

I T E R
ENSAJOS

**La verdad
desde la perspectiva
del delirio**



I T E R

ENSAYOS

OTTO DÖRR ZEGERS

La verdad desde la perspectiva del delirio

Se plantea la pregunta por las relaciones entre la verdad y el delirio, ya que éste no puede ser concebido simplemente como un error. Se analiza el concepto tradicional de verdad como *adaequatio intellectus et rei* y el extraordinario aporte de Martin Heidegger al tema, al proponer concebir la verdad como descubrimiento (*alētheia*) y como libertad (para dejar ser a las cosas lo que son). Luego se postula el papel fundamental del otro en el acontecer de la verdad. Se ilustra la tesis del fundamento intersubjetivo de la verdad con la descripción y análisis de un caso de erotomanía donde, por definición, el otro no participa de o ni siquiera sabe de tal relación amorosa. Se analizan las características de esta “verdad delirante”, entre las cuales se destacan la autenticidad y radicalidad que muestran los pacientes delirantes y particularmente los esquizofrénicos en su aproximación al mundo y a las cosas. Finalmente, el autor cree poder demostrar que el delirio tiene todo en común con el acontecer de la verdad, con excepción del hecho que el otro no participa en su constitución.

Palabras clave: Verdad, interpersonalidad, delirio.

The truth from the perspective of the delusion

The question about the relations between truth and delusion is stated, since the latter cannot be simply conceived as an error. The traditional concept of truth as adaequatio intellectus rei is analyzed, as well as the extraordinary contribution to the subject by Martin Heidegger, when he proposes to conceive the truth as discovery (a-lētheia) and as liberty (for letting things be what they are). Then the fundamental role of the other in the happening of truth is postulated. The thesis of the inter-subjective foundation of truth is illustrated by way of the description of a case of erotomania where, by definition, the other does not participate of nor even knows about such loving relationship. The characteristics of this “delusional truth” are analyzed, among which the authenticity and radicalness showed by delusional patients and particularly schizophrenics in their approximation to the world and to the things are singled out. Finally, the author attempts to demonstrate that delusion has everything in common with the happening of truth, only that the other does not participate in its constitution.

Key words: Truth, intersubjectivity, delusion.



IMÁGEN EN PORTADILLA:

Relieve neoático de las Bacantes, en mármol. Florencia, Galería Degli Uffizi.

La verdad desde la perspectiva del delirio

OTTO DÖRR ZEGERS*
Universidad de Chile

I Introducción

Ni la Antigüedad Clásica ni la Edad Media conocieron esa realidad que nosotros llamamos “delirio” (en inglés *delusion*, en alemán *Wahn*), aunque sí se encuentran, tanto en textos médicos como literarios, descripciones exhaustivas sobre las diversas formas de la locura, en particular de la manía y la depresión, como por ejemplo en el diálogo “*Timeo*” de Platón. La primera descripción del delirio como una inadecuación del juicio de una persona con respecto a la realidad, vale decir, en el sentido de las psicosis endógenas, se la debemos al médico italiano Chiarugi, quien en 1795 define el delirio (*pazzia*) como una “falla en la capacidad de enjuiciar”, y en otro momento como “un fantasear sin fiebre ni perturbación de la conciencia” (Wyrsh, 1956). Según Tellenbach (1982) sería necesaria “la extramundaneidad del Yo en el cogito cartesiano” para que surgiera a la conciencia occidental ese fenómeno que hoy llamamos delirio, puesto que éste se da justamente en la alternativa, antes desconocida, entre ser y realidad (o verdad), o mejor dicho, allí donde la verdad de la realidad aparece cuestionada. Desde entonces y hasta hoy día el delirio ha sido concebido como un *error*, es decir, como lo contrario de la verdad. Esta visión la encontramos incluso en la última edición del Manual de las Enfermedades Mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana (DSM-IV, 1995), donde el delirio es definido como “una creencia personal falsa, basada en una inferencia incorrecta acerca de la realidad externa” (pág. 365).

