

Bitácora de una reflexión en torno a los fenómenos delirantes y el sentido de realidad.

Dr. César Ojeda¹

Resumen

A propósito de la realización de una investigación fenomenológica acerca del delirio el autor pone de manifiesto el camino reflexivo que debió seguir para cumplir con su propósito inicial. El curso de la investigación mostró que lo que llamamos “real” es imposible de marginar si se intenta describir fenomenológicamente el delirio. El presente artículo es la crónica de tal descripción, sus derivaciones y obstáculos.

Palabras clave: delirio, fenomenología

With the occasion of carrying out a phenomenological investigation about delusion, the author reveals the reflexive path he should follow in order to accomplish his original purpose. The progress of the investigation shows that in the phenomenological description of delusion it is impossible to put away what we call “real”. The present article is the chronicle of such a description, its derivations and obstacles.

Key words: Delusion, Phenomenology

¹ Profesor Agregado, Departamento de Psiquiatría Oriente, Facultad de Medicina, Universidad de Chile

Al redactar el libro *La presencia de lo ausente*² nos abstuvimos de relatar los antecedentes que nos impulsaron a escribirlo. En aquella oportunidad tan sólo mencionamos, y al pasar, que se inspiraba en un estudio anterior cuyo título fue *Delirio, realidad e imaginación*³. Este último estudio era una tesis acerca de los fenómenos delirantes, tal vez los estados psíquicos más sorprendentes y característicos de la alienación. Sin embargo, abordando el delirio -desde cualquier ángulo-, nos surgía un obstáculo que persistentemente incomodaba a la reflexión y reclamaba ser tomado en consideración. Seguir adelante sin reparar en este impedimento, habría significado emprender una larga marcha con una piedra en el zapato. Y, ¿qué era ese obstáculo? Era lo que podríamos designar como “real”. Efectivamente, hablar sobre el delirio era, al mismo tiempo hablar acerca de lo real. Este “pie forzado” derivaba de que -como allí expresamos- ninguna afirmación sobre el delirio parecía sostenerse si se prescindía de conceptos como realidad, real, conciencia de realidad, sentido o juicio de realidad, etcétera, sin importar lo vagos y borrosos que fueran dichos conceptos, pues afirmar lo delirante (reconocerlo, hablar sobre él, denominarlo e incluso tratarlo médicamente), implicaba necesariamente postular, al unísono, algún sentido para lo real, sentido que el delirio parecía vulnerar de modo radical. La alienación es impensable si no se toma en cuenta la idea de un quiebre en el “sentido de realidad”, es decir, una pérdida de lo que la mayor parte de las personas considera la forma normal y compartida de comprender el mundo.

Así, nos incomodaba que en nuestra intención de hacer inteligible el misterioso delirio, éste nos remitiera a otro misterio, y tal vez más profundo. Porque ¿qué es la realidad? ¿A qué podemos llamar de ese modo?

Pero, además, nuestro empeño por investigar y enfocar psicopatológicamente al delirio tendía a escurrirse permanentemente hacia otros fenómenos y nos inducía -junto a la tradición psicopatológica- a hablar de *percepción* delirante, *idea* delirante, *recuerdo* delirante, *fantasía* delirante y *humor* delirante, por citar las expresiones más usadas. Parecía que no lográbamos, siguiendo tal tradición, retener al delirio mismo, sino más bien adosarlo a ciertos lugares comunes del pensamiento psiquiátrico, como la percepción, la emoción, la ideación, el recuerdo, la fantasía y otros, argumentando que tales “funciones psicológicas” estaban “delirantemente” perturbadas.

Era evidente que si partíamos desde allí, debíamos responder al menos dos preguntas. La primera: ¿en qué consiste percibir, fantasear, idear, etcétera, es decir, cómo se nos presentan cada una de esas “funciones”? Y la segunda: ¿cuál es la “alteración” que les da el carácter de delirantes? Por más obvias que nos parecieran dichas “funciones psicológicas” y reconociendo que el psiquismo humano sería impensable si prescindiéramos de ellas, precisarlas se avistaba como una tarea enorme, pero ineludible si queríamos descubrir el modo en que debían perturbarse para dar lugar a los fenómenos delirantes. Venía esto a reafirmar la idea de que el discurso psicopatológico está montado, en gran parte, sobre supuestos psicológicos pobremente formulados: si decimos “pseudo-percepción” asumimos implícitamente a la “percepción”, si decimos “idea delirante”, suponemos el “idear”, si decimos “autismo”, presuponemos algo así como un “heteroísmo”, si decimos “exaltación” o “depresión” “anímica”, suponemos un cierto conocimiento de la “eutimia”, si decimos “compulsión”, nos parece conocer lo que es la “conducta libre”. Los ejemplos podrían multiplicarse. Sin embargo, en el momento de intentar hacer explícitos dichos supuestos psicológicos, las dificultades eran muchas. Buscar la salida a este problema a través de

