

Juan J. López-Ibor¹
María I. López-Ibor¹

Romanticismo y Esquizofrenia. Segunda Parte: La hipótesis de la Intimidad

¹Departamento de Psiquiatría
Facultad de Medicina
Universidad Complutense de Madrid
Instituto de Investigación Sanitaria del Hospital Clínico San Carlos (IdISSC)
Fundación Juan José López-Ibor
Madrid. España

En la primera parte de este artículo hemos analizado la evidencia en que se basa la hipótesis de la recencia de la esquizofrenia y también lo que podemos llamar la naturaleza íntima de la enfermedad. En esta parte subrayamos el papel de ciertos aspectos culturales que han sido ignorados hasta ahora, aspectos que se asocian con los profundos cambios en la *Weltanschauung* y en los sistemas de creencias sobre la naturaleza humana que trajo consigo la modernidad tardía y concretamente el romanticismo. La descripción de las características principales del romanticismo, empezando por "el descubrimiento de la intimidad", nos lleva a la conclusión de que la alteración de la ipseidad y de la subjetividad característica de la enfermedad parece ser un factor de vulnerabilidad cuando la persona ha de afrontar los nuevos retos que plantea el romanticismo. La consideración de los logros literarios de Hölderlin y del drama psicológico profundo presente en su obra, pone de manifiesto como, en el contexto del final de la edad moderna tardía, el ser humano encuentra en el romanticismo no sólo una fuente de creatividad y desarrollo personal, sino también la amenaza de su propia destrucción. Por último, ponemos nuestra hipótesis en relación con hipótesis genéticas recientes que identifican conjuntos de enfermedades asociadas con el mismo gen o genes (*diseasoma*). En todo caso, el proceso de asociación de los rasgos del romanticismo con las principales características de la esquizofrenia nos permite considerar la posibilidad de una especie de amalgama entre locura y civilización, tanto a nivel general como en los pacientes individuales, que allana el camino para nuevos enfoques terapéuticos.

Palabras clave: Esquizofrenia, Cultura y enfermedad, Modernidad, Romanticismo, Hipótesis de la intimidad de la esquizofrenia, Historia de la psiquiatría, Hölderlin, Ipseidad, Creatividad y enfermedad

Romanticism and Schizophrenia. Second part: The Intimacy hypothesis

In the first part of this article we have analyzed the evidence supporting the recency hypothesis of schizophrenia and also what we can call the intimate nature of the disease. In this part we highlight the role of certain cultural aspects that have been ignored up to now, aspects that are associated with deep changes in the *Weltanschauung* and systems of beliefs on human nature brought up by the late Modernism, specifically by Romanticism. The description of the main characteristics of Romanticism, starting with the "discovery of intimacy", leads to the conclusion that the characteristic alteration of subjectivity and ipseity of the disease appears to be a vulnerability factor when somebody has to face the new challenges raise Romanticism.

The consideration of Hölderlin's literary achievements and the deep psychological drama prevailing in them, makes explicit how the late modern human being finds in Romanticism the source of creativity and personal development but also the threat of his or her own destruction. Finally we link our hypothesis with recent genetic perspectives that consider sets of diseases associated to the same gene or genes (*diseasome*). In any case the process of associating the traits of Late Modernism and Romanticism with the core features of schizophrenia allows to consider the amalgamation of insanity with society, both at a general level and in what concerns individual patients, paving the way for novel therapeutic strategies.

Keywords: Schizophrenia, Culture and illness, Modernism, Romanticism, Intimacy hypothesis of schizophrenia, History of psychiatry, Hölderlin, Ipseity, Creativity and illness

Actas Esp Psiquiatr 2014;42(5):201-27

Correspondencia:
c/ Doctor Juan José López Ibor num.2
28035 Madrid. España
Correo electrónico: jli@lopez-ibor.com / mariaines@lopezibor.com

INTRODUCCIÓN: CULTURA E IDENTIDAD

En la primera parte de este artículo¹ hemos analizado la evidencia que apoya la hipótesis de la recencia de la esquizofrenia y también lo que podemos llamar la naturaleza íntima de la enfermedad. En esta parte subrayamos el papel de ciertos aspectos culturales que han sido ignorados hasta ahora, aspectos que se asocian con los profundos cambios en la *Weltanschauung* y en los sistemas de creencias sobre la naturaleza humana que trajo consigo la modernidad tardía y concretamente el romanticismo.

La esquizofrenia es, entre otras cosas, un fenómeno cultural y el vínculo entre cultura y esquizofrenia se lleva a cabo a través del proceso de formación de la identidad. La "identidad" es el *self* (mi mismo) constituido relacionamente y es siempre la manifestación de un entorno cultural particular, si consideramos la cultura como la transmisión simbólica de las formas de vida de los seres humanos.²

La realidad simbólica que emerge cuando el signo se transforma en símbolo es un proceso que tiene lugar simultáneamente a nivel colectivo y a nivel individual. A nivel colectivo este fenómeno se llama cultura, a nivel individual se llama mente. En otras palabras, el proceso simbólico de la mente individual depende del proceso simbólico colectivo. Por lo tanto, la mente es "cultura individualizada". La mente toma prestado constantemente símbolos de la cultura, pero la cultura sólo puede ser procesada en la mente, al igual los símbolos sólo pueden tener un significado y ser símbolos en la mente.

Durante la mayor parte de la historia de la humanidad, y en la mayoría de las sociedades, la identidad individual ya está dada en el momento de nacer. El espacio socio-cultural relevante para la vida de cada individuo estaba claramente definido y durante mucho tiempo ha sido fácil de asumir y así, cualquiera sabía ya desde la edad más temprana, cuál era su lugar en la sociedad.

Más abajo, veremos como la eclosión del modernismo se asociada al individualismo que, por poner un hito, inaugura la poesía de Petrarca (1304-1374). Desde el punto de vista sociológico, Greenfeld^{3,4} considera a la Guerra de las Rosas (1450-1474) en Inglaterra, como el punto de inflexión que inaugura la edad moderna. Esta guerra causó grandes bajas entre la nobleza y fue el factor determinante de los cambios en la sociedad feudal inglesa, cambios que ya había comenzado por las consecuencias de los efectos de la Peste Negra, cuyo punto álgido en Europa se produjo entre 1348 y 1350. Todo esto llevó a un debilitamiento del poder feudal, al correspondiente fortalecimiento de las clases mercantiles y al auge de una monarquía poderosa centralizada bajo los Tudor. Estos acontecimientos proclamaban el final de la época medieval y el advenimiento del Renacimiento. En términos políticos, estos cambios han sido descritos como el emerger de la conciencia moderna.

La conciencia moderna es fundamentalmente laica y humanista y se basa en los principios de la soberanía popular y de la igualdad. Sin estar ya limitado a un estatus social particular dentro de una estructura cerrada ordenada por la Providencia Divina, el ser humano se convierte en auriga de sí mismo, en artífice de su propio destino. Esta engrandecimiento de la dignidad de cada individuo implica que la vida en el aquí y ahora adquiere una importancia mucho mayor y que la eternidad ya no es el reino de da sentido a la vida. Esta es la fuente del secularismo de la sociedad moderna.

Así, por primera vez en la historia, la configuración de la identidad se convirtió en responsabilidad de cada individuo. En consecuencia, la oportunidad de alzarse por encima de su estatus al nacer coincide con la posibilidad de fracaso y esta responsabilidad se convirtió en una carga. Por otra parte, la existencia de obstáculos circunstanciales o, peor aún, impuestos por la sociedad, para el progreso de un individuo chocaba con la fe en la igualdad y el derecho al autogobierno. Esta incapacidad de la cultura para proporcionar a los individuos una orientación constante se llama anomia⁵ y es el problema de la modernidad que conlleva más riesgos.⁴

El proceso simbólico individual, la mente, se basa en tres estructuras mentales²:

1. **Identidad** (el *self* racional constituido). La identidad se refiere a la definición simbólica del *self*. Es la imagen del lugar de un individuo en el ámbito socio-cultural. La identidad integra y proporciona información sobre la condición social de un individuo y su posición frente a las presencias simbólicas no humanas (los ancestros, la nación,...), el otro y el entorno simbólico relevantes para el propio individuo. La identidad es experimentada, en parte, como un sentido de relación con los demás. Las cuestiones sobre la identidad generalmente sólo son explícitas si la identidad es problemática. En otras palabras, la pregunta "¿quién soy yo?" es más probable que sólo se la plantee una persona con dificultades para responder a ella.
2. **Voluntad** (el *self* actuante). La voluntad es la capacidad de la mente para tomar decisiones. Mientras que la identidad es el producto de un entorno cultural determinado en un momento determinado de la historia, la voluntad es un producto de la cultura en general, es una función de los símbolos. La voluntad es la función de la *autonomía de la conciencia humana*, de su independencia del entorno natural. Por tanto, es la expresión de la *subjetividad*. La voluntad está orientada por la identidad, eligiendo una "lógica operativa" según el contexto. Se trata por lo general de un proceso inconsciente aunque a veces se hace explícito. Debido a que la voluntad opera sobre la base de la identidad, los problemas referidos a la identidad pueden traducirse en deterioro de la voluntad y la persona puede volverse in-

decisa y sin motivación, o la toma de decisiones puede realizarse totalmente al azar y sin restricciones.

3. El *self pensante* (el yo de la conciencia de sí mismo). El *self pensante* es la conciencia vuelta sobre sí misma, que es lo que Descartes tenía en mente cuando afirmó "pienso, luego existo". En otras palabras, la existencia del *self pensante* no puede ponerse en duda porque es el único conocimiento cierto que tenemos. Mientras que la identidad y voluntad no dejan de ser hipótesis, el *self pensante* es explícitamente simbólico, es decir, opera en la realidad con símbolos formales, por encima de todos, el lenguaje. Su función más importante es la continuación del proceso cultural en el plano individual.

La falta de una clara orientación capaz de guiar a la cultura moderna hace mucho más complicado el proceso de formación de la identidad que en algún momento del pasado fue relativamente fácil. Una identidad bien formada funciona como un mapa del terreno sociocultural relevante, que hace posible la ordenación subjetiva de las opciones presentes en cualquier momento, dando a la voluntad, al *self actuante*, una base sólida para la toma de decisiones. De ello se desprende que los problemas de la formación de la identidad puedan dar lugar a problemas de la voluntad. La distorsión de la identidad y el deterioro de la voluntad afectan al funcionamiento del *self-pensante* (el yo de la conciencia de sí mismo) que opera con símbolos formales, en concreto, con el lenguaje.

Greenfeld²⁻⁴, que es quien ha desarrollado muchas de las ideas que venimos de exponer, argumenta a favor de un origen cultural de la locura en general, a la que considera como una manifestación de la modernidad, un efecto de nuestro entorno cultural. Pero su tesis tiene dos puntos débiles. En primer lugar, no es posible, meter en el mismo saco todas las formas de trastornos mentales graves como la esquizofrenia, el trastorno bipolar y la depresión mayor, porque la vinculación con la cultura, la que subyace a la hipótesis de recencia es característica sólo de la primera. Por otra parte, hay evidencia del trastorno bipolar y la depresión mayor en tiempos pre-modernos. Y en segundo lugar, el hecho de que una forma de enfermedad mental aparezca en un entorno cultural específico no es suficiente para achacar a este trasfondo su origen, aunque sólo sea porque el número de afectados es un pequeño porcentaje de la población total.

Greenfeld² afirma que la enfermedad psicótica es en esencia un mal funcionamiento del "*self actuante*", que es vivenciado por el individuo como una pérdida del sí mismo y como pérdida del control sobre su actividad física y mental y es una respuesta a las demandas culturales de la individualidad.

El lenguaje y el pensamiento de las personas diagnosticadas de esquizofrenia no carecen simplemente de contenido o son desorganizados. Más bien, no tienen restricciones,

ni desde la lógica pura ni desde las distintas lógicas contextuales que operan en una cultura y en un momento determinado. Si la parte individualizada de la mente – la parte que internaliza la diversidad de convenciones culturales – no funciona con normalidad, puede presentar una alteración de la conciencia, tanto del mundo exterior como del propio yo. El proceso de "recomponer de nuevo el mundo", que en la mayoría de las ocasiones no suele ser un proceso consciente, se convierte en un esfuerzo explícitamente manifiesto.

Mientras que el componente individualizado de la mente puede estar afectado en un paciente, los recursos generales de la cultura, sobre todo el lenguaje, suelen estar increíblemente activos, y carecen de la orientación de la voluntad, que es la base de una identidad claramente vivenciada, lo que hace que se liberen los recursos simbólicos mentales. Si bien es cierto que hay escritores y artistas modernos que han sufrido una enfermedad mental, Greenfeld² identifica la principal diferencia entre algunas formas de arte y el lenguaje de la esquizofrenia como algo que afecta a la estructura mental del proceso de la voluntad. Mientras que un autor quiere "dejarse ir", como si fuese arrastrado por las diversas conexiones sonoras y semánticas del lenguaje, que generalmente no son centrales al discurso cotidiano, en la esquizofrenia este "*discurso acelerado carente de dirección*" no puede iniciarse o detenerse a voluntad y por eso se expresa automáticamente, lo que suele vivenciarse como "una fuerza opresora externa". Las asociaciones entre los pensamientos y las declaraciones están dirigidas por asociaciones inherentes al lenguaje mismo (que son, por supuesto, casi infinitas y puede ir en una infinidad de direcciones) más que por la intención del sujeto.²

MODERNIDAD

"Edad moderna" es un término vago que abarca diferentes períodos según la disciplina al que se aplica (historia, literatura, música, artes plásticas, etc.). A los efectos del presente trabajo, comienza con la Guerra de las Dos Rosas, como hemos visto, y con el Renacimiento italiano y se funde con la era post-moderna. El postmodernismo es un término acuñado en 1949 para describir un movimiento artístico más que un período de la historia, pero hoy en día también se aplica a los importantes cambios que se produjeron desde finales de los años 60 en la economía, la sociedad, la cultura y la filosofía. Sin embargo, las primeras manifestaciones de la postmodernidad son los movimientos artísticos de vanguardia surgidos después de la Primera Guerra Mundial.

La edad moderna se divide a menudo en dos: temprana y tardía; considerándose el período de las revoluciones francesas y americana como la frontera entre ambas.

La edad moderna temprana

Las nociones sobre la Creación, el mundo y la naturaleza humana prevalecientes en la edad media son la culminación de las tradiciones griegas y hebreas incrustadas en el cristianismo. Los filósofos presocráticos desarrollaron una visión del mundo basada en la armonía entre la naturaleza, el ser humano y el conocimiento humano. Por ejemplo, los cuatro elementos se corresponden con los cuatro humores y estos, con los cuatro temperamentos. El paralelismo se extiende a dioses, planetas, colores, metales, etc. Esta armonía era posible gracias al principio racional que guió el desarrollo y que gobierna el universo, el *Logos*. *Logos* fue traducido al latín como *ratio* 'razón' pero para los griegos también significa discurso. Un tercer significado en inglés moderno de *Logos* es sabiduría divina que se manifiesta en la creación, gobierno, y redención del mundo, identificada a menudo con la segunda persona de la Trinidad.

En el Antiguo Testamento, Yahvé fue estableciendo progresivamente una relación con la humanidad que fue dando sentido a la vida y a la propia naturaleza. Es a lo que se refiere el Nuevo Testamento como "*Verbum*". El mensaje es que Dios, la creación, la naturaleza humana y el pensamiento humano comparten las mismas particularidades, y por lo tanto, son accesibles a la comprensión humana.

Las tradiciones hebreas y griegas confluyeron debido en gran parte a los esfuerzos de los filósofos neoplatónicos como Plotino⁶, y *Logos* y *Verbum* se convirtieron en sinónimos en el primer versículo del Evangelio de Juan *En arkhêi ên ho logos*, que se ha traducido al latín y a los idiomas latinos como *In principio erat Verbum* y al inglés como *In the beginning was the Word*.

La edad moderna temprana destruye la clásica y sólida cosmovisión medieval y de este modo se allanó el camino para la llegada del humanismo. Aunque el término *humanismo* se ha utilizado con diferentes significados, principalmente en los círculos que se hacen llamar a sí mismos humanistas, nos limitaremos aquí a la definición más aceptada, que tiene sus raíces en el Renacimiento italiano.⁷ Esencialmente, el humanismo representa una nueva visión del mundo, que es profundamente diferente y opuesta a la medieval precedente, que destaca el papel y el valor del ser humano, tanto individual como colectivamente, como personaje central que desempeña un papel destacado en la naturaleza y en la historia.

Una vez que fue superada la perspectiva teocéntrica que había prevalecido hasta entonces, los seres humanos adoptaron una actitud diferente frente al conocimiento. La autoridad de los textos religiosos y de los autores medievales fue sustituida por el culto a las creaciones artísticas y filosóficas clásicas y sobre todo por principios personales y por la búsqueda de evidencias en sí mismas. En otras palabras, nacieron y se impusieron el racionalismo y el empirismo. La

ciencia y la tecnología modernas son algunas de las consecuencias más exitosas del humanismo renacentista.

A efectos del presente artículo, las principales características de la edad moderna temprana y del humanismo son:

1. **Individualismo.** El individualismo pone de relieve la supremacía del individuo⁸ que empieza a enfrentarse a las interferencias externas a sus propios intereses personales, mediante la creación o la participación en la cultura, la religión, la sociedad y las instituciones. El individuo se considera "*de vital importancia en la lucha por la liberación*"⁸ y se proclama "*el derecho del individuo a la libertad y la realización personal*"⁹.

Este individualismo puede manifestarse en los siguientes versos de Petrarca (Canzonero 81):

"Estoy tan cansado por la antigua carga, / de estas faltas mías, y mis formas pecaminosas, / que tengo un profundo temor de errar en el camino, / y caer en las manos de mi enemigo".

Aquí la primera persona del pronombre personal aparece cinco veces en cuatro versos. Nadie se había atrevido a hacer tal cosa antes de Petrarca.

2. **Secularización y racionalización.** Una de las consecuencias del nacimiento del individualismo fue la profunda transformación de la sociedad desde su identificación con valores religiosos a la identificación con valores no religiosos. La secularización allanó el camino a un proceso de modernización y progreso a través de la racionalización. Este período de tiempo es también llamado Edad Clásica o Edad de la Razón, un periodo en el que la irracionalidad fue literalmente separada del mundo tal y como describe Foucault.¹⁰ Es oportuno señalar que el título original de Foucault, *Déraison et folie: Histoire de la folie à l'âge classique*, se ha traducido como *Locura y civilización, Historia de la locura en la edad de la razón*, colocando *déraison* ('falta de la razón', 'locura'), en oposición a *civilización* y equiparando la Edad Clásica a la Edad de la Razón.

