

8. La histeria como lenguaje no discursivo

«La inteligencia es astuta; si una puerta está cerrada, encuentra otra entrada, o incluso la violenta, para introducirse en el mundo. Si un simbolismo es inadecuado, utiliza otro; no hay ningún mandato eterno que rija sus medios y sus métodos. De modo que acompañaré a lógicos y lingüistas hasta donde ellos quieran, pero no prometo no ir más lejos, porque existe una posibilidad inexplorada de auténtica semántica más allá de los límites del lenguaje discursivo». Susanne K. Langer [1942, págs. 69-70].

Comprender la función o los usos del lenguaje puede ser fácil y difícil a la vez. Es bastante fácil si limitamos la tarea a ver la función del lenguaje en una disciplina especializada, como la lógica o la matemática. Es en cierta medida difícil si tratamos de explicar todos los usos de la conducta comunicacional del hombre.

Las dos funciones principales del lenguaje son: 1) informar e influir, y 2) expresar emociones. La distinción entre los usos cognitivo-informativo y afectivo-expresivo del lenguaje es análoga a la tradicional división de la «mente humana» en las «partes» cognitiva y emocional. La rígida adhesión a esta clasificación tiende a recodificar y alentar la engañosa dicotomía entre pensamiento puro o cognición, por una parte, y emoción pura o sentimiento, por la otra. El análisis de la función de los lenguajes no discursivos debe ayudarnos a modificar esta falsa imagen del hombre y su «mente».

Nuestro conocimiento acerca de los usos informativos del lenguaje es el más amplio y completo. La lógica, la matemática y las ciencias emplean el lenguaje sólo, o sobre todo, de esta manera. Debido, quizás, a que la ciencia se liga de manera tan íntima con el uso informativo del lenguaje, los científicos y filósofos señalaron repetidas veces que «la tarea esencial del lenguaje es afirmar o negar los hechos» [Russell, 1922, pág. 8]. Empero, esto sólo es válido para el lenguaje de la ciencia, la matemática y la lógica, pero es falso para la conducta que utiliza signos y que encontramos en muchas otras situaciones. Como observó con acierto Rapoport [1954]:

«No es necesario estudiar libros de filosofía para encontrar palabras sin referentes. Todo comienzo de un discurso, un sermón, un editorial periodístico o un anuncio comercial radiofónico sigue la misma tradición filosófica de reforzar la ilusión de que todo aquello de lo cual se habla es real: el éxito, la caridad, la opinión pública y el alivio para la indigestión por cuatro vías distintas. En realidad, nada es más fácil que “definir” estos sonidos como si significaran algo» [pág. 18].

Estos «sonidos» del lenguaje cotidiano, que tienen mucho en común con los «sonidos» de los síntomas psiquiátricos, requieren que consideremos la segunda función principal del lenguaje. Esta consiste, según los lógicos, en expresar emociones, sentimientos o deseos. Estas expresiones no son —siguiendo a Langer [1942]— «símbolos para el pensamiento, sino *síntomas de la vida interior*, como la risa y las lágrimas, el canturreo o la blasfemia» [pág. 67]. [Las bastardillas son mías.] Langer, con cuyas opiniones concuerdo, criticó esta visión en blanco y negro del lenguaje, conforme a la cual los signos que carecen de referentes claramente definidos fuera de la persona que habla se consideran meras expresiones de su vida interior. Si bien no se niega la función expresiva, algunos sostienen que varios sistemas de signos pueden tener funciones que son representativas-informativas y expresivas al mismo tiempo. En *Philosophy in a new key* [1942], Langer afirmó que se necesitaba una «auténtica semántica más allá de los límites del lenguaje discursivo» [pág. 70]. Aunque Susanne Langer hizo algunas sugerencias provisionales acerca de las direcciones en que se podría buscarla, en particular con respecto al lenguaje de la música y las artes visuales, casi todo su trabajo en este sentido permaneció en un nivel programático. Uno de los propósitos de este libro es utilizar este programa ofreciendo un *análisis semiótico sistemático de una forma lingüística que se consideró hasta ahora puramente expresiva*, esto es, el lenguaje de determinados signos corporales.

Lenguajes discursivos y no discursivos

La distinción entre sistemas simbólicos —o, de manera general, lenguajes— discursivos y no discursivos demostró ser una polaridad indispensable para la lógica y la filosofía modernas. Consideraremos primero qué se entiende por estos conceptos, y luego, cómo se aplica a nuestro problema específico.

Además de clasificar los lenguajes en lenguaje objetal y metalenguaje —según su «nivel» o complejidad lógicos—, los filósofos postularon otro ordenamiento de los sistemas simbólicos, basado en el grado de su discursividad. *La discursividad es, en esencia, una medida de la arbitrariedad de la simbolización.* La matemática y los lenguajes de las diversas ciencias cumplen la única función de transmitir información. Los llamados lenguajes no discursivos (o, mejor dicho, poco discursivos), por otra parte, sirven en gran medida para facilitar la expresión emocional. El arte, la danza y el ritual son ejemplos característicos. En estas comunicaciones, la simbolización es idiosincrásica antes que convencional.