² Ojeda C. *La presencia de lo ausente*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago-Chile, 1998

³ Ojeda C. *Delirio, Realidad e Imaginación*. Ed. Universitaria de Chile, 1987

metodologías en tercera persona, como las que dominan el conocimiento científico estándar, nos resultaba impracticable⁴. El método científico estudia siempre un “algo otro” desprendido del investigador. Siguiendo ese camino no hacíamos otra cosa que negarles a dichas experiencias –como tales, es decir en tanto qualia⁵- legitimidad en el marco de la investigación y el conocimiento y, en definitiva, ponerlas en el lugar de aquello que en inglés se designa con la expresión “it”. Sin embargo, la percepción, el recuerdo o la fantasía, y todos los acontecimientos que tengan el carácter de experiencia, de un “suceder-me”, jamás podrán ser “un algo eso”, de modo que reducirlos a su “cosidad” –que en cierto sentido tienen- sólo conduce a perderlos como fenómenos.

Lamentablemente, para la ciencia no hay alternativa: sólo puede proceder por el camino que conduce a la “cosa”. Tendremos oportunidad de distinguir esa “cosa”, ese “algo eso”, de los fenómenos que en definitiva surgen desde un “alguien” y para un “alguien”. Guste o no, la distinción cartesiana entre un “algo” *cogitans* y un “algo” *extenso*, está muy lejos de ser la trivialidad algo ingenua con que se la suele caracterizar en algunas epistemologías contemporáneas.

Para el científico estándar, cualquier forma de abordar estos fenómenos que se aparte del cerco metodológico señalado, será inválida en tanto conocimiento científico. A lo más, podrá reconocer con gentileza que hay otras formas de conocimiento sobre las cuales la ciencia no tiene competencia, agrupadas todas en el saco donde se amontonan desde la historia, las creencias, las religiones, pasando por las experiencias “subjetivas” que los seres humanos tenemos en cada momento, y terminando, en el extremo, en variados tipos de supercherías. El punto es que todas esas experiencias y otras que están en el fondo de ese saco, son las que nos dan sentido como existentes. Y eso es lo que interesa aquí. El oficio de un científico, y la declaración de incompetencia relativa que le es constitutiva, no es el oficio de un psiquiatra. Luego, el que los fenómenos señalados nos ofrezcan enormes dificultades de abordaje, no justifica abandonarlos a la vera del camino bajo el pretexto de que son temas inservibles o no aptos para obtener resultados científicamente válidos. Lo que nos orienta aquí no son los resultados a toda costa. Se trata más bien de intentar adentrarse en estas y otras experiencias y de no perderlas como guía de la investigación, pues, en último término, como psiquiatras y psicoterapeutas, nos debemos a ellas.

Si comprendíamos que uno de los obstáculos para la investigación del delirio era el implícito subyacente acerca de “lo real”, nos pareció que mientras así permaneciera –al igual que las “funciones psicológicas” que nos servían de substantivos- la investigación del delirio quedaría fuertemente limitada. La pregunta era entonces: ¿cómo hacer explícito ese implícito? ¿Dónde y cómo se da “lo real”? ¿A qué llamamos “real”? El lector seguramente coincidirá con nosotros si afirmamos que lo que designamos habitualmente como real es “lo” que aparece en la percepción y su modo de

⁴ Las metodologías en tercera persona son aquellas que utilizan el método científico-natural para estudiar los fenómenos empíricos. Para una ampliación ver. Varela F y Shear J. Metodologías en primera persona: qué, porqué, cómo. Rev GPU 2005; 1;2: 148-160

⁵ Generalmente se usa la expresión “qualia” para señalar los fenómenos que nos son accesibles de manera consciente. Por ejemplo, un pensamiento, una imagen mental, la rugosidad de una tela bajo mi tacto, o un dolor en el abdomen o estar furioso o resolver una ecuación de segundo grado. En todos esos casos yo soy alguien que experimenta algo que habitualmente llamamos “subjetivo”, algo “para mí”. Muchas veces el problema es establecer qué relación existe entre esos fenómenos y lo que designamos como “objetivo”, por ejemplo, el mundo físico o nuestro propio cuerpo.