El primero que planteara serias dudas sobre este modo de conceptualizar el delirio como un error (de juicio) fue Paul Matussek (1963). Este autor postula que la no correspondencia entre el delirio y la realidad que se da en

* Profesor Titular de Psiquiatría de la Universidad de Chile y Miembro de la Academia de Medicina, Jefe de Servicio del Hospital Psiquiátrico de Santiago (fdoerr@entelchile.net).

el enfermo delirante, no es producto de un conocimiento racional, al modo de una conclusión lógica o de la percepción de la realidad objetiva, sino más bien la consecuencia de una perturbación mucho más profunda que compromete la esfera de las creencias y de la confianza. Con otras palabras, la realidad que estaría en juego en el delirio no es la del mundo objetivo, sino aquella que nos abren tanto las creencias que nos habitan (ver Ortega y Gasset, 1940) como nuestra capacidad de confiar. Recordemos a este respecto que K. Schneider (1959), para hablar de “percepción delirante” (uno de los síntomas de “primer orden” de la esquizofrenia), exige que se trate de una percepción *normal*, a la que luego se agregue un significado incongruente. Al enfermo delirante no le ocurriría, entonces, que tenga un exceso de fe como para aferrarse excesivamente a una idea; por el contrario, él carecería de ella. “El enfermo delirante tiene muy poca capacidad de creer y de confiar, y esa carencia la substituye por un conocimiento pretendidamente objetivo” (MATUSSEK, *ob. cit.* pág. 64).

Nosotros compartimos las dudas de Matussek con respecto a la definición del delirio como un mero error de juicio y pensamos que tiene mucha razón también al sostener la existencia de una falla a nivel de las creencias (y no de las ideas), pero quisiéramos en esta ocasión preguntarnos más radicalmente por las relaciones entre delirio y verdad. Por cuanto puede darse el caso de que lo que el enfermo delirante afirme corresponda a una verdad y sin embargo, el explorador no va a tener dudas en calificar ese juicio como un delirio; y la evolución del cuadro mostrará de seguro ese mismo carácter limitante de la existencia que observamos cuando lo afirmado (delirantemente) es falso, vale decir, cuando corresponde a un error. Pensemos en los delirios de celos o en los de invención. Con cierta frecuencia lo afirmado en esos casos resulta ser verdad (la mujer efectivamente lo engaña o el invento resultó un aporte real) y, sin embargo, este hecho no le quita el carácter delirante a la experiencia de ese sujeto. Bastaría este ejemplo para descartar la identidad entre delirio y error.

Si el delirio no es un error, ¿es entonces una verdad? Y en ese caso, ¿cómo es posible que nos deje tan perplejos y atónitos? ¿O es algo intermedio entre ambos, o se trata de una forma particular de error o de verdad? Para abordar el problema de las relaciones entre verdad y delirio, expondremos primero algunas ideas fundamentales sobre el concepto de verdad, luego un caso ejemplar de una experiencia delirante, para intentar determinar por último cuál sería *la verdad del delirio*.

II Sobre la verdad

Ferrater Mora afirma, en su conocido *Diccionario de Filosofía*, que “El vocablo ‘verdad’ se usa primariamente en dos sentidos: para referirse a una proposición y para referirse a una realidad. En el primer caso se dice de

una proposición que es ‘verdadera’ a diferencia de ‘falsa’. En el segundo caso se dice de una realidad que es verdadera a diferencia de ‘aparente’, ‘ilusoria’, ‘irreal’, ‘inexistente’, etc.” (1969).

El primer uso, el de verdad como proposición, corresponde a la llamada “verdad lógica” y el segundo, el de verdad como realidad, corresponde a la “verdad metafísica”.

Pero esta distinción que hoy nos parece tan clara, no fue en absoluto evidente a lo largo de la historia. En general la verdad era una sola y fue concebida de manera distinta por las diferentes culturas de la antigüedad. Así, para los griegos la verdad se oponía a la apariencia, pero al mismo tiempo era “lo que es”, lo que permanece, en oposición a lo cambiante. Para la tradición hebrea, en cambio, lo verdadero es lo “fiel”, lo que cumple o cumplirá su promesa (*emunah*), mientras para los romanos verdadero es lo que da confianza, lo confiable, en último término, la veracidad (*veritas*).

Pero la idea de verdad que va a prevalecer a lo largo de toda la historia de Occidente es la propuesta por Aristóteles: *veritas est adaequatio intellectus et rei* (verdad es la concordancia del intelecto –idea– con la cosa), discutiéndose si es el intelecto el que ha de adecuarse a la cosa o, a la inversa, la cosa al intelecto.

