

La restauración del ser adulto en las Confesiones *

Extracto

Las Confesiones de san Agustín han sido objeto constante de interés en psicología debido en gran parte a la visión profunda y acertada que ofrecen de la experiencia del ser interior, especialmente al tiempo en que éste se enfrenta con una transición existencial compleja. El psicoanálisis ha examinado este texto desde una posición teórica ortodoxa que pone su énfasis en los aspectos conflictivos derivados del complejo edipal. En este trabajo se intenta presentar una perspectiva diferente enfocada sobre la función que asumen las Confesiones como narración temática, paralela a la situación terapéutica, en el proceso hacia la coherencia, restauración y madurez psicológica del ser adulto. Utilizando el esquema de introspección empática de Kohut, podemos observar este proceso desarrollándose a través de tres importantes experiencias: a) la actitud introspectiva en búsqueda del Yo esencial; b) el establecimiento de su continuidad a través del tiempo y las relaciones; y c) la consolidación y madurez del ser adulto medida por la relación especial con el Otro, el ser empático y definitivo. Agustín, al escribir sus Confesiones, no sólo responde a preguntas transcendentales en un período crucial de su vida sino que también ofrece una narrativa en la que se confirma la validez del objetivo central de la psicología moderna; la restauración psicológica y espiritual del ser humano.

* Este trabajo fue presentado originalmente en inglés al Congreso Internacional Agustiniانو, Roma, septiembre de 1986. Como ocurre en todas disciplinas, la traducción de términos cuya forma y contenido han sido objeto de una detallada labor investigadora resulta particularmente difícil. Aquí he decidido traducir el concepto de *self* y *nuclear self* por *Yo* y *Yo esencial*. Para una comprensión más amplia del contenido de estos y otros términos de lo que ha permitido el espacio de este trabajo, el lector se beneficiará de las referencias dadas. Las citas de las Confesiones son traducción de este autor sobre el texto inglés de Pine-Coffin.

En una de las primeras exploraciones psicoanalíticas de las Confesiones, Kligerman (1957) describió esta obra como un «estudio exhaustivo del Yo por uno de los grandes genios de la Historia» (p. 469). Una afirmación que está en consonancia con el interés que el psicoanálisis tuvo desde sus comienzos en las confesiones verbales como parte integral del proceso terapéutico. Sin duda alguna, desde el punto de vista psicoanalítico se encuentran siempre nuevos aspectos en este texto autobiográfico que presenta todas las características de un documento de validez clínica para el entendimiento de la personalidad desarrollándose a través de transiciones en el ciclo vital.

Una revisión de las publicaciones psicológicas en Norteamérica, sobre las Confesiones incluye estudios que han hecho una contribución importante como la serie de artículos editados por Paul Pruysser (1965) que representan una posición de autoridad en el campo del psicoanálisis en esos años. En general puede decirse que éstos son un ejemplo de lo que el mismo Kligerman (1984) ha llamado últimamente el tratamiento configuracional de la autobiografía, un «método que trata de identificar formas de conducta que responden a varias formulaciones psicoanalíticas, como el complejo edipal, la homosexualidad latente y la grandiosidad narcisista» (p. 318). El resultado que de este análisis se obtiene refleja un énfasis característico sobre los conflictos que permanecen sin solución en la persona y la convicción de que éstos de alguna manera afectan con un tono negativo otros aspectos del pensamiento de Agustín y la influencia que ha ejercido en el mundo occidental a través de los siglos.

Este dato ha producido un impacto poco favorable en sectores de otras disciplinas, como la Teología y Filosofía que tradicionalmente han jugado un papel importante en mantener la influencia de la contribución cultural de Agustín. Kohut (1977) ha dicho, en una crítica al trabajo de Freud que «es muy difícil aceptar las limitaciones de personajes por quien sentimos respeto y admiración» (p. 297). Esta apreciación se puede aplicar también a Agustín, también, naturalmente. Es comprensible que, como resultado, los estudios psicológicos no ocupen un lugar destacado, como cabría esperar, en la bibliografía agustiniana. Un hecho que sin duda refleja una desconfianza mutua, característica desde hace tiempo, entre la psicología y la religión. En este sentido Agustín y Freud parece que representan los polos opuestos de un anhelo profundamente humano: uno por la experiencia de Dios que transforma al Yo de un modo que sobrepasa los criterios ordinarios de la observación clínica; el otro, firme en una posición racionalista en la exploración de estados psicológicos. Sobre este fondo de contraste, el análisis que Agustín hace de sí mismo resulta un objetivo un tanto vulnerable para la intervención inquisitiva del psicoanalista ortodoxo, hasta el punto de que, como Paul Rigby (1984) asegura, «su confrontación con Freud se convierte en un desafío personal para el creyente» (p. 95).

