



A propósito de “Egolatría”: entrevista a Guillermo Rendueles¹

Ander Retolaza

Psiquiatra. CSM de Basauri-Galdakao (Bizkaia).

Guillermo ha tenido la amabilidad de responder a un cuestionario de quince preguntas que, tras la lectura de su libro, le fue enviado por correo electrónico. Después de las transcripciones y correcciones oportunas nos ha parecido adecuado (tanto al entrevistado como al entrevistador) dar forma de coloquio al intercambio habido. Lo que sigue es el resultado de ese proceso.

ANDER RETOLAZA: ¿No resulta algo forzada la tesis de que el Trastorno de Personalidad Múltiple (TPM) es el paradigma del sujeto postmoderno? Llegas a afirmar, creo que con evidente riesgo, que este diagnóstico está adquiriendo cada vez más popularidad y está en franco aumento en las consultas de psiquiatría. He leído que esto puede haber sido verdad en los USA durante algún tiempo ¿Pero es así la situación en todas partes? ¿Hasta dónde la metáfora y hasta dónde la realidad?

GUILLERMO RENDUELES: En el libro la centralidad del Trastorno de Personalidad Múltiple no parte de un análisis cuantitativo. No analizo si el diagnóstico se realiza muchas o pocas veces en las distintas psiquiatrías nacionales (efectivamente en América mucho más que en Europa), sino su popularidad y su exportación como entidad paradigmática en las ciencias limítrofes. La esquizofrenia se diagnostica mucho menos que la distimia, pero todos los análisis sobre el significado o la insignificancia de la locura o las relaciones entre genio y locura, por parafrasear un texto clásico, se hacen a partir de la esquizofrenia. De la popularidad del Trastorno de Personalidad Múltiple dan cuenta los millones de copias que vendió Sybill o el paso de *Las tres caras de Eva* desde el diván al cine. La falta de límites entre la psicología popular y la psiquiatría, el hecho de que sean los pacientes quienes diagnostiquen, me parece uno de los problemas centrales de la disciplina.

¹ Guillermo Rendueles Olmedo (1948) trabaja como psiquiatra en un Centro de Salud Mental de Gijón. Ha sido profesor de psicopatología de la Universidad de Oviedo durante diez años y actualmente es profesor en el centro asociado de la UNED en Asturias. Ha publicado, además de numerosos artículos y colaboraciones, *El manuscrito encontrado en Ciempozuelos* (La Piqueta. Madrid, 1989), *Las esquizofrenias* (Júcar. Gijón, 1990), *Las psicosis afectivas* (Júcar. Gijón, 1991), *Las neurosis* (Júcar. Gijón, 1991), *La locura compartida* (Belladonna. Gijón, 1993). Participó en la ponencia de la AEN *Ética y praxis psiquiátrica* (AEN Estudios nº 23. Madrid, 2000) que coordinó el Dr. Fernando Santander y fue presentada en el Congreso de Santiago de Compostela en Junio de 2000. También ha coordinado la obra colectiva *Neoliberalismo vs Democracia* (La Piqueta. Madrid, 1998) y ha participado, entre otras recopilaciones, en C. Castilla del Pino (ed.), *La sospecha* (Alianza Madrid, 1998) y E.J. García Wiedemann (ed.), *Los tiempos de la libertad* (Ediciones del Serbal. Barcelona, 1998).

N.R.: Metálogos. Un metálogo es una conversación sobre un tema más o menos problemático. Tiene que ser tal, que no sólo los participantes discuten sino que la estructura de la conversación en su totalidad es pertinente al tema.



De las repercusiones legales del TPM puede dar idea el uso televisivo que se dio del mismo en juicios como el del asesino del rol en Madrid, en el que se habló continuamente de las 35 personalidades del acusado. Que una pantomima como esa sea aceptada como enfermedad por un gremio como el psiquiátrico y rechazada por la ley, facilita que el imaginario popular pueda colar cualquier tipo de queja simulada ante personas tan crédulas e incapaces de descubrir simuladores como somos nosotros. Desde la queja de dolor a la fatiga crónica o la depresión, esa aceptación de la simulación posibilita que todos los quejicas del mundo que circulan por las agencias sociales buscando ventaja la logren de un *psi*, que —a diferencia de papá— no me obliga a ir al colegio cuando digo lo mal que me encuentro (sin tener fiebre) y que me cree y dice que tengo *mobbing* cuando le cuento que el jefe o los compañeros me tienen rabia.

Hablando más en serio. La idea de un yo múltiple es una idea que atrae a todos los neurólogos partidarios de la teoría multimodular de la mente (es decir a todos). Damasio, por ejemplo, plantea que al no haber ningún homúnculo que habite el teatro cartesiano para observar el curso de la acción, ni ninguna neurona pontificia que diga “ejecútese”, una personalidad disociada y múltiple resulta muy concordante con su modelo, con el que ya se atreve a explicar los *Delirios de Sosías* como una falta de concordancia entre el núcleo que reconoce la cara de una persona y la que le asigna el sentimiento, por lo que racionaliza la duplicación o falsificación de nuestros prójimos.

En esta misma línea: *Economics* es el título de uno de los más importantes manuales de sociología de Elster. En él este autor mantiene la necesidad de preconizar un yo sucesivo para explicar, en términos de lo que él llama *Decisión Racional* (que es un paradigma con fuerza similar a la selección natural en biología) la vida humana y su patología. Que el yo del fumador no sea el mismo del de la persona que luego

padecerá cáncer hace que la decisión del fumador sea racional pero irreflexiva (como la del que no ahorra para la vejez) en lugar de irracional. La *akrasia* tendría igual análisis según unas curvas de interés decreciente para los distintos *yoes* que constituyen la vida humana.

Finalmente, en economía, la *Teoría del Elector Racional* también exige un modelo de personalidad múltiple. Cada vez que las preferencias manifiestas que definen la conducta del consumidor cambian, me identifico como un consumidor *otro* y, por ello, incoherente. Esa imposibilidad de definir las necesidades reales fue el fin de la economía planificada y del comunismo. Efectivamente los consumidores prefieren pantalones tejanos a libros o sanidad y son tan volubles como para dejar definir o herir su cuerpo por las modas (piercing etc). Las interpretaciones de la familia desde la teoría de los juegos que dio un Premio Nobel de Economía a Becker, también precisan de un modelo incoherente y sucesivo de aquél sujeto que invierte en muchos o pocos hijos, según vaya el mercado.

Todos estos datos me llevaron a proponer los TPM como algo universal. También parto de la única forma de predecir el futuro que conozco. Miro lo que pasa en EEUU, en los telefilmes y similares, y en unos años ya pasa en España. Pero, desde luego, tu opinión de que el TPM está extrapolado en el texto es también válida. Un texto cuando es publicado se independiza de las intenciones del autor y es cada lector el que decide. Borges ya respondía a propósito del comentario sobre un cuento suyo: “¿De verdad dije yo eso?”.

A.R.: En tu libro se plantea la presencia creciente en nuestras sociedades postmodernas de un tipo de sujeto, con un yo discontinuo o múltiple, como producto de la propia evolución de las relaciones económico-productivas y como valor social emergente. A diferencia de algunas tradiciones orientales, el concepto de un yo continuo y fuerte, como núcleo de la



persona, es una constante en el ideario occidental por lo menos desde Descartes ¿Cuáles son —en tu opinión— las consecuencias para la moral individual de este nuevo sujeto disociado y múltiple? ¿Cuáles sus repercusiones sociales?

G.R.: Creo que la quiebra del yo cartesiano plantea, en principio, la emergencia de un sujeto postmoderno incoherente en sus planes vitales, que flotando por un mercado que disuelve cualquier certeza lo obliga a definirse como un oportunista en su curso vital. El mercado hace que los viejos saberes caduquen y que el trabajo —antes, el eje de las edades del hombre— sea algo precario y marginal. El hecho de que gremios enteros deban cambiar de actividad (en Asturias, de repente, las vacas están obsoletas y pagan millones por matarlas y se cierran ganaderías) supone que nadie sabe como va a ser su vida dentro de cinco años.

