *

Ralph M. Crowley

ALFRED ADLER solía decir sobre la personalidad unificada o, como ahora diríamos, sobre la identidad, que la personalidad que se construye a sí misma es una ficción ([1], p. 9). Rollo May, al sostener la tesis de que la misión del hombre en la vida es trascenderse, crearse un yo con lo que está a la mano, acepta de buena gana la tendencia del hombre al autoengaño, si bien repite una y otra vez que necesita tener mitos para poder vivir una vida con sentido. May no sólo trata con gran amplitud el amor y la voluntad, de donde procede el título de este extenso y erudito tomo, sino que plasma un vasto cuadro mediante una filosofía del hombre, en cuyo desarrollo se encuentra implícita una teoría de la personalidad. Con esto lleva adelante el hincapié que hizo Adler en el papel que desempeña el interés social en el estilo de vida de cada uno, pues el interés social, o la ética, de acuerdo con May, se funda en la psicología del hombre, en

las capacidades del ser humano para trascender la situación concreta del deseo inmediato que el yo dirige y para vivir en las dimensiones del pasado y del futuro, así como en función del bienestar de las personas y los grupos de los que depende, en última instancia, su propia realización ([10], p. 25).

Este logro entrafía aparentemente, sea dentro o fuera de la terapia, el juntar el deseo, la voluntad y la decisión. Porque —nos dice May—

la decisión crea una pauta de acción y de vida, que es reforzada por los deseos, afirmada por la voluntad y que responde a las otras personas significativas a la vez que por ellas, personas que son importantes para uno en la realización de metas a largo plazo ([10], p. 25).

Nos viene de inmediato a la mente la observación de Sullivan de que "nacemos con algo de este motivo de poder" ([15], p. 6). Por poder entiende Sullivan la tendencia a expresar las etapas potenciales de la propia vida, a alcanzar los dilatados círculos del medio ambiente; en suma, una tendencia a ir más allá de sí mismo. Muy relacionado con éste se halla el concepto de *eros* de May, sobre el que escribe:

* Ensayo sobre el libro de Rollo May: *Love and Will*. W. W. Norton, Nueva York, 1969.

Trad. del Dr. Daniel Jiménez.



Es eros, el poder que pugna en nosotros por lo total, el impulso de dar significado y pauta a nuestra diversificación, forma a la de otro modo empobrecedora ausencia de forma, integración que se oponga a nuestras tendencias desintegradoras... una dimensión de la experiencia que es tanto psicológica y emocional como biológica... Es eros que, en psicoterapia, empuja a las personas hacia la salud ([10], p. 78).

Por supuesto, Sullivan ya había subrayado este punto. Escribe:

La personalidad tiende hacia el estado que llamamos salud mental o buen ajuste interpersonal, pero la aculturación le opone obstáculos. La dirección básica del organismo es hacia adelante ([15], p. 48).

Contrariamente a Sullivan, que otorga al hombre y al mundo una organización intrínseca de acuerdo con muchas de las concepciones modernas compartidas por las ciencias naturales, May postula una ausencia de forma fundamental para la vida. La organización la proporciona eros, que da forma a todo y que constituye el espíritu creador del hombre.

Aunque May declara su deuda con Sullivan en no menos de seis páginas, nos pide que concentremos la atención principalmente en los griegos, en la mitología, en la etimología, en la historia, en la filosofía antigua y moderna, y en Freud (en 59 páginas). Partiendo de estas referencias y de su experiencia con pacientes, May intenta dar expresión a su concepción del hombre, la cual encierra una teoría de la personalidad que se basa en los conceptos de *eros*, diferente de la lujuria o la libido, *lo demoníaco*, diferente de lo diabólico, y *la intencionalidad*, diferente de la intención o de la fuerza de voluntad. La *intención* de May, así, es disertar sobre el amor y la voluntad, y su *intencionalidad* es hacernos saber la significación del eros, lo demoníaco y la intencionalidad para vivir en la actualidad.

Ambas cosas las consigue. Restituye la respetabilidad de esas dos palabras, *amor* y *voluntad*, que habían caído en el desprestigio. Y volviéndonos a instruir sobre esos indómitos griegos, logra enseñarnos la gran pérdida que hemos sufrido al ufanarnos de no creer en mitos y al no percatarnos de que hemos creado otros nuevos y de que también creemos en ellos (*v. gr.*, el mito del hombre tecnológico). Para May, los mitos no son negativos, sino deseables y necesarios respecto de toda existencia genuinamente humana ([10], pp. 297-99).