El primero en romper esta tradición es Martin Heidegger (1927, 1943) al proponer el re-pensar el problema de la verdad desde su sentido original pre-socrático: la verdad como *a-lētheia*, que significa etimológicamente des-cubrir, hacer patente, sacar a la luz. Heidegger no niega que la famosa definición aristotélica sea exacta, solo que para él es un fenómeno derivado y no originario. La concordancia entre el pensamiento y la cosa es solo posible porque en un nivel más profundo, en un nivel ontológico, los entes pueden abrirse, salir de su estado de ocultamiento y, además, porque el hombre es esencialmente un des-cubridor.

Sobre esta “apertura” de las cosas nos enseña Rainer Maria Rilke (1956) en un maravilloso poema escrito como dedicatoria en su libro *Los cuadernos de Malte* a su amigo Helmuth Lucius von Stodten:

“...pues lo que en definitiva nos cobija es nuestro estar desamparados y que nos dirijamos a lo abierto al verlo amenazar”.

Y este concepto de “lo abierto” lo explica más tarde en una carta a un lector ruso que le consultara sobre el sentido de la Octava Elegía del Duino:

“Por abierto no se entiende, pues, el cielo, el aire y el espacio, que también son para el que contempla y juzga ‘objetos’, cosas opacas y cerradas. El animal o la flor –cabe suponer– es todo eso sin darse cuenta y por consiguiente tiene ante sí y más allá de sí aquella indescriptible libertad abierta que acaso solo tenga como equivalente los primeros momentos del amor, allí donde

un hombre ve en el ser amado su propia amplitud y siente que se eleva a Dios.” (1934).

Una proposición es verdadera cuando descubre al ente en sí mismo, y aquello que permite ese descubrimiento, aquello que saca, que arranca al ente de su ocultamiento hacia lo abierto de que nos hablara Rilke (*ob. cit.*) es lo que los griegos llamaron *logos*, que ha sido traducido a lo largo de la historia como “palabra”, “lenguaje”, “razón”, “fundamento”, pero que literalmente significa “permitir ver mostrando”.

Ahora bien, este descubrimiento no es producto de una iluminación pasiva, sino que consiste en un acontecer, en un movimiento activo de la existencia humana hacia el ser de los entes, el que por naturaleza tiende a encubrirse. “A la naturaleza le gusta ocultarse” nos dice Heráclito en el fragmento 123 (cit. por VERNEAUX, 1977). Por eso es que Heidegger afirmará también que “la verdad ha de serle arrancada a las cosas” (1943) y más adelante dice: “La respectiva apertura de los entes (lo que permite la mostración de la verdad. Nota del Autor) es en cierto modo un robo”. Este mismo fenómeno fue previsto 100 años antes por el genio de Goethe, cuando en uno de sus aforismos dice:

“La verdad tiene algo de divino porque ella no aparece en forma inmediata, sino que hay que adivinarla desde sus manifestaciones” (1966).

Otro elemento que Heidegger nos muestra de la verdad es su íntima relación con la no-verdad, con el error, fenómeno también anticipado por Goethe:

“Es tan cierto como misterioso el que la verdad y el error nacen de la misma fuente” (*ob. cit.*, pág. 748).

El *logos* puede descubrir la verdad, pero también encubrir la realidad, puesto que es inherente al hombre la *Verfallenheit*, la “caída” (concepto que tiene cierto parentesco con el concepto religioso de “pecado”, o más precisamente de “pecado original”). El existente humano habrá de estar siempre levantándose de su estado de “caída” hacia la “apertura” de las cosas y la autenticidad de la existencia. Mientras se encuentre “caído”, las cosas, en lugar de mostrársele, se le ocultarán, y el hombre quedará preso en el mundo de las sombras, vale decir, de la falsedad.

Años después de plantear su teoría de la verdad en su obra *Ser y Tiempo*, Heidegger vuelve a enfrentarse con el tema en un intento, quizás, de avanzar un poco más que los presocráticos en la determinación de su esencia (1943). Es en esta conferencia titulada “La Esencia de la Verdad” donde el filósofo plantea la revolucionaria tesis de que *la esencia de la verdad es la libertad*. Intentaremos explicar en breves palabras lo que Heidegger pretende demostrar en este opúsculo.