En el nivel íntimo esos cambios de la realidad social provocan, a mi juicio, la desaparición de la facultad que los clásicos llamaban *sindéresis*. Ante cada acción los antiguos tenían una parte de su psique que la calificaba de buena o mala con la misma naturalidad con que el cuerpo suda con el ejercicio. Piaget revela la génesis de ese sujeto moral orientado por una capacidad ética para marcar como bueno o malo de forma tan automática como se percibe el amarillo o el rojo. Todo el modelo sociológico de Goffman afirma que nuestras vidas y cada una de sus interacciones estaban presididas por el deseo de quedar bien.

Todo ese universo económico, social, personal y ético ha desaparecido en la sociedad liquidada. La quiebra actual del yo hace desaparecer ese yo moral y creo que cancela todo el modelo aristotélico de definir un buen hombre o una vida buena (que no era para los antiguos un balance de deseos cumplidos, sino una vida lograda). La vida buena, hasta la modernidad, consistía en pasar por todos los grupos naturales floreciendo como protagonista de interac-

ciones naturales. Ser un buen hijo, un adolescente estudioso, seguir con vocación el trabajo, crear una familia, defender la ciudad como persona libre y otro conjunto de antiguallas. Esa buena vida no se puede adquirir individualizándose ni mediante ningún proceso intimista de aclarar y seguir los deseos, como plantea Giddens en su elogio de la democracia emotivista de nuestros días. La buena vida sólo se logra cuando esos deseos íntimos son convertidos en virtudes, mediante su paso por los grupos naturales y la interiorización de las tradiciones que presiden esos grupos. Por ejemplo, para adquirir la templanza en el comer debo vivir la comida como un ritual de primer plato, segundo plato y postre a horas fijas, en un contexto familiar; a fin de que mi deseo de comer no sea algo que flote y me conduzca a no saber cuando estoy saciado o hambriento.

Saber que nada garantiza esas adquisiciones y que cada hombre puede torcerse y fracasar, entrena esa voluntad para el *Bien* con una nueva virtud que Aristóteles llama Prudencia y que puede adquirirse en las actividades como ciudadano. Si, tras el paso por una mala familia, no hay grupos sociales que induzcan la vergüenza de iniciar esa mala vida o grupos estables donde reparar la mala socialización primaria, la sociedad de los individuos y la perspectiva amoral—hedonista está servida. *Bueno* significará entonces “lo que despues de hecho me hace más feliz” y con ello el desarrollo de un idiota moral (la mayoría de la multitud postmoderna) parece inevitable.

Naturalmente puedo llamarme libre por comer cuando quiera, o decidir operar mi cuerpo según mi deseo o sólo ser cooperante y solidario cuando sienta empatía por la tarea. Pero los riesgos que con ello afronto, cuando la infelicidad o el duelo me alcancen, no deberían estar atenuados por la fantasía de unos *psi* que me reparen si extravió esa libertad con bulimias o adiciones o encuentro que mi vejez esta abocada a la soledad y temo que nadie descubra mi cadáver en Agosto (como en aquel terrible



año de París). Como dice Mc Quinter, ya estamos viviendo después de las virtudes y no estamos esperando a los bárbaros, sino viviendo entre ellos, y quizás sólo quepa resguardarse en grupos que conserven esas tradiciones de buena vida al objeto de poder transmitir esas citas con la historia a los que vengan detrás.

A.R.: Me ha llamado la atención que en tu libro no desarrollas, cuando menos no de una forma explícita y más pormenorizada, un cierto análisis de la noción de responsabilidad ligado a un concepto fuerte de yo y las consecuencias de su actual ruptura. Y sin embargo ésta parece una derivación importante de muchas de tus tesis. En cierto momento citas a Sánchez Ferlosio para decir que este autor insiste en la necesidad del remordimiento y la vergüenza como componentes centrales de la conciencia moral, pero da la impresión de que no sigues ese hilo en tu texto ¿Prefieres que sea el lector el que saque sus propias conclusiones? ¿O sólo te interesa el análisis general de este nuevo yo disociado y múltiple?

G.R.: Seguro que escribí mal Egotatría si no se entiende mi postura enteramente a favor de las tesis moralistas de Sánchez Ferlosio. Creo que uno de los problemas más graves de las intervenciones *psi* es la descalificación de la culpa y la comprensión, o incluso empatía, que cualquier malvado puede encontrar. Por no hablar de las peritaciones psiquiátricas que encuentran disculpas y simetrías entre malvados y víctimas con razonamientos repulsivos (a éste respecto algún texto sistémico me parece blasfemo).

Frente a ellos un viejo artículo —de cuando el actual Papa era un “teólogo progre”— compara la psicoterapia con la confesión y achaca a la primera el no valorar adecuadamente la necesidad del dolor de corazón y de acentuar, en cambio, la inutilidad de la culpa y los mecanismos de reparación. Yo estoy de acuerdo con él y, en ese sentido, en la evolución negativa de las intervenciones psiquiátricas en la cárceles

(el análisis del asesino de Pedralbes en el libro, por ejemplo). Parto también de esa falsa conciencia que hace a los presos pensar que pagan con su encierro el crimen cometido. Cerveto, como tantos presos, sólo estaría rehabilitado si se avergonzase hasta el día de su muerte por sus crímenes. Por el contrario, los héroes de Conrad —Lord Jim, por ejemplo— a pesar de su valor están continuamente amargados por el hecho de que una vez en sus vidas no fueron leales, o enteramente buenos, y otros sufrieron por ello. La amnesia de la culpa forma parte de las tradiciones *psi* y del viejo lema freudiano de que donde había ello, y por lo tanto super-yo, debe haber yo.

El poder de la vergüenza me parece otro de los elementos centrales de una sociedad buena que el terapeutismo degrada. Frente al tener que soportar el deseo sin el avergonzarse propio de la postmodernidad, la incitación a la vergüenza (como se observa en que su carencia esté presente en insultos modernos como “*sinvergüenza*”, o en reproches como “*debería darte vergüenza*”) me parece nuclear en el mantenimiento de una sociedad buena.

A.R.: En varias ocasiones utilizas un término tomado de Foucault como es el de “*Poder Pastoral*”, para referirte a la connivencia de la psiquiatría con el proceso disciplinario de subjetivación e individuación típico de la sociedad moderna y sus formas de dominio. En tu opinión ¿Hay alguna posibilidad de un ejercicio crítico y razonable de las profesiones *psi*? ¿O simplemente están condenadas a este trabajo pastoral, de readaptación y control social de los individuos?

G.R.: Foucault planteaba que las funciones de la cárcel eran iguales tanto si eran públicas como privadas. Aunque parezcan lejanos, los proyectos anti-institucionales de los años 70 no consistían sólo liquidar los manicomios sino también en despsiquiatrizarse la vida cotidiana. Ningún sentido tenía el lema “abajo los muros del manicomio” sin el de “autogestión para la



depresión”. De la misma manera que levantar el secreto de lo que pasaba en el manicomio desveló cuánto de falso saber había allí, denunciar qué o cuánto hay de saber y de técnicas de servidumbre voluntaria en las psicoterapias fue la clave de las críticas foucoltianas que yo comparto enteramente. Cuando *el hombre del magnetófono* de la publicación sartreana intentaba grabar su sesión psicoanalítica, el terapeuta llamaba a la policía. Descubrir lo banal del discurso *psi* resultaba escandaloso. Criticar los pseudo-saberes *psi* hizo a una parte importante de la población culta de los 70 desconfiar del mismo y tratar de gestionar sus vidas sin guías terapéuticas y con apoyos en sus próximos cuando la desgracia los alcanzaba. La prudencia para conducir la vida podía encontrarse en cualquiera y no en una terapia. Desde entonces la facilidad de los *psi* para convertirse en agentes de orden resulta complementaria de las peticiones de *pastor* por parte de la multitud, que pide guía para concebir hijos con sexo sano, para criarlos, para envejecer, para sobrellevar la muerte de los próximos etc.