Ahora bien, al leer a May, resulta fácil con frecuencia perder lo que se ha leído anteriormente. Es éste un libro que debe estudiarse y asimilarse y, todavía mejor, saborearse como un vino añejo. Nadie podrá acusar a May de haber escrito uno de esos libros sobre cómo-vivir-sin-pensar-preocuparse-u-obrar. Sin embargo, su afición a explicar las cosas en exceso, sus digresiones, sus continuas citas y sus largas exégesis de los griegos tienen con harta frecuencia el efecto de distracciones inútiles. Más aún, tiende a usar ejemplos unilaterales que, a mi entender, ofrecen la imagen deformada de

que los griegos y otros pueblos estaban más cerca del camino justo que la mayoría de nosotros hoy. ¿Será verdad?

Examinemos su exposición sobre la apatía. Según él, la apatía es una de las principales características de nuestro mundo esquizoide. May relaciona la condición esquizoide con el desamparo que deriva de la falta de atención, y de cada aspecto de nuestra cultura, no sólo de parte de los padres ([10], p. 16). Sullivan tiene razón entonces, pero únicamente respecto del adulto apático ([10], p. 31). May pasa por alto la amplia e importante discusión de Sullivan sobre el dinamismo de la apatía, sus inicios en la infancia y la forma de distinguirlo del *desapego somnoliento*, un dinamismo que surge no por la tensión de las necesidades no satisfechas, sino por la tensión de la angustia ([16], pp. 55-57 y 61).

Otra deficiencia de May es que no acierta en la consideración de las posibles alternativas cuando hace generalizaciones sobre la causalidad. Por ejemplo, la dinámica del nuevo puritanismo la atribuye a la angustia respecto de la impotencia (reprimida o no), que él considera como un temor subyacente a verse complicado con mujeres (reprimido o no). ¿En qué razones se apoya para preferir cualquiera de éstas como base de la angustia reprimida sobre todas las otras posibles? ¿Por qué no podría el temor reprimido vincularse con mujeres ser el fundamento del temor a la impotencia y de su presencia anticipada? Sabemos desde hace mucho tiempo que los síntomas están casi siempre multideterminados [18].

Veamos ahora lo que dice sobre el amor. Comienza clasificándolo en cuatro clases: sexo o lujuria, eros o procreación, *filia* o amor fraternal y *ágape* o devoción por el bienestar de los otros ([10], p. 37). En un libro anterior, el amor era definido en una forma más simple y, felizmente, con mucho menos extensión. Para el May más joven el amor era

un deleite frente a la otra persona y la afirmación tanto de su valor y de su desarrollo como de los de uno mismo ([11], p. 241).

Recuerdo una cita de Goethe que dice más o menos: "El amor es el deleite que experimentamos frente al ser amado y el interés que tenemos por el despliegue de sus potencialidades." En la presente obra, sólo cuando May se ocupa del significado del cuidado volvemos a escuchar esa dulce música de "estar dispuesto a deleitarse en el otro". Debemos, no obstante, abonarle el que esta vez agregue algo que ni él ni Goethe habían vinculado antes con el amor: el sufrimiento. De tal suerte, al hablar del cuidado como el inicio del amor, asienta que el sufrimiento es una

relación de dedicación que toma la forma final de estar dispuesto a deleitarse en el otro o, en último término, a sufrir por él ([10], p. 303).

Así, lejos de adoptar la idea convencional del sufrimiento como una falla evitable, lo describe como lo que es: algo inevitable y propio de toda relación amorosa.



May no menciona que las pruebas de muchas de sus tesis han aparecido ya en otros trabajos. Por ejemplo, critica la idea que Freud tenía del sexo, el placer y la libido como una reducción de la tensión. Claro, el placer del eros proviene de su disfrute, de la permanencia en él e incluso de la búsqueda del incremento de la tensión. Pero esta distinción de dos tipos de placer, válida hasta en la infancia más temprana, se la debemos a Ernest Schachtel ([13], pp. 117-19), de lo cual May no hace mención. Tampoco hay referencia alguna al aserto de Paul Tillich de que la libido no es el deseo del placer ni el placer deseado, sino la unión que cumple el deseo. May dice que "en el eros buscamos el incremento de la estimulación" ([10], p. 74) y que "el eros y no el sexo en cuanto tal es la fuente de la ternura" ([10], p. 75). Mucho más adelante comenta: "El cuidado es la fuente necesaria del eros, la fuente de la ternura humana ([10], p. 289). ¿Quiere decir que es el cuidado la fuente de la ternura humana o que lo es el eros?"