3. **El desgarramiento de la modernidad.** El advenimiento de la modernidad destruyó la armonía, la serenidad y la tranquilidad del mundo medieval. En este contexto, vamos a analizar cuatro temas principales. En primer lugar, hay un renacimiento del casi superado dualismo. De la forma más contundente posible, Descartes enseña que hay dos naturalezas en nosotros¹¹: 1) la *res cogitans*, que es la sustancia racional y la espiritual, el alma, cuyo atributo esencial es el pensamiento y 2) la *res extensa*, que es la sustancia corporal. Su atributo esencial es la extensión. Esta escisión conduce al rechazo de uno de sus componentes,¹² en el caso de Descartes, el cuerpo:

*"lo cierto es que mi alma, en virtud de la cual soy lo que soy, está completa y es verdaderamente distinta de mi cuerpo, y puede existir sin él".*¹³

Un segundo desgarró es la separación de la razón y la locura. Foucault¹⁰ describe como en el periodo clásico (aproximadamente en la edad moderna temprana) la razón mantiene a la locura en su sentido más amplio segregada de la sociedad, lo que conduce a la creación de manicomios e instituciones similares, donde poder encerrarla.

Un tercer desgarró se refiere a la secularización y su expresión es la separación de la filosofía y la teología y el antagonismo entre ciencia y fe. Posteriormente, en la edad moderna tardía, la separación de la Iglesia y el Estado se convertiría en uno de los grandes logros de la democracia.

Una cuarta escisión es la que se produce entre ciencia y técnica, que amenaza con dar preponderancia a esta última, que puede convertirse en regla, tal y como advirtió Heidegger.¹⁴

4. **La aparición de la duda.** Privados del anclaje seguro de *Logos* y *Verbum* y teniendo que enfrentarse a un mundo secularizado que se desintegra, el ser humano moderno es presa de la confusión y la duda, una duda existencial en el caso de Hamlet, metodológica en el caso de Descartes.¹¹ El papel de la razón pasa a ser el de profundizar sistemáticamente en las contradicciones de la experiencia de desgarró de la naturaleza, con el fin de solucionar el conflicto de una manera empírica. Sin embargo, las principales preguntas planteadas por los desgarró mencionados más arriba no tienen siempre respuestas científicas y los seres humanos se ven obligados a aprender a tolerar y convivir con la ambigüedad. Pero esto es una preocupación de la edad moderna tardía, no de la temprana, como explícitamente señala Merleau-Ponty.¹⁵

Podría suponerse que las características de la modernidad temprana son factores de riesgo para las personas propensas a desarrollar una esquizofrenia. Romper las barreras como hace el individualismo, la supresión de los anclajes seguros de la religión y la confrontación con la ambigüedad son una tarea difícil para las personas que tienen trastornos de su subjetividad. Sin embargo, no aparecieron casos de esquizofrenia hasta finales del siglo XVIII. Hay que asumir que, o pasaron desapercibidos, o algún factor protector, que desapareció más tarde, estuvo presente. Una de las características de la edad moderna temprana que pudo ayudar a mantener a raya la esquizofrenia es el racionalismo.

La edad moderna tardía y el romanticismo

La transición de la modernidad temprana a la tardía supone un gran salto a muchos niveles. Sus hitos históricos son la primera Revolución Industrial (1760-1820/1840), la Guerra de la Independencia Americana (1775-83), la Revolución Francesa (1789-1799), la *Déclaration des Droits de L'homme*

et du Citoyen de (1789) y la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1793).

La Revolución Industrial Inglesa tuvo como consecuencia la aparición de una clase burguesa y el asentamiento de las bases del liberalismo; la Revolución Francesa (1789), proclamó los principios de libertad, igualdad y fraternidad; la Revolución Americana y la Declaración de la Independencia Americana (1776) colocaron a los derechos humanos en el centro de la actividad política y el establecimiento de un sistema de gobierno democrático, con el pueblo como única fuente de poder. Como consecuencia, la libertad reemplazó la tiranía, se restringió el poder absoluto y la democracia pasó a ser considerada como la forma ideal de gobierno.

La Revolución Industrial no fue universalmente bienvenida y provocó el aumento de la hostilidad intelectual y artística contra el poder emergente de la tecnología. La reacción fue la Ilustración, movimiento cuyo objetivo principal era alcanzar un mundo mejor y más racional. El resultado final de esta actitud fue que la crítica profunda se concretó en algunos de los fundamentos de la modernidad temprana - en concreto el racionalismo y la tecnología -. Surgió además una gran preocupación por los posibles peligros de un progreso científico de doble filo que pudiese terminar por escapar al control de los seres humanos, como en el mito de Prometeo. Esta reacción se convirtió en lo que se conoce como movimiento romántico.

El romanticismo

Los orígenes del movimiento que subvierte la idea de que hay verdades morales y políticas que todos los seres humanos racionales pueden descubrir y comprobar por sí mismos, tiene al menos tres raíces: 1) la doctrina de la libertad en la filosofía de Kant;¹⁶ 2) el individualismo y anti-universalismo proclamado por Herder;¹⁷ 3) la interpretación de la vida en términos de un modelo estético, por los escritores del romanticismo temprano en Alemania¹⁸ (*Sturm und Drang*, 1760-1780).

El romanticismo se ha definido como¹⁹:

"Un movimiento literario, artístico y filosófico (...), caracterizado principalmente por una reacción contra el neoclasicismo y por su énfasis en la imaginación y las emociones, en el que destaca especialmente (...) la sensibilidad y el uso de material autobiográfico (...)."

A su vez, Drabble²⁰ definió el romanticismo de un modo más concreto como *"una afirmación extrema del yo y del valor de la experiencia personal. La tónica estilística es la intensidad y su lema es la imaginación"*.

La visión romántica del mundo es la de quien es a un mismo tiempo víctima y fundamento de su cosmos²¹.

El romanticismo fue una revolución artística, política, social e ideológica que transformó profundamente a los seres humanos y la sociedad. El romanticismo llevó a la cumbre importantes principios que aún hoy están muy vigentes: la libertad, el individualismo, la democracia, el nacionalismo, etc. El romanticismo se asocia con causas sociales progresistas y con el predominio de los sentimientos sobre la racionalidad.¹⁸

El romanticismo es sólo un aspecto de un cambio social e histórico más amplio y significativo. Este cambio es a la vez súbito y profundo. De repente obras neoclásicas de arte que eran frías, estandarizadas e impersonales fueron reemplazadas por un narcisismo anárquico, volcánico y agitado. Se ha dicho que entre 1770 y 1800 *"Europa se acostó absolutista y neoclásica y se levantó democrática y romántica"*. En palabras de Almeida Garrett, el gran escritor romántico portugués

*"Este es un siglo democrático, todo lo que se haga se hará por la voluntad del pueblo y por el pueblo... o no se hará. (...) Dad (al pueblo) la verdad del pasado en la novela histórica y el teatro - en el drama y la novela - y les estaréis dando el espejo en el que mirarse a sí mismos y a su tiempo (...). El romanticismo es un periodo de transición, un discurso entre los discursos, un tiempo de destrucción y construcción."*²²

Turner²³, en sus comentarios a la hipótesis de la recencia de Hare, subraya, con razón, los *"cambios extraordinarios en la sociedad inglesa entre 1780 y 1820 y el cambio de estilo de vida agrícola a urbano"*. Y añade *"La urbanización y la migración son dos elementos que intervienen en la aparición de la esquizofrenia. Por otra parte, la urbanización se asocia con el hacinamiento en el hogar y el riesgo de enfermedades contagiosas"*.

Suele definirse el romanticismo a partir de unos rasgos particulares tales como: individualismo, recurso a temas medievales, a motivos cristianos, a amores imposibles, lo exótico, a un colorido local, a influencias sobrenaturales, a tumbas y sombras nocturnas. Los temas favoritos del romanticismo giran en torno al antagonismo entre el mundo interior y el exterior, al Uno y el Todo, a la vida y la muerte, a la razón y la locura (por primera vez los establecimientos psiquiátricos abrieron sus puertas al público general), a la fe y la ciencia, lo que condujo a la publicación de la *Encyclopédie* francesa.

Para Sebold²¹ la cosmovisión del romántico viene determinada por su estado de ánimo, lo que a su vez se manifestaría por siete síntomas y cinco metáforas. Los siete síntomas de la cosmovisión romántica son: 1) el sentimiento supera al pensamiento; 2) se funden el alma del poeta y el alma de la naturaleza; 3) la pseudo-divinidad del romántico; 4) la sensación de la soledad; 5) una actitud de superioridad; 6) el fastidio universal y 7) el goce en el dolor. Para nuestro propósito hemos agrupado estas características de un modo que facilite el análisis de la psicopatología de la esquizofrenia descrita en la primera parte¹.

1. Subjetivismo, individualidad e ipseidad

El individualismo es la característica fundamental del romanticismo. La principal consecuencia del individualismo es el subjetivismo, que concede gran importancia a la experiencia subjetiva del ser humano. El alma romántica no es dada desde fuera del individuo, sino que se crea cuando una persona es consciente de sus sentimientos y hace al individuo único y universal, por lo que el mundo sólo puede concebirse desde una posición de conocimiento de sí mismo, porque el ser humano es la imagen del macrocosmos. El yo es la única realidad existente, ya que *"no hay más objetos que los que tienen una conciencia. Usted mismo es su propio objeto."*²⁴

Verse a sí mismo como participante en los fenómenos de la naturaleza universal, muchas veces casi como determinante de esos fenómenos, lleva al romántico a imaginarse a sí mismo como un nuevo dios. El poeta sevillano Gabriel García y Tassara (1817-1875) escribe:

*"Mi Dios soy yo, mi sociedad yo mismo" y también: "Yo soy mi propio Dios, solo en mi cielo"*²⁵.

El subjetivismo en su forma más extrema se convierte en solipsismo, en el que la naturaleza y la existencia de cada objeto dependen exclusivamente de la conciencia subjetiva de una persona. Desde el punto de vista solipsista, la existencia de la propia mente es la única certeza. En otras palabras, la realidad es lo que percibimos como real, y no hay una verdadera realidad subyacente que existe independientemente de la percepción.

En este contexto, la originalidad se convierte en el objetivo principal. El artista tiene que ser un genio, capaz de producir su propia obra a través de un proceso de *"creación a partir de la nada"*.²⁶ En la edad media, la autoridad era más apreciada que la originalidad y la autoridad se tenía o no. Pero el romántico - y el post romántico - creativo soporta la carga de la obligación de conseguir una originalidad imposible y condenado a vivir atormentado por la culpa, porque la originalidad absoluta es inalcanzable. Gertrudis Gómez de Avellaneda escribe trastornada:

*"¡Cuántas (veces) envidié la suerte de esas mujeres que no sienten ni piensan! (...) Abumada por el instinto de mi superioridad, yo sospeché entonces lo que después he conocido muy bien: Que no he nacido para ser dichosa."*²⁷

2. El protagonismo de los sentimientos

Los románticos dieron gran importancia a la expresión sin trabas de los sentimientos: *"el sentimiento del artista es su ley"* (Caspar David Friedrich);²⁸ *"si c'est la raison qui fait l'homme, c'est le sentiment qui le conduit"* (Schiller, parafraseando a Rousseau).²⁹ Los sentimientos se convierten en un componente esencial de la naturaleza humana, incluso por encima de la razón, como hemos mencionado. En palabras de Pascal: *"M. de Roannez dijo:*

"Las razones vienen después, antes de que algo me agrade o desagrede, sin saber por qué. Pero este algo, me disgusta por razones que solo descubro después." Pero no creo que algo me disguste por las razones que encuentro después, sino que encuentro razones porque el hecho me había disgustado". Y añade "El corazón tiene sus razones que la razón desconoce."³⁰

Por otra parte, la originalidad se logra a través de la sensibilidad, considerando que *"la facultad de sentir, la capacidad para la emoción más refinada y rapidez para mostrar compasión por el sufrimiento, una sensibilidad innata o susceptibilidad que se revela en una variedad de actividades espontáneas como llorar, desmayarse y arrojarse".³¹*

Los escritores románticos con frecuencia consideran que la palabra no basta, no alcanza, no es capaz de expresar todo ese cúmulo de sentimientos de su alma. Quizás el que mejor lo expresa es Bécquer que, en la "Introducción sinfónica" a sus Rimas escribe³²:

"Por los tenebrosos rincones de mi cerebro, acurrucados y desnudos, duermen los extravagantes hijos de mi fantasía, esperando en silencio que el arte los vista de la palabra para poderse presentar decentes en la escena del mundo. (...) Conmigo van, destinados a morir conmigo, sin que de ellos quede otro rastro que el que deja un sueño de la media noche, que a la mañana no puede recordarse. (...) entre el mundo de la idea y el de la forma existe un abismo que sólo puede salvar la palabra, y la palabra, tímida y perezosa, se niega a secundar sus esfuerzos."

Y más adelante, en su Rima I se refiere al lenguaje como mezquino idioma (*Yo quisiera escribirle, del hombre / Domando el rebelde, mezquino idioma*).

3. La lucha por superar los desgarros de la modernidad

En el romanticismo el deber del sí mismo es llegar a una solución del proceso de escisión y rechazo que inauguró la modernidad con el fin de reconciliar a los seres humanos y la idea de la naturaleza con ellos mismos. El lado oscuro de la naturaleza humana ya no es rechazado, por el contrario, se convierte en la señal de identidad del romanticismo, como en los últimos versos del poema de Voltaire sobre el desastre de Lisboa (1755):³³

Un califa una vez, cuando su última hora había llegado, / dirigió su oración al Dios que reverenciaba: / "Yo te traigo, oh único rey, oh único ser ilimitado, / todo lo que no tienes en tu inmensidad, -los defectos, el pesar, el dolor y la ignorancia-. / Podría haber añadido una cosa más, la esperanza."

Así Schelling³⁴ afirmó que el hombre se liberó a sí mismo y sólo a sí mismo en todas partes. Defiende la existencia de un mundo exterior opuesto al interior ("Yo"). A su juicio, la intuición humana intenta la síntesis entre el Uno ("Yo") y el Todo (la naturaleza). El yo, el Uno, se orienta hacia mundo exterior para participar en él,

convivir con él, y reconciliarse con él. El sujeto cree en una visión de algo que está más allá de cualquier cosa que pueda ser percibida por la intuición esencial en un ambiente de libertad.

4. Ansiedad y sentimientos de soledad

La individualidad y la libertad se consiguen a un precio, que suele ser un profundo sentimiento de soledad y vacío. El alma del ser humano es su enemigo interior, identificable con una obsesión incurable por lo imposible, lo que le priva de la capacidad para el disfrute normal de la vida. Romper con un orden, con la seguridad, con la obediencia, implica un doloroso sentimiento de desgarrro y el sujeto de repente se encuentra a sí mismo solo.

El romántico se da cuenta, en el fondo de su alma, de que jugar a ser un nuevo dios todopoderoso, solo en su remoto cielo, no es más que una compensación psicológica para poder escaparse de su horrible sensación de soledad porque el romántico se siente solo porque se encuentra abandonado. Meléndez Valdés (1777) reconoce su situación inquietante:

"Por más que al cielo mi dolor implora, / no amaina, no, el tormento, / ni yo ¡ay! puedo cesar en mi gemido, / huérfano, joven, solo y desvalido".³⁵

Sesenta años (1838) más tarde Alfred de Musset retoma la misma idea:

"Me voilà seul, errant, fragile et misérable".³⁶

Esta es sin duda la raíz del pesimismo, la ansiedad, la melancolía, la "enfermedad del siglo": el individuo comienza a experimentar una insatisfacción imposible de colmar, admirablemente expresada por los escritores románticos, que en sus intentos de expresar sus propios sufrimientos, también expresan la angustia que está detrás de la cultura occidental moderna. El romántico no le encuentra sentido ni a su mundo ni a su propia vida. Se trata de un *fastidio universal*,³⁵ el dolor cósmico romántico más tarde llamado *mal du siècle* y *Weltschmerz*, *fiebre del siglo*, *tedio* o *spleen*, que en una obra de Avellaneda es descrito así: *"¿Qué mal sufres?"*, pregunta la reina a su hijo y este responde *"¡La existencia!"*.²⁷

La pérdida de los anclajes externos, la soledad del individuo, el hecho de considerar que la esencia humana está más allá del reino de lo consciente y lo racional, la escisión entre razón y sentimiento, entre lo real y lo irreal hace de los románticos y post-románticos seres humanos ansiosos, incapaces de encontrar un lugar donde encontrar respuesta sus abrumadoras preocupaciones. En resumen, citando a Diderot:

¿Quiere conocer la breve historia de casi todo nuestro sufrimiento? Se trata de esto. Existe un hombre natural; dentro de éste, un hombre artificial, criado en la cueva de una guerra civil que dura toda la vida. Tan pronto como el hombre natural es el más fuerte, es derribado por el hombre moral y artificial, y tanto

en uno como en otro caso, el triste monstruo es encadenado, atormentado y extendido sobre la rueda; gimiendo sin cesar, de forma implacablemente horrible, y se agarra a un falso entusiasmo de gloria o se encorva y se dobla con una falsa vergüenza.³⁷

El Romanticismo inaugura la era de la esquizofrenia. La antigua cosmovisión que persistió hasta el final de la Edad Media y el modernismo temprano, fue bruscamente reemplazada por el romanticismo, que destruyó todas las barreras erigidas con anterioridad contra la irracionalidad, barreras que también habrían sido eficaces contra eventuales manifestaciones de la esquizofrenia.

DADA, SURREALISMO Y POSTMODERNIDAD

Dada y surrealismo

El romanticismo, en particular, y la modernidad, en general, se han prolongado en otras tendencias y movimientos, que vamos a considerar en su relación con la eclosión y la persistencia de la esquizofrenia en las sociedades occidentales. Para empezar hay que decir que ningún otro movimiento se adentró tan profundamente en los desgarros y dilemas de la modernidad o intentó superarlos con tanto ahínco, como el movimiento romántico. Esencialmente, los movimientos postrománticos han tratado de recuperar los aspectos reprimidos de la naturaleza humana con el fin de compensar las consecuencias del racionalismo extremo, pero no con el fin de reconciliar las contradicciones de la naturaleza humana.

El racionalismo perdió su hegemonía con el estallido de la Primera Guerra Mundial, y la reacción fue la de sustituirlo mediante la recuperación de la riqueza de los elementos no racionales en nosotros mismos. La reacción a la Segunda Guerra Mundial fue en otra dirección, articulándose en torno al existencialismo emergente. Fue una reacción más "internalizada". López Ibor^{38,39} fue el primero en sostener que las manifestaciones neuróticas de los combatientes en la Guerra Civil española (1936-39) eran diferentes de las descritas en la Primera Guerra Mundial. Estas últimas eran de naturaleza histérica y el síntoma más común era temblor en las extremidades, mientras que veinte años más tarde las reacciones se hicieron más psicósomáticas. La razón es que en la Primera Guerra Mundial ("la Gran Guerra") los combates se llevaron a cabo principalmente en los frentes y los soldados fueron los principales actores, mientras que durante la Guerra Civil española el número de civiles muertos y heridos en la retaguardia igualó el número de soldados muertos y heridos en el frente. En el primer caso, los soldados que sufrían "neurosis de guerra" eran evacuados a las ciudades de la retaguardia, donde encontraron "espectadores" para sus síntomas histéricos, mientras que en el segundo caso la población civil, también había sufrido las consecuencias del

conflicto, esta vez como protagonista y no sólo como mero espectador. Este proceso de internalización también se ha descrito en el contexto de la Segunda Guerra Mundial y de confrontaciones posteriores.