De aquellos conspiradores que fuimos en la Coordinadora Psiquiátrica de oposición al franquismo, la gran mayoría terminó siendo cargo de confianza del gobierno. Individualizar los sufrimientos del trabajo conduce a su tratamiento *psi* como *mobbing*. Forzar una perspectiva intimista de las *malarias* cotidianas suele conducir a llamar depresión a cualquier malvivir. Y así podíamos seguir hasta la totalidad de la vida cotidiana postmoderna en la que apenas hay alguna contingencia que no pueda ser transformada en queja o síntoma psiquiátrico.

Aristóteles nos había avisado de que lo mismo que no hay expertos en moral (todo hombre sabe qué es bueno), la Prudencia —un saber común— es la única inteligencia o virtud que puede ordenar la vida personal y social del hombre. De ahí la necesidad de democracia y no de amos sabios que determinen la buena vida mediante un consejo al amo filantrópico y una higiene ciudadana como pretende Platón.

Solo los sofistas, antiguos o modernos, ofrecen técnicas o “ciencias” para resolver los problemas vitales. Ser buen o mal terapeuta depende más de esa virtud de Prudencia que de ningún saber. Por eso el des-psiquiatrizar desde esa posición aristotélica (y aquí Marx es un continuador de Aristóteles) me sigue pareciendo hoy una tarea pendiente, que pasa por aceptar que los gremios psiquiátricos tienen el gusto de aparentar saberes que no tienen y de ponerse al servicio de una masa en camino de servidumbre que los pervierte. Me divierte un dilema pseudoético que aparece en *Escuchando al Prozac*, donde se pregunta cuándo es ético frenar un duelo con antidepresivos y que muestra lo mentiroso y pretencioso de un discurso incapaz de contener un duelo como lo hace el grupo natural y sus rituales tradicionales.

A.R.: ¿Tiene sentido la psiquiatría como servicio público? ¿Cuáles serían sus tareas? ¿Qué opinas de la psiquiatría comunitaria?

G.R.: Naturalmente que tiene sentido la psiquiatría como servicio público. Lo público, en sociedades dotadas de estado, convierte a sus funcionarios en cumplidores de los planes estatales mediados por los gerentes. En la psiquiatría de estos últimos años esos planes parten de un consenso perverso entre unas multitudes que piden amos que las tutelen con psicología y gobiernos que, puesto que no pueden intervenir en las decisiones del mercado, desarrollan una nueva versión del pan y circo incluyendo servicios de pseudo-reparación para aquello que la postmodernidad destruye. Respecto a la psiquiatría comunitaria mi planteamiento es que el mercado ha arrasado todos los grupos naturales previos a lo social y que la propia psiquiatría es una práctica individualizadora que sólo habla de comunidad cuando ya no existe o trata con grupos artificiales, recreados para reparar a individuos flotando “por las heladas aguas del calculo egoísta. La ideología filantrópica de esa psiquiatría comunitaria que ayuda a todos los necesitados, que suministra calor afectivo mercenario y “*corazón*” en un



mundo que no lo tiene, se complementa con visiones panglosianas del mundo que me resultan muy ajenas.

A.R.: En un plano más personal, pero muy relacionado con tus tesis ¿Cómo puedes ejercer la psiquiatría tras la crítica a la que la sometes? ¿No hay también un desdoblamiento, un yo múltiple, quizá una cierta inconsecuencia en un psiquiatra que realiza su trabajo clínico a diario y que, además, es autor de un texto como éste? ¿Se trata también de una disociación? ¿O debemos tomarnos las cosas que dices con una cierta relatividad?

G.R.: Parece que en la pregunta está implícita la teoría de que el trabajo en nuestras sociedades sigue guiado por *Vocación*, como antiguamente, y que se puede vivir de rentas y no de la percepción de que la mayoría de los trabajos son ganapanes a los que se renuncia cuando a uno le toca la lotería. Yo, aún creyendo en la vocación, creo que es necesario trabajar con una cierta distancia al rol si no se quiere caer en lo que Marx llamaba los idiotismos profesionales. Aquel juez que creía encarnar el derecho natural mientras defendía los intereses de los terratenientes alemanes. Al tiempo pareces reprocharme una deslealtad al gremio, como si vivir en esta realidad pero anhelar otra radicalmente distinta no fuese posible sin ser un traidor. Durante un interrogatorio de la brigada social uno de aquellos funcionarios —Claudio Ramos que en los infiernos esté— me decía algo parecido a lo que parece implícito en tu pregunta: “*Si no te gusta todo lo que hay en España vete, hasta te doy un pasaporte*”. Por otro lado, en cuanto a la figura del traidor, Blunt y los otros espías ingleses a favor de la URSS fueron siempre modelos para mí, como ejemplo de aquellos que estaban dispuestos a cometer un pecado imperdonable para vivir y pensar de una forma no fascista.

En lo concreto no querría eludir la pregunta. La práctica psiquiátrica habitual me gusta siempre con psicóticos y trastornos obsesivos.

Algunas históricas inteligentes me fascinan y debí entrenarme bien para disimular ese interés por el teatro y la falsedad vital y que los pacientes no saquen ventaja y se conviertan en “cronófagos”. Respecto al resto de la clínica creo que hay dos tipos de pacientes: de un lado, aquéllos que con unos contactos psicoterapéuticos cortos con alguien que no presume poderes de cura que no tiene, “se curan”, o sea, aprenden a sobrellevar sus trastornos y, lejos de los psi, vuelven más sabios o estoicos a sus relaciones habituales y, de otro, un ejército de quejicas y buscadores de ventaja que me resultan pesados de aguantar. En conjunto nada distinto del dolor de cualquier otro trabajo que consiste siempre en vender la vida (eso que fluye cuando en un año sabático no contamos el tiempo en días negros y rojos), como fuerza de trabajo a cambio de dinero. Junto a esa distancia con el rol como precaución para no “quemarme”, otra suplementaria, que sí he tratado de llevar a rajatabla, es la distancia al poder, no implicarme en cumplir la razón gerencial y desde luego no aceptar ningún cargo que suponga mandar o coordinar, lo que me obligaría a fingir con los colegas unas lealtades a esos planes gerenciales cuando no los profeso. Y como soy mayor ya, me moriré sin ser jefe de nada.

A.R.: Ya en anteriores trabajos has utilizado el término “vicio” para referirte a algunos trastornos, por ejemplo los relacionados con las adicciones o el juego patológico ¿Es esto una simple provocación o tiene alguna intención más descriptiva o analítica?

G.R.: En un texto antiguo calificué todo el lenguaje de las toxicomanías como metáforas tóxicas. Calificar al que toma cocaína y no lo deja de enfermo me parece extender, de forma indebida, la significación del término *enfermedad* que trata de lo que son malestares de los que la persona no puede librarse por voluntad y ante los que habitualmente uno cumple los consejos médicos, aunque supongan maniobras tan dolorosas como quemarse con radioterapia. El “no



puedo dejar de esnifar" no se parece al "no puedo caminar" del hemipléjico más que en la afirmación no puedo y sucumbir a la falsa analogía de los dos "no puedo" es fuente de incontables desastres, al crear un juego perverso del lenguaje que la noción de *vicio* aclara al introducir el carácter voluntario, tanto del inicio del daño como de su solución. Lo que necesita un adicto no es tanto un tratamiento psi que le descubra grandes secretos internos sobre sus deseos de muerte, como salir del autoengaño, ser honrado consigo mismo, adquirir prudencia y una norma moral. Decirse, por ejemplo: es una vergüenza seguir drogándose.