May arguye que en el acto sexual tiene más importancia el momento de la penetración que el del orgasmo ([10], p. 75). Indagué en varias personas su opinión al respecto y sus reacciones variaron desde un "¿Está loco?" hasta "Hay algo de ello". De acuerdo, *de gustibus non est disputandum*. Pero May llega a poner en un plano de igualdad el momento de la penetración y "el reconocimiento de que *hemos conquistado al otro*" ([10], p. 75, las cursivas son mías). ¿Es éste el mismo May que considera que conquistar a otros forma parte del aspecto impersonal, mecánico y supereficiente propio de la sexualidad moderna, de la cual se lamenta por antihumana? Supóngase que omitimos esta desafortunada referencia sobre la conquisita del otro. Nos queda entonces la cuestión controvertible de si la penetración es más importante, memorable y soñada que el orgasmo. Cuando una mujer implora apasionadamente a su amante que "entre en ella", bien puede referirse a la penetración o a la eyaculación y el orgasmo, o, con mayor probabilidad, a ambos (se juegue o no con las palabras).

May piensa que los seres humanos están motivados por posibilidades, metas e ideales que los atraen y empujan hacia el futuro ([10], p. 93). ¿Olvida que Jung [7] y Maeder [9], al apartarse de la inclinación de Freud por el pasado, discutieron extensamente lo prospectivo? Por muy otro lado, sus observaciones sobre la vinculación que hay entre el amor y la muerte son de lo mejor y más característico de May en este libro. Por muerte no entiende el instinto de muerte freudiano, sino la conciencia del ineludible destino del hombre, su finitud, su ser mortal.

Lo valioso en May es el relieve que otorga al papel de lo trágico en la vida y en el amor. Frieda Fromm-Reichmann me señalaba a menudo que la preocupación por los sentimientos de culpa y de ser pecador procedían de la incapacidad para habérselas con la vida en cuanto a sus inevitables contrapartes intrínsecas, tales como la enfermedad, la desgracia, la muerte o la tragedia [3]. May añade, acertadamente, a estas limitaciones de la existencia humana la incapacidad esencial para satisfacer nuestro anhelo de completud, de conjunción o fusión con otra persona, aun cuando el ansia

de esta imposibilidad, de esta *unión*, como Fromm la llama, esté presente siempre. Es posible que logremos una vinculación plena a través del sexo, pero después hemos de separarnos de nuevo, al menos en forma parcial ([10], p. 113). Apoyándose en esta separación parcial May llega a hablar de separación eventual respecto de la autonomía individual. No puedo estar de acuerdo en esto ¿Acaso ha sucedido alguna vez, hasta cuando ha muerto uno de los miembros de una unión? Lo dudo.

May afirma que lo demoníaco se convierte en mal cuando usurpa el yo total desatendiendo la integración de ese yo o las formas y deseos únicos de otros junto con su consiguiente necesidad de integración. Gibrán expresa poéticamente esta misma idea del siguiente modo: "El mal es el bien torturado por su propia hambre y sed" ([4], p. 72). En ninguna parte del índice analítico del libro se encuentran registrados 'antagonismo', 'agresión', 'asesinato', 'cólera', 'crueldad', 'desquite', 'diablo', 'enojo', 'guerra', 'hostilidad', 'odio', 'rencor' o 'venganza'. Sin embargo, May presta considerable atención a estos temas. En efecto, una de sus observaciones más certeras es

...la parte del yo que negamos es la fuente de la hostilidad y la agresión, pero cuando se la puede integrar, por medio de la consciencia, en el sistema yoico, se convierte en la fuente de energía y espiritualidad que nos vivifica ([10], p. 133).

Nótese que May incluye aquí tanto la negación de lo constructivo como la de lo diabólico. Eludiendo todas esas molestas dicotomías mecanicistas en su amplia y fascinante exposición del concepto de lo demoníaco, May abarca en la dialéctica el movimiento integrador al par que el desintegrador, conservando ese valioso aspecto del concepto del ello de Freud que ha tendido a perderse en la teoría psicológica socio cultural.