“quedar” en ella, como esta mesa, esta habitación, el árbol que crece en el jardín o esa persona que camina por la acera de enfrente. Ningún análisis, teoría o construcción científica haría dudar a las personas que la mesa, la habitación, el árbol o la persona que ellos ven son otra cosa que reales. No las confunden con una fantasía o un sueño. El argumento que sostiene que esa confusión puede ocurrir, no es más –ahora sí- que la principal confusión en este campo: si alguien confunde una percepción con un recuerdo, ya no hay percepción ni recuerdo, y por lo tanto, tampoco confusión alguna. Hay otra cosa. Luego, no debíamos analizar todas las “funciones”, sino en primer lugar la percepción, pues nos parecía que “lo real” encontraba en ella un sitio. ¿Cómo debíamos proceder en ese análisis? El lector ya sabe que ese proceder es lo que conocemos como metodología. Sin embargo, si la percepción es algo que me acontece, no puedo “eliminar-me” metodológicamente sin destruir lo que intento conocer. Es decir, la manera en que soy este ser que soy y me experimento, es, en este caso, el elemento esencial de lo que estamos estudiando.

En ese momento, el trabajo desarrollado por el filósofo alemán Edmund Husserl⁶ en los primeros años del siglo XX, había concitado mi pasión filosófica, y varios años de estudio en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Sin embargo, Husserl no había sido el primero en la cadena. Efectivamente, la filosofía me salió al camino desde muy temprano en mi vida, y contribuyó a decidir –aún como alumno en la Facultad de Medicina- que mi vida estaría destinada a la psiquiatría. En ese momento, tal inclinación filosófica me parecía obvia: si se trataba de conocer y comprender al ser humano, la medicina tenía muy poco que aportar, en la medida en que su trabajo se ejecuta sobre lo que en alemán se designa con la palabra *Körper*, que quiere decir algo así como cuerpo “físico”, en oposición al cuerpo como “experiencia mía” que en ese idioma se expresa con la palabra *Leib*. La filosofía, en cambio, me parecía en esos años –y aún hoy- como una fascinante y, no ajena a cierta arrogancia, forma de antropología. El lector seguramente recuerda que la *Metafísica* de Aristóteles empieza con una célebre frase: “Todos los seres humanos desean por naturaleza saber”⁷. Me parecía que las diferencias entre los filósofos consistían en la manera de disimular, negar o expresar su vocación antropológica. Siempre he considerado que es un buen ejercicio preguntarse, ante cualquier desarrollo filosófico, dónde está escondido el hombre.

Aparte de las obras que hemos señalado en la nota al pie –extensas y complejas y que fueron motivo de seminarios dictados por el filósofo Luis Flores en el Instituto de Filosofía de la Pontificia Universidad Católica de Chile-, Husserl había escrito un artículo aparecido en la *Enciclopedia británica en 1925*, y que se tituló simplemente “Fenomenología”⁸. En él resumió el programa metodológico que lo inspiró durante toda su vida, al que haremos referencia aquí, justamente, por su grandiosa simplicidad. “Fenomenología –dice allí- designa un nuevo método descriptivo (...) y una ciencia apriórica⁹ que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en un desarrollo

⁶ Especialmente las *Investigaciones lógicas*, las *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*, y *Experiencia y Juicio*.

⁷ Aristóteles. *Metafísica*. Libro I, 980^a, Ed Gredos, Madrid, 1970

⁸ Este artículo fue editado, junto a otros, en el texto titulado *Invitación a la fenomenología*. Paidós Ibérica, Barcelona 1998 (IF).

⁹ Antes y primero respecto de la experiencia. Husserl utiliza la palabra “ciencia” en un sentido distinto al que hemos señalado aquí, como se comprende de la lectura del texto que aquí analizamos.

consecuente, una reforma metódica de *todas las ciencias*” (subrayo) (IF p. 35). Como se aprecia, ese ambicioso programa consiste esencialmente en la postulación de un método, la fenomenología, que conduce a una “ciencia”, pero no a una ciencia empírica, como la física o la biología, sino a una “apriórica”, es decir, previa a los hechos, como podrían ser la geometría o las matemáticas, y que desde allí, hace posible reformular los fundamentos de todas las ciencias que se ocupan de tales hechos. Si eso es posible, o necesario, o si las ciencias han estado o están inquietas respecto de sus fundamentos, es algo enteramente distinto. Lo que nos interesa destacar aquí, es lo que el filósofo alemán llamó la vía de acceso o propedéutica al método fenomenológico, es decir, los pasos iniciales y la puerta de entrada para escalar su propósito: tal puerta de entrada es la “psicología fenomenológica”.