El surrealismo es un movimiento cultural que comenzó en la década de 1920, conocido por sus obras de arte plásticas y por su creación literaria. El objetivo del surrealismo era resolver la contradicción entre el sueño y la realidad. Los artistas pintaban escenas desconcertantes e ilógicas con precisión fotográfica, creando extrañas criaturas a partir de objetos cotidianos y desarrollando técnicas de pintura cuya finalidad principal era la de permitir que el inconsciente se expresara.⁴⁰ André Breton, el fundador del surrealismo, fue explícito en su afirmación de que el surrealismo era sobre todo un movimiento revolucionario:

"La falta de respeto ha acentuado todo, la negación de los valores establecidos se ha convertido en total, se ha creado, de hecho una 'tabula rasa'".⁴¹

André Breton había estudiado medicina y psiquiatría y trabajado en un hospital para enfermedades del sistema nervioso donde aplicaba el psicoanálisis de Sigmund Freud con soldados que sufrían neurosis de guerra. Por eso no es de extrañar que el primer manifiesto surrealista fuera escrito por André Breton.⁴² El movimiento surrealista reconocía que *"el surrealismo nació en un hospital psiquiátrico"*.⁴³

El surrealismo es un paso más allá del dadaísmo, que nació de la reacción contra ante los horrores de la Primera Guerra Mundial. El dadaísmo rechaza la razón y la lógica, premiando el sinsentido, la irracionalidad y la intuición.⁴⁴ A pesar de que la principal tesis del dadaísmo es que no se considera a sí mismo como un movimiento, el hecho es que varios de sus artistas emitieron manifiestos (ej., primer manifiesto dadaísta de Hugo Ball el 14 Julio de 1916).⁴⁵ El dadaísmo sentó las bases para el surrealismo y es considerado como el preludio de la postmodernidad.⁴⁶

Breton se unió a las actividades del dadaísmo de Louis Aragón y Philippe Soupault y juntos comenzaron a experimentar con la escritura automática y el dictado del pensamiento, en ausencia de todo control ejercido por la razón, fuera de toda preocupación estética y moral. Breton definió el surrealismo como:

Automatismo psíquico puro, por el cual se propone expresar, verbalmente, por escrito o por cualquier otro medio, el funcionamiento real del pensamiento⁴¹.

La obra de Freud con la técnica de las asociaciones libres, el análisis de los sueños y el inconsciente, fue de suma importancia para el desarrollo de métodos para liberar la imaginación, al tiempo que se rechaza la idea de una locura subyacente. Salvador Dalí lo explica así:

*"Sólo hay una diferencia entre un loco y yo. Yo no estoy loco."*⁴⁷

Breton incluyó la idea de yuxtaposiciones sorprendentes en su manifiesto de 1924. Tomó la idea de un ensayo del poeta Pierre Reverdy (publicado en 1918), quien afirma:

*"una yuxtaposición de dos realidades más o menos distantes. Cuanto más distante y verdadera sea la relación entre las dos realidades yuxtapuestas, más fuerte será la imagen, mayor será su poder emocional y la realidad poética".*⁴⁸

Freud criticó los métodos del surrealismo porque lo que más interesaba a los surrealistas no era el inconsciente, sino la conciencia. Con esto Freud quería decir que las manifestaciones de automatismos psíquicos y la experimentación con estos, que los surrealistas consideraban importantes para la "liberación del inconsciente", estaban profundamente estructuradas por la actividad del ego, funcionando de forma similar a la censura en los sueños⁴⁹. Por tanto era un error considerar los poemas surrealistas y otras obras de arte como manifestaciones directas del inconsciente, ya que estaban, en realidad, muy sistematizados y elaborados por el ego. En el psicoanálisis propiamente dicho, el inconsciente no se expresa de forma automática; sólo puede ser descubierto en el proceso del análisis de la resistencia y de la transferencia, que se logra en el curso del tratamiento psicoanalítico.

En la psiquiatría francesa, el fenómeno del automatismo es considerado como una característica nuclear de la enfermedad mental. Desde esta perspectiva, no es de extrañar que la relación entre el surrealismo y la psiquiatría haya sido en Francia tan estrecha, mucho más que en otros países.⁴³ El automatismo psicológico fue descrito por Janet⁵⁰ en su definición de histeria, y en su opinión, consiste en la actividad espontánea e inferior de la conciencia, dominada por las asociaciones preorganizadas. Más tarde, Janet utiliza la palabra "inconsciente" para referirse a este mismo concepto. Así, automatismo psicológico se manifiesta a través de la escritura automática, tal y como describió William James.⁵¹ Clérumbault pensaba que el automatismo mental^{52,53} era el fenómeno originario de la psicosis y por tanto muy diferente del automatismo psicológico. El automatismo mental está relacionado más íntimamente con el surrealismo y consiste en la presencia de un conjunto de síntomas que surgen de la conciencia del sujeto. Es decir, la aparición automática de una actividad involuntaria, neutral y atemática, que coinciden con las experiencias de pasividad mencionadas por otros autores. Clérumbault distingue un "gran automatismo" o "triple automatismo", (automatismos mentales, motores y sensoriales). El punto final del proceso de desarrollo es que el sujeto habla sin cesar, totalmente al margen de la relación con otra persona. Hay una quiebra en la conversación en sí misma, es decir, la posibilidad de un diálogo interno está rota y el diálogo con otra persona es imposible. El lenguaje sólo habla para

sí mismo. Se trata simplemente de una cascada de palabras, según Lacan, una cascada de significantes.^{54,55} Los fenómenos clínicos de la psicosis se caracterizan por lo que Lacan llama inercia dialéctica y revelan un déficit del polo metafórico del lenguaje. El significante del síntoma ha perdido sus conexiones con el resto de la cadena significativa, está separado y se mantiene aislado en forma de un significante de lo real. Por eso Lacan se refiere a un significante autómatas para los surrealistas, el lenguaje es meramente ornamental. En resumen, la automatización mental es una de las formas de manifestarse la ipseidad alterada, característica de la esquizofrenia.

En todo caso, el esfuerzo surrealista es una tarea metafórica⁵⁶ en la que *"hacer cualquier combinación de dos significantes sería equivalente a la construcción de una metáfora"*. Esta síntesis es ajena al paciente psicótico delirante, en el que el mecanismo de *forclusión* rechaza un significante fundamental. Estos significantes, que son expulsados del universo simbólico del sujeto, no se integran en el inconsciente, desde donde pueden regresar, pero no de manera simbólica, sino como los contenidos reprimidos en el sueño o los síntomas neuróticos. Los contenidos *forcluidos* regresan en forma de alucinaciones, es decir, sustituyendo la realidad.⁵⁵

Postmodernidad

La postmodernidad trae nuevas facetas, analizadas con claridad meridiana por Dörr⁵⁷, que incluyen:

1. El dominio de la técnica:

*"la naturaleza se ha convertido en una "estación de servicio" gigantesca y única, en una mera fuente de energía para la industria moderna".*¹⁴

2. La sobrevaloración del trabajo y la productividad, de tal manera que el trabajo, el empleo y los salarios se confunden entre sí. El trabajo y el dinero, que ya eran importantes en la primera mitad del siglo XIX, se han convertido en los tiempos postmodernos casi en el único valor.
3. La indiscreción y la invasión permanente y abusiva de la privacidad de las personas.
4. La obscenidad, de tal manera que el cuerpo pierde su dignidad y se convierte en una variedad de superficies, en una proliferación de objetos, donde se pierde la seducción. El cuerpo se vuelve metastásico y fractal, ya no es llamado a ninguna forma de resurrección.⁵⁸
5. La exclusividad del presente. En tiempos postmodernos hay una restricción o pérdida del sentido de la historia, del respeto por la tradición y la desaparición de los ideales y los mitos. El futuro pierde consistencia y capa-

ciudad de atracción. Hay un desplazamiento del interés hacia las experiencias visuales, que, por definición, son puro presente. La experiencia del presente, condenando al olvido preguntas tan inherentes a los seres humanos como de dónde venimos, a dónde vamos, es decir, la llamada necesaria y continua al "presente" de lo que fue (el pasado) y lo que está por venir (futuro).

Ante este panorama Dörr⁵² considera que la cuestión del significado es cada vez más urgente y acuciante. Nos hemos olvidado del verdadero Dios y estos otros dioses que hemos adorado durante los últimos 150 años nos están traicionando. Distanciados de Dios, perdidos entre un sinnúmero de objetos de consumo y la búsqueda frenética de experiencias afectivas cada vez más fuertes, los seres humanos postmodernos parecen haber perdido el camino y, por lo tanto, el significado⁵⁸. El vacío y la falta de sentido nos invaden. No hay una respuesta simple, aunque hay dos temas que seguramente merecen ser recuperados. El verbo como "la morada del ser",⁵⁹ como un puente que une la tierra y el cielo, los mortales y los dioses y la apertura al misterio y la esperanza en la vida trascendental del ser humano. Sin estas perspectivas la vida en la tierra no tiene sentido.

LOCURA, MODERNIDAD Y POSTMODERNIDAD

Según Sass^{60,61} el parecido entre locura y modernismo es sorprendente. Entre otras características comunes, menciona: el desafío a la autoridad, el nihilismo, el relativismo extremo, las distorsiones del tiempo y las transformaciones bizarras del *self*. El paralelismo se pone de manifiesto al comparar las manifestaciones de la esquizofrenia con las obras de artistas y escritores como Kafka, Beckett y Duchamp y de filósofos como Nietzsche, Heidegger, Foucault y Derrida.

Sass considera el exceso de la conciencia de sí mismo, el hacer las cosas siguiendo unas reglas y un ansia fuera de lugar para la certidumbre, como la enfermedad moderna.

El aumento progresivo de conciencia de sí mismo tiene profundas consecuencias en la forma como nos vivenciamos a nosotros mismos y como vivenciamos al mundo. Estas consecuencias permean y se manifiestan en gran parte del arte y la filosofía de finales de los siglos XIX y XX, es decir, del modernismo y del postmodernismo. El culto a la ironía, la distanciamiento del observador, consciente de su propia conciencia, no puede liberarse de la estructura solipsista de sí mismo y de su mundo y así ha desplazado lo que es una relación inmediata e ingenua con la realidad tal y como es percibida en sí misma. Esta conciencia extrema lo impregna todo: los actos más intuitivos se convierten en objeto de control exhaustivo, los procesos propios de pensamiento comienzan a parecer ajenos y extraños. Llevado al extremo, tanto el sentir como el actuar, se convierten finalmente en un imposible. La manifestación extrema de este fenómeno es una "mente destrozada" (*zerstört* en el sentido original de

Kraepelin⁶² o *Spaltung* en el de Bleuler⁶³) de la esquizofrenia. La pérdida de la facultad de ver las cosas en su conjunto destruye la mente. Por consiguiente, todo se fracciona en partes, los procesos del pensamiento pierden su coherencia, las emociones están ausentes o no se cohesionan entre sí. Lo más sorprendente es que existe una relación alterada con la realidad externa, que se caracteriza por ideas delirantes y alucinaciones: lo que es "real" se vuelve incierto, no se puede confiar, el mundo se vuelve aterrador y extraño.

"La locura... es el punto final de la trayectoria que sigue la conciencia cuando se separa del cuerpo y de las pasiones y del mundo social y práctico y se vuelve sobre sí misma".⁶¹

Sass⁶⁰ afirma que existe una estrecha relación entre la filosofía y la locura. La *"predilección por la abstracción y la alienación en la separación del cuerpo, el mundo y la comunidad"* que tiene el filósofo produce un tipo raro de experiencia y comprensión. Las ideas delirantes que se producen en la esquizofrenia no son fracasos de la razón, sino del *sentimiento apropiado*. La locura, en opinión de Sass, es *"un estado de autoengaño, pero que se genera desde dentro de la racionalidad y no por la pérdida de la racionalidad"*. El proceso culmina en un efecto de salón de espejos. La espontaneidad se pierde y aparece la desorganización y la fragmentación. Lo que se llama realidad se vuelve extraño y aterrador. Uno de nosotros escribiendo sobre el problema de la verdad en la psiquiatría,⁶⁴ y siguiendo el concepto de *aletheia* de Heidegger,⁶⁵ llegó a la conclusión de que la verdad no es algo que pueda imponerse, es algo que debe alcanzarse en una relación interpersonal. Como resultado, el fallo de la idea delirante es la falta de libertad y también la falta de comunicación. Blankenburg⁶⁶ lo explica a través de uno de sus pacientes cuyos poemas contienen imágenes casi idénticas a las metáforas luminosas de Rilke. ¿Cuál es la diferencia entre el paciente y el poeta? Al final del análisis llega a la conclusión de que sólo hay una: terminado el poema, Rilke corre a su editor para publicarlo y darlo a conocer, mientras que el enfermo lo abandona, no lo guarda ni siquiera para sí mismo. Por tanto podemos entender a Hillman⁶⁷ y Ey⁶⁸ que escribieron respectivamente que la diferencia entre la verdad y la idea delirante o alucinación está en la persona, no en el discurso. Un buen ejemplo es lo que ocurre en los delirios de celos y en la futilidad y el absurdo de materializar la infidelidad para convertir el delirio en "verdadero". La persona celosa se ve atrapada en una relación desviada, donde el amor es sustituido por un excesivo deseo de posesión y propiedad que congela la relación y hace que esta se vuelva imposible.

En *Madness and Modernism*⁶⁰ Sass se refiere a los paralelismos que existen entre la esquizofrenia y la naturaleza del arte y la literatura modernista y postmodernista. Allí pretende lograr lo que Wittgenstein llama: *el entendimiento, que consiste en "ver conexiones"*,⁶⁹ el uso de la analogía para

que las cosas tengan un nuevo sentido en una nueva forma, más que el seguir la pista de una relación causal.

A medida que el sentido de nosotros mismos se identifica más y más estrechamente con la conciencia cerebral, el "yo" subyace y da cuerpo a toda conciencia incluso a negar su propia realidad. Al igual que las personas con esquizofrenia, oscilamos entre la omnipotencia y la impotencia. Todo lo que experimentamos lo creamos nosotros mismos, pero en una consideración más detenida esto resulta ser un espejismo. Esta pérdida de lo que Sass llama el "*sentido de fundamentación en el cuerpo vivido*" se traslada a los demás sentimientos, que son vistos como no vivenciados realmente, sino como una burda falsificación. Los pacientes con esquizofrenia describen un vacío de significado, donde el pensamiento se vuelve tan abstracto que se convierte en una especie de vacuidad inefable. Pueden sentirse totalmente vaciados de emoción, a excepción de un sentimiento generalizado de ansiedad, o náusea, frente a la mera existencia de las cosas.

Sass ve gran parte del arte modernista y postmodernista como un intento de alcanzar un control de los aspectos más amenazantes de la realidad. Al mismo tiempo el artista se ve obligado a reconocer que ese control es, en el fondo, ilusorio. Una respuesta a esta situación es afirmar que todo esto - la amenaza y los medios de neutralizarla - no es más que un juego. Cuando los artistas y los críticos hablan de lo "lúdico" en el arte, pueden dar la impresión de que se trata de algo inocente. Sin embargo también podría ser percibido como un incómodo juego de poder, interpretado por el artista o crítico con su público.

El paralelismo entre el arte del siglo XX y la esquizofrenia es difícil de explicar. En primer lugar las personas con esquizofrenia no muestran la creatividad de las personas con trastorno bipolar. Sin embargo, hay características de la esquizofrenia que podrían, en sus formas más leves, ser útiles a escritores y pintores. Sass contrapone la visión, que examina los objetos que reclaman nuestro interés, con la mirada, que hace las cosas interesantes por el hecho de ser miradas. Esta atención fija es muy característica de la esquizofrenia, donde los hechos u objetos adquieren, aparentemente al azar, una importancia inespecificable y el modernismo se caracteriza por lo que Heller⁷⁰, escribiendo sobre Rilke, describe como "*el aumento inflacionario de los significados*". Así, los significados y símbolos son liberados de sus ataduras. Por otra parte, las personas que padecen esquizofrenia pueden tener ventaja en las tareas que requieren liberarse de los conceptos comunes y corrientes y de las prácticas aceptadas. Una perspectiva más flexible congenia particularmente con algunas formas de modernismo y postmodernismo, en el que una novedad impersonal basada en perspectivas desconcertantes sustituye al culto romántico a la originalidad fundada en la personalidad y la "vida interior" del artista. Pero Sass, quizá sabiamente, deja la cuestión de la relación entre esquizofrenia y modernismo sin respuesta. A continuación,

nosotros trataremos de dar una respuesta a esta cuestión tan intrigante como importante.

EL DESCUBRIMIENTO DE LA INTIMIDAD

El verdadero tema de la literatura o del arte románticos no es el mundo externo, sino la vida psicológica íntima. El espacio psíquico se hace más profundo y abismal. Por tanto, los textos románticos animan al lector a fusionar al narrador con la persona del escritor o con el sujeto o el personaje de la obra literaria.

La clave para explicar la eclosión de la esquizofrenia es a lo que llamamos el descubrimiento de la intimidad. El verbo *intimar* significa "Introducirse en el afecto o ánimo de alguien, estrechar la amistad con él". El nombre *íntimo* hace referencia a una persona con la que se tiene una relación particularmente cercana. Los antropólogos utilizan el término "información interior" dentro de un contexto cultural particular mediante el establecimiento de redes de amigos íntimos capaces y dispuestos a proporcionar información imposible de obtener a través de canales formales. El adjetivo "íntimo" señala un conocimiento detallado de una cosa o persona, que incluye lo que puede llamarse mundo privado de cada uno de nosotros. Intimidad y privacidad van de la mano.

Ellenberger⁷¹ ha descrito en la tercera parte de su libro dedicado a la primera psiquiatría dinámica (1775-1900) cómo el ser humano descubrió progresivamente el inconsciente a lo largo del siglo XIX. Tres décadas antes que él, López Ibor escribió sobre el descubrimiento de la intimidad.⁷² Anteriormente, la intimidad y la privacidad estaban vedadas. Por ejemplo, Aristóteles en la *Ética* a Nicómaco,⁷³ establece claramente: *El hombre debe evitar cualquier charla acerca de los demás y de sí mismo*. De manera similar, las Confesiones de San Agustín⁷⁴ sólo tienen un propósito psicológico: mostrar que el alma humana se despedaza y se pulveriza si no se integra en torno a su relación con Dios:

"Señor, no te abandonaré hasta que reúnas todos los fragmentos de mi deformidad y los unas por toda la eternidad en la paz de nuestra natura, entre mí mismo y tu guía para perderme en multitud de objetos. Tú has concedido el privilegio de reunir mis fragmentos".