Aunque su índice analítico tampoco registra "soledad", May mismo sí se ocupa de ella en su discusión de los individuos anónimos, esos seres que andan perdidos en la multitud y a quienes nadie conoce, pero que, en cambio, han dado a conocer a muchas celebridades. Las personas solas se quejan comúnmente de no tener ningún amigo, de no "conocer" a nadie. May nos abre los ojos al poner de relieve perspicazmente que la soledad consiste en *no ser conocido por otros* ([10], pp. 161 s.). Los que están solos propenden a creer que no existen, dado que piensan que no hay nadie a quien puedan afectar o en quien puedan dejar huella. Esto no es, en el análisis de May, más que un paso hacia la posesión demoníaca con su posibilidad de engendrar violencia, incluso en seres tan anónimos como ellos. Y puede ocurrir en la medida en que lo demoníaco sigue siendo impersonal. El paso siguiente en la consecución del desarrollo humano pleno sería, para lo demoníaco, volverse personal: debemos dejar que otros nos conozcan. Evidentemente, esto puede aplicarse a nuestro propio psicoterapeuta. Así, debemos llamar a lo demoníaco con su nombre correcto, no como un sustituto del cambio —como sucede en ciertos análisis (demasiados, por desgracia), sino como un auxiliar



del cambio. La Palabra, como dice May, da al hombre poder sobre lo demoníaco por cuanto que se hace universal, esto es, no únicamente personal, sino transpersonal ([10], pp. 176-77). Sorprendentemente, May no evoca para nosotros esas grandiosas líneas del primer coro de *Antígona* (los griegos de nuevo):

*Y él encontró su camino
en la resonancia de la palabra.*

Resulta irritante el que May presente erróneamente a autores cuyas ideas tienen mucho en común con las suyas, llegando en ocasiones al extremo de sostener opiniones excesivamente simplificadas y generales, como esa de que “nuestra capacidad volitiva y de decisión ha sido destruida irrevocablemente”. Censura, por ejemplo, a Georg Groddeck, junto con Freud, de no creer en la libertad y en la elección de índole anímica, de defender un determinismo científico estricto ([10], p. 183). En realidad, el “ello” de Groddeck es semejante a lo demoníaco en May, habiendo surgido el primero como reacción ante una actitud muy presuntuosa, que May critica: la de ser amos y señores de nuestro destino ([5], pp. 147-90). En otra de sus generalizaciones asegura que “. . . la teoría y la técnica de la mayor parte de las psicoterapias tienden a erigirse exactamente sobre la premisa opuesta” ([10], p. 196). Esta premisa es para May la de que el paciente debe renunciar a su posición de ser el que decide, a su poder de juzgar y al de valorar y elegir, a su responsabilización total por él mismo y a la contribución que hace a sus males. Aunque él no lo aclara, son muchos los terapeutas que se apoyan en la misma premisa que May: Sullivan, Bone, Szalita, H. Kaiser, para sólo nombrar a unos cuantos.

Una vez asentado que la voluntad y la decisión han sido destruidas por completo, May trata de *revivirlas*. Y lo que propone al efecto es, en primer lugar, considerar los deseos no como necesidades que nos empujan ciegamente, sino como un tirar selectivamente de nosotros hacia adelante a causa de la significación que tienen para nosotros los objetos de nuestros deseos. “No hay voluntad sin un deseo previo” ([10], p. 211). May se ocupa sucintamente —y para él el deseo es ese jugar imaginativo con la posibilidad— de la posibilidad de que se dé un acto o un estado. En segundo lugar, May asevera que en la base de la voluntad, la decisión y las intenciones se halla la *intencionalidad* ([10], p. 226) [sombras de Brentano, a cuyas conferencias asistió Freud]. May la define como “la estructura que confiere significado a la experiencia” ([10], p. 223) y, en otro lugar, como “una atención imaginativa que está en la base de nuestras intenciones y da forma a nuestras acciones” ([10], p. 308). A partir de estas definiciones, expone con detalle cómo es que la intencionalidad comienza por la intención, cómo difiere del propósito, cómo difiere el deseo de la voluntad, cómo incluye la intencionalidad el reconocimiento y la conación conscientes e inconscientes, cómo se conoce la realidad y se la conforma y cómo proviene la intencionalidad no sólo de

nosotros mismos como sujetos, sino igualmente de los objetos, resolviendo así en parte la falsa dicotomía que se plantea entre el sujeto y el objeto.