No obstante, cada peldaño tiene su propio afán y sus propias preguntas. Para poder describir esta psicología, es necesario preguntarse antes por lo que la psicología es. Este procedimiento, de ir afirmando cada etapa antes de pasar a la siguiente, se ve ordenado y consistente, pero encierra enormes dificultades, pues inevitablemente se llega la pregunta por el “ser”, piedra de tope de la filosofía toda. Efectivamente, si nos preguntamos qué *es* la psicología, debiéramos antes saber qué sentido tiene este “es”, es decir, el que la psicología o cualquier cosa o situación, para nosotros “sea”. Dejaremos esta mirada ontológica para otra oportunidad. Por el momento, nos sirve señalar que, para Husserl, la psicología es la ciencia de lo “psíquico” ¿Pero, qué es esto? “Psíquico” –responde-, “(...)es lo que en la naturaleza se encuentra con carácter de yo, con todo lo que inseparablemente le pertenece en cuanto vivir psíquico (como experimentar, pensar, sentir, querer)...” (IF p. 36). Aquí el “yo” tiene la amplitud del *ego* cartesiano, es decir, que responde al problema o a la pregunta: ¿qué es experimentar *ser* sí (mí) mismo? La idea de que “occidente” ha tenido un concepto del “Cogito” cartesiano (“Yo pienso”) equivocado, al verlo a la manera de un “algo”, de un “centro” que podría ser encontrado en “algún lugar”, y por lo tanto “substantivo”, era –y sigue siendo- el discurso de algunas corrientes de las ciencias cognitivas. Desde luego, esta idea de la historia del “Cogito” hace muy poca justicia a los datos de la historia misma, especialmente a los aportes del vapuleado Descartes, vapuleo que se ha transformado en un verdadero deporte de aficionados en las últimas décadas.

Descartes planteó exactamente lo contrario: el “*Cogito*” justamente no es algo que se ubique en algún lugar (*topos*) como sí lo hacen las “cosas” extensas. El “*Cogito*”, si bien es *algo*, no es *algo extenso*, es “algo” pero de otra naturaleza y por lo mismo, estrictamente, no está en lugar alguno (sino más bien lo crea). Mal podría buscárselo como si fuera parte de la extensión, como un órgano, un centro, un aparato o una estructura programática. Así, hay una forma distinta de ser que la de la extensión: el “*Cogito*” no es extenso, sino “*cogitans*”, el otro modo de ser posible para algo. Sin embargo, “*cogitare*” no es sólo “pensar”, en el sentido del razonamiento, del discernimiento, de un operar lógico, del abstraer, sino que es lo que crea el espacio y el lugar de todos los verbos, pues *cogitare* también es sentir, recordar, emocionar, gozar, caminar, hacer, etcétera. En la Segunda Meditación, Descartes dice. “¿Qué soy pues? Una cosa que piensa. ¿Qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere y, también, imagina y siente.” “Pues es tan evidente de suyo que *soy yo* quien duda, entiende y desea, que no hace falta añadir nada para explicarlo.” Y más adelante, en la Tercera Meditación: “Soy una cosa que piensa, es decir, que duda, afirma, niega, conoce pocas cosas, ignora otras muchas, ama, odia,

quiere, no quiere, y también imagina y siente.”¹⁰ Y si eso soy –diríamos nosotros- es porque soy en eso: de allí el famoso *cogito ergo sum* (experimento, luego existo).

Nos parecía evidente que la certeza de mí mismo no proviene entonces de una deducción lógica o de un pensamiento abstracto, sino de ser yo “ése” que experimenta el mundo como un sentir, desear, imaginar y pensar “algo”: ése es el *cogito*. El *Cogito* es una experiencia, pero una experiencia en la que aparece, además del mí mismo, siempre el mundo, que dicho sencillamente es el “algo” de la experiencia. Las ciencias “cognitivas” tienden a considerar a la cognición como razonamiento. Sin embargo, en Descartes el pensar tiene el mismo nivel que el desear, el amar y todo lo dicho: del mismo modo que ese desear o ese amar, el pensar es algo que *me* pasa, y que mediante ese pasarme constituye un mundo, a saber, el mundo de lo pensado, en el mismo nivel que el mundo de lo deseado y de lo amado. El término latino *res*, traducido normalmente como “cosa material”, también significa, ser, asunto, acontecimiento (semejante a lo que expresa la palabra alemana *Sache*, central en la filosofía tardía de Heidegger). De allí que Descartes pueda distinguir la *res extensa* de la *res cogitans* como aconteceres totalmente distintos, pero ocurriendo enlazados en un abrazo sin fin. Para Descartes y su época, este abrazo está mediado por la divinidad. Justamente la *res cogitans* es algo “no-material” pero inevitablemente referido a las cosas del mundo, incluyendo entre ellas y de cierta manera, nuestro propio cuerpo (*res extensa*). Justamente, la interpretación de ese enlace ofrece muchas alternativas y Descartes eligió la suya, pero de la existencia de tal enlace, nadie duda. En suma, la *res cogitans* no es más ni menos que la sorprendente aparición de la *perspectiva* o *punto de vista* en medio del universo.