No es hasta el *Louis Lambert* (1832) de Balzac que se realiza la distinción entre la existencia "interna" y "externa" en la naturaleza humana.^{75,76} Por otro lado, la ampliación del Ello al elemento somático, como hizo Freud⁷⁷, tuvo como consecuencia inmediata el acceso del cuerpo a la esfera de la intimidad y al mismo tiempo de la identidad.¹²

La intimidad, en el sentido en el que estamos considerando aquí, es equivalente al yo interno o ipseidad. Todos estos conceptos son productos de romanticismo. Con esto

queremos decir que, hasta el romanticismo, los seres humanos carecían de la perspectiva de tener un mundo íntimo propio y este conocimiento surgió de repente y se desarrolló durante el siglo XIX.

La nueva actitud es inaugurada de la forma más expresiva posible por Rousseau (1712-1778) en sus *Les Confessions*⁷⁸, un libro escrito entre 1765 y 1770 y publicado entre 1782 y 1789, en el que escribe:

Emprendo una obra de la que no hay ejemplo y que no tendrá imitadores. Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la Naturaleza y ese hombre seré yo. Sólo yo.

Conozco mis sentimientos y conozco a los hombres. No soy como ninguno de cuantos he visto, y me atrevo a creer que no soy como ninguno de cuantos existen. Si no soy mejor, a lo menos soy distinto de ellos. Si la Naturaleza ha obrado bien o mal rompiendo el molde en que me ha vaciado, sólo podrá juzgarse después de haberme leído.

Que la trompeta del Juicio Final suene cuando quiera; yo, con este libro, me presentaré ante el Juez Supremo y le diré resueltamente. He aquí lo que hice, lo que pensé y lo que fui. Con igual franqueza dije lo bueno y lo malo. Nada malo me callé ni me atribuí nada bueno; si me ha sucedido emplear algún adorno insignificante, lo hice sólo para llenar un vacío de mi memoria. Pude haber supuesto cierto lo que pudo haberlo sido, más nunca lo que sabía que era falso. Me he mostrado como fui, despreciable y vil, o bueno, generoso y sublime cuando lo he sido.

Y más tarde llega a describir los sentimientos que rodean vivencias paranoides. El tema de la paranoia de Jean-Jacques Rousseau ha sido ampliamente discutido, incluso por él mismo. En 1776, Rousseau presenta un manuscrito en que había estado trabajando durante años *Rousseau, juez de Jean-Jacques*^{79,80}, que es una denuncia de la supuesta conspiración de sus enemigos, los filósofos que participaron en la redacción de la *Encyclopédie*, especialmente Diderot y Voltaire. En *Les Confessions* escribe:

El suelo que piso tiene ojos, las paredes que me rodean tienen oídos; cercado de espías y vigilantes malévolos que me celan, inquieto y perturbado vuelco presuroso sobre el papel algunas palabras interrumpidas, que apenas tengo tiempo de releer, y menos aún de corregir. Sé que, a pesar de las inmensas barreras que amontonan en derredor mío, siempre temen que la verdad se escape por alguna hendidura. ¿De qué medios puedo servirme para introducirla al mundo? Esto, sin embargo, lo intenté pero con pocas esperanzas de éxito.

Solo, desnudo, soberbio, Rousseau tiene previsto presentarse ante el juez soberano con ningún otro patrimonio

más que sus *Confesiones*, después de haber estudiado la humanidad y ser consciente del hecho de que él es un ser irrepetible. La antigua y medieval cosmovisión está ausente de este texto. No hay *Logos*, no hay *Verbum*, no hay armonía, no hay un significado supremo, existe, simplemente... Jean-Jacques. A partir de entonces, el hombre tiene que vivir y lidiar con la angustia de no encontrar un significado más allá de él. Lo que nos parece interesante es que esta tremendamente poderosa afirmación de uno mismo de repente se desliza en Rousseau hacia el ámbito de las ideas autorreferenciales.

El yo de Descartes

Fue Greenfeld quien creó la expresión² no hay mejor manera de definir la modernidad: "*Je pense, donc je suis*", ¡cinco palabras, dos de ellas "yo"!

El "yo de Descartes" es la conciencia vuelta sobre sí misma: "*Je pense, donc je suis*". Es el "yo de la conciencia de sí mismo". Es la única certeza de que disponemos, a partir de la cual se construye el resto del conocimiento. Este es el conocimiento absoluto y no es posible dudar de él.

El "yo de Descartes" es el único entre todos los procesos mentales que es *explícitamente simbólico*.² Esta declaración toma pleno significado al tener en cuenta – tal y como hemos hecho, en otros lugares – que pensar y hablar son las manifestaciones de un mismo fenómeno, el *Logos* griego. Como consecuencia, "*Je pense*" no es sólo una experiencia mental, sino también un evento cultural.

Greenfeld² expone que un "yo de Descartes" muy desarrollado y activo, a menudo combinado con una aguda inteligencia, puede conducir a la locura y a la genialidad, y es más probable que conduzca a lo último. En lugar de ser el "yo de la conciencia de sí mismo", que es, por definición, el "yo de Descartes", se convierte en el centro de la conciencia de sí mismo involuntaria, la cultura no individualizada, observando la mente y vivenciándola como una presencia extraña dentro de uno mismo.

La actitud de Rousseau no era sólo un fenómeno idiosincrásico aislado. *Las desventuras del joven Werther* de Goethe se publicaron en 1774.⁸¹ Más aún *Réveries du promeneur solitaire* de Rousseau se escribió entre 1776 y 1778 y se publicó póstumamente en 1782⁸². En este libro su autor escribe:

*Heme aquí, pues, solo en la tierra, sin más hermano, prójimo, amigo ni sociedad que yo mismo. El más sociable y el más amante de los humanos ha sido proscrito de ella por un acuerdo unánime. Han buscado en los refinamientos de su odio qué tormento podía serle más cruel a mi alma sensible y han roto violentamente todos los lazos que me ligaban a ellos. Habría amado a los hombres a pesar de ellos mismos.*⁸²

Por su parte, Chateaubriand comenta sobre esta obra de Rousseau⁸³ lo siguiente: *"Alejándose a sí mismo de la compañía de otros hombres, abandonándose a sus sueños, hizo creer a masas de jóvenes que es hermoso lanzarse uno mismo a la ola de vida"*.

Nuestra hipótesis es que la cosmovisión de la Edad Moderna Tardía, el romanticismo, como lo plantea Rousseau, es insoportable para las personas vulnerables a la esquizofrenia y que las manifestaciones principales de la enfermedad descritas anteriormente requieren algún tipo de andamiaje, en una época en que la humanidad finalmente derrumbó toda la estructura disponible.

EL CASO DE DON QUIJOTE

La obra maestra de Cervantes está fuera del tiempo y del espacio: *"En un lugar de La Mancha, de cuyo nombre no quiero acordarme"* está tan vigente hoy como en cualquier otro momento desde su publicación. La razón es que trata de la vida humana en general,⁸⁴ de los secretos más profundos de la vida:

*"Veréis en Don Quijote, en cada página, revelados los más arcanos secretos del alma humana. (...) En todo el mundo no hay obra de ficción más sublime y fuerte que ésta. Representa hasta ahora su suprema y más alta expresión del pensamiento humano, la más amarga ironía que pueda formular el hombre, y si se acabase el mundo y alguien le preguntase a los mortales: 'Veamos, ¿qué habéis sacado en limpio de vuestra vida y qué conclusión definitiva habéis deducido de ella?', podrían los hombres mostrar el Quijote y decir: 'Esta es mi conclusión respecto a la vida (...), ¿y podríais condenarme por ella?'".*⁸⁵

La historia de Don Quijote trata de la crisis iniciada por la modernidad y aborda cuestiones que se plantearon no sólo en el siglo XVII, sino de generación en generación hasta nuestros días.⁸⁶ Los temas y las preocupaciones de la edad moderna temprana y el clasicismo, de edad moderna tardía y el romanticismo y también postmodernas son recurrentes en las dos ediciones de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha*.

El comienzo del siglo XVII coincide con el fin del ideal caballeresco y el comienzo del reinado de la diosa Razón. En España este es también el período de la Contrarreforma (1560-1648) tras el Concilio de Trento (1545-1563), las grandes reacciones católicas contra el movimiento de Reforma de Lutero. La Reforma protestante ha sido considerada como uno de los pilares de la modernidad.⁸⁷ En medio de una profunda crisis social e intelectual, Cervantes destaca, no sólo como cronista, sino como un vigía en una torre con gran amplitud de miras, advirtiendo sobre las consecuencias de la transición a un mundo moderno. Observa como los

peligros del mundo que le rodea eran el sentido común y la racionalidad encarcelada en la realidad cotidiana de Alonso Quijano en un pueblo sin nombre de La Mancha. La racionalización de la sociedad moderna, que finalmente culminó en la época de la Ilustración, es inaceptable para Don Quijote, que hace de él un proto-romántico, enfrentado un proceso generalizado de homogeneización, uniformidad y pérdida de la libertad.

La conformación de una identidad

Alonso Quijano es descrito en la primera página de *El Ingenioso Hidalgo* con una serie de atributos personales y otras pertenencias que caracterizarían, para siempre, a una persona en los tiempos pre-modernos:

"Un hidalgo de los de lanza en astillero, adarga antigua, rocín flaco y galgo corredor. Una olla de algo más vaca que carnero, salpicón las más noches, duelos y quebrantos los sábados, lentejas los viernes, algún palomino de añadidura los domingos, consumían las tres partes de su hacienda. (...) Frisaba la edad de nuestro hidalgo con los cincuenta años, era de complexión recia, seco de carnes, enjuto de rostro; gran madrugador y amigo de la caza. Quieren decir que tenía el sobrenombre de Quijada o Quesada (que en esto hay alguna diferencia en los autores que deste caso escriben), aunque por conjeturas verosímiles se deja entender que se llama Quijana; pero esto importa poco a nuestro cuento; basta que en la narración dél no se salga un punto de la verdad."

Pero, de repente nuestro protagonista asume una nueva identidad, y da un nuevo nombre no sólo a sí mismo (Don Quijote), sino también a su caballo (Rocinante), y a su dama (Dulcinea), añadiendo información sobre sus (nobles) orígenes (La Mancha, El Toboso). A partir de entonces no hay alternativa para Don Quijote: su nueva identidad es la fuente de un inmenso número de oportunidades, pero también de terribles angustias y desastres.

Don Quijote y la encrucijada de la modernidad

Locura y razón

Cervantes no se ocupa de la irracionalidad segregándola de la razón del modo como hizo Foucault. Al contrario, el conjunto de la historia de *El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de La Mancha* es un diálogo entre la razón y la locura a muchos niveles: entre Don Quijote y Sancho Panza, en cada uno de ellos internamente, y también externamente. Incluso el propio Cervantes parece unirse a este diálogo, en especial en la segunda parte, en la que poco a poco, la locura de Don Quijote deja de ser descrita como antes, cómica, a veces

hilarante e incluso vulgar y se presenta bajo un aspecto más humano.

La coexistencia de la locura y la realidad es esencial en el *Ingenioso Hidalgo*. Cervantes se vio obligado a considerar ambas, para evitar una historia manida contada por un modesto filósofo, orgulloso de su alta misión.⁸⁸

López Ibor considera que, incluso en el punto álgido de la locura de Don Quijote, esta es increíblemente lúcida y que ambas, la locura y la lucidez estaban presentes en él, y también en Sancho Panza. Desde este punto, López Ibor continúa hasta alcanzar conclusiones para la propia psiquiatría:

*Esto es lo que al psiquiatra interesa, lo que el psiquiatra ve: la convivencia, el diálogo entre cordura y locura, entre razón e insensatez, entre las luces de la razón y los fantasmas de la sinrazón. No existe el loco absoluto. No existe el cuerdo absoluto. Así es el hombre que hace de la vida una aventura abierta entre el mundo de la realidad y el de la posibilidad. (...) Que vuestros estudios e investigaciones, que vuestros diálogos y encuentros ayuden al mundo a lograr que esa convivencia entre la locura y la cordura sea cada vez más un diálogo de paz, en lugar de una monstruosa explosión de angustia y de incomprensión. Si comprendemos mejor a los enfermos, también los sanos debemos comprendernos mejor.*⁸⁹

Nuestra sociedad contemporánea, postmoderna se caracteriza por el pluralismo religioso, político, nacional, étnico y cultural. La gran variedad de patrones culturales existentes dificulta cualquier proceso de identificación. El pluralismo representa un obstáculo para cualquier valor absoluto o para la decisión y la consecuencia es una sensación de caos.⁹⁰

Cervantes escribió la segunda parte de su libro para impedir la publicación de las ediciones apócrifas y para conseguir este objetivo tuvo que incluir la muerte de Don Quijote. Sin embargo, puede haber otra razón que es congruente con la naturaleza cambiante de la relación del autor con su criatura, que se humaniza en el transcurso de la segunda parte del libro. La muerte de Don Quijote es un prodigio de dignidad y en el último momento no hay confrontación de la racionalidad y la locura, siendo su fortuna vivir loco y morir cuerdo, como se indica en su epitafio:

Tuvo a todo el mundo en poco; / fue el espantajo y el coco / del mundo, en tal coyuntura / que acreditó su ventura / morir cuerdo, y vivir loco.

Realidad e ilusión en Cervantes

Cervantes logra crear un concepto de la realidad que es postmoderno. En El Quijote de Cervantes se refleja el modo como experimentamos la realidad o, más bien, cómo

hacemos frente a múltiples realidades. Ortega y Gasset⁹¹ considera dos niveles de realidad, siendo uno la materialidad de las cosas, y el otro, su significado. Desde esta perspectiva, analiza la locura evidente de Don Quijote. Pero el problema no se resuelve afirmando que está loco por tomar los molinos de viento por gigantes. Lo que en Don Quijote fue anormal ya era normal y será normal en el futuro. Es cierto que los molinos de viento no eran gigantes, pero, ¿Qué hay de los propios gigantes? ¿Cuándo se ha encontrado el ser humano con estos seres? En ningún sitio, porque los gigantes no existen, ni han existido nunca. En cualquier caso, la primera vez que el ser humano pensó en gigantes puede no haber sido muy diferente a la experiencia que Don Quijote tuvo de ellos.⁹¹

Sólo el sí mismo vivenciado puede juzgar qué cuota de realidad se le asigna a un sub-universo. Por otra parte, la experiencia intersubjetiva, la comunicación y el compartir algo implican, en última instancia, la fe en la veracidad de "el otro"; implican por un lado, que asumo la posibilidad del otro y, por otro, presupone que también tengo posibilidad de definir mis sueños, mis fantasías y mi vida real.⁹² En cierto sentido, los diálogos de Don Quijote con Sancho Panza, y con el resto de los personajes, incluso con el propio Cervantes, representado como cronista y llevando a cabo una investigación para encontrar y traducir el texto de Cide Hamete Benengeli, como lo haría un periodista de hoy en día, están cerca de la cuestión de la verdad, tal y como fue planteado por Heidegger.⁶⁵ En resumen, el método de acercarse a la verdad es un proceso de descubrimiento (*aletheia*), que mencionamos en otro lugar.

EL CASO DE HÖLDERLIN

Deberíamos asumir que nuestra hipótesis resulta demasiado especulativa, a menos que encontremos pruebas más sólidas de las características de la edad moderna tardía y del romanticismo, y del modo que impactan en forma de acontecimientos personales y de algún modo emergen como lo que hemos denominado el núcleo gestáltico de esta enfermedad. La dificultad es abrumadora ya que no existen testimonios personales de los primeros períodos del romanticismo, lo que asociado al escaso conocimiento que los médicos podrían tener acerca de una enfermedad, que sólo fue descrita un siglo más tarde, y al problema de la propia complejidad de la esquizofrenia en sí, hacen la tarea casi imposible. Sin embargo, creemos que hay un caso único en el que el romanticismo y la esquizofrenia van de la mano y esto se personifica en el gran poeta Johann Christian Friedrich Hölderlin (1770-1843). A continuación, vamos a resumir los hechos importantes de su vida y su enfermedad y consideraremos cómo las características del romanticismo aparecen en sus principales producciones filosóficas y literarias, y cómo su lucha por superar sus angustias íntimas tuvo como resultado un extraordinario logro creativo que se convirtió

en un riesgo de desarrollar un trastorno mental grave, en forma de una esquizofrenia.

Esbozo biográfico

Hölderlin nació en Lauffen am Neckar en 1770. Su padre, administrador de una finca de la iglesia, murió cuando él tenía dos años. Fue criado por su madre, quien se casó en 1774 con el alcalde de Nürtingen y se trasladó a esta ciudad. El segundo marido de su madre murió cuando el poeta tenía nueve años.

Hölderlin estudió teología en el Tübingen Stift, un seminario protestante, donde tuvo como compañeros a Hegel y Schelling. Convencido de que no podría soportar las exigencias de la fe cristiana, Hölderlin se negó a ser un ministro de la Iglesia y en su lugar encontró empleo como tutor privado. En 1793-94 comenzó a escribir su novela *Hyperion*. Entre 1796 y 1798 trabajó para la familia del banquero Jakob Gontard, y pronto comenzó una relación amorosa con la esposa del mismo, Susette, que llegaría a ser una persona muy importante en la vida del poeta. Hölderlin se dirigía a ella en su poesía bajo el nombre de Diotima. La relación fue descubierta y Hölderlin fue duramente despedido por Jakob Gontard. Susette murió en 1802 de rubeola o de gripe. Hölderlin tuvo dos puestos más como tutor, uno en Stuttgart (1800) y otro en Burdeos (1802). Poco después cayó enfermo.

Aunque en el año 1800 Hölderlin había manifestado algunos síntomas de "hipocondría", el cuadro clínico completo no apareció hasta 1805, momento en el que fue internado en una clínica de Tübinga bajo el cuidado del Dr. Ferdinand Autenrieth. Al año siguiente fue dado de alta como incurable y con una expectativa de vida de tres años. El carpintero Ernst Zimmer, un hombre culto, que había leído el *Hyperion*, entre otros libros filosóficos y no filosóficos, lo acogió en su casa, una torre situada en las antiguas murallas de Tübinga. Zimmer y su familia se ocuparon de Hölderlin hasta su muerte en 1843, 36 años después de haberle acogido. Durante este largo periodo en la torre, Hölderlin escribía de vez en cuando cuartetas rimadas ingenuas, a veces de una belleza infantil, que firmaba con nombres fantásticos (Scardanelli, Salvator Rosa, Rosetti, Buonarrotti, Killalusimeno) y asignaba fechas ficticias de los siglos anteriores o futuros.