Dándome vueltas la cabeza con todo esto (como, supongo, debe ser el caso de cualquiera que me haya acompañado en este laberinto), busqué claridad en un ejemplo tomado del psicoanálisis. Después de todo, Lewis Hill solía decir que el meollo del análisis es enfrentar al paciente con esas enigmáticas contradicciones que se dan frecuentemente entre lo que éste quiso y se propuso y lo que ocurrió en lugar de ello [6]. La investigación generalmente ha descubierto diversos procesos que se dan fuera de la consciencia. Preston, un paciente de May, llegó a darse cuenta de la tremenda furia que sentía hacia su analista, pero una vez que se la hubo analizado por completo lo que ocurrió fue que integró mejor su memoria, su pensamiento y su conducta. En realidad, Preston tuvo que adoptar una postura respecto de sus sentimientos en el análisis y de sus quejas e incapacidades particulares ([10], p. 248 ss.). Esto, sin embargo, siempre ha formado parte de una terapia efectiva. Me es fácil entender que el fuerte interés que tiene May por la intencionalidad puede atraer a un cierto número de pacientes a analizarse, esperanzados en que el analista les pueda esclarecer de alguna manera su propia intencionalidad a cada uno y, así, brindarles alivio, quizá mágicamente. ¿En qué forma ayudaría a la teoría o a la técnica el identificar la intencionalidad como una estructura en el organismo?

Cuando May asegura que la función del psicoanálisis es llevar la intención a la más amplia y profunda dimensión orgánica de la intencionalidad, ¿cuál es la diferencia respecto de insistir en que su función es llevar el yo consciente a la personalidad total? May sugiere que la intencionalidad “implica. . . la *totalidad* [cursivas del autor] de la orientación del individuo hacia el mundo en ese momento” ([10], p. 234). O cuando escribe que “*La libre asociación es la técnica de ir allende la mera intención consciente y de colocar al propio yo en el terreno de la intencionalidad*” ([10], p. 235) [cursivas de May], ¿en qué difiere de “colocarnos en el terreno de nuestra personalidad total” ([17], pp. 12 y 188 ss.), la frase que emplea Sullivan? Y no puede añadir claridad alguna el que recurra a la existencia de intenciones tanto conscientes como inconscientes (sustentadas por la intencionalidad) y que luego (en la misma página) afirme que la intención acompaña al propósito consciente ([10], p. 234), como negando la existencia de las intenciones inconscientes.

Pese a todo lo anterior, este libro contiene muchas observaciones clínicas muy útiles. May hace ver, por ejemplo, que la persona que dice “No puedo” no podría hacerlo sin contar tras ella con la idea de “Puedo” ([10], p. 242). Otra observación perspicaz de May es ésta: “La neurosis. . . [es] el conflicto que existe entre dos maneras de *no realizar* el yo” ([10], p. 247).

Una de las áreas descuidadas en la teoría y en la terapia, que May pone ante nuestros ojos, aunque sin dedicarle ningún asiento en el índice analítico, es la que se refiere a la promesa y al acto de prometer. May vincula el prometer con nuestra capacidad de imaginar el futuro, que halla expre-



sión en la palabra "voluntad" utilizada en relación con la intencionalidad y la intención. Tanto la promesa como la voluntad están atadas al futuro. Sin embargo, May pasa por alto el aspecto no racional del cumplimiento de las promesas. Ha sido, en cambio, Herbert Schlesinger quien lo ha captado perfectamente, haciendo notar que la promesa es una afirmación intencional, un *acto* suspendido de momento. Dado que el acto, o la respuesta, es propio de la promesa, aunque pospuesto e inacabado, la intencionalidad, en palabras de May, se halla implicada en la promesa. Schlesinger sostiene, con base en la experimentación efectuada, que dichas acciones suspendidas tienden a convertirse en necesidades y a ejercer presión hasta que son descartadas [14].