Esta afirmación no puede querer decir simplemente que para descubrir una verdad cualquiera haya que estar libre, en el sentido de no preso o esclavo, cosa por lo demás obvia, ni tampoco que se esté entregando el dominio de la verdad al mero arbitrio del hombre concreto, de quien sabemos que miente, oculta, representa y engaña. ¿Qué es lo que entiende Heidegger por “libertad”, para ver si desde ahí logramos comprender su vinculación con la verdad? Para Heidegger la libertad no es el poder elegir entre una y otra dirección y tampoco es la falta de amarras frente al poder o no-poder hacer algo determinado. *Libertad es dejar ser* (al ente, al otro), *Sein-lassen* en alemán. Pero no ha de confundirse este dejar-ser con el desinterés, sino que hay que entenderlo en el sentido de *sich einlassen auf etwas*, que deriva de *Sein-lassen* (= dejar ser) pero que significa comprometerse, y en cierto modo también arriesgarse. Libertad es entonces un *comprometerse dejando ser*, de modo que las cosas puedan manifestarse en *lo que son y como son*. Y ahora podemos entender la estrecha relación entre verdad y error. Desde el momento en que la esencia de la verdad radica en la libertad es que el hombre histórico puede también no-dejar-ser a las cosas lo que son y, por ende, desfigurarlas y encubrir las.

La historia del pensamiento comienza allí donde los filósofos presocráticos se preguntan “qué es el ser”, cuando tienen por primera vez la experiencia de la verdad como descubrimiento (*alétheia*); y al ser elevado el ente a su estado de abierto, pudo comenzar recién la historia. “Solo el hombre en cuanto ex-sistencia, es histórico; la naturaleza carece de ella”. (Heidegger, 1927). Ahora bien, este hombre como existencia (*Dasein*) tiene como estructura fundamental no sólo la del “ser-en-el-mundo” sino también la del “ser-uno-con-otro” (*Miteinandersein*, Heidegger, 1927). El hombre es siempre en relación al otro y por lo tanto también la verdad debe, aun más, *tiene* que ocurrir en ese ámbito de la interpersonalidad. Algo de esto adelantó Gadamer (1967), cuando dijo que “toda afirmación es siempre una respuesta”, señalando implícitamente la presencia del otro en el acontecer de la verdad. La verdad ocurre siempre entre un Yo y un Tú, en una situación determinada en la que ambos están involucrados; pero no se trata aquí de una transmisión de conocimientos a través de pruebas lógicas irrefutables, sino que, como dice Jaspers (1958), la “verdadera comunicación” se da recién cuando el intercambio es entre existencia y existencia.

III Sobre el delirio

Nosotros quisiéramos hacer un modesto aporte al problema de la verdad analizando esa compleja realidad que en psicopatología se llama “delirio”. Basaremos nuestro análisis en un caso clínico corriente, pero particularmente ilustrativo, sobre todo en lo que respecta al inicio de la

psicosis, caso analizado también por von Baeyer en otro contexto (1955). Nos detendremos solo en el comienzo de la enfermedad, ocurrido hace ya muchos años:

Se trata de Ingrid, una viuda de guerra, sin hijos, que residía en Silesia, hoy Alemania Oriental, y quien, como tantos millones de alemanes, huyeron de la invasión rusa hacia el poniente. Ella lo hizo en compañía de su madre, único pariente cercano que quedara vivo. En Alemania Occidental vivió primero en un campo de refugiados y después en una pequeña aldea. Con la renta de viuda de guerra les alcanzaba a ambas para vivir, pero la vida de Ingrid era un tanto sola y triste, sobre todo al morir, poco después, su madre. Entusiasmada por los informes periodísticos de algunas revistas femeninas sobre las bondades de los Estados Unidos, decide un día emigrar a ese país para trabajar en calidad de ama de llaves. De alguna manera consigue la dirección de un caballero soltero, de antepasados alemanes, e inicia un intercambio epistolar con él. Un día recibe una carta distinta, donde el amigo americano le habla de un interés eventual por contraer matrimonio, pensando en lo cual le solicita le envíe algunas fotografías, en lo posible donde ella aparezca en traje de baño. Ingrid queda muy perpleja con la lectura de la carta, pero la justifica diciéndose que se trata, quizás, de “costumbres norteamericanas”. Unos días más tarde y después de algunos titubeos envía las fotografías. A la noche siguiente despierta con pesadillas y cree ver la figura inmóvil de su marido caído en el frente al lado de su cama y escucha una voz que dice “Rudi ya está muerto”. Durante las noches siguientes, antes de dormirse, estando todavía plenamente lúcida, escucha palabras de amor en inglés y experimenta caricias en su cuerpo, las que ella interpreta como provenientes del amigo americano por “vía telepática”. La persecución sexual a que la someten desde la distancia, a través de palabras al oído y sensaciones casi mecánicas en la región genital, la hace caer en un estado de total desesperación y renunciar a su proyecto de emigrar a los Estados Unidos, a pesar de tener ya toda su documentación en regla. Junto con modificar sus planes de vida, las voces y las sensaciones genitales disminuyen de intensidad hasta casi desaparecer. Pero la paz dura poco, por cuanto empieza luego a escuchar otras voces, ahora de muchos hombres desconocidos que la molestan con insinuaciones eróticas hasta la tortura. Sin poder resistir este asedio anónimo, Ingrid consulta a un psiquiatra y es hospitalizada.