La prueba más sencilla de que los vicios no son enfermedades es su tratamiento. Cualquier médico obtendrá mejores resultados terapéuticos y mayor pericia pronóstica en cualquier enfermedad que un lego. Y sí no es así se le puede reprochar mala práctica. En lo que toca al vicio de beber, Alcohólicos Anónimos tiene resultados muy superiores a cualquier terapeuta. Los factores pronósticos en toxicología son mitos que no tienen mayor capacidad predictiva que el saber común. Si un toxicómano asiste a mi consulta y sigue drogándose ¿debo preguntarme qué hice yo mal en mi praxis psicoterapéutica? Si el toxicómano fuera un enfermo, tendría razón al exigir a su médico que lo cure o que le dé un pronóstico, o sea, que sepa más que el propio adicto sobre su conducta, como en la práctica médica el endocrino aclara la sed del diabético. Sólo si confesamos nuestra impotencia sobre estas pseudo-enfermedades y volvemos a valorar la voluntad perdida es posible salir del marasmo que crean esos falsos enfermos. Un paso para aclarar el lenguaje es llamarlo vicio.

A.R.: En líneas generales pareces muy pesimista respecto a las posibilidades terapéuticas de cualquier tipo de psicoterapia. Leyendo tu libro da la impresión de que la mayor parte de ellas sólo llevarían a un cálculo de probabilidades para maximizar el placer inmediato, sin ningún tipo de jerarquía u objetivo vital de

nivel superior. Por otro lado afirmas que se trata de tecnologías un poco vergonzantes en cuanto que, casi siempre, prometen más de lo que dan ¿Ves alguna alternativa para algún tipo de psicoterapia?

G.R.: Los enfermos de Freud enseñan mucho sobre psicoterapia. Voy a comentar dos de sus casos clínicos más famosos porque me parece que pueden aclarar mi pensamiento al respecto. Anna O es una enferma a la que Freud da como curada de su histeria, pero que tras el alta recae y reingresa en varias clínicas con sintomatología que hoy calificaríamos de trastorno límite (fue —según la terminología de la época— morfínomana). Pero a pesar de todo ese sufrimiento y ese periplo vital, logra des-psiquiatrizarse y convertirse en una mujer espléndida. Escribe una obra valiosa para el feminismo, es una figura bendecida por su grupo cultural sionista y tiene una vida rememorada con un sello conmemorativo por su ciudad como benefactora de la infancia. Cuando a B. Von Papenheim, ya anciana, le preguntan por el valor de la psicoterapia, dice que —como la confesión cristiana— es algo que puede ser valioso dependiendo de la persona con la que se practique y de que sea durante un tiempo limitado. En ella la psicoterapia, a pesar de la mala baba con la que la describe algún psicoanalista que evaluó a posteriori su caso (Israel le reprocha que su narcisismo histérico le impidió ver el fuego nazi y no hizo emigrar a sus protegidos que fueron masacrados por la canalla alemana), me parece un éxito en la medida en que logra cumplir un proyecto de vida autónomo y enlazar de forma innovadora con el judaísmo de sus tradiciones.

El caso contrario es Sergio, *el hombre de los lobos*, que se parece bastante a nuestros pacientes ventajistas, al cobrar por seguir psicoterapias interminables. Sergio, efectivamente, pasa prácticamente toda su vida examinándola de terapeuta en terapeuta y, desde antes del final de su primer psicoanálisis, cobrando de los "escotes" psicoanalíticos inaugurados por



Freud y justificados en que es “un paciente interesante para la teoría analítica”. Dos rasgos de la personalidad de Sergio sorprendieron a Muriel Gardiner, la persona más atractiva para mí del mundo psicoanalítico (es la Julia de la película, o el personaje real de Palimpsesto), y quien le facilitó la salida de Viena para su tercer psicoanálisis. Esos dos rasgos son: el primero, cómo —tras la psicoterapia— Sergio se ha hecho más deshonesto en materia de dinero y no duda en ocultar sus bienes para seguir beneficiándose de las colectas psicoanalíticas (el hombre lobo es descrito por Freud como de una honradez intachable, mientras apenas se disculpa con Gardiner de sus engaños diciendo “es cosa de mujeres”, en referencia a su madre y esposa) y, el segundo, la ceguera histórica y moral para vivir el terrible tiempo que le tocó. Viena está sufriendo la barbarie nazi y cientos de judíos se suicidan cada día. Cuando Teresa, su esposa, le anuncia su voluntad suicida, Sergio le pregunta tan tontamente como en el maligno chiste de los judíos y los boticarios: “¿Por qué sí no eres judía?”. En el mismo sentido, cuando pide un pasaporte para continuar su análisis en Londres y Gardiner le plantea sus dudas morales (ella es una militante de la resistencia), dado que tiene que quitar el pasaporte a alguna persona en peligro, Sergio insiste y la convence de la gravedad de su trastorno, logrando un pase de ida y vuelta a Inglaterra y viviendo el resto de su vida, ajeno a la historia (¡hasta al punto de pintar en acuarelas el cuartel ruso y estar a punto de ser fusilado!), de donativos y cobros por los recuerdos de su terapia.

Cuando Sergio escribe su autobiografía, frente a Ana O que puede decir yo y hacer un balance vital de tareas colectivas, aporta como seña de identidad su papel de paciente y se identifica con él: “Yo soy el hombre de los lobos que fue uno de los pacientes más queridos por Freud”. Es decir que la psicoterapia articula y llena su biografía. La perspectiva fundamental para contar su vida es el psicoanálisis y lo hace como si se tratara de una especie de enferme-

dad presidida por su historia infantil y la mala suerte, mientras permanece ciego para ver como la Historia (la Revolución Rusa, la guerra Mundial) han condicionado su existencia real.

Dicho esto, que hay enfermos que pasan por psicoterapia y les va bien, como Ana O, y otros que se instalan gracias a la psicoterapia en la enfermedad y se entontecen o envilecen con ella como Sergio, creo que debo enfatizar que —desde luego— la psicoterapia es una *Práctica Artesanal* y no una praxis científica o técnica. Contra mis buenos amigos Tizón y Fernández Liria, creo que cada terapeuta ejerce esa práctica con sus habilidades personales, con independencia de su pertenencia a ninguna escuela. Todos los terapeutas obtienen éxitos y fracasos, menos en función de sus técnicas o teorías, y más en función de su prudencia. Lejos de indicar las mismas cosas para una lesión como el calor o el frío del fisioterapeuta (que en caso de equivocarse puede explicar el error como un cálculo fallido), cada terapeuta aconseja acción o inacción con éxito en función de sus creencias, pero tiene éxito o fracasa en función de su arte y virtuosismo personal. De nuevo la distinción de Aristóteles entre saber científico o técnico, como saber no aplicable a la praxis humana necesitada de un saber prudencial, me parece oportuna en este punto.

A.R.: En relación con lo anterior ¿Cuáles es tu posición respecto a los desarrollos de la Bioética aplicada a la psiquiatría? ¿Qué opinas de la Psiquiatría basada en la evidencia (o en pruebas, que es como debe decirse en castellano)? ¿Crees que se puede hacer ciencia desde los parámetros actuales de la práctica psiquiátrica o psicológica?

G.R.: Me parece que la psiquiatría basada en la evidencia es una pura contradicción en sus términos. Evidente es algo que termina en una denotación, en señalar con el dedo a lo que nos referimos y nada mediado por el lenguaje, como la psiquiatría puede serlo con los desarrollos actuales. Evidente que esto es amarillo,



supone señalar con el dedo varias cosas amarillas. La más abstracta ecuación de Einstein termina en una de esas señales lumínicas que muestra su verdad, falsedad o imposibilidad de medir. Las prácticas mediadas por el lenguaje son imposibles de denotar. Si digo este *paciente es evidente que tiene ictericia* todo el mundo sabe que debe mirar su piel; si digo que tiene leucemia que debo mirar su sangre y señalar las formas anormales. Si, señalando con el dedo, digo esto es *una depresión* nadie sabría si mirar la cara, escuchar o hacer un análisis de sangre. Y si lo que el paciente relata son unas actuaciones marcadas por las máximas puntuaciones del Hamilton puede tratarse de un actor.