De manera que si creemos novedosa la idea de un cogito “emergente”, inubicable en el espacio de las cosas extensas en el que somos, es sólo porque hemos recibido un Descartes de segunda o tercera mano.

Pues bien, a *ese* que le pasan esas y cualesquiera otras experiencias, es al que me refiero cuando digo “*soy yo*”. Ese yo no es una categoría topológica o estructural de un “aparato psíquico”, sino que es la expresión verbal para referirnos al anclaje de la experiencia consciente en la “mismidad”.

Para cualquier persona resulta de suyo evidente que la experiencia psíquica preeminente e inmediata, es, en cada caso, nuestro propio psiquismo. Tal es el punto de partida. No obstante, si nuestro propio psiquismo es justamente una experiencia que tenemos de primera mano, ¿qué necesidad tenemos de darle un marco metodológico? Para precisar esa necesidad, basta que el lector trate de concentrarse en su manera de experimentar, por ejemplo, el libro que tiene ante sus ojos. Rápidamente comprobará que eso en apariencia evidente muestra lados insospechados y, que por lo mismo, nos hace manifiesto que lo evidente es el que tal experiencia ocurra, pero no la manera en que lo hace. Simplemente como ejemplo, podemos señalar que nunca vemos el libro (o cualquier objeto) “entero”, pues siempre percibimos tan sólo un escorzo y, por lo tanto, un “objeto parcial”. En condiciones habituales estamos dirigidos a lo que nos hace frente en el mundo, como las cosas que uso, miro y de alguna manera comprendo, a los otros seres humanos y a las presencias de la naturaleza. Pero también a las cosas que pienso o lo que me hago presente en el imaginar o el sentimiento que tengo por esta o esta otra persona o situación. Lo que aparece en primer plano en todos estos casos es aquello a lo que mi conciencia actual está *referida*. Pareciera que mis experiencias conscientes no pueden ser por sí mismas, sino estar siempre íntimamente trenzadas con

¹⁰Descartes R : *Meditaciones Metafísicas*. Tercera Edición, Espasa-Calpe, Madrid, 1980.

esos “algunos” que *no* son exacta o completamente ellas. Estos “algunos” a los que mi conciencia está siempre referida se nos dan como la ocasión y el momento en el que tales experiencias me acontecen. Aquello apuntado, aquello a lo que mi conciencia está referida, tiene para Husserl una expresión evidente en el lenguaje habitual, en el que se dice: “acordarse de...algo”, “pensar en ...algo”, “percibir...algo”, “aspirar a...algo”, y así sucesivamente. La conciencia entonces sólo es en la medida en que “algo” aparece “para” ella, o, lo que es lo mismo, en la medida en que ella está dirigida a algún objeto (real, imaginario, categorial, etcétera). Este carácter fundamental de la conciencia, o de su “ser”, queda descrito con un término de origen escolástico: *intencionalidad*. La palabra, derivada del vocablo latino *intendo*, significa “tender en una dirección, estirar, extender”. El derivado *intentio* es aún más expresivo, en tanto expresa una acción realizada con esfuerzo, como “tensión, presión y compresión”. El concepto de “extender” pudiera resultar fundamental a lo que estamos tratando de decir, en la medida en que significa que algo abarca “más espacio que el que antes ocupaba”. Este extenderse de la conciencia encierra una curiosa paradoja: por un lado la conciencia *es siempre* extendida, puesto que abarca y llega hasta el objeto al que se dirige, y por otro, la conciencia y el objeto al que se dirige no son *lo mismo*. Esto, que en definitiva es lo que se denomina *trascendencia*, ocupará parte importante de los esfuerzos de la filosofía contemporánea, y especialmente los de Heidegger.¹¹