Nuevas perspectivas psicoanalíticas

Esta actitud parece asumir que la conversión de Agustín, que es el tema central de la narrativa confesional, pertenece a esa categoría de experiencia religiosa que la metapsicología de Freud considera únicamente como expresión de necesidades y dependencias emocionales del período infantil que aún no se han resuelto. Sin embargo, esta interpretación se concentra exclusivamente en un segmento del proceso de desarrollo, derivada de actitudes idiosincráticas de Freud, su conocimiento insuficiente de la religión y del contexto particular en que surgieron sus teorías. Esto se ha reconocido últimamente con honestidad investigativa y sin mucha oposición. Meissner (1984) ha observado a este respecto que

la discusión de la experiencia religiosa permanece aún atrapada en categorías clásicas... Sin embargo, ya han aparecido otras perspectivas que enriquecen y amplían las observaciones originales de Freud y que consiguientemente prometen un entendimiento mucho más acertado y profundo de la experiencia religiosa (p. 14)... sin ser reduccionista o verse forzado a considerar esa experiencia religiosa desde los confines limitados de la psicopatología (p. 19).

Las nuevas perspectivas a que nos referimos aquí están basadas fundamentalmente en la realización de que lo que hasta ahora se había considerado sin discusión como datos empíricos y técnicas psicoanalíticas se ven ahora como una organización selectiva y temática de *narraciones clínicas* y que como tales son «inseparables de los supuestos precríticos del investigador en lo que se refiere a los orígenes, totalidad e inteligibilidad de la acción personal» (Schafer, 1980, p. 30). Schafer, que es el psicoanalista de mayor influencia entre los que investigan la idea de narración en la situación psicoanalítica (que personalmente considero de una importancia definitiva para una nueva y adecuada discusión de la experiencia de Agustín en las Confesiones), concluye sus observaciones diciendo «él que la bestia y la máquina de Freud son estructuras narrativas y no están basadas en datos empíricos se demuestra por el hecho de que otros psicoanalistas han producido sus propias narrativas, cada cual con un principio, medio y fin diferentes» (p. 35).

Es un hecho conocido el que se ha producido en estos últimos veinte años, un cambio en el pensamiento y teoría psicoanalítica que se aparta de las posiciones originales determinísticas y mecanicistas típicas de un «sistema cerrado» de interpretación. El funcionamiento del ser humano se cualifica ahora como un «sistema abierto» y se caracteriza por una perspectiva relacional que incluye un concepto del Yo orientado hacia el crecimiento y sus derivados de autodeterminación, libertad y responsabilidad y con una capacidad para lo trascendente como parte integrante y esencial de la conducta humana.

Las orientaciones actuales (Reppen, 1985) que integran el progreso sustancial hecho por la teoría relacional y la psicología del Yo, ofrecen una visión

más convincente del funcionamiento de la interioridad humana y son capaces de explicar su experiencia en una forma más amplia y dinámica, que refleja con más fidelidad la complejidad de la vida misma a la que todo ello se refiere ¹.

El paradigma psicoanalítico que quizá resulte más adecuado para el estudio de la narrativa de Agustín lo ofrece Heinz Kohut (1913-1981), cuya influencia se considera ya como la tercera fase de evolución en psicoanálisis. Su contribución (Ornstein, 1978; Muslin, 1985, Baker & Baker, 1987) comienza con una exploración de los aspectos normales del narcisismo y se extiende hasta esas otras experiencias que ocurren en una zona más allá del «principio de placer» en un esfuerzo deliberado «para formular una serie de cuestiones que no pueden responderse con un tipo de investigación que se limita exclusivamente a la observación clínica» (Kohut, 1977, p. 267).