Lo que se llama Psiquiatría basada en la evidencia suele ser el meta-análisis de los ensayos clínicos aleatorios. Es un razonamiento que tiene una refutación sencilla. Recordemos un experimento de botánica de principios del Siglo XX que cumple todos los requisitos del meta-análisis aleatorio: un famoso botánico ponía cada mes plantas procedentes de la misma cepa en la misma cantidad de tierra, que era a la vez de la misma calidad, y las alimentaba con la misma cantidad de agua. Medía y pesaba cada poco tiempo el crecimiento de las distintas plantas y como no conocía que la fotosíntesis, y por tanto la cercanía de la ventana, era lo que decidía la síntesis de clorofila, todo el experimento —perfectamente diseñado— obtenía resultados disparatados. Lo mismo ocurre en la psiquiatría de la evidencia que es la aplicación del método científico a un error conceptual.

Uniendo esta pregunta con la anterior uno de esos análisis basados en la evidencia afirma que el mejor tratamiento para los Trastornos Borderline es la terapia conductual dialéctica, que supone un mezcla de técnicas cognitivas, filosofía dialéctica y práctica Zen. ¿Supone eso que alguien que, en lugar del Zen rece el rosario, practique el lenguaje común como filosofía y la dialéctica le parezca un disparate, deba ser descalificado como terapeuta? ¿Y ese alguien

no acepta la evidencia, si no renuncia a cambiar avermarías por mantras tibetanos?

A.R.: En el contexto de trabajo actual en psiquiatría ¿Crees que es posible ser ético?

G. R.: Obviamente se puede ser ético en psiquiatría si no se promete lo que no se puede cumplir, si no se aparenta lo que no se sabe y si la modestia de nuestros saberes no adquiere la *hibrys* que pretenden los planes gerenciales que el Estado asigna hoy al tratamiento psiquiátrico a fin de legitimar el daño causado por el mercado. Por seguir con el ejemplo de Alcohólicos Anónimos. Los dos fundadores de la asociación recorrieron muchos especialistas que les prometieron curarlos y sólo hubo uno que les dijo que desde la psiquiatría poco alivio había para ello. Desde esa confesión fueron capaces de crear un grupo de autoayuda. Y a la vista están sus resultados. Fueron personas faltas de ética las que fingieron potencia y saber para curar y una persona honrada quien se confesó impotente. De nuevo la Prudencia aristotélica. Este es el tipo de razón común que debe seguir el psiquiatra con voluntad ética.

En lo interno del diálogo psicoterapéutico me parece que se comporta mal quien confunde al paciente animándolo a continuar buscando un *insight* a menudo imposible y fomenta la dependencia de personas frágiles que buscan identificarse con cualquier fetiche mediante curas interminables.

A mi juicio es importante también, para comportarse honestamente, no fingir una relación libre de valores. Si yo soy devoto del Opus Dei y debo tratar a un paciente anarquista, mejor explicitar mis valores previamente. Frente al traumatólogo que me puede tratar una fractura sin problemas, con valores y visiones opuestas sobre mi definición de vida buena, en psicoterapia debe explicitarse que se esconden palabras tan aparentemente neutras como placer o gozo porque son fuente de indecibles equívocos. No encubrir el sistema de valores



del terapeuta resuelve lo falso de aparentar neutralidad ética. Los relatos feministas repiten cientos de casos en que tras años de terapia se descubre la incompatibilidad de su sistema de valores con el del terapeuta cuando surgen, por ejemplo, temas como el aborto. Desde luego para la Psiquiatría Pública eso sí que supone un conflicto importante. ¿Puede hacer psicoterapia una adolescente musulmana con un terapeuta laico sin entrar durante la cura en la necesidad de derrumbar el fanatismo de la obediencia a la familia para escoger esposo? ¿En tiempos de multiculturalismo, habrá que reservar cuotas en salud mental por religiones? Varios de mis pacientes engañan a sus parejas, y ellos dicen que es por salud mental, suponiendo en mí una tolerancia *psi* sobre esos temas. Comentan que después de relaciones sexuales esporádicas y secretas se encuentran mejor y todo mejora en casa. Yo, en general, no oculto que desapruero esas mentiras que interpreto como falta de amor real hacia sus parejas. De lo dicho se deduce que no hay, a mi juicio, ninguna práctica científica en sentido fuerte en la psiquiatría. La falta de cierre categorial es evidente cuando sólo logramos pseudoconsensos para nuestras prácticas como es éste de la terapia dialéctica conductual.

A. R.: Hablando de consensos ¿Ves alguna alternativa razonable entre, por un lado, las antiguas escuelas psiquiátricas, las “Psiquiatrías nacionales” y, por otro, el DSM-IV (vale decir también la CIE-10) en lo referente a la mejor manera de desarrollar una clasificación universal válida y fiable de los trastornos psiquiátricos?

G. R.: La retórica de la ciencia en psiquiatría es el subtítulo de un libro, *The selling of DSMIII*, que me parece imprescindible para la discusión nosológica porque relata con todo detalle la génesis y los chismorreos de la genealogía de esa clasificación que se basó en equilibrios de grupos de poder plasmados en votaciones bastante reñidas. Desde luego todo ello bastante ajeno a la ciencia normal que no se suele votar.

La lectura del libro me lleva a interpretar que la motivación central de la forja del DSM-III fue el deseo contrarrevolucionario de poner coto a la antipsiquiatría. Que los libros Thomas Szasz tuviesen tanto éxito podía pasarse por alto, que Goffman —después de publicar *Internados*— fuese elegido presidente de la Asociación Americana de Sociólogos era más alarmante. Pero que *Nature* publicase “Enfermos en lugar equivocado”, donde se mostraba cómo el diagnóstico de Esquizofrenia fue simulado de una forma tan sencilla como mostró aquel experimento y que la toma de notas de los investigadores fuese etiquetado como síntoma de psicosis ya pasaba de castaño oscuro, porque colocaba en ridículo a la disciplina frente al juzgado y a la industria terapéutica. Y para colmo las réplicas de Millon y otros teóricos de la APA al mencionado artículo sobre la facilidad de simular enfermedad mental, no pasaron las exigentes normas de publicación de esa revista y sus artículos no fueron publicados por irrelevantes. Tras ello los representantes de la psiquiatría tradicional americana tocaron a rebato para defender la disciplina.

Esta vivencia de amenaza, de ver la psiquiatría como una ciudadela rodeada de enemigos, que presidió la génesis del DSM-III, llevó a sus autores —como en todos los movimientos contrarrevolucionarios— no a volver atrás y reinstalar un modelo fenomenológico, sino a revolucionar al revés todas las clasificaciones imponiendo un sistema que liquidaba cualquier análisis de lenguaje bien hecho. El Trastorno Límite, al que me referí antes, muestra cómo se puede estar *un poco* delirante frente a las nítidas separaciones entre proceso y desarrollo. Con la liquidación de cualquier significado del síntoma —ventaja con el síntoma en la histeria— o de todas las finuras en el análisis de las tectónicas de los sentimientos desaparece cualquier posibilidad de una psiquiatría que encontrase en esos sufrimientos claves para explicar las biografías humanas.