Desde el punto de vista diagnóstico se trataría de una esquizofrenia paranoídea, que comenzó con un delirio de amor (erotomanía), delirio que fue perdiendo el carácter personal hasta hacerse anónimo y colectivo. Pero no es el aspecto clínico el que nos interesa en este momento. Solo brevemente podemos detenemos a analizar las interesantes conexiones de sentido entre la biografía y la psicosis.

Una mujer algo retraída que viene de sufrir pérdidas tan trascendentales

como su marido y su patria (Silesia) y quien, poco después de instalarse en Alemania Federal, pierde el último puente con el pasado: su madre. El contacto epistolar con un americano desconocido le abre una nueva perspectiva de vida a futuro, pero al mismo tiempo le despierta sentimientos de culpa frente a su marido muerto, al serle estimulada la dimensión erótica con la solicitud de “fotografías en traje de baño”. La aparición de la imagen rígida de su marido y de esa voz que dice “Rudi está muerto” tienen el significado mágico de entregarse a un nuevo “encuentro” amoroso. Pero ella ya no está capacitada para él, después de años de soledad, pérdidas y desarraigos, y así el encuentro con el americano se transforma en una mera “caricatura” de encuentro amoroso (v. Baeyer, 1955), carente de toda reciprocidad y donde ella no es sino víctima pasiva de las manipulaciones de un ser lejano y casi desconocido. El proceso de “anonimización” alcanza su grado máximo cuando, ya superado en apariencia el episodio con el americano, empieza a ser perseguida sexualmente por grupos de hombres desconocidos.

Tampoco corresponde en este contexto un análisis propiamente psicodinámico. Sólo señalaremos la evidencia con que en este caso se hace presente esa forma especial de mecanismo de defensa proyectivo, cual es la “*anakhōrēsis* del yo” descrito por Winkler (1954): el yo se retira de determinados contenidos cargados de culpa y estos aparecen a la conciencia como venidos de fuera de ella. No es Ingrid la que tiene deseos sexuales, sino el otro, el amigo americano, quien la persigue hasta el extremo de violarla mágicamente.

Lo que nos interesa destacar ahora es la forma como aquí se manifiesta el fenómeno de la verdad. Cuando Ingrid afirma que el americano está enamorado de ella y le dice palabras de amor en inglés y la acaricia por “vía telepática”, ¿es que nos está mintiendo?, vale decir, ¿falseando una realidad? En ningún caso, por cuanto al mentir pertenece esencialmente la plena conciencia de falsedad y una intención precisa al servicio de la cual la mentira se encuentra. Tampoco se trata de una ilusión o engaño, como cuando creemos escuchar pasos en la noche y resulta ser el suave golpear de la brisa contra una ventana. Este mismo ejemplo nos muestra que lo propio de la ilusión es su fácil corrección por medio de una nueva percepción. Este mecanismo es el que ha imperado históricamente en las interpretaciones falsas de la realidad, como cuando se pensaba que la tierra era plana, por ejemplo. A lo que más parece acercarse lo vivido por nuestra paciente es a una fantasía. Pensemos en las fantasías de los niños o en los sueños de algunos adultos. Pero las fantasías tienen el carácter efímero propio de las imágenes internas, y nunca llegan a poseer esa corporalidad y materialidad de las percepciones, amén de que el niño sabe separar en todo momento su fantasía de la realidad y nunca confundirá su caballito de madera con aquel otro que vio galopar en el campo.