Los temas de su investigación psicológica se refieren a la naturaleza esencial del hombre, la búsqueda de valores e ideales y el significado de la vida y de la muerte (Kohut, 1985, p. 35-36). Kohut expresa una convicción profunda en que el mayor problema psicológico del hombre moderno es «como restaurar su ser que se desmorona» como consecuencia de una experiencia dramática de su «vacío interior, aislamiento y frustración» (1977, p. 291). Es la antigua historia del hombre que se ve bloqueado de obstáculos cuando intenta alcanzar cierta medida de realización personal, sabiendo al mismo tiempo que sería capaz, en circunstancias favorables, de negociar sus talentos y habilidades para ese fin.

Las relaciones humanas son consideradas como la verdadera esencia de la vida psicológica desde que uno nace hasta la muerte porque ofrecen la experiencia crítica de una resonancia empática, que en formas muy diversas mantiene la coherencia y armonía del Yo. La noción de *empatía* se sitúa por tanto en el centro del proceso de restauración psicológica y de la solución que se puede dar a la fragmentación y sentido de dispersión y anomalía que «pone la sobrevivencia psicológica del hombre occidental en el mayor peligro imaginable» (Kohut, 1977, p. 269).

Es dentro de este marco de referencia conceptual donde intento articular una explicación de cómo el Yo adulto de Agustín evoluciona en un proceso

1. Es importante el llamar la atención sobre estos cambios especialmente en este momento en que el mundo académico se hace eco del XVI centenario de la conversión de Agustín. El acontecimiento por sí mismo subraya el impacto de sus Confesiones e invita a los estudiosos a considerar el potencial de enriquecimiento si se trae esta nueva orientación teórica psicoanalítica a un territorio de proximidad más confortable donde, después de abatir «el orgullo de la técnica y el método», se puedan discutir las valiosas observaciones sobre la naturaleza esencial del hombre que han proporcionado documentos inspirados por experiencias religiosas usando un lenguaje común e inclusivo. Las Confesiones son un caso excepcional en la historia que explora a fondo la preocupación crucial del hombre moderno: el Yo y la búsqueda de sentido para la vida.

que va desde una fragmentación espiritual y psicológica hacia una cohesión y crecimiento favorecida por un medio empático y terapéutico creado entre él y Dios. Este ensayo refleja un tratamiento que consideramos más en consonancia con la naturaleza de la experiencia central en las Confesiones y de un hombre con un genio excepcional para el uso del método introspectivo-empático y por otra parte creemos que facilita, como afirma Kligerman (1984) «una apreciación más sensitiva y específica del estado interior de la persona en ciertas encrucijadas de la vida» (p. 318). Estamos seguros de encontrar notables dificultades en la exploración, especialmente cuando se considera la labor de investigación que la psicología del Yo tiene aún que hacer para articular y consolidar su nuevo paradigma psicoanalítico y el correspondiente diálogo entre psicología y religión, por lo que se refiere al presente estudio. Sin embargo estoy de acuerdo con Meissner (1984) cuando insiste que:

En la medida en que el pensamiento psicoanalítico en general ha aceptado cambios conceptuales en su esquema, el tratamiento de la experiencia religiosa tiene que acomodar también su enfoque. El argumento desarrollado por Freud dentro del contexto de su ambiente cultural y científico, tiene que ser re-evaluado y reformulado en términos de perspectivas contemporáneas más amplias y avanzadas (p. 204).

En este trabajo se considera esta cuestión principal: *¿cuáles son los temas de la narración confesional de Agustín que acompañan el enfrentamiento de tareas evolutivas que progresivamente le han de llevar a la conversión religiosa y dan como resultado una restauración y crecimiento de su ser adulto?*

Con el fin de articular una respuesta hacemos enfoque sobre tres experiencias: a) la actitud introspectiva en busca del Yo y su núcleo esencial, b) el establecimiento de una continuidad del Yo a través de las dimensiones de tiempo y relaciones y c) la consolidación y crecimiento del ser adulto por medio de una relación con el Otro, el ser empático definitivo, Dios.