Langer subrayó la significación especial de la imagen como símbolo [1942, págs. 76-77], e hizo notar que la foto de una persona, por ejemplo, no describe al hombre que posó para ella, sino que presenta una réplica de aquel. Por eso, al simbolismo no discursivo se lo llama a veces presentacional. Es evidente que, mientras el simbolismo discursivo tiene principalmente una referencia general, el no discursivo presenta, en cambio, un objeto individual y específico. Aquel es, por

lo tanto, eminentemente abstracto; este, perfectamente concreto. La palabra «manzana» alude a todas las manzanas concebibles del universo, pero no designa, *per se*, ninguna manzana determinada. La fotografía de una manzana, por el contrario, representa solo la manzana específica cuya imagen reproduce [Ruesch y Kees, 1956].

En las formas más primitivas del lenguaje escrito, la representación formal de la comunicación se lograba por medio de signos icónicos. Los jeroglíficos son una forma de pictografía. Según Schlauch [1942], los dos elementos más simples del lenguaje escrito son la pictografía y la ideografía. Ambas expresan sus mensajes por medio de imágenes que se parecen al objeto o idea transmitida. Podríamos considerar que son los prototipos más antiguos de lo que hoy se denomina codificación analógica.¹ La *cinésica* [Birdwhistell, 1949] sería, por lo tanto, el intento moderno de investigar e interpretar de manera sistemática los jeroglíficos que escribe el individuo, no en tablillas de mármol, sino en —y con— su propio cuerpo.

Las ventajas del simbolismo discursivo para transmitir información se conocen y, por lo general, se aprecian. En cuanto al simbolismo no discursivo, ¿tiene otra función que no sea la de expresar emociones? En realidad, cumple varias funciones. Examinaremos primero su valor para transmitir un tipo especial de información. Puesto que los símbolos verbales *describen* los objetos de manera más o menos general y abstracta, la identificación de un objeto específico requiere muchos circunloquios (a menos que tenga un *nombre*, el cual es un tipo muy especial de signo discursivo).

«Por esta razón —escribió Langer [1942]—, la correspondencia entre la imagen de una palabra y un objeto visible nunca puede ser tan estrecha como la que existe entre el objeto y su fotografía. Esta última, que se ofrece de inmediato al ojo inteligente, transmite un increíble y rico caudal de información, sin que sea necesario detenerse a interpretar significados verbales. Esto explica por qué usamos una fotografía antes que una descripción en el pasaporte y en la Galería de Rogue» [pág. 77].

Una breve reflexión nos revelará que los signos corporales histéricos, *en tanto imágenes*, tienen una similitud mucho más grande con los objetos que representan que las palabras que describen a esos mismos objetos.² El hecho de transmitir por medio de signos corporales —parálisis o convulsiones, por ejemplo— la idea y el mensaje «estoy enfermo» es más vívido e informativo que pronunciar las palabras «estoy

1 La distinción entre codificación analógica y digital corresponde a la distinción entre simbolización icónica y convencional [Wiener, 1950, págs. 64-73].

2 Considerar que ciertas formas de conducta son imágenes utilizadas para comunicar mensajes, es también útil para comprender algunos actos de la vida cotidiana, como el uso de determinados elementos distintivos de la indumentaria (v. gr., gorras, chaquetas, etc.). Esto equivale a decir: «Yo pertenezco a este grupo», o «Yo soy Fulano de Tal» (como medio de autoidentificación; por ejemplo, «Soy un hombre de Harvard»). Los uniformes se usan en forma deliberada, desde luego, para conferir una identidad o un rol específicos a la persona, tal como: «Usted está ahora en la Marina», o «Usted es un oficial», etc. En todas estas situaciones se trata de usos de los signos icónicos.

enfermo». *Los signos corporales retratan —en términos literales, presentan— el sentido exacto en que el paciente se considera enfermo.* Podríamos decir, por lo tanto, que en el simbolismo de su síntoma el paciente presenta en forma muy condensada su propia autobiografía. Esta cualidad es apreciada por los psicoanalistas. El síntoma presentado por el paciente —si lo tiene— encierra, por así decirlo, toda la historia y la estructura de su «neurosis»: esto forma parte de la sabiduría del psicoanálisis clínico. Cuando los psicoanalistas dicen que aun el síntoma más simple sólo puede comprenderse en forma plena mirando hacia atrás, en busca de un análisis completo del paciente, quiere significar que para comprender el «síntoma» de este debemos conocer todas las características históricamente singulares de las circunstancias sociales y el desarrollo de su personalidad.

En los casos de enfermedades orgánicas típicas, la situación es muy distinta. El síntoma del paciente —v. gr., angina pectoris (provocada por insuficiencia coronaria)— no es autobiográfico. En otras palabras, no es personal e idiosincrásico; no lo es, por lo menos, de manera característica. En cambio, está anatómica y fisiológicamente determinado. La estructura del organismo establece límites definidos a su función. El dolor subesternal no puede ser, de ningún modo, signo de un quiste ovárico roto, por ejemplo. Sostengo que el conocimiento de las reglas de la fisiología y la anatomía patológica permite inferir el «significado» de los «mensajes» de determinados síntomas corporales. Con el fin de hacer inferencias similares a partir del simbolismo icónico, de nada sirve estar familiarizados con la lógica del lenguaje médico. Se requiere, en cambio, conocer la personalidad del usuario de los signos, incluidos sus antecedentes familiares, su historia personal, su religión, su ocupación, etc. Por lo tanto, aunque los llamados síntomas psiquiátricos son idiosincrásicos (es decir, personales), deben revelar algunas pautas regulares. Estas dependerán de las vivencias personales y sociales del paciente, o sea, de todo cuanto aprendió como ser humano. El psicoterapeuta experto (o «intuitivo») es aquel que conoce los «significados» de las pautas predominantes correspondientes a los problemas o «síntomas psiquiátricos» de una determinada cultura.