Algunos autores han cuestionado el diagnóstico de esquizofrenia, sin tener pruebas suficientes. En la patografía de Wilhelm Lange-Eichbaum⁹³ se llega a la conclusión de que Hölderlin sufría una psicopatía, "un nerviosismo innato" desde su juventud, que le llevó, a lo largo de su vida, a varios episodios depresivos, y que finalmente, en los primeros años de su treintena, confluyeron gradual e insidiosamente en una catatonía, una subcategoría de la demencia precoz. El germanista francés, Bertaux^{94,95} ha tratado de demostrar que Hölderlin no estaba loco, sino que fingía estar enfermo y había iniciado esta pretensión por motivos nobles. Ber-

taux sostiene que la leyenda de la enfermedad mental de Hölderlin se ha extendido sin ser cuestionada, debido a su atractivo romántico. Sin embargo, las pruebas presentadas por Bertaux están sesgadas con datos falsos y difamatorios, tomados de la antipsiquiatría. Hoy en día no hay ninguna razón para dudar de la enfermedad mental de Hölderlin y de que esta era una esquizofrenia^{93,96,97} o un trastorno del espectro esquizofrénico (por ejemplo, una esquizofasia).⁹⁸

Wilhelm Waiblinger, un joven poeta y admirador, dejó un conmovedor relato del día a día de Hölderlin durante estos largos y aparentemente vacíos años.⁹⁹

"Ahora, si uno fuera a entrar en casa de este desafortunado hombre, ciertamente no esperaría conocer a un poeta que había vagado alegremente a lo largo del Ilyssus con Platón; pero la casa no es fea, es la morada de un carpintero próspero, un hombre con un nivel cultural poco común para un hombre de su posición y que habla de Kant, Fichte, Schelling, Novalis, Tieck y otros. Uno pregunta por la habitación del señor bibliotecario - Hölderlin todavía disfruta siendo abordado por este título - y luego llega a una pequeña puerta. Se puede escuchar hablar en el interior, y uno asume que Hölderlin ya tiene compañía, pero entonces el honesto carpintero dice que H. está completamente sólo y habla consigo mismo día y noche (...). Al abrir la puerta, se encuentra en pie en medio de la sala una figura demacrada, que se inclina tan profundamente como es posible y que no para de conferir elogios, y cuyos manierismos serían muy graciosos si no hubiera algo convulso en ellos (...). Uno dice unas palabras introductorias que son recibidas con la reverencia más cortés posible y con un diluvio de palabras sin sentido que confunden al extrañado visitante (...) se queda perplejo cuando el visitante intenta seguir una línea de pensamiento ... Se dirige al visitante como "Su Majestad", "Su Santidad", y "misericordioso señor Pater" (...). Para las personas desconocidas, Hölderlin habla totalmente sin sentido (...). Conz me dijo que una vez Hölderlin se inclinó sobre él y le leyó en voz alta algunos versos de Esquilo, tras lo cual chilló con una risa convulsiva: "No entiendo eso". Es el idioma kamalatta, la acuñación de nuevas palabras es una de las excentricidades de Hölderlin... La parte restante del día la pasa en monólogos y caminando de un lado a otro en su pequeña habitación... Hölderlin se ha vuelto incapaz de concentrarse en un pensamiento, clarificarlo, seguirlo, hacer una analogía del mismo, o de conectarlo a algo aparentemente remoto en una secuencia regular a través de términos intermedios (...) su vida es completamente interna, y esto es sin duda una de las razones por las que se ha hundido en este estado de apatía, cuya liberación se ha hecho imposible por su lentitud física y por sus nervios increíblemente debilitados.

La producción filosófica y literaria de Hölderlin y su psicopatología

Hay un grado particularmente alto de coincidencia entre el estado interno de Hölderlin y su producción literaria, como ocurre en el caso de la mayoría de los escritores románticos. Largos fragmentos a lo largo de su obra creadora, y en particular en el *Hyperion*, son pura manifestación del estado íntimo de su autor.

Algunos de las discusiones sobre la relación entre la biografía de Hölderlin y algunos de sus motivos poéticos, en el contexto de la reciente investigación de la esquizofrenia, han sido publicados desde una perspectiva psicoanalítica.¹⁰⁰ Varios de ellos ponen especial énfasis en mostrar la maraña inextricable de procesos de auto-sanación y procesos destructivos, por ejemplo en lo que se refiere a la relación de Hölderlin con su madre. Hay que recordar que el padre de Hölderlin murió cuando él tenía sólo dos años de edad, y hay pruebas en su correspondencia (por ejemplo, con el diácono de Nürtingen) de que el anhelo de una figura paterna en alguien criado en un ambiente altamente feminizado, estaba siempre presente. En una carta a su madre, Hölderlin trata de explicar que él no puede casarse y ordenarse pastor protestante, como a ella le hubiera gustado que lo hubiera hecho.

"Durante años y días" Hölderlin escribe, que piensa de forma firme, "no casarse nunca," Complementa su afirmación con estas palabras: "Mi extraño carácter, mis estados de ánimo, mi afición por proyectos y (decir la pura verdad), mi ambición - todos rasgos que no pueden ser erradicados sin riesgo - no me dejan esperar ser feliz como un hombre casado, tranquilo, en una parroquia pacífica."

Laplanche¹⁰¹ ha hecho algunas contribuciones importantes a la teoría de la seducción de Freud, es decir, la hipótesis de que la condición previa esencial para la aparición de síntomas histéricos u obsesivos es el recuerdo reprimido de una experiencia de abuso sexual en la primera infancia. Laplanche propone una visión más amplia de la teoría de la seducción originaria de Freud como una teoría general de los orígenes del inconsciente reprimido, más que una mera hipótesis etiológica sobre los síntomas neuróticos. Laplanche cita *"significantes enigmáticos", "mensajes transmitidos por vía parenteral al otro"* como elemento clave en la formación del inconsciente: *"El enigma es en sí mismo una seducción y sus mecanismos son inconscientes"*. Freud compara repetidamente el descubrimiento psicoanalítico con una revolución copernicana, pero Laplanche considera esta teoría de la seducción temprana es incompleta, y por lo tanto no es adecuada para diferenciar un enfoque copernicano de uno ptolemaico. En el lado copernicano, existe el descubrimiento conjunto del inconsciente y de la teoría de la seducción, que mantiene la idea de "alteridad". En el enfoque ptolemaico, hay una dirección errada del retorno freudiano a la teoría del yo,

"donde el ego siente que ocupa la posición central".⁷⁷ Laplanche, bajo la influencia de Hölderlin, cita esta perspectiva como vinculada al desarrollo de un complejo de Edipo, y en última instancia con el narcisismo del poeta - sobre el que se llama la atención en varios textos psicoanalíticos -. La contraposición entre la metáfora copernicana y la ptolemaica es fundamental para la comprensión del concepto de "ipseidad", aplicable al mundo moderno tardío.

Nuestra hipótesis parece confirmarse en los escritos filosóficos de Hölderlin^{102,103}, donde analiza el *self* humano y la identidad personal, trayendo a colación, una y otra vez, alusiones a la experiencia del sí mismo y del mundo y a la confrontación entre puntos de vista de libertad y apego, solipsismo y holismo. En estos escritos se anticipa la descripción de las características básicas de la esquizofrenia.

A continuación, consideraremos las contribuciones y puntos de vista de Hölderlin, a lo que hemos considerado como los temas más significativos de la modernidad tardía. Por supuesto, los tres temas se solapan (como por ejemplo, el surgir de la secularización) unos con otros, pero mantengamos un poco el misterio y continuemos con nuestro hilo de pensamiento.

El desmoronamiento de la individualidad y la ipseidad en Hölderlin

Supprian¹⁰⁴ ha llevado a cabo un análisis psicolingüístico muy detallado y completo de todos los poemas de Hölderlin antes y después de la aparición de la enfermedad. Su análisis gramatical de los poemas ha puesto de manifiesto la presencia de cinco factores lingüísticos esenciales. Estos factores están presentes en toda la obra poética de Hölderlin, antes de su enfermedad, en el inicio de la misma, y durante todo el transcurso de esta. Un análisis de series temporales de la distribución de la velocidad del cambio de lenguaje, muestra un primer máximo en el momento de la aparición de síntomas psicóticos. Otros tres máximos que se presentan antes, fueron interpretados como señales tempranas del proceso de desarrollo de esquizofrenia.

La impresión de que el lenguaje, sobre todo en las últimas obras poéticas de Hölderlin, se vuelve cada vez más monótono, se debe probablemente a la reducción en la abundancia de contenido a algunos temas comunes. En la obra tardía de Hölderlin, los nombres más frecuentes son: humano, vida, mundo, imagen, tiempo, naturaleza, y los verbos: hacer, caminar, pararse, venir, decir, mostrarse, aparecer, brillar y completar.

Por otra parte, se observa un cambio radical en dos factores en el año 1801, es decir, justo antes del inicio de la "psicosis mayor" de Hölderlin - dejando por el momento de lado, los vibrantes cambios anteriores con relaciones complicadas, que requieren una categorización adicional.

En los años posteriores a 1801, la estructura y la puntuación de las frases se van deteriorando progresivamente y el número de palabras aisladas aumenta significativamente. La consecuencia es que el texto pierde significación, se convierte en idiosincrásico y autístico y las palabras, aisladas de su contexto, pierden su función de establecer una comunicación, y así se abre la puerta a los neologismos. Al final de su vida, Hölderlin parecía usar una sola palabra - o, más bien, una sola no-palabra - "pallaksch" que había utilizado en el pasado, para dar una respuesta titubeante que no era ni sí ni no, y dependía del contexto. El poeta Celan¹⁰⁵ escribió:

"Si viniera, / si viniera un hombre, / si viniera un hombre al mundo, hoy, / con la barba de luz de los patriarcas: / debería, / si hablara de este tiempo, / debería sólo balbucir y balbucir, / siempre -, siempre -, / así así. (Pallaksch, Pallaksch)."

Una no-palabra para un no-lenguaje.

El Ego predomina en los periodos de la pubertad y la pubertad tardía en los poemas de Hölderlin. Por primera vez en los meses del encuentro del poeta con Diotima domina el Tú, aunque con alguna interrupción. Después de la aparición de la psicosis mayor, el Tú y el Ego se ocultan tras el Ello y de hecho, terminan por desaparecer completamente.

Hölderlin y los desgarros de la modernidad

Hölderlin entiende la biografía humana como un camino excéntrico y para él, la intención de reunir el sujeto y el mundo sólo es posible simbólicamente en la poesía. En su opinión, la naturaleza humana es en sí misma excéntrica, dual, porque hay un centro y una periferia: los pensamientos y sentimientos pertenecen a la intimidad, mientras que los gestos y actitudes acontecen en la periferia. Los pensamientos se manifiestan en las palabras y el comportamiento, mientras que los sentimientos tienen su propia manera de expresarse. En los pueblos primitivos, que carecen de un espacio interior, toda la vida es periférica, de ahí la importancia de las máscaras en sus rituales.⁷²

Las personas con esquizofrenia no son capaces de verse a sí mismos de una manera coherente a la vez como un objeto y un sujeto, y esta es la alteración fundamental que caracteriza a la enfermedad en sí misma.¹⁰²

Waiblingen, en su informe sobre Hölderlin, utiliza el mismo concepto de Bleuler⁶³ a propósito de los hilos que articulan la actividad mental:

"Hölderlin no es capaz de mantener un pensamiento lo suficientemente claro como para poder seguirlo, más bien se engarza con otro por una analogía, y así los conjugan en un orden regular a través de enlaces intermedios con el fin de llegar a ninguna parte". Dice

"palabras sin significado ni relevancia", "en lugar de seguir un hilo, capaz de combinar lo múltiple, se dispersa confundido entre muchas hebras y perdido en un sueño tan desolado, como puede ser una tela de araña".

Verdaderamente, es probable que no se haya descrito mejor la incoherencia de la esquizofrenia. Waiblingen mencionaba los neologismos y los cambios de estilo, por ejemplo en forma de cortesía estereotipada, que caracterizan el trasfondo del lenguaje de Hölderlin.

Las alteraciones en la relación fundamental entre la subjetividad (*Subjekthaftigkeit*) y objetividad la (*Objekthaftigkeit*) en la conciencia que el ser humano tiene de sí mismo, descritas por Henrich están presentes en Hölderlin, y se corresponden con la alteración de la vivencia del yo que constituye el núcleo de la psicopatología de la esquizofrenia.¹⁰⁶⁻¹⁰⁹

Johann Georg Fischer relata una visita a Hölderlin en 1843¹¹⁰:

"Ah" escribe, "no me hables de Diotima, ¡que criatura! Y ya sabes: me dio trece hijos, uno es el emperador de Rusia, el otro rey de España, el tercero sultán, el cuarto papa y así sucesivamente. Y ¿sabes qué?" Después de esto habló en sueño: "usted sabe, como dicen los sueños, que se volvió loca, loca, loca, loca." Dijo esto de una manera tan emocionante, que nos tuvimos que ir, mientras nos acompañaba a la puerta haciendo una profunda reverencia.

¿Pero quién se ha vuelto loco? ¿Diotima? ¿O Hölderlin, a causa de Diotima? Aparentemente, la locura se convierte en una característica de Diotima. En su estructura profunda, esta locura refleja la forma no frecuente, alterada de la conciencia de sí mismo de Hölderlin.¹¹¹

Hölderlin revela las tres ansiedades radicales del hombre post-romántico, representado por el rechazo a la larga perspectiva tradicional según la cual el ser humano tiene un lugar especial entre todos los seres vivos, una superioridad sobre el resto de la naturaleza y la vivencia del dominio de sí mismo que dichas nociones implican: 1) los seres humanos ya no ocupan un lugar central en el cosmos, ya que, desde Copérnico, la tierra no es el centro del universo; 2) gracias a Darwin, los seres humanos han dejado de considerarse como criaturas únicas por encima de todas las demás y 3) después de Freud los seres humanos no son dueños de sí mismos porque están sujetos a impulsos que no puede controlar y ni siquiera son siempre plenamente conscientes de ellos.

En varias partes de su obra Hölderlin se refiere a lo que hemos denominado desgarros de la modernidad.¹¹² La búsqueda de la unidad es el centro de su sistema filosófico. En el prefacio de la penúltima edición de *Hyperion*, Hölderlin declara que, como seres conscientes, surgimos de la "unidad emocional", del "ser", en el que no existe ninguna diferencia

entre nosotros y el mundo. Tenemos que rasgarnos a nosotros mismos, a fin de restablecer la unidad de nuevo a través de nosotros mismos. Así es como estamos desintegrados de la naturaleza, "y lo que antes era una, como se puede pensar, ahora está en contradicción con nosotros, y los maestros y los de la servidumbre han cambiado de lugar. A menudo nos parece que el mundo es Todo y nosotros Nada." Como consecuencia, el destino de los seres humanos es "poner fin al conflicto entre nuestro Yo y el Mundo," "unificar la naturaleza con un todo infinito." Pero no se puede llegar al objetivo "en el que todo es uno", los seres humanos sólo pueden acercarse de forma asintótica, como resultado de un proceso que se prolonga infinitamente.

El yo es a la vez único y múltiple, estático y dinámico, transparente y oscuro, positivo y negativo. Al mismo tiempo, la experiencia del yo es dual. López Ibor escribió⁷²:

"No me pregunte "¿Qué soy" sino "¿Quién soy?". "Tengo mis instintos, mi cuerpo, mis hábitos, pero también soy más que eso. El misterio del yo reside en la conjunción de tener y ser."

Esta dualidad del ser es la que se desprende, incomprendible, durante los estados de ansiedad profunda. Hölderlin y algunos otros se han enfrentado a este reto esencial de la modernidad por su afán acercarse a la comprensión de la unidad del ser. Pero este objetivo no puede alcanzarse, ya que cuanto más se acerque a la unidad, más imposible se vuelve. Por tanto, podemos concluir que el fondo del abismo sólo puede ser alcanzado bordeando el filo de la locura.⁷²

Jung considera el yo (*das Selbst*) desde la perspectiva de un modelo simbólico cuaternario: eterno - efímero, singular - general, bueno - malo, espiritual - ctónico (referido a las fuerzas infernales). La cuestión de lo que realmente es el yo es contestada por Jung de una manera asombrosa: "Dios está en nosotros".⁷² Jung llega a la misma conclusión que Hölderlin: el dilema de la modernidad está fuera del alcance de los dolores y las luchas de la naturaleza humana. La clave para desentrañarlos está en manos de los dioses helénicos, según Hölderlin, o en manos del dios junguiano, omnipresente en el centro de los mandalas. En ningún caso estamos tratando con un dios personal dispuesto al diálogo con el ser humano, sino que este dios es un dios frágil, cercano a la descripción de Heidegger de "Angst" o la de Sartre de "Nausée". En un cierto momento, Jung analiza un mandala de un paciente y llama la atención sobre el hecho de que su centro está vacío, mientras que en los mandalas orientales el centro está ocupado por Buda, y en los círculos medievales, por ejemplo, en las rosetas, cuyo centro está ocupado por el *Rex Gloriæ*. Una vez más, nos encontramos con la desaparición de "ipseidad" en pacientes que sufren de esquizofrenia.

La existencia de un paralelismo entre los esfuerzos típicos de Hölderlin y los de Jung se apoya en el hecho de

que el gran analista suizo sufrió episodios psicóticos como consecuencia de un "enfrentamiento terrible con el inconsciente", que plasmó en su *Liber Novus* también conocido como *Das Rote Buch*, que no ha sido publicado hasta 48 años después de su muerte.¹¹³

Podría decirse que el desarrollo biográfico consiste en proporcionar los medios para conciliar el yo y el no-yo, lo ajeno, la comprensión. Por un lado, el ser humano consciente de sí mismo se ve como una "persona": "Sabe cómo distinguirse de todos los demás, pero también sabe que, como ellos, pertenece al mundo común - que él, como persona, es un ser vivo y tiene un lugar entre todas las cosas del mundo -." Por otro lado, se reconoce a sí mismo como "sujeto". El sujeto "se extiende a todo el mundo en su conjunto y se encuentra todo lo que él piensa o se encuentra con la misma relación que él tiene con el Uno - es decir, la medida en que se conoce a sí mismo -."¹¹⁴

La duplicidad original e irreductible de sí mismo como persona y como sujeto, "como uno entre muchos y como uno contra todos" es lo contrario de la predisposición al auto-engrandecimiento y la auto-limitación, el egocentrismo y la indulgencia presentes en el Hölderlin enfermo. Hay enfrentamientos significativos de ideas entre Hölderlin y filósofos y compañeros contemporáneos. A juicio de Fichte, la existencia del "Yo absoluto", que se extiende por toda la realidad, es sólo una posibilidad, debido a la separación entre el "yo sujeto" y el "yo objeto", que constituye una reflexión o conciencia de sí mismo. Por el contrario, Hölderlin propone un nuevo modelo que denomina "Ser en sentido absoluto". A nivel cognitivo, la ventaja de esta categoría es que, dentro de ella, la "unión" entre el yo sujeto y el yo objeto, que Hölderlin expresa con la frase "Yo soy yo", es posible en la realidad, y no sólo en lo abstracto. En este modelo una parte no puede ser dividida o separada de la otra, sin dañar o destruir la esencia de la unidad.¹¹⁶

La afirmación de Hölderlin puede apreciarse plenamente si la comparamos con las palabras de Hamlet "To be or not to be" y el axioma de Descartes "Je pense, donc je suis". No hay dilema como en Hamlet o en Descartes, "Ich bin Ich" sólo puede ser enunciado por una criatura viva y plenamente consciente. Además, el principio de Hölderlin incorpora todo lo que soy, y no sólo mi alma, como afirmó Descartes. En cierto sentido, el romanticismo incorpora todo en nosotros, incluyendo lo que durante siglos había sido rechazado como depravado.