May se adelanta a la posibilidad de que algunos lectores tomen su énfasis en que el acto es inseparable de la intencionalidad como equivalente a recomendar que se "actúe" (*act out*), esto es, se evite el *insight* ([10], p. 259). En mi opinión, "actuar" no es un mero equivalente de evitar el *insight*, sino que se relaciona con algo transferencial. Evitar actuar es correr el riesgo más grave de la inacción, que significa no querer, no elegir, no responsabilizarse de los propios sentimientos, deseos y acciones. Designando como "actuación" lo que se hace en la terapia más tarde, May oscurece las cosas. Debería distinguirse entre "actuar dentro" y "actuar fuera". Actuar dentro es actuar con el analista *dentro* de la hora de análisis y no actuar fuera de la hora algo que pertenece a la situación analítica. Lo que May describe como alentador en el caso de Preston es actuar dentro. Y es de desearse siempre y cuando el analista la enfrente y la emplee para aumentar la comprensión y el *insight*, como lo hizo May.

Por otra parte, también mide sus fuerzas con el problema de la relación de la voluntad humana con la libertad. Con base en una cita de Spinoza —"La libertad es el reconocimiento de la necesidad"—, May declara que

El hombre se distingue por ser capaz de saber que está determinado y de elegir su relación con lo que lo determina ([10], p. 269).

Aquí May tiene un buen apoyo en Goethe, quien escribió (no recuerdo dónde):

Cuando digo que soy libre, no soy libre en realidad, pero cuando digo que estoy condicionado y comprendo las fuerzas que me condicionan y conforman las posibilidades de mi acción, entonces soy libre.

Milton Mazer ha señalado que sin el supuesto de que somos co-creadores de nuestro destino la ayuda que brinda el psicoanálisis no sería, en absoluto, concebible o posible [12]. De lo que May no se ocupa es de la paradoja inherente a la libertad humana. Harold Laswell planteó la cuestión siguiente: "¿En qué proporción es posible extender la libertad de elección sin crear una demanda de ilibertad?" [8] Cuando May habla de evitar la pasión del

eros recurriendo a las sensaciones del sexo ([10], p. 65), atribuye esta tendencia a la nueva libertad sexual con su concomitante necesidad de funcionar con mayor eficiencia, su acentuación de la potencia y el orgasmo, y las angustias acerca de las propias capacidades que la acompañan. May parece suponer que con sólo mitigar estas angustias el hombre sería capaz de abrazar la pasión del eros, como si fuera posible contar con una libertad ilimitada. La cuestión sigue siendo: ¿Cuánta libertad puede admitir el organismo humano?

May asegura, y pienso que con razón, que lo que deja mayor huella en los pacientes que se psicoanalizan no es la verdad o falsedad de las declaraciones del analista, sino el que su solicitud (*care*) cuando declara algo muestra su firme "creencia en que el paciente es capaz de cambiar y que su conducta es significativa". Y agrega May, "Estos son aspectos de un mito positivo" ([10], p. 301). De un modo similar, N. Dennis advierte:

No es la verdad lo que nos salva, sino el encontrar un expositor privilegiado, cuya verdad se convierte en nuestra verdad con muy poca dificultad ([1], p. 5).

La presente obra de May es un intento de relacionar la virtud humana con una comprensión del hombre profunda y psicoanalítica que hunda sus raíces en la historia. Pese a que hay bastante qué criticar, como hemos puesto de manifiesto aquí, también hay mucho qué decir en favor de esta prodigiosa exploración intelectual por tantos mares no registrados en los mapas.

¿Representa este denso tratado una contribución a la Ciencia del Hombre? Pienso que sí. Sin embargo, en vano se buscará un resumen de la evolución del organismo o del cerebro humanos, una explicación antropológica del desarrollo del hombre desde la antigüedad hasta hoy o una revisión de las etapas de la historia vital del individuo. De lo que May se ocupa, y detalladamente, es de lo que los hombres han pensado sobre sí mismos, de sus errores y de sus verdades. Y al definir la voluntad, el amor, la intencionalidad, el eros, el papel de lo demoníaco, así como el que desempeña el cuidado en nuestras vidas, May ha aludido a la legalidad de la naturaleza humana.