La actitud introspectiva

Las Confesiones son un documento que revisa el pasado personal desde la cima de esos años de madurez —hacia los cuarenta para Agustín— una historia autobiográfica que ofrece una analogía excepcional con el proceso terapéutico como narrativa existencial (Schafer, 1980). Agustín quiere explicar su conversión que, dentro de la *transición*² de su vida adulta, es el acontecimiento

2. Recientemente (Estudio, XXI, I, 1986, 115-147) me he referido a este concepto describiendo el desarrollo adulto como «un proceso generado por intercambios entre la persona y su ambiente sobre los cuales tienen influencia innumerables factores particularmente biológicos, psicosociales y religiosos. En estos intercambios podemos observar a una persona utilizando una amplia gama de recursos y capacidades con la tendencia no sólo hacia una adaptación básica de so-

to central en el que encuentran referencia intencional y significativa todos los otros aspectos de su experiencia y punto de convergencia del pasado y el presente. La historia que él narra es un diálogo, una explicación todavía en marcha y no un elemento más, paralelo o accidental, al resto de su experiencia existencial.

El comienzo se reconoce por esa *urgencia a recobrar el Yo esencial* que aparece como perdido: «¿Quién soy yo? ...¿Qué clase de hombre soy yo?» (IX, 1,181), con el fin de comprenderlo y responder a «las preguntas más acuciantes que un hombre inserta en la historia de su vida y de las vidas de otros» (Schafer, 1980, 35). Y lo que surge de las profundidades de la propia experiencia, sedimentada por el tiempo que se ha vivido, fuerza al individuo que, como en el caso de Agustín, se ve afectado por las presiones de una serie de acontecimientos difíciles, a buscar respuestas con una actitud introspectiva. Agustín necesita volver a su propio Yo: «Guiado por ti entré en la profundidad de mi alma» (VIII, 10,145), pues él está convencido de que «es en mi corazón donde yo soy quienquiera que yo sea» (X, 3,209). Esta urgencia ha sido observada por modernos investigadores de procesos psicológicos evolutivos y nos han ofrecido un acuerdo sorprendente, a pesar de la gran variedad de descripciones del mismo fenómeno, sobre el hecho de que, en este tiempo del ciclo vital, el individuo tiende a hacer una re-evaluación en profundidad de su vida. Neugarten (1968) confirma este dato diciendo:

Los años de hacia la mitad de la vida representan un período crítico caracterizado por una re-estructuración del tiempo y la formulación de diferentes modos de percibir el Yo, el tiempo y la muerte. Es también en este tiempo cuando se observa que la capacidad de introspección se refuerza notablemente y los modos de reflexión y autoevaluación se convierten en características de la vida mental (p. 140).

En términos del esquema de Kohut (1977) este esfuerzo coincide con ciertos momentos del ciclo vital y corresponden a la identificación y realización del Yo esencial. Aunque Kohut nunca ha ofrecido una definición exclusiva de

brevivencia, sino más generalmente orientada hacia la consecución de un nivel satisfactorio de autonomía y expansión de su propio ser.

Como este proceso evolutivo es continuo a través del ciclo vital, por su propia tensión dinámica, facilita la emergencia de situaciones y sucesos que pueden provocar un cambio de perspectiva, ya sea sobre la persona misma o el espacio vital en que se mueve y que consecuentemente requiere también cambios de conducta. Naturalmente, estos cambios van acompañados de reacciones de stress, formas de conflicto e incluso estados de regresión patológicos, pero simultáneamente ofrecen también la intrínseca posibilidad de crecimiento y consolidación de varios aspectos del ser y su funcionamiento psicosocial.

Las transiciones, por tanto, se refieren a ese tiempo y actividad en que la persona negocia las exigencias de esas situaciones dando sentido a los acontecimientos particulares que ocurren, formulando y modificando su respuesta a los mismos e incorporándoles en su estructura vital como una experiencia global unificada».

este término, fundamentalmente lo considera como «esa continuidad en el tiempo, esa configuración cohesiva profunda que experimentamos como el sujeto de nuestras percepciones, pensamientos y acciones... que contiene los valores e ideales más perennes del individuo, juntamente con sus ambiciones, planes y motivaciones más íntimas (1985 b, p. 9,11).