Por otro lado López Ibor debería haber reivindicado el haber sido el precursor (con sus



“Neurosis como enfermedades del Animo” o sus textos sobre los equivalentes depresivos) de todo ese sistema que reafirma su tesis de tratar con antidepressivos toda la patología neurológica o de afirmar no encontrar más que patoplastia en la relación de la enfermedad mental con la biografía del enfermo. También creo por ello que todo en el DSM manifiesta otra vez el deseo de aparentar un saber que no tenemos, de decretar por votación la existencia o inexistencia de Personalidades sádico-autoagresivas o de perversiones y llegar a consensos que impiden la lucha de paradigmas e hipótesis etiológicas que exigen reconocer el no saber. Si se hubiese decretado por votación que la úlcera de estómago era consecuencia del estrés o de aquellos disparates que pueden leerse en los libros de psicósomática, jamás se hubiese descubierto la etiología infecciosa. En psiquiatría yo creo que las clasificaciones nacionales o aún más las nosologías de escuelas reflejan mejor esa lucha de paradigmas que nos clasifica como terapeutas psicodinámicos o familiaristas y, a la vez, reflejan mejor el estado artesanal de nuestras prácticas que los falsos consensos destinados a legitimar la profesión o intervenir en los juzgados. Si hace 10 años me hubiesen dicho las dosis de neurolépticos que a día de hoy toma cada psicótico, el número de personas que toma ansiolíticos o el tanto por ciento de pacientes ingresados que permanecen atados, yo hubiera afirmado que el futuro era una utopía al revés. Pues ese es el universo contrarrevolucionario de la psiquiatría que el DSM ha contribuido a crear.

Supongo que tu pregunta también tiene que ver con la polémica que mantuvisteis en la revista de la AEN con Fernández Liria. Yo creo que el futuro inmediato no ofrece ningún problema para consolidar el imperio DSM. Y ello por un fenómeno de “dependencia de la senda” que dicen los darwinistas. Una vez elegido un camino, aunque no sea el óptimo, la evolución no vuelve atrás y continua por esa senda. El mercado tampoco. Yo creo que los futuros éxitos del DSM hacen referencia más al mercado

que a la ciencia. Una vez impuesto un modelo de vídeos o una forma de circular es muy costoso el cambio y, por ello, tiende a consolidarse aunque otro camino u otro modelo sea mejor.

A. R.: De tu libro podría deducirse una cierta nostalgia por las tradiciones comunitaristas y un cierto aroma antiliberal. ¿No te parece que también aquéllas tenían sus problemas? Por ejemplo la falta de libertad en cuanto a las posibilidades de elección en lo personal.

G. R.: En una crítica de *Egolatría*, más bien un panegírico, que hace Santiago Alba Rico en *Rebelión* y reproducida en la revista cubana *Jibarillo*, me presentan —efectivamente— como un “gran teórico antiliberal y comunitario”. También en *Gara* salió una referencia en ese sentido. Efectivamente creo que comparto el horror ante la uniformidad del mundo que la postmodernidad nos ha traído y siento que como dice un dirigente abertzale de vuestra tierra en una película que ví no hace mucho que “si todos los pueblos del mundo van a ser como un barrio del imperio y todos los humanos clones de los héroes americanos poca pena va a dar morirse”. Pero también creo que, desde luego, el comunitarismo no da ninguna garantía de buena vida. El horror del siglo nació de una ideología perversamente comunitaria como fue el nazismo. Esa ideología simplificó todo el discurso político subsumiéndolo en la lealtad a la tierra y la sangre en lucha contra otras tierras y sangres enemigas. El narcisismo nacionalista (lo mío por ser mío es lo mejor) es, desde luego, otro gran riesgo del comunitarismo.

Pero, a pesar de todo ese peligro, sigo creyendo que cualquier definición de vida buena no cabe en clave intimista o emotivista y que el horror del mundo parte de la barbarie del mercado que ha logrado cancelar la estabilidad de cualquier vínculo humano. Los primeros teóricos liberales formularon una teoría de los sentimientos que funciona como dogma y que los terapeutas no debemos olvidar. Dice, casi literalmente Mill, que la sociedad funciona no



por la benevolencia del panadero o la caridad del industrial que trabaja para el bien común, sino por su codicia, por la de todos, y sólo con estimular ese sentimiento es posible crear riqueza más allá de una economía de subsistencia. Por otro lado la teoría liberal afirma que a cualquier londinense le disgusta más que un aguacero inunde su patio de atrás, que un diluvio ahogue a un millón de chinos. Sea o no así la naturaleza del hombre, el mercado ha logrado imponer un universo donde la Conducta Racional y los planes empresariales se basan en esos asertos egoístas y en la imposibilidad de explicar la conducta humana en términos solidarios o de bien común. Frente a ellos el comunitarismo moderno acentúa la definición del hombre como un ser dependiente y formula cómo esa dependencia condiciona unos riesgos de drama personal altos si se vive con los criterios del individualismo emotivista. Una pareja que hace sus votos de convivencia “mientras nuestros sentimientos nos unan” tiene casi garantizada la incapacidad de criar niños con vínculos estables o de darse seguridad de cuidados en caso de enfermedad o vejez. No cabe guiar, por tanto, una vida solidaria con ese cuidado en la desgracia o en la dependencia con los criterios de gozo (aunque no goce limpiando el pañal de mi esposa incontinente, si llega la ocasión espero hacerlo y me consideraré un mal hombre si sigo mis sentimientos de asco que me impiden hacerlo o si sigo mis deseos de irme con una joven). La única alternativa a ese hombre individualizado de cualquier grupo de identidad, sin deberes fuertes, guiado por el cálculo sentimental y dotado de esos sentimientos básicos, a los que sólo la empatía puede llevar, mientras dure, a conductas solidarias o a cuidar de los dependientes, es insertarla en grupos con historia. Acertar con los grupos que permitan florecer las virtudes humanas es la difícil apuesta de un buen comunitarismo contra la sociedad sin vínculos ni deberes morales estables que representa el liberalismo o el dejarse flotar por una sociedad sin otro cemento social que los sentimientos egoístas.

A. R.: En tu libro lo que llamas *San Mercado* y el individuo multiforme e irresponsable de sus actos aparecen como íntimamente relacionados en la sociedad actual. Lo uno deriva de lo otro. ¿No caben ya individuos críticos? ¿No pasaba algo de lo que mencionas, ya antes, en la —llamémosla— tradición comunitaria obrero-capitalista de la modernidad industrial?

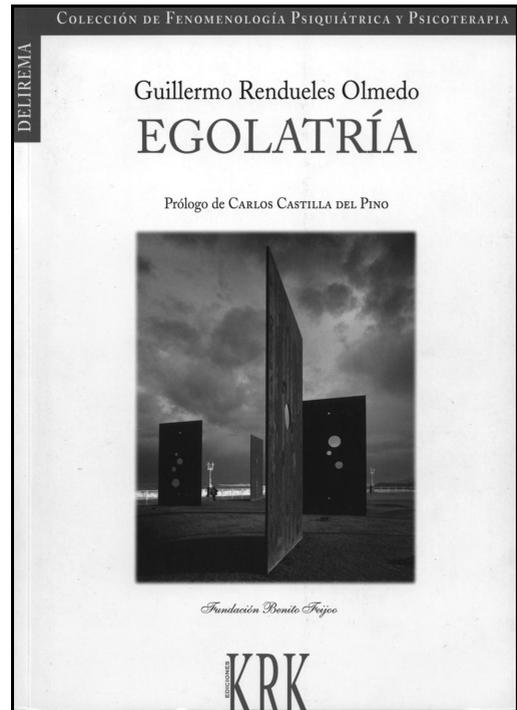
G. R.: Creo que una clave del presente eclipse de la razón crítica es asumir de forma irreflexiva la noción de progreso y no atender los elementos de biopolítica que persisten en las sociedades democráticas. La idea de que la sociedad progresa impide ver cómo esa mejora se hace a costa del sufrimiento y la sangre de los derrotados por ese progreso que exige olvidar a los de abajo. En cada monumento romano persiste esa sangre del esclavo que construye el camino o que muere para divertir al pueblo en el circo. Pero también en cada fábrica, en cada mina, en cada autopista reverbera para la conciencia solidaria ese sufrimiento exigido por el progreso. Benjamín ejemplifica ese recuerdo en la imagen del *ángel de la historia* que es arrastrado por el viento y, horrorizado, ve la matanza que nosotros llamamos historia. Foucault insistió en la necesidad liberal de controlar el propio programa de producir libertades con unas biopolíticas que disciplinasen estratos de población basándose en someterlas, como simples cuerpos, como “homo sacer”. El trato a los emigrantes ejemplifica bien esas dos nociones. No es el carácter de humano lo que da derechos humanos en España, sino *los papeles* que suministra un estado europeo con soberanía. Sin papeles se puede tratar a individuos con los mismos criterios de no pertenencia al mundo de las leyes con que los nazis trataron a los judíos en los campos. Muchos emigrantes viven su vida en la metrópoli con la misma indefensión, con el mismo *sin derecho* que los internados en los campos alemanes. La permanencia de islotes de biopolítica en los estados democráticos y la falta de respuesta de la multitud marca bien el horror en que nos movemos. Que mientras hablamos de esto, la



población española se conmueva más por las ficciones políticas del Estatut de Cataluña que por esas imágenes bíblicas de miles de negros vagando hambrientos en el desierto por orden de un faraón magrebí y la colaboración de los demócratas españoles, da poco espacio a la esperanza.