Lo que Ingrid nos está comunicando no es ni más ni menos que la percepción de una realidad y por ende de una verdad, tan verdadera para ella que la hace sufrir, tomar decisiones, cambiar el rumbo de su vida y, por último, ingresar a un hospital psiquiátrico. *Las mentiras están al servicio de un fin preciso, las fantasías se toman y dejan a voluntad; las verdades, en cambio, imprimen carácter, determinan, iluminan o esclavizan.*

Y, sin embargo, nadie podría negar que estamos aquí frente a una experiencia diferente, que nos choca, nos deja perplejos, nos rompe todos los esquemas, que contradice las leyes de la naturaleza (¿es siquiera concebible un “acto de amor telepático”, para usar sus mismas palabras?) y que, si bien es vivida con las características y la fuerza de una verdad, es algo esencialmente no verdadero. Para estas “verdades no verdaderas” la ciencia ha acuñado desde el siglo XVIII el término “delirio”. Se trata de un asunto de alta complejidad, que no podemos pretender analizar aquí desde todos los puntos de vista posibles, sino solo en su relación con el problema de la verdad.

IV La verdad del delirio

En el análisis inicial dijimos que la verdad como concordancia es solo un derivado de algo mucho más substantivo, cual es el carácter encubierto de los entes que el existente humano descubre por medio del *Logos*. Vimos también que la condición de posibilidad de este descubrir era la libertad, en el sentido del dejar-ser a las cosas lo que son, comprometiéndose con ellas, para que así nos muestren su esencia. Pero también decíamos que la verdad como iluminación no acontece en una relación solipsista del hombre con las cosas, sino que a través del otro, en cierto modo en el “entre” (M. Buber, 1962), al igual que el amor. Así es como cada una de nuestras percepciones cotidianas las estamos sometiendo a la corroboración del otro, como cuando decimos, por ejemplo “...tal cosa, ¿no es cierto?”, algo que en el idioma inglés se ha transformado en una verdadera muletilla, pues casi no se dice ninguna frase sin el agregado *you know?* Esta incorporación del otro a nuestra percepción de la realidad, y por lo tanto, a la afirmación de la verdad de algo, nos está demostrando cuán íntima es la relación entre verdad e interpersonalidad, y como ella, o nace de la comunicación, del diálogo, o conduce a él.

Blankenburg (1965) en un hermoso análisis fenomenológico de la percepción delirante comparó la experiencia estética de un poeta (Rilke) con la de un enfermo esquizofrénico, concluyendo que la única diferencia consistía en que el poeta transformaba esa experiencia extraordinaria que es la inspiración poética en un verso escrito, que luego mostraba a sus amigos y por último publicaba, regalándoselo al mundo, mientras el esquizofrénico permanecía detenido y subyugado por esa experiencia, incapaz de compartir lo vivido.

Con esto solo queremos señalar que también aquellas experiencias de verdad que nacen en la soledad, como es el caso de las experiencias estético-poéticas y de las místicas, están ligadas al otro en el sentido de que ellas en cierto modo “empujan” hacia la comunicación.

¿Y cuál es la verdad de nuestra paciente? Ella intenta una comunicación con alguien desconocido y lejano, al cual la une apenas un proyecto fantástico, pero en el momento en que el otro, a través de ese elemento mediato que es la carta, intenta aproximarse haciéndole una alusión erótica, cae ella en un estado de estremecimiento y confusión, preámbulo de la psicosis. Cierto es que entregar una fotografía personal es como entregarse un poco uno mismo, más todavía si ésta la representa en la cuasi desnudez del traje de baño; cierto es también que el americano traspasó con su solicitud ciertos límites de pudor, a los que ella estaba acostumbrada. Pero hasta aquí hubo comunicación e intercambio y, por ende verdad: una verdad que la confunde (la carta con la petición de las fotografías), una verdad en la que se arriesga (el hecho de enviárselas). Pero desde la noche de las pesadillas, donde aparece la figura del marido y esa voz que confirma su condición de muerto, desde esa noche todo lo que ocurre es una *verdad delirante*: las palabras cariñosas en inglés son alucinadas, alucinadas son también las escenas de amor.

Lo propio de la verdad delirante es la ausencia del otro, ya no hay un “entre” donde se constituye esa realidad *nuestra*, que es más que la mía y la tuya, ámbito donde se ilumina la verdad; pero tampoco hay reciprocidad. El encuentro delirante con el americano es un mero acontecimiento mecánico, no hay preguntas ni respuestas, sino solo un someterse de Ingrid a una presencia que no ha llamado, a unas palabras cariñosas que no puede responder y a caricias torturantes de las que no se puede defender.