Se supone que la forma de simbolismo no discursivo debe servir para expresar y comunicar fácilmente los llamados problemas psiquiátricos. Estos atañen a dificultades que son, por naturaleza, experiencias concretas. Los seres humanos tienen inconvenientes con sus madres, padres, hermanos, etc., *como seres humanos concretos*. No sufren los efectos de los complejos edípicos o los instintos sexuales abstractos. Esto sólo implica afirmar algo que es obvio. De aquí se infiere que el uso de signos personales icónicos tiene la ventaja de referirse de manera específica a un objeto individual. Los signos icónicos y la mayoría de los «síntomas psiquiátricos» no tienen —a diferencia de los símbolos del lenguaje ordinario— una referencia general, sino que designan individuos o hechos específicos. La transformación —ya que no es apropiado llamarla traducción— de los símbolos no discursivos en signos convencionales (palabras comunes), tal como ocurre en el curso del psicoanálisis y de algunas formas de psicoterapia, constituiría, por lo tanto, un proceso de cambio de la personalidad («tratamiento»). Esto no significa que la verbalización *per se* constituya

la característica más significativa del «tratamiento» psicoanalítico. Tampoco debemos confundir esta idea con la primitiva noción psicoanalítica de «catarsis». Por el contrario, el análisis semiótico de las operaciones psiquiátricas nos permitiría comprender y describir mejor los mecanismos precisos mediante los cuales la conversión suele ayudar a la gente a enfrentar los problemas de su vida.

Carácter no discursivo de la histeria

Para no perdernos en el laberinto de las abstracciones, insuficientemente apoyadas en observaciones empíricas, consideremos algunas exposiciones clínicas de Freud, ya citadas. Estas ponen en claro que los aspectos comunicacionales de los síntomas histéricos son incomprensibles en función de la lógica del lenguaje cotidiano. Al estudiar las diferencias entre dolores de carácter orgánico e histérico, Freud [Breuer y Freud, 1893-1895] expresó:

«En primer lugar, me parecía singular la imprecisión general de los datos que la paciente, muy inteligente, sin embargo, me ofrecía en relación con el carácter de sus dolores. Un enfermo que padece *dolores orgánicos* los describirá —si no es, *además, nervioso*— *con toda precisión y claridad*, detallando si son o no lancinantes, con qué intervalos se presentan, a qué zona de su cuerpo afectan y cuáles son, a su juicio, las influencias [causas] que los provocan. En cambio, cuando el *neurasténico describe sus dolores* tenemos la impresión de que se halla abocado a una labor intelectual difícil, que supera sus propias fuerzas. Es evidente que, a su juicio, *el lenguaje es demasiado pobre para expresar sus sensaciones*, las cuales constituyen algo único, jamás experimentado por nadie, siendo imposible agotar sus descripción» [pág. 133]. [Las bastardillas son mías.]

La excelente descripción clínica de Freud pone de manifiesto que al paciente le resulta muy difícil encontrar palabras que expresen sus «sensaciones». Esto también suele ser cierto en el caso de pacientes que hablan de sensaciones corporales asociadas con muchos síndromes psiquiátricos no histéricos —v. gr., hipocondría, esquizofrenia, depresión— [Szasz, 1957a]. Por lo general, se postulan dos explicaciones para este fenómeno. La más frecuente lo atribuye al «hecho» de que el paciente experimenta sensaciones peculiares o raras, difíciles de traducir en palabras [Fenichel, 1945]. La otra causa sería el empobrecimiento general en el uso del lenguaje verbal. Sin negar la validez de ambas explicaciones, quisiera sugerir otra. El síntoma —p. ej., un dolor o una sensación corporal— puede formar parte de un sistema simbólico, aunque no de tipo discursivo. La dificultad para expresar la «sensación» en lenguaje verbal se debe al hecho de que es imposible traducir los lenguajes no discursivos a otros idiomas, y mucho menos a las formas discursivas. Rapoport [1954] expresó con claridad este concepto:

«Cuando tenemos que tratar con lenguajes no discursivos, la traducción se torna totalmente imposible. No podemos traducir la música al in-

glés, por ejemplo. Es evidente la dificultad para traducir poemas de un idioma a otro, sobre todo si los idiomas corresponden a culturas muy distintas. La más meticulosa descripción de una danza o un ritual no puede reflejar la verdadera esencia de lo que describe.

»La razón de esta diferencia entre los lenguajes discursivo y no discursivo reside en el hecho de que los símbolos no discursivos no son arbitrarios, como los discursivos: se relacionan en forma estrecha con el significado que deben transmitir. Los referentes de los símbolos no discursivos [si podemos llamarlos de esta manera] no están «allí fuera», en el mundo exterior. No se llega a la conexión entre símbolo y referente por un acuerdo explícito entre los comunicantes, como en el caso de los símbolos discursivos. Por el contrario, los referentes de los símbolos no discursivos están en el interior de los comunicantes. En consecuencia, solo tienen significado si estos armonizan de alguna manera entre «sí» [pág. 199].