Con la sentencia "Ich bin Ich", Hölderlin intenta aclarar la estructura de la intuición intelectual que subyace a la conciencia de sí mismo. La reflexión cognitiva, es decir, la conciencia de sí, se basa en la libre contraposición y en la separación. Una vez que una separación ha tenido lugar, "el yo" se reconoce en la contraposición como idéntico a sí mismo.¹¹⁶ Es decir, el modelo de "Ser en sentido absoluto", permite pensar en la identidad y en la diferencia de ma-

nera vinculada, unitaria, de tal manera que ninguno de los conceptos tiene prioridad sobre el otro, de esta manera, se logra una unificación que realmente enlaza y conecta Sujeto y Objeto, interna e íntimamente.

Una segunda discrepancia intelectual, además de la de Fichte, tuvo lugar con Schiller. Hölderlin había presentado su filosofía de la unificación en el *Hyperion*¹¹⁶, y la controversia resultante en los círculos filosóficos está descrita claramente en una carta a Schiller¹¹⁷. En esta carta, Hölderlin dice a su mentor que ha identificado un punto culminante que facilitará el progreso consciente de la filosofía, lo que hace posible la unificación de sujeto y objeto en una totalidad. Hölderlin especifica que esta ruta hacia la unificación de las contradicciones de la subjetividad humana es estética y que, en un sentido cognitivo, tiene que ser entendida como una aproximación geométrica, de la misma manera que el cuadrado se aproxima al círculo. Al mismo tiempo, esta unificación sólo es posible si se relaciona - indica Hölderlin - con una teoría de la inmortalidad. La muerte, vista desde un punto de vista vital y naturalista, no es un fenómeno absoluto. La vida humana no se destruye cuando la conciencia desaparece, sino que al ser una energía espiritual, se integra con la materia dentro de la naturaleza. Lo diferenciado de sí mismo - traducido aquí como "lo armoniosamente opuesto" - ha de entenderse no como una síntesis, sino como la aproximación de elementos opuestos, pero la aproximación es tan cercana que en punto asintótico se llega a un leve roce con el infinito, lo que finalmente termina en la conexión del individuo con el infinito, o la totalidad. En palabras de Hölderlin:

*"No es una mera oposición de lo acordado, ni una mera relación y unificación de lo opuesto y alternando, es ambas cosas al mismo tiempo, lo opuesto y lo acordado son algo inseparable (unzertrennlich en el original alemán). De esta manera, en este modelo de lo armoniosamente opuesto, lo opuesto no es lo acordado, ni unificado como lo opuesto, pero ambos han de ser encontrados en uno, es sentido como inseparablemente acordado y opuesto."*¹¹⁷

Secularización y el retorno a los dioses antiguos en Hölderlin

Hölderlin también trata de superar otra característica de la modernidad, la secularización. En su opinión, el individuo se encuentra preso de tres tipos de relaciones: 1) los seres humanos son parte de una "relación físico-mecánica-histórica", del mundo natural, y está definido por "las relaciones íntimas, el compartir la vida con otros, la indisolubilidad de las partes"; 2) los seres humanos, como parte de una "relación intelectual, moral, legal" son individuos libres en el mundo en un contexto intelectual, que se caracterizan por el hecho de ser y de compartir y 3) los seres humanos

comparten "una relación religiosa" en virtud de la cual, las tendencias opuestas de estos dos tipos de relación se anulan. Las relaciones históricas, intelectuales y religiosas son la expresión de un elevado paralelismo mutuo entre el ser humano y el mundo, en el que "ellos y su mundo, y todo lo que tienen y lo que son, se siente como una unidad".

La ambigüedad del dios ausente y el anhelo de un dios benéfico y amable no se resuelven en los poemas de Hölderlin. Representa la respuesta ineludible del ser humano sorprendido por el resplandor de la divinidad, aniquilada por lo numinoso. Hölderlin parece asumir la tarea predestinada "con tal intensidad que a menudo parece, especialmente en sus fragmentos tardíos, que la totalidad de su ser, su propio equilibrio psíquico precario y frágil, depende de una palabra o frase, o algo aún más aterrador, que evita desesperadamente precipitarse en las grietas y los espacios en blanco de su propia poesía, en el vacío literal entre las palabras que se esconden en la página en blanco, amenazando con engullirle. A veces da respuestas diferentes, incluso dentro de un mismo poema, a la candente cuestión de una llamada poética. En otras ocasiones, su poesía parece precipitarse en una especie de mutismo, en el interior del vórtice divino y de la aniquilación de sí mismo".¹¹⁵

La solución de Hölderlin es extraordinaria. Según el poeta, la subjetividad tiene que renunciar a su soledad y se refiere a un tercer ámbito que, junto con el sujeto y el objeto, hace posible que la "diferenciación" se apoye en él¹¹⁵. Una vez más, nos encontramos con el esfuerzo por superar la secularización.

Hölderlin señala explícitamente que la humanidad, en su infancia rousseauniana, estaba integrada en la naturaleza y había vivido sin contradicciones destructivas. En ese momento estaba en relación con la divinidad, con el Ser original, el Ser que, como hemos visto, es la meta-base de la naturaleza, ya que la soporta, siendo en sí mismo desconocido. Pero esa unidad de la identidad y la diferencia en las brumas del tiempo, le fue dada al ser humano "externamente" y este se encontraba por lo tanto privado de la libertad y conocimiento. Así que la vida armoniosa con la naturaleza tenía que romperse, si el ser humano quería restablecer la unidad de la identidad y la diferencia de una forma total y generada por sí mismo. Los intentos de Hölderlin para la unificación, en su novela *Hyperion*, muestran precisamente este retorno del ser humano a su armonía original con la naturaleza, pero esta vez la unidad ha sido construida por el ser humano mismo y eso es lo que diferencia cómo la humanidad vive ahora de cómo vivía en los tiempos de Arcadia. El interés y el anhelo por el mundo griego antiguo, destruido a principios de la edad moderna, es la expresión del mismo esfuerzo para mantener la memoria de los tiempos antiguos, cuando los dioses eran omnipresentes y compartían lugares, elementos, planetas, constelaciones e incluso temperamentos. La poesía de Hölderlin intenta traer a los dioses a la existencia

nombrándolos e invocando sus poderes, sus características, atributos e incluso sus hábitats geográficos. Los dioses se encuentran en el contenido arriesgado de su poesía, en su forma y estilo posteriormente fracturados y, lo más trágico, en la destrucción de su personalidad e identidad. A través de los modos de desaparición y pérdida, su poesía establece un sitio, un lugar, por el que dios va y viene, cuya ausencia es nuestra única garantía de su presencia:

*Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott.*¹¹⁷

(Cercano y difícil de comprender es el Dios.)

Según Hölderlin, el hombre moderno, que vive desgarrado en su identidad, inmerso en sus contradicciones, viviendo sin dar respuesta a la cuestión del conocimiento sobre la ética y la metafísica, en manos del escepticismo y el nihilismo, con la espada de la muerte y del destino sobre su cabeza, tiene una forma de superar todas estas disonancias. Este camino puede encontrarse en la experiencia del amor verdadero y apasionado y en una aprehensión religioso-estética completa de la naturaleza. Entonces, es cuando el hombre moderno podrá finalmente vincularse libremente a la Totalidad de la Vida, en una esfera trascendental que todavía no conocemos, que nos permitirá dar sentido y significado a nuestras vidas y nuestras contradicciones y el escepticismo se convertirá en un recuerdo. Sentiremos así algo más allá de la dicotomía de la racionalidad-irracionalidad, algo que nos dará acceso al infinito, y sin perder nuestra identidad, nos acercaremos a lo infinito, aunque nunca conoceremos su verdadera naturaleza.¹¹⁵

¿Fue Hölderlin demasiado lejos en sus reflexiones filosóficas?

¿Fue Hölderlin demasiado lejos? ¿Fue más allá de sus fuerzas? Puede que así sea. Un poema de Hegel dedicado a él, parece apoyar esta posibilidad. Hegel escribió en agosto de 1796 el poema *Eleusis*¹¹⁸, dedicado a Hölderlin, su íntimo amigo desde que ambos coincidieron como estudiantes en el seminario de Tübinga. El poema relata las sagradas experiencias extáticas en la santa noche de Eleusis en la que Deméter, la diosa de la tierra, da a luz a Dioniso.

Tras haberlo escrito, Hegel decide tachar los siguientes siete versos que presentamos en su original alemán y en nuestra traducción al castellano. Lo más importante es que los versos tachados podrían haber sido escritos por el propio Hölderlin y algo que llevó Mayos¹¹⁹ a proponer un provocador análisis de las diferencias entre Hegel y Hölderlin cuando se considera el papel de la fantasía en el acercamiento a la realidad.

Der Sinn verliert sich in dem Anschauen, / Was mein ich nannte schwindet, / Ich gebe mich dem Unermeslichen dahin, / Ich bin in ihm, bin alles, bin nur es. / Dem wiederkehrenden Gedanken fremdet, / Ihm graut vor dem

Unendlichen, und staunend fast / Er dieses Anschauens Tiefe nicht.

El significado se ha perdido en la contemplación, / Lo que quiero decir se desvanece / Me confío al inmenso significado / Estoy en él, todo lo que soy, yo sólo soy él. / Alienados de los pensamientos recurrentes / Temiendo el infinito y lleno de asombro / Él no es capaz de captar esta visión en profundidad.

Según Mayos,¹¹⁹ Hegel, impulsado por el entusiasmo de Hölderlin, escribió algo que realmente iba más allá de sus propias convicciones, a saber, que el pensamiento - la razón - tiene miedo de lo infinito y no puede comprenderlo en toda su profundidad, mientras que la fantasía hace frente a lo eterno (que es el infinito, absoluto) y lo hace real, e incluso le da forma accesible a los sentidos humanos. De hecho, el joven Hegel luego se detiene y corrige su texto cuando se da cuenta de que se enfrenta a la expresión del fracaso de la razón y el pensamiento y al triunfo de la fantasía.

En definitiva, lo absoluto o lo infinito no han sido nunca sólo una cuestión del pensamiento o de la razón en Hölderlin, como en el caso de Hegel. Para Hölderlin es totalmente aceptable admitir que la razón o el pensamiento, se asustan y huyen del infinito absoluto, mientras que Hegel nunca aceptaría este punto de vista y a diferencia de su amigo se da cuenta de la peculiaridad de su propio pensamiento.

Hölderlin segrega lo absoluto y lo infinito de la razón y del pensamiento. Llevando más lejos esta idea, Hölderlin llega a la conclusión, en una etapa posterior, no sólo de que la razón huye de lo absoluto, confiando en que puedan existir otras maneras de acercarse al mismo, sino que lo absoluto también huye de la razón, sobre todo a partir de la razón de estado, la astuta razón de Hermócrates y Creonte, tal y como aparece en la obra de Sófocles, *Antígona*.

En cierto sentido, Hölderlin representa el apogeo del romanticismo. Weilnböck¹²⁰ ha llamado la atención sobre algunos párrafos misteriosos del poema de Hölderlin *Empedokles* en el que están presentes la ambigüedad de las referencias a las "personas libres" (¿deben identificarse con los con los "mortales más limitados" o con los "genios"?). La ambigüedad incluye al mismo Empédocles, que está totalmente entregado a la situación narcisista de no saber cómo distinguir entre el yo y el otro, y es totalmente incapaz de dar forma a idea realista alguna sobre la naturaleza del poder, la pobreza y la esclavitud, e incapaz de proporcionar ayuda o asistencia de cualquier tipo. Desde este punto de vista, Weilnböck hace una lectura política de la revolución romántica, donde los sicilianos de Agrigento son "libres" y los otros pueblos son percibidos como "menos libres" y por tanto, como "mortales más limitados", merecedores de la ayuda de los sicilianos. La conclusión lleva al "lado oscuro de la modernidad", y a los totalitarismos del siglo XX:

*"En el centro de la lectura que realiza Heidegger de Hölderlin, radica la fascinación por la expresión artística de un medio cultural narcisista, que con Heidegger, al menos hasta cierto punto parece haber supuesto una fascinación por lo que Susan Sontag llamó fascismo fascinante y que yo llamaría el nazismo narcisista. La histeria violentamente iluminada y narcisista de Alemania o de Empédocles por entender mejor todo y tomar medidas enérgicas contra todos los que no quieren saber, suena tan familiar."*¹²⁰

UNA PERSPECTIVA GLOBAL

Con la evidencia disponible, la hipótesis de recencia de la esquizofrenia puede ser aceptada con algunas modificaciones. La primera sería el no limitar las causas de la esquizofrenia a factores biológicos como hicieron Torrey¹²¹, Torrey et al.¹²² y Hare¹²³, en la formulación de la teoría. Por supuesto, la incidencia de la genética, los problemas obstétricos, el daño cerebral, las enfermedades transmisibles y otras causas orgánicas de vulnerabilidad han acumulado una evidencia tal que no puede ser ignorada. Además, estresores como la migración y la urbanización, así como las condiciones sociales como las presentes en los países industrializados y en desarrollo, también son comúnmente aceptados como factores desencadenantes o circunstancias negativas que pueden causar esquizofrenia.

Con la hipótesis de intimidad nuestro objetivo es aportar un nuevo punto de vista, internalizador, para explicar cómo, lo que ahora es aceptado de forma generalizada como factores de vulnerabilidad y desencadenantes, actuaron en pacientes concretos en las épocas romántica y post-romántica. Nuestra hipótesis también pretende explicar por qué la enfermedad no existía, o, mejor dicho, por qué la esquizofrenia no se manifestó antes, en la forma en que lo ha hecho en los últimos dos siglos. La clave es la aparición de una nueva dimensión antropológica, el descubrimiento de la intimidad y el desarrollo de la individualidad o "ipseidad", la cualidad que constituye la individualidad de una persona y que hasta finales del siglo XVIII estuvo reprimida en los seres humanos.

La hipótesis de intimidad hace innecesarias algunas de las especulaciones de la hipótesis de recencia. Por ejemplo, la hipótesis de que la mutación de un gen humano condujo a la eclosión de la esquizofrenia alrededor del año 1760 es difícil de aceptar, aunque sólo sea porque la aparición se produjo casi simultáneamente en varios lugares diferentes: en el Hospital de Bethlem en Londres, en el Hospital La Salpêtrière en París y también en Alemania. Sin embargo, es ciertamente imposible pasar por alto el hecho de que hay una fuerte carga genética en la esquizofrenia. A nivel mundial, la heredabilidad de la esquizofrenia es alta, el 80%¹²⁴ aunque la investigación más reciente no se centra tanto en la enfermedad en sí, como en los endofenotipos cognitivos o morfológicos asociados a la enfermedad, que también se

presentan con frecuencia en los familiares de los pacientes. Las cifras parecen sugerir que los factores ambientales, sociales y culturales pueden jugar un papel importante en el desarrollo de la enfermedad.¹²⁵⁻¹²⁸ No obstante los factores estocásticos o epigenéticos pueden jugar un papel clave en lo que hasta ahora ha sido atribuido a diversos efectos del medio ambiente. Aunque la combinación de una hipótesis que aúne la diátesis con el estrés ambiental no puede ser descartada, también es posible que los factores no genéticos consistentes enteramente en eventos estocásticos afecten a la expresión o a la estructura del gen.¹²⁸ Si se diese esta última posibilidad, entonces la hipótesis de recencia debería ser examinada de nuevo desde cero.

Hemos considerado a Hölderlin como el caso *princeps* de nuestra hipótesis. Sin embargo, es posible que el origen de su más que probable esquizofrenia, esté etiológicamente desvinculada del romanticismo, y más concretamente del idealismo alemán. ¿No es un hecho que los otros visionarios de este movimiento intelectual, como Fichte, Schelling y Hegel, no mostraron síntomas de la psicosis? ¿Era Hölderlin portador de una vulnerabilidad genética o adquirida? ¿Se atrevió Hölderlin a cruzar una línea a la que el resto no se atrevió ni a acercarse, como sugiere el poema citado de Hegel? ¿Tiene que ver todo esto con lo que vemos en nuestros pacientes en la práctica diaria? ¿Luchó Hölderlin con monstruos o fijó la mirada durante demasiado tiempo en el abismo, ignorando la advertencia de Nietzsche?: *"Quien con monstruos lucha cuide de no convertirse a su vez en monstruo. Cuando miras largo tiempo a un abismo, el abismo también mira dentro de ti"*?¹²⁹

Recientemente, un paciente muy aficionado a la música nos escribió una carta en la que escribía sobre la ópera de Alban Berg, *Wozzeck*. Uno de los párrafos dice lo siguiente:

"Los temas anti-románticos de las manifestaciones artísticas de vanguardia recuerdan, además, algo que ver con mi propia vida psicológica. De vez en cuando, yo uso la música de vanguardia atonal para enfriar y contener el entusiasmo emocional - que considero como profundamente insano - que produce en mí escuchar música romántica, sobre todo la música de Wagner. Metafóricamente hablando, podríamos decir que la música atonal me ayuda a eliminar las toxinas románticas."

Por supuesto, no pretendemos dar a entender que la confrontación con lo numinoso precipitó a Hölderlin directamente a la locura, o, más concretamente, a la esquizofrenia. Sin embargo, si tenemos en cuenta las psicosis que pueden desencadenarse a raíz de estados de conciencia excepcionales,¹³⁰ tales como la meditación profunda, por ejemplo, y también el hecho de que las psicosis agudas son un factor de riesgo en el desarrollo futuro de la esquizofrenia, la posibilidad de que tal efecto de activación ocurriera en el caso de Hölderlin no puede descartarse.