Sin embargo, parece necesario volver al punto de partida. Si toda conciencia es intencional y los actos en los que se constituye son el percibir, el juzgar, el recordar, etcétera, es decir actos psíquicos, esos actos psíquicos serán intencionales. Pero, estos actos no se hacen evidentes al estar en “actividad consciente directa”: es decir, al percibir, percibo lo percibido y no el percibir; al recordar, lo recordado y no el recordar; al juzgar, lo juzgado y no el juzgar. Todo aquello, lo percibido, lo recordado y lo juzgado, es “objeto” de conciencia, no el acto mediante el cual tal objeto se constituye. Mas, ¿qué ocurre si la conciencia se flexiona sobre sí misma y se “extiende” ahora hasta ella misma puesta en el lugar del objeto? Esta es la proposición fundamental de Husserl: se produce una especie de milagro. “A través de ella (de la reflexión) aprehendemos, en vez de las cosas (*Sachen*) puras y simples(...), las vivencias subjetivas correspondientes en las cuales llegan a ser para nosotros ‘conscientes’, en las cuales, en un sentido amplísimo, nos ‘aparecen’ ” (IF p.38). Para mirar nuestro propio psiquismo debe existir un desdoblamiento que haga que la mirada, dirigida antes hacia los objetos del mundo, ahora se vuelque sobre la experiencia consciente del mundo como tal, es decir, un giro que ponga a tal experiencia como objeto de una nueva conciencia flexionada.. “Toda experiencia admite una reflexión semejante “- concluye Husserl (IF p.38)

¿Será posible tal operación? Siguiendo la inspiración husserliana nos esforzamos entonces por describir la manera en que los objetos percibidos se constituyen en “mi” percepción. Comprobamos entonces que en la experiencia perceptual, siempre hay una *perspectiva* sobre lo percibido, y esa perspectiva, si bien inevitablemente presente y *constitutiva* de cualquier objeto percibido, es inseparable de *mi* conciencia “perceptiva”. Esa comprensión inicial de lo obvio, es decir, que lo objetivo del objeto está en la perspectiva de una conciencia, era al mismo tiempo inquietante, puesto que ponía de relieve de una manera sencilla y directa, que no hay algo así como “objetos” en sí-mismos formando un “mundo pre-dado”. No obstante, es preciso decir que el acceso a la “cosa en sí” (sin punto de vista) estaba ya negado hacía mucho en la filosofía moderna. Sin embargo, a la sazón y, sobre la base de esta constatación, algunos

¹¹ Para una ampliación ver: Ojeda C. *Martin Heidegger y el camino hacia el silencio*. C & C Ediciones, Santiago, 2006

disfrutaban de la idea de que “lo real”, incluyendo aquí el universo entero, era una especie de “ficción”, un “invento”, una “fábula” como ya había anticipado Paul Valéry hace casi un siglo. Félix Schwartzmann sostiene que Valery hoy preguntaría: ¿se intenta conocer la conciencia para conocer una fábula?”¹²

Sin embargo, a mi entender este regocijo está basado en una insuficiente comprensión de algunas sutilezas fenomenológicas. Efectivamente, los objetos aparecen mediante una perspectiva, pero eso no determina “lo real” o lo “no-real” de ellos. De hecho, como veremos enseguida, hay objetos que se nos dan a la conciencia como no-reales, y también surgen desde una perspectiva de conciencia. Luego, la perspectiva de conciencia y la “realidad” de los objetos “concienciados” son fenómenos distintos.

En lo principal, lo que entonces nos ocurrió fue comprobar que cualquier descripción de una experiencia era la descripción de “algo” que ha adquirido el carácter de “objeto” para una conciencia, aunque se trate de los fenómenos que forman los estados conscientes mismos, y sobre los cuales se ha vuelto mediante una “reflexión”. En este último caso, la conciencia se vuelca sobre sí misma, se flexiona y retiene lo que ella misma es o ha sido, pero accede a ello, de nuevo, como algo que ha tomado el carácter de un “objeto” para la conciencia actual, y por lo mismo, también “objeto” de una perspectiva.

A pesar de que la proposición de Husserl me parecía atractiva, me incomodaba su tendencia metodológica minuciosa que nos hacía correr el riesgo de quedar, en aras de la consistencia, atrapados en un nuevo cerco. El método en primera persona de Husserl se mostraba tan enmarañado como la tercera persona del método de la ciencia natural. Instintivamente entonces, nos libramos de él, pues no queríamos perder el rumbo ni nuestro objetivo. Así, nos pareció que describir lo que designamos como real en el acto perceptivo, era desde la partida insuficiente, pues constatábamos que realizamos muchos otros actos distintos del percibir y no resultaba en principio convincente que en ellos careciéramos de toda referencia a “lo real”. Decidimos entonces buscar un ejemplo desfavorable, o contraejemplo, y elegimos para ese propósito el acto imaginante, puesto que su “objeto” (lo imaginado) parecía constituirse de manera muy diferente al objeto percibido, y más precisamente, podía constituirse como lo no real por antonomasia, en el sentido frágil y preliminar con que estábamos usando la expresión “real”: se puede perfectamente imaginar que volamos moviendo los brazos o que cabalgamos sobre un centauro. Nuestra pregunta era ahora la siguiente: descrito el modo de constituirse el objeto percibido y comparado con el modo en que lo hace el objeto imaginado, ¿se ejecutaba en este último algún vínculo con lo real y cómo? ¿Dependía el implícito, que allí denominamos “sentido de realidad”, de que estuviéramos frente a un objeto dado con características de “real”? En tal caso, al comprobar que el objeto imaginado se constituía, justamente, como no real, el “sentido de realidad” debía allí, sencillamente, no encontrarse.