La tesis de que los referentes de los símbolos no discursivos solo tienen significado si los comunicantes armonizan mutuamente concuerda con las experiencias empíricas del psicoanálisis. La técnica psicoanalítica descansa en el supuesto tácito de que no podemos conocer el problema que perturba a nuestros pacientes —en realidad, ni siquiera debemos esperar conocerlo—, hasta tanto no hayamos establecido una relación armónica con ellos.

Función informativa de los signos corporales icónicos

Los filósofos y estudiosos de la semiótica se preocuparon desde hace tiempo por dilucidar en qué medida y de qué manera se pueden usar los lenguajes no discursivos para transmitir información. Hasta ahora, el peso de la opinión favoreció a quienes sostuvieron que los lenguajes no discursivos no pueden utilizarse para ese fin, porque los signos no discursivos señalan sus referentes en forma demasiado vaga y ambigua. Al mismo tiempo, se admite en general que mediante estos sistemas simbólicos se produce cierto tipo de transmisión informativa. Los psiquiatras se interesaron desde tiempo atrás por la función informativa de un tipo especial de lenguaje no discursivo, o sea, el lenguaje de los signos corporales histéricos. Si bien la histeria se enfocó *como si fuera un lenguaje*, no ha sido objeto de la correspondiente codificación sistemática. Conviene que examinemos, por consiguiente, *los usos informativos de los signos corporales icónicos como un sistema de lenguaje no discursivo*.³

El uso informativo del lenguaje depende, por lo general, de los referentes de sus símbolos. El criterio positivista radical, que en la actua-

³ Este análisis será aplicable a diversos fenómenos, como la «histeria», la «hipocondría», la «esquizofrenia», etc. La característica distintiva es el uso de *signos corporales* y su *iconicidad*. Los rótulos de la nosología psiquiátrica tradicional son de escasa utilidad para determinar dónde o cuándo sería posible encontrar dichos signos [Szasz, 1957a].

lidad cuenta, quizá, con pocos adherentes, sostiene que los lenguajes no discursivos carecen de referentes. Se afirma, en consecuencia, que los mensajes forjados con este lenguaje no tienen sentido (desde el punto de vista cognitivo-informativo). Una posición filosófica más equilibrada —que hoy se acepta, según creo, de manera más amplia— considera que la diferencia entre los lenguajes discursivo y no discursivo es una cuestión de grado más que de clase. De este modo, los lenguajes no discursivos también tienen referentes y «significado cognitivo».

Rapoport [1954], verbigracia, sugirió que los referentes de los símbolos no discursivos son los «estados internos» de los comunicantes. Si bien admitía que los lenguajes no discursivos tienen referentes, adhirió, no obstante, a una clasificación en cierta medida dicotómica —«allí fuera-aquí dentro»— de esos referentes. Consideró que los referentes discursivos se prestaban de modo ideal a transmitir información, mientras que los referentes no discursivos cumplirían la función que denominé *afectiva*, es decir, permitir la trasmisión de un estado emocional de una persona a otra (dolor, alegría, pena). Este fenómeno se conoce en psiquiatría clínica y también en el mundo del arte. En psiquiatría hablamos, por ejemplo, del carácter «contagioso» de la angustia, como en el caso del pánico que cunde en un teatro que se está incendiando. Aunque este proceso puede describirse como la reproducción del «referente interno de un comunicante en el interior del otro» [Rapoport, 1954, pág. 200], esta descripción es algo engañosa, pues parecería que, por lo menos en algunas circunstancias, tiene lugar una comunicación cuya índole cognitiva es más auténtica.

Claro está que este tipo de comunicación es simple y concreta. A pesar de ello, *no es una mera* comunicación de la experiencia interna del sujeto emisor. Consideremos el ejemplo de la gente que huye de un teatro presa de las llamas. El comportamiento de algunos miembros de la audiencia, sobrecogidos de terror, puede significar *más* que mero pánico, incluso para quienes no vieron las llamas, ni oyeron gritar «¡Fuego!» Es verdad que, en un primer momento, el individuo puede responder a la función puramente afectiva del lenguaje corporal: «La gente que me rodea tiene miedo, está aterrorizada; yo también *siento* pánico». Empero, junto con esto se produce la comunicación simultánea de un mensaje más informativo (cognitivo): «¡Estoy en peligro! Debo huir para salvarme o, de lo contrario, cerciorarme de que estaré seguro [por ejemplo, verificando, como mejor pueda, si el peligro es real]».

El fin de este ejemplo es mostrar que el referente contenido *en* el comunicante —es decir, su afecto— no puede separarse de la *relación del sujeto con el mundo que lo rodea*. En otras palabras, los afectos son a la vez privados («referentes internos») y públicos (índices de relaciones entre el yo y el o los objetos) [Szasz, 1957a]. Los afectos (sentimientos, sensaciones) son, de este modo, el vínculo primario entre las vivencias internas y los hechos externos, públicamente verificables. Esta es la base que permite atribuir a los referentes de los lenguajes no discursivos significados que van más allá del mero nivel subjetivo e idiosincrásico. Por ende, la limitación o el defecto de los signos corporales icónicos no reside solo en la subjetividad de la experiencia y

su expresión, esto es, en el hecho de que nadie puede sentir el dolor de otro. Por el contrario, depende en parte de que esos signos —v. gr., una persona que se retuerce de dolor— presentan una imagen que, por sí sola, tiene un contenido cognitivo muy limitado.