Pero hay otro fenómeno que vincula también a la verdad con el delirio, cual es el problema de la autenticidad. Desde siempre se ha visto al esquizofrénico como la quintaesencia de la autenticidad, como lo contrario de lo teatral, de lo forzado, de lo que esconde segundas intenciones, como se ve por ejemplo en la histeria. El esquizofrénico no sabe de dobleces, ni siquiera es capaz de reconocer las ambigüedades naturales de la vida. Conocemos qué consecuencias tan negativas tiene para él esta radicalidad, este carácter absoluto de su modo de enfrentar el mundo. Remito aquí a los trabajos de Blankenburg sobre la pérdida de la evidencia natural (1971) y del sentido común (1969) en los esquizofrénicos, así como a los de Burckhardt sobre la “indefensión esquizofrénica” (1962). Este último se refiere a esa característica apertura total al mundo, a esa incapacidad para filtrar sólo lo conveniente, eliminando lo que hace sufrir en exceso, a esa manera de percibir más de la cuenta o a aquel sentirse afectado hasta el aniquilamiento por levísimas disonancias de una relación interpersonal, rasgos todos tan característicos de los esquizofrénicos. Y que cosa más

auténtica que el ser así puramente, sin máscaras, sin engaños ni para sí mismo ni para los demás, y, por otra parte, nadie podría negar la íntima relación existente entre verdad y autenticidad. No existe autenticidad que no esté fundamentada en la verdad, ni verdad que no sea auténtica. En el idioma alemán autenticidad se dice *Eigentlichkeit* y significa etimológicamente lo que es propio de la esencia de algo, vale decir, su verdad. La diferencia entre verdad y autenticidad radica solamente en la existencia en la primera de ese momento activo al que nos referíamos al principio de este ensayo: *la verdad como un acontecer*, mientras la autenticidad es una cualidad del ser, que no requiere necesariamente el ser descubierta.

Nos encontramos entonces frente a la paradoja de que lo afirmado por el enfermo delirante, y en particular por el esquizofrénico, no solo cumple con todas o casi todas las condiciones de la verdad, sino que él mismo, el enfermo, representa un tipo de ser humano capaz de un determinado tipo de experiencia (el delirio), donde el acontecer de la verdad se da con una radicalidad única: él descubre la verdad habitualmente encubierta de los entes –como nos lo enseñara ya Heráclito– de una forma *ad outrans*, en cierto modo desnudando las cosas en su totalidad, y así es capaz, como en aquel famoso caso que sirviera a Gruhle para definir la percepción delirante (1932), de percibir en la boina roja del guardia ferroviario una advertencia a detenerse, la amenaza de una desgracia, la enfermedad del amigo lejano a quien debía visitar. Y en ese percibir tan radical (¿no está contenido de algún modo en el color rojo la significación “detente”, “algo ocurre”, “alguien puede estar enfermo o haber sufrido una desgracia”?, etc.) nos encontramos de pronto en medio del delirio. ¿Qué ha ocurrido? ¿Cómo es posible que este proceso de desocultamiento se transforme en el encubrimiento más radical? Esto no puede sino significar que no basta la apertura (*Erschlossenheit*), que no basta la radicalidad del empeño para conocer la esencia, y por ende la verdad de las cosas; tampoco es suficiente la autenticidad como actitud con respecto al mundo y a sí mismo. Se necesita, además, que el Otro, el Tú intervenga en la génesis de cada verdad. Y así, el paciente de Gruhle tendría que haberse acercado al guardia ferroviario y al conversar con él se habría impuesto de que poco tiempo antes les habían cambiado el uniforme a los empleados de Ferrocarriles (o cualquier otra explicación banal), lo que habría hecho menos llamativo el rojo de la gorra, con lo cual ese color no se hubiera desprendido tan fácilmente, como ocurrió, del contexto referencial del sentido común, en el cual están insertas las cosas que nos rodean, para llevar a aquel joven a significaciones, como la desgracia del amigo, que si bien podían estar contenidas en él, ya se alejaban mucho del *koinós kosmos*, de ese mundo compartido que es la fuente de toda experiencia de verdad. Y en el caso de nuestra paciente, ella tendría que haber esperado la respuesta del amigo americano y haber superado *con* él su pudor herido por la solicitud de aquel, de fotografías

en traje de baño. Es el otro el que hace posible la verdad de algo, y cuando las demás condiciones de su búsqueda están dadas, como ocurre en el esquizofrénico, pero no llega el otro a desempeñar su rol constituyente, es esa misma radicalidad auténtica de una búsqueda sin concesiones la que hace desembocar esa verdad total en un delirio y a través suyo en la soledad de la locura.