A. R.: Perdona la provocación. Pero ¿Qué te ha hecho el pobre Althusser? ¿No te parece que ya tuvo bastante con no poderse explicar ante los demás debido al “no ha lugar” de un juicio público tras asesinar a su esposa? ¿No aparece aquí un cierto tufillo vengativo y oportunista respecto a uno de los santos del 68, ahora que está de moda denigrarlos públicamente?

G. R.: Va de confesiones personales. Cuando daba clase en la Universidad de Oviedo, cada año, me enteraba del mote que los alumnos me ponían y eso aumentaba mis simpatías o antipatías por ese curso. Sólo fui una o dos veces a la cena de fin de curso que organizaban los alumnos. Uno de esos años en que creo que funcionó la relación, los alumnos me había puesto el apodo de *Mayo del 68* por las torradas que daba, y sigo dando, con aquel pronunciamiento estudiantil del que aún me vienen dulces recuerdos (que nos quiten lo *bailao*) y la esperanza en que lo inesperado es posible. Althusser “me hizo”, en lo público, que fue el traidor absoluto a los amigos de aquel tiempo. Fue el falsario que mandó a las barricadas o a las selvas americanas a los mejores de una generación con uno de sus libros en la mochila y luego manifiesta no haber leído a Marx. Fue el simulador que “me hizo” aplazar algún examen de pediatría por discutir un seminario sobre su *Pour Marx* (que luego confesó que era un texto heiddegeriano). En lo personal también me indigna su cobardía para apropiarse de su crimen y el cinismo de su texto, que inventa un doctor para hacerlo su abogado defensor. Defensor de él y de todo el mundillo que le rodeó (incluyo a Foucault) y desfigurar a Helene hasta el punto de convertir a la víctima en culpable.



Pienso que eso no es escupir sobre Mayo del 68. Me parece claro por el contrapunto que hago en *Egolatría* con el anti-Althusser, con Sartre, como el héroe de ese tiempo. Sartre representa, a mi juicio, el freudo-marxismo más valido, el que inspiró personalmente a la antipsiquiatría por el impacto que provocó en Basaglia (la imagen de la enfermedad y su doble está tomada literalmente de los Escritos sobre Literatura), Laing o Cooper. Él fue quien, sin haber previsto nada sobre Mayo, se sumó a la revolución y gastó literalmente la vida y hacienda que le quedaban apoyando a todos los grupos izquierdistas por enloquecidos que pareciesen. Sartre se equivocó en casi todas sus posturas políticas pero —a mi juicio—, y creo haberlo enfatizado en el libro, dejó una obra sobre la libertad, la mala conciencia, los burgueses-cabrones y un largo etcétera que le hacen imprescindible. También tuvo una forma de vida ejemplar.

A. R.: Volvamos al tema de la responsabilidad. Hay autores que están insistiendo en el error de considerar al loco como persona irres-



ponsable ¿Qué opinas de la responsabilidad pública de los pacientes mentales respecto de sus actos? ¿Deben responder, por ejemplo, penalmente si llega el caso? ¿Cuáles serían los límites de esta responsabilidad?

G. R.: Castilla del Pino insiste en que la esquizofrenia no totaliza la vida del esquizofrénico. Es obvio que un psicótico tiene un montón de conductas no psicóticas. Compra el periódico, interactúa normalmente con vecinos, va a la peluquería y, de otro lado, tiene otras acciones que sí son esquizofrénicas en cuanto están en relación con sus alucinaciones, sus delirios o su autismo.

Creo que la noción de irresponsabilidad debe afirmarse de estas conductas relacionadas con la psicosis. Un esquizofrénico al que trataba violó a una chica y yo creo que su acción no tenía ninguna relación con su psicosis, por lo que a mi juicio era responsable de su conducta. Otro, al que afortunadamente no trataba, degolló a un niño en el curso de un delirio místico y obviamente no era responsable de actuar determinado por sus delirios. Strawson disuelve bastante bien todos esos dilemas de la responsabilidad. En el fondo se trata de algo tan banal como decidir si el que me pisó esta mañana en el metro lo hizo por el frenazo (y no debo reprochárselo más que al bulto que me cayó a la espalda) o debo considerarlo un sujeto con intención de pisarme y devolverle una patada. Es decir, tratarle como un humano con intenciones o como un móvil determinado por causas físicas (bioquímica cerebral, sinergia neuronal etc). Algunos casos concretos sobre *¿a quien pertenece lo ocurrido?* son más complicados por multicausales y necesitan poner un límite arbitrario para asignarles autor. Cuando me atropella un coche, ¿a qué o quién se debe? ¿al freno del coche?, ¿a la carretera mojada?, ¿al chofer?

De cualquier forma no me gusta hacer de compañero de viaje de jueces, abogados y demás especialistas sobre cuánto de loco y

cuánto de malvado hay en los delincuentes. Lo ético hoy es suministrar munición contra el mal y no construir utopías para el bien, como piensan los filántropos. Hoy la resistencia al mal en ese terreno está en los movimientos anticarcelarios que continúan las viejas luchas de la Copel articulados, por ejemplo, en torno a la Revista Panóptico o, en País Vasco, Shalaketa o en el movimiento católico de Mil voces presas. Yo siempre colaboro con ello y trato en cambio de evadirme de las asociaciones de juristas o similares. Mi modelo es inevitablemente Foucault, que cuando los *progres* luchaban por abolir la pena de muerte en Francia, creó los GIP (Grupos de Información Prisión) que a la larga revolucionaron las ideas punitivas.

A. R.: ¿Si no hay un yo, qué hay? ¿Un sujeto? ¿Es necesario ser alguien para estar cuerdo? ¿Cómo sobrevivir con un cierto espíritu crítico? ¿Cómo formarlo y educarlo?

G. R.: Si no hay un yo, sinónimo de un alma que nos es asignada desde la vida a la muerte, hay una serie de *yoes* sucesivos y *yoes* para las distintas actuaciones que podemos tratar de hacer coherentes y buenos en un Sujeto Moral, o por el contrario dejar flotar los *yoes* en actuaciones oportunistas basadas en el cálculo de beneficios emotivos o materiales. La receta de la racionalidad postmoderna es el yo oportunista que trata de sacar el máximo beneficio de cada interacción y que, de la cama al trabajo, trata de obtener el máximo placer o beneficio del otro, dándole lo menos posible (a menos que la empatía genere gozo al dar). Actuar de forma altruista, sacrificarse por los otros siempre se interpreta desde esas posiciones como algo cercano a la neurosis. ¿Qué culpa estás pagando?. Me preguntaba un psicoanalista hace mil años. También se inventan complicadas teorías para reducir el altruismo a egoísmo ilustrado. Cuando veo que algunos amigos realizan acciones heroicas, yéndose a lugares peligrosos como voluntarios, y observo que otros, en lugar de interpretar su acción de forma ejemplar, lo trivializan con justificaciones



egoístas del tipo “casi saco más que doy al atender refugiados”, me siento bastante desilusionado.