Con respecto a esto, es pertinente el estudio de los *gestos*. Critchley [1939] describió muchos paralelos notables en el desarrollo, uso y patología del lenguaje y el gesto. El gesto es la facultad de comunicación más temprana, el «hermano mayor de la palabra» [pág. 121]. Este hecho evolutivo concuerda con el uso cognitivo más o menos primitivo para el que puede servir esta forma de comunicación y con el aprendizaje igualmente primitivo (imitación, identificación) al cual contribuye. En términos semióticos, el gesto es un sistema de signos de muy alta iconicidad, el lenguaje verbal tiene muy baja iconicidad, mientras que la notación matemática no es icónica.

Critchley describió también la naturaleza concreta, orientada hacia la acción, de la comunicación gestual comparada con el carácter relativamente más abstracto y, por lo tanto, más contemplativo en potencia, del lenguaje:

«La debilidad del arte de la mímica reside en las dificultades que enfrenta la narración tan pronto como se abandona la acción, o el diálogo de la acción. Resulta casi imposible abordar de manera inteligible situaciones como hablar de una persona que aún no apareció en escena o está fuera del escenario, de un objeto que no se halla en este, detallar una acción pasada o delinear una futura» [página 102].

Los gestos concretos orientados hacia la acción son manifestaciones de una etapa temprana de la historia de la maduración del ser humano en tanto *animal social*. La capacidad para esperar y diferir la acción, controlar los impulsos, aprender por abstracción antes que por imitación y, por último, aprender el proceso de aprendizaje mismo, son características distintivas de una creciente maduración psicosocial. En conjunto, cuando se manifiestan en funciones simbólicas diversas y cada vez más complejas, establecen las diferencias entre el adulto y el niño.

Histeria, traducción e información errónea

Cuando los signos corporales históricos se utilizan para transmitir información, adolecen de la misma debilidad que tienen, en general, los lenguajes no discursivos. Los lenguajes débilmente discursivos no se traducen con facilidad a lenguajes fuertemente discursivos. Cuando se intenta realizar una traducción de este tipo, las posibilidades de error son muy grandes, ya que casi toda versión discursiva del «mensaje» original será, en cierto sentido, falsa. Existen, por consiguiente, dos razones básicas para que los síntomas históricos den informes erróneos con tanta frecuencia. La primera, mencionada más arriba, es la dificultad lingüística de verter el simbolismo no discursivo a la forma discursiva. La otra razón es que el mensaje puede estar destinado a un objeto interno arcaico y no al receptor, que realmente lo interpreta *aquí y ahora*.

Siempre que una comunicación expresada en el idioma de los signos corporales icónicos se interpreta (es decir, se traduce) en el lenguaje científico-cognitivo de la medicina, es seguro que se producirá una información errónea. Es ilustrativo el caso del paciente que «dice» estar enfermo mediante la pantomima histérica, y cuya comunicación el facultativo interpreta en función del lenguaje médico. Puesto que, de acuerdo con este idioma científico específico, «enfermedad» significa un trastorno orgánico, el mensaje original del paciente constituirá una muestra de información errónea (para el médico).

La información errónea —sea esta una equivocación o una mentira— puede comunicarse por medio del lenguaje ordinario o de los signos corporales icónicos. Hablamos de una mentira cuando se considera que la información errónea sirve a los intereses del sujeto, que trasmite en forma deliberada el mensaje falso. Una equivocación es, en cambio, un error involuntario. Por consiguiente, una «equivocación deliberada» es una imposibilidad lógica, pero los errores cometidos por ignorancia o falta de capacidad, condiciones que podrían ser resultado de un planeamiento deliberado, son factibles.

Los conceptos de *mentira* y *equivocación*, como dos categorías del error, equivalen en gran medida a los conceptos de *fingimiento* e *histeria*. Cuando los médicos —u otras personas— hablan de fingimiento, suponen que el paciente miente con el fin de obtener un beneficio para sí mismo. En cambio, la equivocación es un error con el que no suele beneficiarse la persona que lo comete, aunque podría hacerlo, puesto que es involuntario. Se cree a menudo, en forma equivocada, que los errores —a diferencia de las mentiras— son siempre perjudiciales para quienes los cometen. En este sentido, hay también un paralelo entre estar errado y estar enfermo. Es obvio que ambos son desagradables y potencialmente nocivos, pero, sin embargo, pueden resultar provechosos. Así como el fingimiento por medio de signos corporales corresponde a la mentira verbal, del mismo modo la «histeria» y la «enfermedad mental» significan cometer un error. Al describir este contraste entre mentir y equivocarse, eludí en forma deliberada el concepto de conciencia. Creo que los términos «de modo consciente» y «de manera inconsciente», cuando se emplean como explicaciones, complican y oscurecen el problema. La tradicional tesis psicoanalítica de que la llamada imitación consciente es «fingimiento» y, en consecuencia, «no es enfermedad», mientras que la simulación que se supone consciente es, en sí misma, una «enfermedad» («histeria»), crea más problemas que los que resuelve. Parecería más útil distinguir entre *conducta de acatamiento de reglas y dirigida hacia una meta, por una parte, y errores involuntarios, por la otra*. La teoría psicoanalítica tendió a excluir los errores involuntarios del dominio de la conducta humana, como resultado de haber supuesto, de modo tácito, que todos los actos se orientan hacia una meta. De aquí se infería que la incapacidad de una persona para comportarse en forma satisfactoria no se debía a su ignorancia de las reglas del juego o a la falta de habilidad para cumplir la tarea. Antes bien, se consideraba que el fracaso mismo era una meta, aunque inconsciente. Esta hipótesis, y la actitud terapéutica que inspiró, son de suma utilidad. Pero es evidente que no todos los errores hu-