Para llegar a la elección del contraejemplo habíamos pasado por otros actos, como el recordar o el inteligir (que designamos como acto categorial), el soñar, el acto de comportamiento o motriz, etcétera. Pero, en todos ellos descubríamos una falta de libertad: en el recordar, por ejemplo, veíamos implícito un *perceptum* anterior (aquello recordado); en el inteligir nos topábamos con límites por todas partes, aquellos que nos hacían incapaces de entender los fenómenos más habituales, como el que haya entes (cosas); en el soñar nos parecía que más bien éramos “soñados”, y, el acto motriz, se desplegaba paradigmáticamente hacia el mundo de los *percepta*. Esta falta de libertad

¹² Schwartzmann, Félix. *Historia del universo y conciencia*. Lom Ediciones, Santiago, 2000.

nos hacía pensar en las “resistencias” que, por confusas y distintas que fuesen, asociábamos el “de suyo” de los objetos que habíamos descrito como reales. Lo que buscábamos era un acto incondicionado, enteramente arbitrario, no sujeto a límites de especie alguna. Nos pareció que ese acto era lo imaginario. Sin embargo, lo que allí llamábamos de esa manera se nos ofrecía como un ejemplo, útil al análisis fenomenológico, al permitirnos contrastarlo con el acto perceptivo y que, además, se daba con “apariencia perceptiva”. Pero pronto hubimos de rendirnos a la evidencia de que el acto perceptivo y su correlato en la motricidad, era estructuralmente opuesto a todo el resto de los actos realizados durante la vigilia, entre los que distinguíamos el recordar, el fantasear y los actos que llamamos categoriales, aquellos que nos permiten entender las operaciones lógicas y los conceptos abstractos. A pesar de ser ese conjunto no-perceptivo una región heterogénea, profundizar en su análisis resultaba en ese momento inoportuno. Nos bastaba la constatación de que lo que parecía común a ese conjunto no-perceptivo -y que estábamos llamando “imaginario”- era el dar, en cada caso, su “objeto” como “no real” -y por lo mismo inhabilitado para la ejecución motora-, en comparación con el “real” de los objetos dados a la percepción y sobre los que la motricidad se abalanza. Lo descubierto implicaba que lo imaginario mantenía un vínculo “privativo” con el orden de lo real, es decir, aquel vínculo con lo real que el acto perceptivo afirmaba, el acto imaginante lo negaba: esto imaginado no es real como esto percibido que puedo tocar oler o romper.

Este vínculo “privativo” o “deficiente” con el orden de lo real fue quedando como una nueva reserva en la investigación acerca del delirio que mencionamos: como un tema que a simple vista se apreciaba más general y necesitado de mayor elaboración.¹³ Concluimos desde lo dicho que lo que llamamos “sentido de realidad”, emergía junto a la constitución de los actos perceptivo e imaginante al cumplir cada uno de ellos con cierta “legalidad interna”: no es lo mismo percibir algo que imaginar algo, diferencia que expresa una cierta forma de ser “de esta determinada manera” para uno y otro. Al cumplir los ingredientes que forman el percibir y el imaginar en cada caso con su propia “legalidad interna”, es decir, engarzando sus “partes” de una determinada manera, el “sentido de realidad” emergía como lo hace una figura dibujada después que se han dispuesto los trazos esenciales de la manera correcta. La figura no es un trazo más, ni se funda en alguno o en un grupo de ellos, sino que en “todos” juntos, al “organizarse” de una particular forma. Siguiendo la terminología propuesta por Husserl en la *Investigaciones lógicas*¹⁴, denominamos a este tipo de parte de un todo, “momento de unidad”, recordando que “momento” no alude a un concepto de tiempo, sino a las partes “dependientes” de un todo cualquiera (que son necesarias para que el todo permanezca).

Esto significaba que el “sentido de realidad”, al igual que cualquier “momento de unidad” de un todo, surgía de modo derivado al cumplirse las leyes de constitución, en este caso, tanto del acto perceptivo, como del acto imaginante, es decir, fundado en un conjunto específicamente estructurado de partes dependientes o momentos, pero por ninguno de ellos en particular. Esto quería decir que el “sentido de realidad” no era una especie de “facultad” o acto determinable (como el acto de juzgar, por ejemplo), sino un fenómeno emergente y dependiente, sin existencia fuera de esas condiciones de totalidad y sin posibilidad entonces de alterarse desde sí mismo, del mismo modo que no es posible distorsionar la figura dibujada si no se alteran primariamente, uno, varios o todos los trazos que la fundan.