Agustín se envuelve a fondo en esta búsqueda: «El territorio de mi exploración soy yo mismo. Como un área que el campesino trabaja con harta dificultad y a costa de mucho sudor» (X, 16,223). Esta actitud inicial representa algo más que un tono meditativo sobre el pasado o el simple recuento de la vida como observador pasivo. Al contrario, Agustín se dedica a construirlo y crearlo con una disposición totalmente personal. En el curso de la narración nos demostrará una capacidad excepcional de honestidad y convicción aplicada consistentemente a los aspectos más delicados de su mundo psicológico: «Mi deseo es actuar con la verdad, haciendo mi confesión tanto en mi corazón ante ti como en este libro ante todos aquellos que habrán de leerlo» (X, 1,207).

La actitud introspectiva de Agustín se concentra en primer lugar en lo que él considera como una situación crónica de dispersión, discontinuidad y división interna de un Yo empobrecido y quebrado, semejante a lo que Kohut describe como la psique del hombre moderno: «Debilitada, fragmentada y sin armonía» (1984, p. 60). Todos podemos reconocer las realidades psicológicas que acompañan a expresiones como éstas: «Me encontraba en un estado de completo desorden» (IV, 3,73) «...engolfado en el peligro» (VI, 3,113), «...en la miseria», «...en la esclavitud» (VI, 12,129) «...y en la confusión» (VIII, 7,143) «...lleno de miedos y ansiedades» «...como en una embriaguez permanente» (VI, 6,119).

Más importante aún, Agustín hace un esfuerzo por encontrar una explicación de semejante estado y cuestiona lo que al parecer está ausente de su vida. La narrativa del hecho toma una fuerza descriptiva extraordinaria de la progresión climática que introduce la búsqueda inicial de Agustín. Y así vemos cómo este hombre quebrantado se tambalea en la oscuridad, hasta darse cuenta de que se ha extraviado de Dios, su creador y como consecuencia ha perdido su equilibrio interior. Y escribe: «Tú nos hiciste para ti y nuestros corazones no encuentran la paz hasta que no descansan en ti» (I, 1,21). Desde entonces, esta realización se convierte para él en un recurso substancial que ha de asumir un papel crucial en la interpretación de todas las experiencias del futuro. Agustín nos dice:

Tú me alzaste para que me diese cuenta de qué había algo que ver... Y lo que vi es que me había extraviado lejos de ti. Me pareció que estaba en la tierra donde todo es diferente de lo de uno mismo y escuché tu voz... como cuando oímos voces que hablan al corazón, y desde ese momento ya no tuve duda al-

guna. Hubiera dudado más bien de que yo estaba vivo que de la existencia de la verdad (VII, 10,147; VIII, 7,169) ...Dondequiera que tenemos una experiencia de la Verdad, allí encontramos a Dios. Él está en lo más profundo de nuestro corazón, pero nuestros corazones se han extraviado de él (IV, 12,82).

En virtud de esto, Agustín llega a entender el origen y significado de sus dificultades presentes en una forma que hace posible otros cambios y decisiones posteriores (Schafer, 1980). También se constituye en el centro de la narrativa alrededor del cual se construye la revisión de su vida. El dato adquiere una importancia extraordinaria en el caso particular de la búsqueda agustiniana, pero lleva consigo unas características fundamentales que de alguna manera se ven proyectadas en la experiencia de otros individuos afectando con signos inequívocos la naturaleza del problema que traen a la situación terapéutica. Y lo que aquí se observa es que responde a cierta preocupación universal con esas preguntas definitivas que, si se formulan adecuadamente y con interés pueden conducir en determinado momento a indagar sobre la realidad del otro a quien se identifica como la Verdad y el origen de una satisfacción profunda del ser, puesto que en él la inquietud de la búsqueda puede encontrar su objetivo único.