manos son de tipo intencional. Insistir en este punto de vista sería negar la posibilidad misma de un auténtico error.

Al volver a introducir en la psiquiatría y el psicoanálisis la distinción entre información errónea orientada hacia una meta y error involuntario, creo que podremos aclarar muchos problemas de la conducta humana. En el caso de la histeria, por ejemplo, el propio Freud acentuó la naturaleza cuasi-racional, y dirigida hacia una meta, del proceso. Y lo mismo hizo Shakespeare, cuando habló de que había *método* en la locura. En suma, *es más acertado considerar que la histeria es una mentira en vez de un error*. Las personas sorprendidas en una mentira sostienen, por lo general, que solo estaban equivocadas. La diferencia entre error y mentira, en caso de ser descubierta, es sobre todo pragmática.⁴ Desde un punto de vista puramente cognitivo, ambos no son más que falsedades.

El lenguaje como medio de ponerse en contacto con los objetos

Hasta ahora examinamos la estructura y función de los signos corporales icónicos a la luz de los conceptos y principios de la semiótica, examinando los usos informativo, afectivo y promotor de la histeria como lenguaje. Hay, sin embargo, otra función de este lenguaje —y de los lenguajes en general— que aún no se identificó formalmente y que pasaremos a analizar ahora.

El estudio de la histeria y del conjunto de los problemas psiquiátricos coloca a la famosa expresión de Donne: «Ningún hombre es una isla completa en sí misma», bajo una nueva perspectiva científica [Szasz, 1959f]. Los seres humanos *necesitan* de otros seres humanos. Esta necesidad no se puede reducir a otras necesidades más elementales. El propio Freud contribuyó en gran medida a elucidar hasta qué punto el niño pequeño necesita —y, por lo tanto, depende— de los padres, y en especial de la madre. En realidad, la *regresión* fue un concepto freudiano clave. Con este término se daba a entender, hablando en términos genéricos, que para el hombre la maduración psicosocial es gravosa, por lo cual tiende a regresar a modos de funcionamiento anteriores y menos complejos desde el punto de vista psicosocial. En esta idea está implícito el concepto de que, cuando el contacto en el nivel actual (adulto) resulta insoportable, se busca establecerlo en un nivel anterior más fácil de manejar.

La psicología de las relaciones objetales —que a mi juicio constituye la quintaesencia del psicoanálisis de nuestros días— presupone la necesidad de contar con objetos. Desde esta perspectiva, *la labor del psicoanálisis como ciencia consiste en estudiar y dilucidar los tipos de obje-*

⁴ Esto significa que hacemos responsable a la gente por las mentiras, pero no, en general, por los errores. Esto lleva al importante problema de la *actitud* del observador hacia diversas formas de conducta personal, ya que de la manera en que se *juzgue* la conducta dependerá, en gran medida, que ella sea recompensada, ignorada, tratada como enfermedad, sancionada con un castigo, etcétera.

tos que la gente necesita y en qué sentidos determinados los necesita. Los niños, por ejemplo, necesitan en mayor medida el sostén de objetos externos, mientras que los adultos recurren con más frecuencia a los objetos internos en busca de esa ayuda. Gran parte de la reciente literatura psicoanalítica estudia los diversos mecanismos a que se recurre para buscar y mantener relaciones objetales. El énfasis puesto en el enfoque de la relación objetal permitió interpretar fenómenos como la caricia, el tacto, el abrazo y, por supuesto, el trato sexual, como un medio de *ponerse en contacto* con objetos.

No tenemos razones para suponer que lo que es válido para las comunicaciones gestuales (no verbales) no lo es también para el lenguaje verbal. En otras palabras, creo que si todo acto de comunicación se dirige, por definición, a alguien, tiene también —entre otras funciones— el objetivo de ponerse en contacto con otro ser humano. Esto constituye lo que podríamos llamar la *función de búsqueda del objeto y mantenimiento de la relación objetal del lenguaje*. La importancia y el resultado positivo de esta función varían con la discursividad del lenguaje en cuestión. Como regla general, parecería que si el principal objetivo de la comunicación es establecer un contacto humano, el lenguaje utilizado para lograrlo debe ser, hasta cierto punto, no discursivo (v. gr., el baile, la cháchara, los síntomas corporales esquizofrénicos). Debido a esto, se justifica en cierta medida que consideremos las comunicaciones ligeramente discursivas como técnicas destinadas, en primer lugar, a establecer contacto con objetos (la gente), y, en segundo lugar, al aprendizaje simbólico.