Las objeciones en cuanto a llamar ciencia a esto son de dos clases. A la primera pertenecen aquellas que se fundan en la noción de que las leyes de la naturaleza deben ser generales, escasas y simples, una presuposición que sostuvieron los antiguos griegos pero que también defienden los científicos modernos. May no proporciona ninguna de tales leyes inmutables de la naturaleza o la conducta humanas, pero ¿quién lo hace? A la segunda pertenecen las que alegan que todas las leyes naturales deben expresarse en un lenguaje matemático y que las formulaciones cualitativas deben, en última instancia, ser substituidas por formulaciones cuantitativas. Ninguno de estos criterios se aplica a la ciencia moderna, salvo en su forma más limi-



tada. Ni pueden aplicarse a ninguna ciencia del hombre que abarque su funcionamiento intramental y organísmico, lo consciente y lo inconsciente o sus procesos interpersonales y comunicativos. En una palabra, estos criterios no son aplicables a la psicología, la sociología y la antropología, de ninguna manera, y probablemente tampoco a la biología. May, pues, no es ni "no-científico" ni un "antiintelectual".

May se muestra optimista acerca de las posibilidades de cambio, pero también es consciente del costo que tiene para el individuo desarrollarse a un nivel humano más elevado, a saber, el experimentar el daño que implica la autoconsciencia, la pérdida de prestigio, el riesgo de mutilación mental y la pérdida de sectores muy estimados de uno mismo, tales como los deseos y fantasías que nunca podrán cumplirse.

Mientras escribía este ensayo, traté con todo rigor de evitar la lectura de reseñas sobre *Love and Will*. No obstante, me fue imposible dejar de enterarme de que numerosas opiniones le eran fuertemente adversas. Parecería que los círculos que se interesan por la labor psicoanalítica se hallan dominados todavía por el dogmatismo. Aun cuando May pone fin a su libro trazando un cuadro a menudo idílico y poético de la vida en un elevado plano de comunión con la conciencia, hay que abonarle, en cuanto psicoanalista, que nos recuerde los aspectos negativos de la vida. Así, escribe:

El hecho de que pueda ser consciente de sí mismo y de su mundo constituye la terrible alegría, la bendición y la maldición del hombre ([10], p. 234).

BIBLIOGRAFÍA

- [1] Dennis, N.: "Alfred Adler and the Style of Life", *Encounter*, núm. 35, 1970, pp. 5-11.
- [2] Fromm, Erich, *Man for Himself*. Rinehart, Nueva York, 1947. *Ética y psicoanálisis*, FCE.
- [3] Fromm-Reichman, Frieda, Comunicación personal.
- [4] Gibrán, J., *The Prophet*. Knopf, Nueva York, 1940. *El profeta*, Ediciones Cultura.
- [5] Groddeck, G., *The Unknown Self*. Daniel, Londres, 1929.
- [6] Hill, L., Comunicación personal.
- [7] Jung, C. G., "Dream Analysis in its Practical Application", en Thompson, C., Mazer, M. y Witenberg, E., eds., *An Outline of Psychoanalysis*. Random House, Modern Library, Nueva York, 1955.
- [8] Lasswell, H., "The Inner Relations between Political Science and Psychoanalysis Past and Future". Leído en la William Alanson White Psychoanalytic Society, enero de 1963.
- [9] Maeder, A. E., *The Dream Problem*. Nervous and Mental Disease Publishing Co., Nueva York, 1916.
- [10] May, R., *Love and Will*. Norton, Nueva York, 1969.
- [11] ———, *Man in Search of Himself*. Norton, Nueva York, 1953.
- [12] Mazer, M., "The Therapeutic Function of Belief in Will". *Psychiatry*, núm. 23, 1960, pp. 45-52.

- [13] Schachtel, E., *Metamorphosis*. Basic Books, Nueva York, 1959. *Metamorfosis*, FCE.
- [14] Schlesinger, H., "Contribution to a Theory of Promising, II: Mature and Regressive Determinants of the Keeping of Promises." Leído en una reunión de la American Psychoanalytic Association, diciembre de 1968.
- [15] Sullivan, H. S., "Conceptions of Modern Psychiatry", *Psychiatry*, núm. 3, 1940, y núm. 8, 1945.
- [16] ———, *The Interpersonal Theory of Psychiatry*. Norton, Nueva York, 1953.
- [17] ———, *Clinical Studies in Psychiatry*. Norton, Nueva York, 1956.
- [18] Waelder, R., "The Principle of Multiple Function: Observations on Overdetermination" (trad. M. H. Milde), *Psychoanal. Quart.* núm. 5, 1936, pp. 45-62.