Genes y cultura

Hay una creciente evidencia, y no sólo en el ámbito de los trastornos mentales, de que existe un fuerte solapamiento de genes implicados en la fisiopatología de muchas enfermedades y de la actividad sobre los mismos de agentes externos como los virus. Algunos genes implicados en la esquizofrenia, incluidos los relacionados también con alteraciones neurofisiológicas presentes en ella, están íntimamente relacionados con los ciclos de vida de agentes patógenos como el virus de la gripe, el del herpes simple, el de la rubéola, el citomegalovirus (CMV) y el toxoplasma gondii. La fuerza de asociación para esos genes es probable que esté condicionada por la presencia de algún agente patógeno, que variaría en diferentes poblaciones y en momentos diferentes, un factor que puede explicar la heterogeneidad que aparece en este tipo de estudios.¹³¹

Nuevas perspectivas en el ámbito de la medicina en red ¹³²⁻¹³⁴ pueden ayudar a aclarar algunas de las actuales controversias. Ahora que la secuencia completa del genoma humano es una realidad, y con el creciente número de bases de datos transcriptómicas, proteómicas y metabolómicas para la investigación en la salud y la enfermedad, la medicina tiene capacidad para definir las enfermedades humanas de manera precisa, singular y de forma inequívoca, con sensibilidad y especificidad óptimas.¹³⁵ *"El concepto de red revela una serie de sorprendentes conexiones entre las enfermedades, lo que nos obliga a repensar la forma en que clasificamos y separamos."*¹³²

La enfermedad rara vez es una consecuencia de una anomalía en un único gen, sino que refleja las perturbaciones de una compleja red intracelular. Teniendo en cuenta las interdependencias funcionales entre los componentes moleculares de cada célula humana, las nuevas herramientas de la medicina de la red ofrecen una plataforma para explorar sistemáticamente las relaciones moleculares entre (pato)fenotipos aparentemente distintos.¹³⁶ La mayoría de los componentes celulares ejercen sus funciones a través de las interacciones con otros componentes celulares, la totalidad de estas interacciones que representa el *interactoma humano*. De esta manera, el hallazgo de componentes concretos de una enfermedad permite la identificación de otros componentes relacionados con la misma situados cerca en la red. La hipótesis es que cada enfermedad puede vincularse a una zona bien definida del *interactoma*, conocido a menudo como un *módulo de la enfermedad*.

La naturaleza altamente interrelacionada del *interactoma* implica que, a nivel molecular, es difícil considerar las enfermedades como inexorablemente independientes unas de otras. En efecto, diferentes módulos de la enfermedad pueden solaparse, por lo que las perturbaciones causadas por una enfermedad pueden afectar a los módulos de otras enfermedades. La creación sistemática de mapas de dichas

dependencias basadas en red entre los patofenotipos y sus módulos de enfermedad ha culminado en el concepto de *diseasoma*,¹³⁷ que representa mapas de enfermedad cuyos nodos son las enfermedades y cuyos vínculos representan diversas relaciones moleculares entre los componentes celulares asociados a la enfermedad.

El *Psychiatric Genomics Consortium*¹³⁸ ha publicado datos que muestran efectos genéticos subyacentes compartidos por cinco trastornos diferentes: trastornos del espectro autista, trastorno por déficit de atención e hiperactividad, trastorno bipolar, trastorno depresivo mayor y esquizofrenia. El Consorcio analizó todos los datos del genoma polimórfico de un solo nucleótido (genome-wide single - nucleotide polymorphism, SNP) para los cinco trastornos en 33.332 casos y en 27.888 controles de ascendencia europea. Puntuaciones de riesgo poligénicas mostraron asociaciones cruzadas, sobre todo entre los trastornos de inicio en la edad adulta. Estos hallazgos muestran que SNPs específicos están asociados con una serie de trastornos psiquiátricos de inicio en la infancia o aparición en la edad adulta, proporcionando pruebas relevantes para ir más allá de los síndromes descriptivos de la psiquiatría actual y hacia una nosología basada en la etiopatogenia de la enfermedad.

SI NON È VERO, È BEN TROVATO: UNA APROXIMACIÓN PSICOTERAPÉUTICA AL LABERINTO

Al revisar la bibliografía y al redactar este trabajo hemos llegado a comprender mejor la esquizofrenia y a las personas que la padecen. También nos sentimos más solidarios con ellos. Cada gran revolución sacrifica algunas personas que no pueden adaptarse a los nuevos tiempos y al hacerlo caen en la enfermedad. El destino de las personas con esquizofrenia es menos dramático en los países en desarrollo, tal y como se ha demostrado en los estudios de la OMS. Nos inclináramos a apoyar el hecho de que el destino de las personas que llevan la carga genética para la enfermedad estuvo protegido de esta en épocas pre-románticas. Desde esta perspectiva se vislumbran dos líneas de progreso. La primera es la incorporación a las estrategias actuales de tratamiento - medicamentos antipsicóticos, rehabilitación psicosocial, psicoeducación y procedimientos de re-socialización - una extra, de naturaleza cultural, a partir de los debates sobre las características y la estructura de las sociedades modernas y postmodernas, sus ventajas, desafíos y peligros, entre ellas el derecho a ser diferente sin ser considerado como un paria.

La segunda línea de progreso incluiría profundizar en los mecanismos que protegen a la población no-esquizofrénica con el fin de ayudar a mejorar a nuestros pacientes y comprender mejor la sociedad en la que vivimos. Hay que añadir que la alteración de la vivencia del yo, consecuen-

cia de la esquizofrenia, ha sido objeto de tratamiento en orientaciones psicosociales^{139,140} a veces asociada a los esfuerzos personales de los pacientes, con el fin de lograr la recuperación.¹⁴¹ Lo que se reivindica aquí es una psicoterapia que abarque la experiencia de sí mismo¹⁴² y la experiencia cultural, desde una perspectiva fenomenológica. La hipótesis de intimidad, junto con los estudios de la OMS sobre la posibilidad de que hayan existido factores de protección tanto en las sociedades pre-industriales como en las en desarrollo, abren la puerta a diferentes enfoques y a nuevas esperanzas.

El analista junguiano, Astrachan, ha propuesto un esquema para la psicoterapia profunda en tiempos de desaparición, pérdida y ausencia de dioses,¹⁴³ que coincide con los comentarios de Dörr antes citados sobre la pérdida de Dios en las sociedades post-modernas.⁵⁷ En concreto, Astrachan propone una técnica adaptada al contexto histórico y cultural del analizado y del terapeuta en la edad moderna tardía y en tiempos postmodernos. Astrachan ha basado su propuesta en su estudio de la poesía de Hölderlin (y en menor medida de la de Rilke), y en ella trata de considerar la importancia de la fragmentación y la conflagración de las manifestaciones de la psique en el paisaje post-industrial en el que habitamos.

"¿Qué significa la "muerte de Dios" para nuestras nociones de símbolo y self, y para la práctica de la psicoterapia y el psicoanálisis? ¿Cómo entendemos nuestro trabajo clínico diario, en el contexto de la ruina, el holocausto y la desesperación?"

La propuesta de Astrachan se basa en algunas líneas de la poesía de Hölderlin sobre el esfuerzo romántico o para recuperar los antiguos dioses y sobre la figura de Empédocles, rey, filósofo, médico y dios y, también, sobre, la cuestión de la posibilidad de la muerte de Dios, de su presencia intermitente o de su ausencia.

Furchtlos bleibt aber, so er es muss, der Mann / Einsam vor Gott, es schützt die Einfalt ihn, / Und keiner Waffnen braucht und keine / Listen, so lange, bis Gottes Fehl hilft.

Pero el hombre permanece sin miedo, tal y como debe / Solo ante Dios, la simplicidad lo protege, / Y no necesita arma / Ni astucia alguna mientras que la presencia de Dios no le ayude.

Astrachan cita a Fritz Lang en la película *El desprecio* de Jean Luc Godard (1964)¹⁴⁴, en la que el director alemán comenta lo oscuro de la última estrofa del poema, que al parecer tenía dos versiones anteriores: *"so lange Der Gott nicht da ist"* ("mientras Dios no esté allí") y *"so lange der Gott uns nahe ist"* ("mientras Dios esté cerca de nosotros"). La versión final destaca que la ambigüedad de la experiencia que el ser humano tiene de Dios está terriblemente cargada

de ansiedad. En la película, Lang concluye la escena diciendo que *"lo que Hölderlin escribe es muy extraño, pero cierto"*.

El drama del ser humano de la modernidad tardía y del postmodernismo se recoge en la pregunta de Astrachan y en su propia respuesta a esta:

*"¿A qué dios oscuro debemos presentar nuestros respetos a fin de descender y salir del laberinto de nuestras propias almas cautivas en la niebla, espesas de pensamientos e ideas? Nietzsche escribe sobre un dios, Dioniso, que le dice a Ariadna: "Yo soy tu laberinto"*¹⁴⁵.

Dörr ha publicado un profundo estudio¹⁴⁶ de lo que es el laberinto en dos de sus vertientes, el laberinto como espacio vivido¹⁴⁷, como espacio humano posible, y el laberinto como mito. Ambos conceptos los ha puesto en relación con el trastorno fundamental de la esquizofrenia.

El laberinto es, por definición, un espacio al que es muy fácil acceder, pero del que es imposible salir de un modo natural, es un espacio que no lleva a ninguna parte. Sólo una acción excepcional, heroica y digna de ser cantada, permite solucionar el enigma de un espacio que no se rige por las leyes del espacio convencional, un espacio en el que es imposible orientarse. En él lo único que se puede encontrarse es un monstruo que habita allí escondido, dispuesto a matar a cualquier trasgresor que se hubiera aventurado a cruzar el umbral del laberinto.

Según Dörr, el laberinto es el único espacio que está encerrado en sí mismo y que no tiene referencia alguna a otro espacio. La única referencia exterior está truncada, es una puerta que permite la entrada pero no la salida, una puerta que en el caso de Creta sólo se abría cada nueve años. Un laberinto es un mundo cerrado en sí mismo, ni siquiera el Minotauro se permitía el lujo de salir a pasear por la bella isla mediterránea. En el laberinto cada uno de sus caminos vuelve al punto de partida. El laberinto es una metáfora del más allá sin retorno posible, del Hades, del infierno, pero también de la esquizofrenia. De un infierno habitado por monstruos, seres híbridos en el más puro sentido clásico, a la vez hombres, animales y dioses, que eso sí, mantienen un orden que el osado profanador del espacio laberíntico, destruye para siempre con su acto heroico. Pero el Minotauro también representa la condición humana ya que el ser humano no es *ni ange ni bête*,¹⁴⁸ ni ángel ni animal.

Según Dörr, el nexa entre el espacio laberíntico y la esquizofrenia lo constituye el manierismo, corriente del arte pictórico que surge del clasicismo como una necesidad de superar esa armonía que es tan propia de este último y aparece como una búsqueda voluntaria y forzada de la originalidad en lo disarmónico, en lo ambiguo, en último término, en lo absurdo. Sus temas más recurrentes son el laberinto, el espejo, la máscara, el artificio, lo monstruoso y la asociación insólita. Ahora bien, todas estas caracte-

rísticas acercan sospechosamente el manierismo al mundo esquizofrénico. Nadie desconoce el hecho que desde las primeras descripciones de esta enfermedad hechas por Kraepelin⁶² y Bleuler⁶³ aparecen referencias a movimientos, gestos, conductas, expresiones y pensamientos "estereotipados" y "amanerados" y años más tarde Ludwig Binswanger¹⁴⁹ llegó a sostener que el amaneramiento era no sólo un síntoma, sino un rasgo esencial del modo de existencia esquizofrénico.

De hecho Dörr sugiere que cada uno de los síntomas fundamentales de la esquizofrenia se podrían comprender como la expresión de una forma extrema de manierismo y con una extraña vinculación con uno de sus temas favoritos: el laberinto. Así sucede con la laxitud de las asociaciones, con la disgregación, con el empleo de verbigeraciones, estereotipias y amaneramientos, tanto en el contenido como en la forma del lenguaje.

El arte manierista emplea mucho el tema del espejo y nada podría reflejar más esa duplicidad de sentimientos y voluntades, característicos de la ambivalencia esquizofrénica, que el espejo manierista. Se es y no se es al mismo tiempo, se quiere y no se quiere, se siente y no se siente. Uno es su propia imagen (en el espejo) y la propia imagen es uno. El laberinto es el espacio autista por antonomasia. No hay referencia al otro, sino sólo a sí mismo. En este espacio la persona con esquizofrenia se mueve con la ambivalencia de las bifurcaciones, sin encontrar jamás ni el rumbo ni la salida y teniendo que enfrentar, a veces en forma directa, vale decir, con muy pocos mecanismos de defensa, esos miedos que vienen desde lo profundo a los que denominamos angustia psicótica.

Ya Goethe decía que lo amanerado, lo retorcido, lo caprichoso y arbitrario, aquello que pretende ser o es demasiado distinto, raramente penetra en la esencia de las cosas y se queda en la superficie. La condición trágica de la existencia de la persona con esquizofrenia radica en que ella, en su desesperada búsqueda de sí mismo, sólo encuentra el vacío, puesto que el yo nunca está verdaderamente en uno, sino en el otro.

La dificultad que las personas que padecen una esquizofrenia tienen para aceptar la condición dialéctica de la existencia, se refleja en su obra a través de infinitos detalles innecesarios, que son meras pirotecnias gráficas, puro artificio, en suma, laberintos vacíos y abandonados, sin Minotauros que constituyan una amenaza verdadera (instintiva, por ejemplo), ni Teseos liberadores, que, con la ayuda del amor, permitan acceder a una verdadera trascendencia a todos los que están (¿estamos?) presos en el laberinto.

BIBLIOGRAFÍA

1. López-Ibor JJ, López-Ibor MI. Romanticismo y esquizofrenia. Primera parte: la hipótesis de la recencia. *Actas Esp de Psiquiatr*. 2014;42(4):133-58; Romanticism and schizophrenia. First part: the recency hypothesis. *Actas Esp de Psiquiatr*. 2014;42(4):133-58.
2. Greenfield L. *Mind, modernity, madness: The impact of culture on human experience*. Harvard, MA: Harvard University Press, 2013.
3. Greenfield L. *Nationalism: Five roads to modernity*. Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992.
4. Greenfield L. *Nationalism and the mind: Essays on modern culture*. Oxford: Oneworld, 2006.
5. Durkheim E. *De la division du travail social*. Paris: Les Presses universitaires de France, 1967.
6. Plotino. (1998). *Enéadas: libros V y VI*. Madrid: Editorial Gredos. Plotinus. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
7. Voigt G. *Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus*. 2 Bde.3th. Berlin: G Reimer, 1893.
8. Brown SL. *The politics of individualism: Liberalism, liberal feminism, and anarchism*. Sydney: Black Rose Books Ltd, 1993.
9. Meiksins Wood E. *Mind and politics: An Approach to the meaning of liberal and socialist individualism*. Berkeley: University of California Press, 1972; pp 6-7.
10. Foucault M. *Histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Gallimard, 1972; Foucault M. *Historia de la locura en la época clásica*. 2 ed México: Fondo de Cultura Económica, 1976; Foucault M. *History of madness*. New York: Routledge, 2009.
11. Descartes R. *Discours de la méthode*. Paris: Garnier-Flammarion, 1996. Descartes R. *Discurso del método*. Madrid: Alhambra, 1987. Descartes R. *Discourse on method, optics, geometry, and meteorology*. Indianapolis: Hackett Publishing, 1998.
12. López-Ibor JJ, Ortiz T, López-Ibor MI. Perception, experience and body identity. *Actas Esp Psiquiatr*. 2011 Dec;39(Suppl 3):3-118.
13. Descartes R. *Meditationes de prima philosophia*. Paris: Michel Soly, 1641. Descartes R. *Los principios de la filosofía*. Madrid: Alianza, 1995. Descartes R. *The philosophical writings of Descartes*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
14. Heidegger M. *Die Frage nach der Technik*. <http://ebookbrowse.net/martin-heidegger-die-frage-nach-der-technik-pdf-d379249685>; La pregunta por la técnica. En: *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994, pp. 9-37; the question concerning technology. New York: Harper Collins Publishers, 1993.
15. Merleau-Ponty M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Merleau-Ponty M. *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Editorial Altaya, 1999. Merleau-Ponty M. *Phenomenology of perception*. London: Routledge, 1962. <http://plato.stanford.edu/entries/kant-moral/>
16. Herder JG. *Philosophical writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
17. Berlin I. *Three turning-points in political thought: 3 romanticism*. The Isaiah Berlin Literary Trust 2005. <http://berlin.wolf.ox.ac.uk/lists/nachlass/romanticism.pdf>
18. www.merriam-webster.com/dictionary/romanticism
19. Drabble M. *The oxford companion to english literature*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
20. Sebold RP. *La cosmovisión romántica: Siete síntomas y cinco metáforas*. Castilla. *Estudios de Literatura*. 2011;2:311-23
21. Garrett A. <http://www.csjb.pt/Alunos/CsjbNet/Documents/Ensino%20Secund%C3%A1rio/Textos%20de%20apoio/11%C2%BA%20ano/TA%20Mem%C3%B3ria%20ao%20Conservat%C3%B3rio%20Real%20A.%20Garrett.pdf>
22. Turner TH. *Interpretation of historical evidence*. Br J