Este punto de vista da particular relieve a la interpretación de actividades como la danza, la música, el ritual religioso y las artes figurativas (pintura, escultura). En todos estos casos, el participante u observador puede establecer una relación significativa —vale decir, cargada de emoción o catectizada— con un objeto, mediante el sistema de signos no discursivos empleado. Si usamos una analogía farmacéutica, se podría decir que el lenguaje (esto es, la danza, el arte, etc.) es el vehículo donde el ingrediente activo —el contacto humano— está suspendido y contenido. Muchas actividades realizadas en forma conjunta por las personas tienen esta función predominante, sea que se trate de jugar al bridge o al tenis, de ir a cazar con un amigo o asistir a una reunión científica. No quiero dar a entender que estas situaciones no sirvan a otras funciones. Es indudable que el cazador, aun cuando comparte su experiencia con un amigo, tiene que mantener a su familia, o que una persona puede concurrir a un coloquio científico para aprender y perfeccionarse. Sin embargo, la relación humana componente de la situación podría eclipsar estas tareas instrumentales.

Se consideró siempre que el lenguaje cumple el propósito de transmitir «hechos» o «verdades» de una persona a otra. Este supuesto oscureció, en buena medida, su función de búsqueda del objeto y mantenimiento de la relación objetal. Consideremos el relato bíblico en que Dios habla con Moisés. Esta comunicación era *completamente formal*. En otras palabras, no conversaban para satisfacer su necesidad (en este caso, la de Moisés) de compañía. Por el contrario, Dios dio a Moisés la *Ley*. La Ley Divina se considera, desde luego, una expresión de la «verdad» sobrehumana o, en términos filosóficos, la quintaesencia del concepto

positivista de una «afirmación lógica». Pero no hay duda de que en un medio formalmente religioso las comunicaciones cumplen hoy, en gran medida, la función de búsqueda del objeto y mantenimiento de la relación objetal. Prescindiendo, por lo tanto, del grado de insensatez de las creencias religiosas desde el punto de vista cognitivo, esto no les impide satisfacer la necesidad objetal del creyente. Aquí estriba la razón esencial de la relativa inoperancia de los argumentos lógicos o científicos que se oponen a los mitos religiosos, nacionales y profesionales.

El ejemplo anterior ilustra un notable caso de la difundida tendencia intelectual a dar por sentado que en la comunicación verbal lo importante es el contenido (lógico) del mensaje. Buscamos en el lenguaje toda suerte de significados, y con razón. Pero el énfasis en el significado distrae la atención de la búsqueda objetal, que constituye, a mi juicio, una de las principales funciones del lenguaje.⁵ Por consiguiente, se tiende a reconocer esta función cuando el sentido de la comunicación falta, o es a todas luces insustancial, como ocurre con lo que denominamos cháchara. La función de búsqueda objetal del lenguaje verbal se manifiesta también en muchas situaciones de la vida cotidiana. En el niño pequeño, por ejemplo, se expresa mediante una retahíla de preguntas incesantes: «Papá, ¿qué es esto?», «¿de dónde viene?», «¿puedo tener un poco?», «¿puedo hacer esto?», y así sucesivamente. La inteligencia, la curiosidad o el deseo de explorar el medio son elementos que tienen algo que ver con este tipo de conducta. Creo, además, que el niño aprende que el *intercambio* de comunicaciones verbales es la técnica más eficaz y gratificante para estar en contacto con otra persona. En este sentido, hablar es simplemente otra forma más complicada de ver, tocar o abrazarse. Por eso, unas palabras pronunciadas en la oscuridad o el susurro de la conversación de los padres en el cuarto contiguo suelen ejercer un efecto tranquilizador en los niños.

La función de búsqueda objetal del lenguaje suele ser más importante durante los primeros años de vida. A medida que la maduración psicológica progresa, la función informativa la desplaza de modo gradual. El cuadro 4 muestra esta transformación en forma resumida. El propósito principal de las comunicaciones más tempranas del niño consiste en buscar objetos y mantener contacto con ellos. Esto no significa desconocer los aspectos expresivo e informativo de las comunicaciones tempranas, que no nos interesa considerar aquí. Con el desarrollo del proceso de maduración, disminuye la función de asimiento, por así decirlo, de la comunicación. Poco a poco surgen situaciones de interés mutuo. De manera lenta, pero sostenida, los niños aprenden a usar el lenguaje en sentido abstracto. La primordial dedicación psicológica a la lectura y la escritura implica una orientación hacia las personas ausentes. Si bien el lenguaje verbal, así como los lenguajes específicos de la ciencia, conservan su propiedad de búsqueda objetal, esta característica se vuelve cada vez menos personal.

⁵ Un lenguaje perfecto desde el punto de vista lógico es, según Russell [1922], aquel que evita las contradicciones. La matemática es, indudablemente, la que más se aproxima a este ideal. No existe, por supuesto, ningún lenguaje corriente que se aproxime a la perfección lógica, y no hay razón alguna para pensar que esta sería una finalidad conveniente o factible para aquel [Black, 1951, págs. 251-55].

Cuadro 4. Maduración de la función de búsqueda objetal del lenguaje.