Bibliografía

- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION: *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders IV* (Fourth Edition). APA, Washington DC, 1995.
- ARISTÓTELES: *Metaphysik, Libro III, capítulo 5*. Ferdinand Schöningh, Paderborn, 1961, pág. 128.
- W. VON BAEYER: Der Begriff der Begegnung in der Psychiatrie. *Nervenarzt* 26,(955,369-376.
- W. BLANKENBURG: Differentialphänomenologie der Wahrnehmung. *Nervenarzt* 36, 1965, 285-298.
- W. BLANKENBURG: *Der Verlust der natürlichen Selbstverständlichkeit*. Ferdinand Enke, Stuttgart, 1971.
- W. BLANKENBURG: "Ansätze zu einer Psychopathologie des 'common sense'". *Confin. psychiat.* 12, 1969, 144-163.
- M. BUBER: *Das dialogische Prinzip*. Lambert Schneider, Heidelberg, 1962, p. 271.
- H. BURKHARDT: "Die schizophrene Wehrllosigkeit". *Nervenarzt* 3, 1962, 306-312.
- V. CHIARUGI cit. por J. WYRSCH: En: *Zur Geschichte und Deutung der endogenen Psychosen*. Thieme, Stuttgart, 1956, p. 16.
- J. FERRATER-MORA: *Diccionario de Filosofía*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1969, 5ª Edición, pp. 39 y 41.
- H. G. GADAMER: "Was ist Wahrheit". En: *Kleine Schriften I*. JCB Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967, pp 46-58.
- W. VON GOETHE: *Naturwissenschaftliche Schriften II*. Artemis, Zürich und Stuttgart, 1966, 2ª Edición: pp. 747 y 748.
- H. W. GRUHLE: "Die Schizophrenie: Allgemeine Symptomatologie". En: O. Bumke: *Handbuch der Geisteskrankheiten. Band IX/5*. Springer, Berlin, 1932.
- M. HEIDEGGER: *Sein und Zeit*, 1927. Max Niemeyer, Tübingen, 10ª Edición, 1963, pp. 212-230.
- M. HEIDEGGER: *Vom Wesen der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a M., 1961, pp. 12, 16 y 20.
- K. JASPERS: *Filosofía I y II*. Revista de Occidente, Madrid, 1958. Traducción de Fernando Vela.
- HERÁCLITO. Cit. por R. VERNEAUX en: *Textos de los grandes filósofos de la Edad Antigua*. Herder, Barcelona, 1977, pág. 12.
- P. MATUSSEK: "Psychopathologie II: Wahrnehmung, Halluzination und Wahn". En: *Psychiatrie der Gegenwart-Forschung und Praxis. Band 1/2*. Springer, Berlin-Göttingen-Heidelberg, 1963, pp. 50 ss.
- J. ORTEGA Y GASSET: "Ideas y creencias" (1940). En: *Obras Completas, Tomo V*. Revista de Occidente, Madrid, 6ª Edición, 1964, pp. 379-405.

- PLATÓN: "Timeo o de la naturaleza". En: *Obras Completas*. Aguilar, Madrid, 2ª Edición, 1979, p 1174 y ss.
- R. M. RILKE: *Gesammelte Gedichte* (1934). Cit. por M. HEIDEGGER en *Sendas Perdidas (Holzwege)*. Losada, Buenos Aires, 2ª Edición, 1969, pp. 228 y 236.
- R. M. RILKE: "Widmung für Helmuth Freiherrn Lucius von Soedten". En: *Sämtliche Werke Band II*. Insel Verlag, Frankfurt am Main, 1956, p. 261.
- K. SCHNEIDER: *Klinische Psychopathologie*. Thieme, Stuttgart, 1959.
- H. TELLENBACH: "Ilusión, delirio y locura en el Edipo de Sófocles". *Rev. Chil. Neuropsiquiat.* 20, 1982, 3-12.
- W. TH. WINKLER: "Zum Begriff der 'Ich-Anachorese' beim schizophrenen Erleben". *Arch. Psychiat. Nervenkr.* 192, 1954, p. 234.
- J. WYRSCH.: *Zur Geschichte und Deutung der endogenen Psychosen*. Thieme, Stuttgart, 1956.