- Psychiatry. 1990 Feb;156:280.
24. Fichte JG. Foundations of natural right. Trans. Michael Baur. Ed. Frederick Neuhouser. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
 25. García y Tassara G. Poesías. Colección formada por el autor. Madrid: Rivadeneyra, 1873.
 26. Millen J. Romantic creativity and the ideal of originality: A contextual analysis, in Cross-sections. The Bruce Hall Academic Journal. 2010;VI:91-104.
 27. Gómez de Avellaneda G. Obras. Madrid: Atlas, 1974.
 28. Novotny F. Painting and sculpture in Europe: 1780-1880. New Haven: Yale University Press, 1988.
 29. Schiller F. Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. Leipzig: Philipp ReclamVerlag, 2000. Schiller F. On the Aesthetic Education of Man in a series of Letters. Willoughby Oxford: Oxford University Press, 1967.
 30. Pascal B. Pensamientos. Madrid, Espasa Calpe, 1940. Pensées. E. P. Dutton & Co., Inc New York, 1958. <http://www.gutenberg.org/files/18269/18269-h/18269-h/>
 31. Todd J. Sensibility. London: Methuen, 1986.
 32. Becquer GA. Rimas y leyendas. Barcelona: Planeta, 1982.
 33. Pac A. (2005) Voltaire: El poema sobre el desastre de Lisboa o examen del axioma "Todo está bien" En: Revista de Filosofía y Teoría Política, Anexo 2005. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.114/ev.114.pdf; Voltaire. Poem on the Lisbon disaster or an examination of the axiom, "All is Well". In: Toleration and other essays by Voltaire. New York: G.P. Putnam's Sons, 1912.
 34. Schelling FWJ. Ideen zu einer Philosophie der Natur als Einleitung in das Studium dieser Wissenschaft, 1797. Schelling FWJ. Ideas for a philosophy of nature: as introduction to the study of this science. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
 35. Meléndez Valdés, Juan. Obras completas, ed. de Antonio Astorgano Abajo, Bibliotheca Aurea, Madrid, Cátedra, 2004.
 36. Musset A. Premières poésies. Poésies nouvelles. Paris: Éditions Gallimard et Librairie Générale Française, 1966.
 37. Diderot D. Œuvres philosophiques. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 2010.
 38. López Ibor JJ. Experiencias psiquiátricas de la guerra española. Cirugía de Guerra. Rev Esp de Medicina. 1938;2(5).
 39. López Ibor JJ. Neurosis de Guerra. Madrid: Editorial Científico Médica, 1942.
 40. Barnes R. The 20th-Century art book. London: Phaidon Press, 2001.
 41. Breton A. Los pasos perdidos. Madrid: Alianza editorial, 1987.
 42. Breton A. Primer manifiesto surrealista. <http://www.isabelmonzon.com.ar/breton.htm>; http://self.gutenberg.org/eBooks/WPLBN0002171411-First_Manifesto_of_Surrealism__1924-by_Breton__Andr_.aspx
 43. De los Ríos Möller C. Psiquiatría & Surrealismo. 4ª edición. Viña del Mar (Chile): Ediciones Altazor, 2012.
 44. Budd D. The Language of Art: Knowledge cards. Portland Oregon: Pomegranate Communications, 2005.
 45. <http://pers-www.wlv.ac.uk/~fa1871/surrext.html>
 46. Locher D. Unacknowledged roots and blatant imitation: Postmodernism and the Dada movement. Electronic Journal of Sociology. 1999;4(1).
 47. Dalí S. Diario de un genio. Tusquets, Barcelona, 1983. Diary of a genius. Creation books, 1998.
 48. Breton A. Manifiesto of surrealism.1918. <http://www.tcf.ua.edu/Classes/Jbutler/T340/SurManifesto/ManifestoOfSurrealism.htm>
 49. Breton A. y Freud S. Tres cartas de Sigmund Freud y la réplica de Breton. En: Los vasos comunicantes. Madrid: Siruela, 2005.
 50. Janet P. L'automatisme psychologique: Essai de psychologie expérimentale sur les formes inférieures de l'activité humaine. Paris: Alcan, 1889.
 51. James W. Notes on automatic writing. Proceedings of the American Society for Psychical Research. 1889;1. pp. 548-64.
 52. De Clérambault GG. Oeuvre Psychiatrique. Paris: PUF, 1942.
 53. De Clérambault GG. Automatismo mental. Paranoia. Buenos Aires: Polemos Editorial, 1995.
 54. Lacan J. De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad. México: Siglo XXI Editores, 1932.
 55. Lacan J. El Seminario, libro 3, Las Psicosis. Buenos Aires: Paidós, 1993.
 56. Chenieux-Gendron J. Surrealism. New York: Columbia Univ Pr, 1990.
 57. Dörr Zegers O. La post modernidad y la pregunta por el sentido. Acta Med. CSM. 2010;4(1):59-64.
 58. Baudrillard J. Cultura y simulacro. Barcelona: Editorial Kairós, 2005.
 59. Heidegger M. Das Wesen der Sprache. In: Unterwegs zur Sprache. Pfullingen: Neske Verlag, 1959.
 60. Sass LA. Madness and modernism: Insanity in the light of modern Art, literature and thought. New York: Basic Books, 1993.
 61. Sass LA. The paradoxes of delusion: Wittgenstein, Schreber, and the schizophrenic mind. Ithaca, NY; Cornell University Press, 1995.
 62. Kraepelin E. Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Ärzte und Studierende. 6th ed. Leipzig: Barth, 1899.
 63. Bleuler E. Dementia Praecox oder Gruppe der Schizophrenien. In: Äschaffenburg G, Zinkin J. Handbuch der Psychiatrie. Spezieller Teil, 4 Abteilung, 1 Hälfte. Leipzig und Wien: Franz Deuticke, 1911. Bleuler E. Dementia praeecox or the group of schizophrenias. In: Aschaffenburg G, Zinkin J. Ed. Handbuch der Psychiatrie New York, NY: International University Press, 1950; pp 63-8.
 64. López-Ibor Jr. JJ. El problema de la verdad en Psiquiatría. Anales de la Real Academia Nacional de Medicina. Instituto de España, Año 2000-Tomo CXVII, Cuaderno Tercero, pp 673-86.
 65. Heidegger M. El ser y el tiempo. Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1989.
 66. Blankenburg W. Zur Differentialphänomenologie der Wahnwahrnehmungen. Eine Studie über abnormes Bedeutungserleben. Der Nervenarzt. 1965;36:285-98.
 67. Hillman J. On paranoia. En: Eranos Yearbook 1985, Vol. 54. The Hidden Course of Events. Lectures given at the Eranos Conference in Ascona, August 21-29, 1985. Frankfurt: Insel Verlag, 1987; pp 269-324.
 68. Ey H. Hallucinations et Délire, Alcan 1934. réédité: Ed.: L'Harmattan, 2000.
 69. Wittgenstein L. Philosophical investigations. Oxford: Blackwell, 1953.
 70. Heller E. Nirgends wird Welt sein als innen: Versuche über Rilke. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1975.
 71. Ellenberger HF. El descubrimiento del inconsciente. Historia y evolución de la psiquiatría dinámica. Madrid: Editorial Gredos, 1976. The Discovery of the unconscious: The history and evolution of dynamic psychiatry. New York: Basic Books, 1970.
 72. López Ibor JJ. El descubrimiento de la intimidad y otros ensayos. Madrid: Aguilar, 1952.
 73. Aristóteles. Ética nicomaquea. Gredos. Madrid, 1985. Aristotle. Nicomachean Ethics. <http://classics.miet.edu/Aristotle/nicomachaen.html>

74. San Agustín. Confesiones. Madrid: Editorial Gredos, 2010. St. Augustine. The Confessions of St. Augustine. New York: Image Books, 1960.
75. Balzac. La Comédie humaine. Pierre Citron, ed. Preface by Pierre-Georges Castex. Paris: Seuil, 1965. La comedia humana. Barcelona: Editorial Lorenzana, 1966. The human comedy: Selected Stories (New York Review Books Classics).
76. Dieguez S. Balzac's Louis Lambert: schizophrenia before Kraepelin and Bleuler. *Front Neurol Neurosci*. 2013;31:10-34.
77. Freud S. Das Ich und das Es. *Metapsychologische Schriften*. Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch-Verlag, 1994. Freud S. The ego and the id. In: Strachey J. The essentials of psychoanalysis. London: Penguin, 1986. Freud S. El yo y el ello. Madrid: Alianza Editorial, 2002.
78. Rousseau JJ. Les confessions. http://www.ebooks-bnr.com/wp-content/uploads/rousseau_les_confessions.pdf; The confessions. <http://www.gutenberg.org/files/3913/3913.txt>; Madrid: Alianza, 2008.
79. Rousseau J-J. Rousseau, juge de Jean-Jacques. *Dialogues*. In *Oeuvres complètes*, 4 vols. Paris, 1959. <http://www.histoire.ens.fr/IMG/pdf/Lilti-Representations.pdf>
80. Lilti A. The writing of paranoia: Jean-Jacques Rousseau and the paradoxes of celebrity.
81. Goethe JW von. Die Leiden des jungen Werthers in Goethes Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bänden, Band 6, Hamburg 1948 ff: Zeno.org Online (Original-Einleitung von 1774) (2005). Las penas del joven Werther. Traducción Osvaldo y Esteban Bayer. Introducción Jorge Warley. Buenos Aires: Colihue; The sorrows of young Werther. <http://www.gutenberg.org/ebooks/2527>
82. Rousseau JJ. *Rêveries du promeneur solitaire*, Paris: Éditions Livre de Poche, «Les Classiques de poche» (1782), 2001.
83. Chateaubriand FR. Atala, René, Les aventures du dernier Abencérage. Paris: Flammarion, 1996.
84. Castilla del Pino C. Cordura y locura en Cervantes. Barcelona: Península, 2005.
85. Dostoievski F. Escritos sobre el Quijote. En: *El Quijote desde Rusia*. Madrid: Visor Libros, 2005.
86. Arechederra JJ, Choza J. Locura y realidad. *Lectura psicoantropológica del Quijote*. Sevilla: Editorial Thémata, 2010.
87. Fuentes C. Discurso en la Ceremonia de Entrega del premio Cervantes. <http://biblio.uah.es/BUAH/Webcat/Cervantes/87CarlosFuentes.pdf>
88. Ramón y Cajal S. Psicología de don Quijote y el quijotismo. Discurso leído en la sesión conmemorativa de la publicación del «Quijote» celebrada por el Colegio Médico de San Carlos el día 9 de Mayo. Madrid: Imprenta y librería de Nicolás Moya, 1905.
89. López Ibor JJ. Opening speech. *Proceedings of the fourth World Congress of Psychiatry*: Madrid, 5-11 September 1966. Amsterdam: Excerpta Medica Foundation, 1968.
90. Sass L, Parnas J. Explaining schizophrenia: the relevance of phenomenology. In: Chung MC, Fulford KMW, Graham G, eds. *Reconceiving schizophrenia*. Oxford, UK: Oxford University Press, 2007; pp 63-95.
91. Ortega y Gasset J. *Meditaciones del Quijote*. Publicaciones de la Residencia de Estudiantes. 1914;II(1).
92. Schütz A. Don Quixote and the problem of reality. In: *Collected Papers II*. The Hague: M. Nijhoff, 1976; pp 135-58, p 143.
93. Lange-Eichbaum W. Hölderlin; eine Pathographie. Stuttgart: Enke, 1909.
94. Bertaux P. Friedrich Hölderlin. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1978.
95. Bertaux P. Der Wandel der Auffassungen über Hölderlins Krankheit. *War Hölderlin Geisteskrank?* *Med Welt*. 1980;31(13):486-90.
96. Jaspers K. Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse unter vergleichender Heranziehung von Swedenborg und Hölderlin. Bern: Piper, 1922.
97. Kretschmer E. *Geniale Menschen*. Berlin: Julius Springer, 1929.
98. Peters UH. Hölderlin: Dichter, Kranker - Simulant. *Nervenarzt*. 1981 May;52(5):261-8.
99. Waiblinger W. Hölderlins Leben, Dichtung und Wahnsinn. 1830. <http://www.wbenjamin.org/holderlin.html>
100. Stierlin H. Hölderlins dichterisches Schaffen im Lichte seiner schizophrenen Psychose. *Psyche* (Stuttg). 1972 Jul-Aug;26(7):530-48.
101. Laplanche J. Hölderlin et la question du père. Paris: PUF, 1961. Hölderlin and the question of the father. Victoria: ELS Editions, 2007.
102. Frommer J. Exzentrische Bahn und schizophrene Ichspaltung. Friedrich Hölderlins philosophische Fragmente in ihrer Beziehung zu Leben und Krankheit. *Fortschr Neurol Psychiatr*. 1995 Sep;63(9):341-9.
103. Hölderlin F. Zu Jakobis Briefen über die Lehre des Spinoza. In: Hölderlin F. *Sämtliche Werke* 2. Band. Wiesbaden: Emil Volmer Verlag, 1790; pp 346-9.
104. Supprian U. Schizophrenie und Sprache bei Hölderlin. Eine psycholinguistische Untersuchung zum Problem der präschizophrenen Psychopatie. *Fortschr Neurol Psychiatr Grenzgeb*. 1974 Dec;42(12):615-34.
105. Weineck SK. Logos and Pallaksch. The loss of madness and the survival of poetry in Paul Celan's "Tübingen, Jänner". *Orbis Litterarum*. 1999;54(4):262-75
106. López Ibor JJ. *Symposium sobre esquizofrenia*. Madrid: Ed. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1957.
107. Blankenburg W. Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit. Ein Beitrag zur Psychopathologie symptomarmer Schizophrenien. Stuttgart: Enke, 1971.
108. Wyrsch J. Über die Freiheit bei Störung von Gemüt und Geist. *Psychiatr Clin (Basel)*. 1979;12(3):117-39.
109. Scharfetter C. *Schizophrene Menschen*. 5th Ed. Stuttgart: Beltz-PVU, 1999.
110. Jakobson R, Lühbe-Grothues G. Ein Blick auf die Aussicht von Hölderlin. In: *Selected writings*. Vol. III Poetry of grammar and grammar of poetry. Water De Gruyter Mouton. Amsterdam, 1981.
111. Zimmermann V. Vom Olymp zur Hölle? Die Pathographie Friedrich Hölderlins. (1770-1843). *Fortschr Med*. 1987 Sep 20;105(27):80-1.
112. Hölderlin F. *Sämtliche Werke und Briefe in drei Bänden*. Ed. Jochen Schmidt. 3 vols. Frankfurt am Main: Deutscher Klassiker Verlag, 1992-94.
113. Jung CG. *The red book*. New York: W.W. Norton & Company, 2009.
114. Henrich D. *Lebensdeutungen der Zukunft*. St. Gallen: Hochschule, 1981.
115. Piulats O. Identidad y diferencia en la filosofía de la unificación de Hölderlin. *Identidad humana y fin de milenio*. THEMATA. 1999;23:477-86.
116. Hölderlin, JCF. *Sämtlicher Werke*. Stuttgarter Ausgabe. Band 6, 1, 181. <http://digital.wlb-stuttgart.de/digitale-sammlungen/seitenansicht/>
117. Hölderlin F. *Hyperion and Selected Poems*. New York: Continuum, 1990.
118. Anton H. Eleusis. Hegel an Hölderlin. *Hölderlin-Jahrbuch* 1975/77;285-302.

119. Mayos G. Hölderlin: nihilismo de la razón astuta. En: Romanticismo y fin de siglo, Oliver G, Siguán M. Barcelona: Cátedra Ramon Llull-Estudi General Lul.lià y Editorial PPU, 1992; pp 281-95.
120. Weillnböck H. Romantic revolution and the psychoanalysis of totalitarianism: A postfreudian reading of Friedrich Hölderlin's Der Tod des Empedokles. (Unpublished manuscript). http://weillnböck.entredoux.de/downloads/hw_2002d_en.pdf
121. Torrey EF. Schizophrenia and civilization. New York and London: Jason Aronson Publishers, 1980.
122. Torrey EF, Miller J. The invisible plague. The rise of mental illness from 1750 to the present. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 2001.
123. Hare E. Schizophrenia as a recent disease. The British Journal of Psychiatry. 1988;153:521-31.
124. van Dongen J, Boomsma DI. The evolutionary paradox and the missing heritability of schizophrenia. Am J Med Genet B Neuropsychiatr Genet. 2013 Mar;162B(2):122-36.
125. Lichtenberg P, Marcus EL. Strength of the genetic effect in schizophrenia. Br J Psychiatry. 1994 Sep;165(3):408-9.
126. Upton MW, Hoogkamer RA. Strength of the genetic effect in schizophrenia. Br J Psychiatry. 1994 Sep;165(3):409.
127. Eagles JM. Strength of the genetic effect in schizophrenia. Br J Psychiatry. 1994 Aug;165(2):266.
128. McGuffin P, Asherson P, Owen M, Farmer A. The strength of the genetic effect. Is there room for an environmental influence in the aetiology of schizophrenia? Br J Psychiatry. 1994 May;164(5):593-9.
129. Nietzsche F. Jenseits von Gut und Böse. <http://www.gutenberg.org/ebooks/7204>. Más allá del bien y del mal. http://www.nietzscheana.com.ar/textos/de_mas_alla_del_bien_y_del_mal.htm; Beyond good and evil. Translator: Helen Zimmern <http://www.gutenberg.org/files/4363/4363.txt>
130. García-Albea J, González-Vives S, Tejeira C, Castro E, López-Ibor JJ, López-Ibor MI. Psychoses induced by exceptional states of consciousness. Actas Esp Psiquiatr. 2012;40(Suppl 2):80-95. Psicosis inducidas por estados excepcionales de conciencia. Actas Esp Psiquiatr. 2012;40(Supl 2):80-95.
131. Carter CJ. Schizophrenia susceptibility genes directly implicated in the life cycles of pathogens: cytomegalovirus, influenza, herpes simplex, rubella, and Toxoplasma gondii. Schizophr Bull. 2009 Nov;35(6):1163-82.
132. Barabási A-L. Network medicine - From obesity to the "diseasome". NEJM. 2007;357:404.
133. Pawson T, Linding R. Network medicine. FEBS Lett. 2008;582:1266-70.
134. Zanzoni A, Soler-López M, Aloy P. A network medicine approach to human disease. FEBS Lett. 2009;583:1759-65.
135. Loscalzo J, Kohane I, Barabasi AL. Human disease classification in the postgenomic era: A complex systems approach to human pathobiology Molecular Systems Biology. 2007;3:124.
136. Barabási A, Gulbahce N, Loscalzo J. Network medicine: A network-based approach to human disease. Nat Rev Genet. 2011 January;12(1):56-68
137. Goh K-I, et al. The human disease network. PNAS.2007; 104:8685-90.
138. Cross-Disorder group of the Psychiatric Genomics Consortium. Identification of risk loci with shared effects on five major psychiatric disorders: a genome-wide analysis. www.thelancet.com Published online February 28 2013.
139. Davidson L. Living outside mental illness: qualitative studies of recovery in schizophrenia. New York: New York University Press, 2003.
140. Estroff SE. Self, identity and subjective experiences of schizophrenia: in search of the subject. Schizophr Bull. 1989;15:189-96.
141. Strauss JS. Subjective experiences of schizophrenia: toward a new dynamic psychiatry - II. Schizophr Bull. 1989;15:179-87.
142. Kohut H. The restoration of the self. New York: International Universities Press, 1977.
143. Astrachan GA. What is analysis? Journal of Analytical Psychology. 2000;45:449-58.
144. Godard JL. Contempt. Culver City, California: Columbia Tri Star Home Video, 1964.
145. Crawford C. To Nietzsche: Dionysus, I love you! Ariadne. Albany: State University of New York Press, 1995.
146. Dörr Zegers O. El laberinto: espacio, mito y locura. Anales de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires. Tomo XLI (2)2007,75-71. <http://www.ciencias.org.ar/user/files/38%20D%C3%B6rr%20Zegers.pdf>
147. Straus E. Die Formen des Räumlichen. ihre Bedeutung für die Motorik und die Wahrnehmung. In: Psychologie der menschlichen Welt. Berlin- Göttingen-Heidelberg: Springer Verlag, 1960.
148. Maurois A. Ni ange ni bête. Fiction historique. Paris: Bernard Grasset, 1919.
149. Binswanger L. Drei Formen missglückten Daseins. Verstiegtheit, Verschrobenheit, Manieriertheit. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 1956.