Etapa evolutiva	Comunicación típica y sus efectos en el receptor del mensaje	Características lingüísticas	¿Qué se ha ganado y/o aprendido?
Llanto del bebé	Gritos, llanto, manifestaciones corporales de sufrimiento y malestar: «¡Sientanse como yo!», «¡Vengan aquí!»	No verbal, no discursivo, alto grado de iconicidad	Identificación temprana; protección del organismo
Quejas verbales del niño	«¡Me duele!», «¡No puedo dormir!», «¡Cuídenme!», «¡No me dejen!»	Verbal, no discursivo, grado reducido de iconicidad	Internalización de objetos y formación del yo
Preguntas del niño	«¿Cómo se llama?», «¿De dónde viene?», «¿Me dan un poco?»	Verbal, cada vez más discursivo, signos no icónicos (convencionales)	Internalización de objetos; adquisición de información o conocimiento
Conversación inteligente del adolescente	Curiosidad intelectual: «Conversen conmigo», «Interésense en mí [en mi mente]», «Respóndeme por mis pensamientos y conocimientos»	Verbal, cada vez más discursivo	Idem; identificación como adulto relacionándose con objetos del adulto; creciente énfasis en el conocimiento como fuente de autorrespeto
Actitud comunicacional del estudiante adulto (joven) hacia su maestro	Deseo de instrucción personal: «¡Enseñenme!»	Sistemas de símbolos verbales o discursivos especiales	Símbolos, habilidades y conocimientos (disminución gradual del interés por el maestro como persona)
Comunicación con los libros	Deseo de aprender de manera personal: «¡Enseñenme!», como si se tratase de un mensaje dirigido a una persona físicamente ausente	Idem	Idem, en un contexto de logro individual
Comunicación con otros en una situación de cooperación	Deseo de aprender en una actividad cooperativa; no dice: «¡Enseñenme!», sino más bien: «Participemos juntos, intercambiando ideas y conocimientos, y aprendiendo unos de otros»	Idem	Idem, en un contexto de logro cooperativo

Debido precisamente a esto, los sistemas de símbolos abstractos —como la matemática— tienen particular valor para la búsqueda objetal en el caso de personalidades esquizoides. Es posible buscar y obtener el contacto objetal por medio de sistemas de símbolos abstractos, mientras se mantiene distancia, al mismo tiempo, entre el yo y el objeto. Con los objetos externos concretos (la gente) es casi imposible establecer una relación y mantener, sin embargo, dicha distancia. La fascinación y el valor de las abstracciones —sea como «adicción» a libros, o a sistemas científicos o religiosos— descansan en esto. Pero, para las personas que emplean esos mecanismos esquizoides, la naturaleza concreta del objeto y la persistente falta de contacto del yo con la gente contribuyen a acentuar aún más la ya penosa alienación hacia el mundo de los seres humanos, y constituyen una constante fuente de peligro para ellas.

La función de búsqueda objetal de la histeria tiene especial importancia para la psicoterapia. Freud enunció la tesis esencial de que la histeria constituye una técnica de conducta a la que recurren los pacientes, en especial las mujeres, cuando no pueden alcanzar por otro medio sus objetos amorosos. Cuando fracasan las comunicaciones verbales, como las súplicas o las explicaciones, se ensaya con la histeria, en la esperanza de que pueda dar buenos resultados. Así, una mujer, incapaz de despertar el interés, la atención o la conmiseración de su esposo en circunstancias normales, lo lograba cuando «caía enferma de histeria». Este importante hecho social se relaciona tanto con la psicología del receptor de los mensajes como con la del emisor de estos. Los modos de comunicación tempranos —el llanto y las pataletas irascibles, verbigracia— producen en el receptor un efecto mucho más intenso que las comunicaciones expresadas en el idioma de la conversación cortés. Esta se puede ignorar; aquella, no. La pantomima histérica —como las demandas infantiles— ejerce un poderoso efecto en la persona a quien se dirige. Frente a los síntomas histéricos (esto es, los signos corporales icónicos), es muy difícil que los terapeutas, así como los integrantes de la pareja matrimonial, no respondan. Y como lo que se busca, al menos en parte, es una respuesta *per se*, ya que esta implica interés y afecto, el valor de la histeria —y de muchas otras de las llamadas enfermedades mentales— como técnica para ponerse en contacto con un objeto es, de hecho, muy eficaz. Sin embargo, no debemos confundirlo con el «beneficio primario» o el «beneficio secundario». El valor de la búsqueda objetal de los signos corporales icónicos contiene elementos del beneficio tanto primario como secundario, por cuanto ambos tienden a alcanzar fines que presuponen una relación objetal.

La diferencia esencial entre la idea que hemos expuesto y el concepto psicoanalítico tradicional reside en que, en tanto este se basa en gran medida en la distinción entre motivaciones conscientes e inconscientes, y en la dicotomía análoga de sacar ventaja de una situación de la vida actual versus satisfacer una necesidad infantil, aquella puede prescindir de tales distinciones. Creo que ambas series de constructos son válidas e indispensables para la labor del psicoanálisis. En la situación de tratamiento psicoanalítico, es menester explorar en forma adecuada y volver conscientes los aspectos de búsqueda objetal de la histeria como lenguaje, antes de intentar resolver los conflictos.