Como decía arriba, cuando la desgracia toca uno de estos yoes basados en el emotivismo egoísta debe ser terrible. Llevar un duelo pensando que el sentido de la vida es ninguno (“el cuento lleno de ruido y furia que no significa...”) y que no hay ningún *nosotros* que recoja la cita y continúe lo que nosotros continuamos, me parece atroz para sus seres queridos. En el mismo sentido, afrontar el hecho de depender de que alguien te ponga el pañal, y suponer que lo hace con empatía en un contexto en que el sentido de la vida es gozarla, me parece complicado. Un yo sucesivo, articulado en un nosotros y enmarcado en un contexto de deberes morales fuertes, afronta con total naturalidad esa dependencia. Yo dependo de tí como tú del siguiente y cada generación es una comunidad imaginaria en donde se está seguro del deber de ayudar y la generosidad de recibirla. De nuevo la solución comunitaria me parece que resuelve mejor ese dilema. La continuidad del yo se forma sobre un contexto de tradiciones ya dadas, que dan coherencia a los yoes sucesivos al integrarse en ese *nosotros*. Ese “nosotros” juzga como bueno o malo el desarrollo del yo en función de la adquisición de virtudes. Y atender al dependiente es una obligación fuerte. Te cuidaré siempre, aunque mis sentimientos me hagan vomitar al ponerte el pañal o desee tener tiempo para mí. Si no lo hago, no me sentiré culpable, sino que lo seré y —desde luego— no perteneceré a los nuestros. La vieja anécdota del caballero que iba a la batalla y le decía a su cuerpo descompuesto: “tiembla carroña que verás lo que te espera”, porque descompuesto y deseoso de huir, pelearía hasta el final con sus conciudadanos, ejemplifica el cómo dar unidad a esos yoes en torno a un discurso sobre los deberes comunitarios.

A. R.: Para acabar y siguiendo en esta línea. Casi todas las tesis de tu libro (o las consecuencias que pueden derivarse de ellas) son

negativas y parecen conducir a un “no hay salida”. Quizá al final hablas algo sobre cómo recuperar lo más importante del nosotros colectivo, sin negar al sujeto libre. En algún lugar dices que la alternativa al yo múltiple estaría, además de en las tradiciones comunitaristas, en algún tipo de imperativo (ya sea moral o biológico). Háblanos de esto último, incluídas esas dos formas de imperativo categórico.

G. R.: Los movimientos antimilitaristas en España fueron un punto de inflexión importante para mí. Lo fueron en el doble sentido de desafiliarme de proyectos reformistas y despertarme otra vez las energías utópicas. Goffman siempre había igualado la estructura de los manicomios con la estructura de los cuarteles. Sus análisis de la destrucción del yo por las instituciones totales ponía ejemplos alternativos de agresiones a los rasgos de identidad tanto en el ingreso manicomial como en el reclutamiento. Cuando cientos de chicos empezaron en Asturias a gritar que mejor presos que soldados y el gobierno del PSOE empezó a encarcelarlos, el acontecimiento supuso para mí volver a correr otra vez delante de los grises (la moda cambiaba el color del uniforme, pero nosotros gritábamos que de verde, de azul o de marrón un cabrón es un cabrón). Esperaba ver apoyos de los psiquiatras que decían luchar contra las instituciones totales. La soledad en que ví a los insumisos, abandonados por los que habían sido mis compañeros de lucha contra la psiquiatría del franquismo (ni una nota diciendo que la mili era mala para la salud mental) y algunas circunstancias personales (mi hijo fue condenado a dos años de cárcel por romper sus papeles militares y, gracias a que ganó la derecha política, no los cumplió) me hicieron cambiar mis ideas y volver a reunirme con grupos de resistencia radical.

Marcuse termina uno de aquellos libros que marcó aquel Mayo de mis ilusiones con una cita que he repetido algunas veces y dice que, en tiempos sombríos, “solo de los sin esperanza nos viene la esperanza”. Pienso que hay una



contrarrevolución en marcha (la descripción de Imperio que hace Toni Negri me convence) y sólo desde puntos muy marginales del planeta llegan reflejos que se oponen al eclipse de la razón crítica. El último capítulo de Egotría —siempre hay que empezar un libro por el final, porque así se escriben— se plantea que aunque no haya muchas esperanzas de victoria hay que resistir a esa contrarrevolución (un ángel se lo dictó al Poeta: “¿quién te habló de victorias? Resistir eso es todo”) articulando un nuevo sujeto histórico. Las referencias a Negri, Virlo y los autónomos italianos de los años de hierro, muestran que no hay alternativas reformistas para ese sujeto y que, puesto que el mercado es global y el imperio mundial, la única alternativa al mismo es también una alternativa global contra el estado y el mercado. Sobre ese contexto discuto en el texto qué hacer *Mientras Tanto*, qué formas de sabotajes y traiciones pueden mantener mejor la distancia de ese nuevo agente social revolucionario con las multitudes que consumen mercancías y aceptan el Pan y Circo.

Las dos formas posibles de esa militancia están tomadas a propósito, no de mi cosecha particular, sino de las reflexiones de unas jornadas de la revista *Página Abierta*, próxima a *Liberación*, que para quién se haya perdido en las siglas y sólo conozca las ministeriales, es el grupo que sucede al antiguo Movimiento Comunista. De las dos formas posibles de permanecer fuera del rebaño, como ovejas negras, una es la del sujeto intermitente, la militancia postmoderna articulada en la red y en redes, que consiste en estar emboscado, viviendo, eso sí, sin ninguna lealtad a lo social y en los márgenes de lo que llaman la delincuencia, —esa acción del Profesor Agustín García Calvo de no haber pagado nunca a Hacienda la ejemplifica bien— esperando acciones puntuales en que, mediante convocatorias por la red, se organicen movimientos antimercado como en Génova o Barcelona. No querría dejar de recordar, en ese sentido, a Carlo Giuliani que murió en los enfrentamientos con la policía en Génova.

Pier Giorgio Samboloni me contó que debía haber ingresado, unos días antes de los hechos, para una cura de desintoxicación, pero prefirió ir con sus compañeros de Frente Negro a devastar la ciudad. Siempre he querido para él que sintiese la dicha que Borges cuenta en uno de sus mágicos relatos, cuando un enfermo salido de la UVI por un banal traumatismo, sale de la cantina para luchar a machete y seguramente morir, y siente que todo está cumplido. Esa disposición a estar conectado en Internet, por ejemplo a *Rebelión* y, cuando nos llamen ir, es una forma nueva de resistencia que está creando una reedición de aquel viejo topo que, sin que se enteren mucho los de arriba, socava todo lo que puede.

La otra es insistir en las viejas organizaciones con militantes, que frente al mal samaritano —aquél que hace voluntariado sólo cuando sus sentimientos se lo piden y sin tratar de convertir su acción en ejemplo de virtud— están siempre ahí, cuidando locales sindicales o iglesias donde sólo van viejos, manteniendo una memoria y unos espacios físicos y permitiendo que la llegada esporádica de esas multitudes en rebelión cuente con una mínima intendencia (Génova o Barcelona no hubiesen sido posibles sin unos lugares de cita donde dormir o donde volver tras las algaradas).

Nietzsche decía que los libros, como la música, debían provocar euforia y dar fuerza a los fuertes, que los textos debían ser una gaita. Adorno, por contraste, afirmaba que en tiempos como los que vivimos es necesaria una ciencia melancólica que haga sentir la tristeza orquestada por el progreso del que antes hablaba. Egotría trata de ser un híbrido y al pesimismo del análisis opone el optimismo del corazón. El libro termina enfatizando con una cita de Negri, quien invoca a San Francisco de Asís cómo, frente a la tristeza de unas vidas quemadas en y por el mercado, cabe la “alegría de ser y vivir comunista”. No creo que *Egotría* sea por ello un libro desesperanzado salvo para quien tiene esperanzas reformistas.