¹³ Ese tema fue la base desde la que desarrollamos el libro *La presencia de lo ausente*, citado antes.

¹⁴ Husserl E. *Investigaciones lógicas*. Biblioteca revista de occidente, Madrid, 1976.

En el acto perceptivo el “sentido de realidad” se daba como una afirmación, queriendo decir con eso que el “objeto” percibido se afirmaba (tomando una expresión de Zubiri) como existente “de suyo”. La estructura del acto perceptivo podía resumirse en tres notas fundamentales:

a) Toda percepción presenta algún grado de incertidumbre respecto del significado de lo percibido. Por ejemplo, que yo tenga una ilusión y crea que es un temblor de tierra y no un camión que pasa frente a mi casa como compruebo en un segundo momento.

b) Propone su objeto como “real”

c) Está abierto, por escorzos, tanto a las perspectivas mías como a las de cualesquiera otro que estén en su entorno.

En el caso del acto imaginante la constitución es diferente:

a) Su significado es siempre cierto. No cabe allí la ilusión y que se confunda el vibrar de un camión con un temblor de tierra.

b) Propone su objeto como no-real, ahora que imagino, con independencia si ese objeto puede o no ser percibido en otro momento de conciencia (puedo imaginar a mi hermano que no está ahora frente a mí y esta imagen es tan no-real como un centauro imaginado).

c) El objeto está abierto *sólo a mi* perspectiva (nadie puede verlo desde otro ángulo)

Como señalamos, en ese momento del análisis no era relevante si eso imaginado fue alguna vez real: ahora, en tanto imaginado, se postulaba como no-real. Pudimos apreciar entonces que el acto perceptivo constituye su objeto con un criterio positivo (la afirmación acerca de la existencia “real” de él), y uno negativo (su significado incierto). Por el otro lado, el acto imaginario constituye su objeto con un criterio positivo (certeza del significado) y uno negativo (negación de la “realidad” del objeto). Ambos actos hacen referencia a la realidad. El primero como una afirmación y el segundo como una negación. Consecuentemente, pensamos, *no se trata de dos clases de realidad, sino de una y la misma*. El mismo orden de realidad afirmado en la percepción es negado en el acto imaginario.

Todo clínico comparte la idea de que las características descriptivas centrales de la experiencia delirante son esencialmente dos: la apodicticidad y la autorreferencia. Es decir, el delirio implica la certeza del significado de lo delirado y la autorreferencia que el paciente es el centro del acontecer delirante. La primera parte (significado cierto) corresponden a un acto imaginario. Pero los pacientes delirantes no continúan por ese camino: efectivamente, ellos afirman, sin vacilación de especie alguna, la realidad de “lo” delirado. Si el delirio fuera un acto imaginario, ellos deberían otorgarle a lo delirado, la condición de no-real, tal como ocurre en aquel tipo de acto. Entonces, el delirio *no es* un acto imaginario. Por su parte, la afirmación de realidad de su objeto, pertenece a un acto perceptivo. Sin embargo, el paciente delirante no hace una conjetura de significado ni constituye al objeto como abierto a otras perspectivas. Por tales razones el delirio *tampoco* es un acto perceptivo. ¿Qué es entonces?

Siguiendo este sendero de reflexión, constatamos que la alteración del “sentido de realidad” en el delirio era, propiamente, una no-constitución de él, como una figura que no alcanza a ser, al no cumplirse allí la legalidad interna ni del acto perceptivo ni del imaginante. Más bien, el delirio se conformaba como un híbrido -surgido *ab initio* como tal- con partes del todo perceptivo y partes del todo imaginante. A esto denominamos traslocación intencional puesto que, al igual que las traslocaciones de partes de cromosomas, nos ofrecía un acto de factura enteramente original e irreductible, al que denominamos “acto delirante”. Es decir, no se delira -afirmamos entonces- porque haya

un quiebre en el “sentido de realidad”, sino que hay tal quiebre porque se delira. Desde esa comprensión desarrollamos una psicopatología pura o eidética del delirio, en el intento de ejemplificar la aplicación del método fenomenológico de cuño husserliano a un problema psicopatológico específico.¹⁵

¹⁵ Para una ampliación ver: Ojeda C. *La Tercera etapa: Ensayos críticos sobre psiquiatría contemporánea*. Ed Cuatro Vientos, Santiago, 2003 (Cap 2).