¿Cuál sería la razón por la que este aspecto de tantas repercusiones se ignora frecuentemente en el ámbito de las consideraciones clínicas? Personas adultas atravesando fases de transición quizá eviten la formulación de preguntas en este terreno por varias razones. Kohut (1977) tratando de cuestiones relativas a este respecto ofrece su comentario en estos términos:

Es un hecho de gran importancia y sin embargo totalmente inexplorado el que el hombre civilizado se vuelve tímido en relación a los anhelos profundos de su Yo esencial. Yo creo que se debe a la presencia de fuerzas que en esta área ...infunden un temor a desarrollar nuestra capacidad de iniciativa, naturalmente expresiva, y nuestra creatividad. Por esta razón, para muchos de nosotros, la afirmación de nuestro Yo esencial es un asunto que excede a nuestro coraje... Como consecuencia renunciamos a nuestros objetivos e ideales y los adulteramos y falsificamos (p. 39).

En este sentido, el individuo que toma una postura firme y desde el principio acepta los términos de esa búsqueda con todos sus interrogantes es el único que entra en el camino hacia la realización total de su persona haciendo frente a una de las exigencias más acuciantes del período adulto. Es también la característica fundamental del proceso de maduración y la tarea central que requiere mirar al fondo del predicamento existencial propio «en el contexto de esa realidad» (Kohut, 1977, p. 182), reconociendo abiertamente aquellos aspectos de la experiencia personal que consistentemente hemos negado o reprimido hasta el momento presente.

Agustín describe esto como una tarea difícil y exigente, ya que afecta directamente a lo que Parkes (1971) ha llamado el «mundo de los supuestos in-

dividuales» que incluye «todo lo que conocemos o creemos conocer... nuestras interpretaciones del pasado, las expectativas para el futuro, nuestros planes y prejuicios» (p. 103). Es el mundo de sueños, deseos, ideas y ambiciones, todo lo cual forma en las Confesiones un nudo poderoso y complejo que envuelve a Agustín totalmente:

Éramos a un tiempo engañadores y engañados en todos nuestros proyectos y ambiciones, tanto en público cuando alardeábamos de nuestras ideas liberales, como en privado a través de lo que llamábamos religión. En público éramos fanfarrones, en privado supersticiosos y en todas partes vacíos y sin sentido. Por una parte nos afanábamos a la caza de distinciones populares, del aplauso de una audiencia, de un premio en poesía... nos entusiasman los pasatiempos superfluos del teatro y no conocíamos freno en nuestras pasiones... Yo me acercaba ya a la edad madura como adulto, pero cuanto más viejo me hacía, más miserable era mi ilusión (IV, 1,71; VII, 1,133).

Algunos lectores de las Confesiones encuentran pesado seguir partes de la narración en las que Agustín da rienda a sus preocupaciones ideológicas sobre la naturaleza del bien y del mal, Dios, el alma y el cuerpo, el tiempo y la muerte. Sin embargo, esto es precisamente lo que constituye la estructura de la vida de una persona y el objetivo de la revisión transicional. Levinson (1978) observa:

Cuando una persona se enfrenta con esta tarea descubre que mucho de esa experiencia existencial se ha vivido en la ilusión y por tanto ahora se tiene que enfrentar con la necesidad de corregir los efectos... El proceso de reducción de ilusiones envolverá necesariamente emociones de frustración, gozo, resentimiento, dolor, sorpresa, liberación y todo ello con posibilidades de resultados diferentes (p. 192-193).

Las implicaciones de este enfrentamiento son enormes pues requiere a veces el dismantelamiento de un complejo de nociones y afectos que regulan aspectos importantes de la conducta humana. En este sentido Agustín hace referencia frecuentemente a la perturbación que experimenta como consecuencia de sus «hábitos» que son fundamentalmente, el resultado del impacto prolongado del «mundo de los supuestos» sobre su propio Yo esencial. Sin embargo nos da prueba al mismo tiempo de una gran capacidad para permanecer abierto a nueva información y nuevas cuestiones, que van surgiendo a medida que progresa su trabajo introspectivo. Es un proceso arduo y a veces atemorizante ya que ataca directamente y altera formas sedimentadas de pensar y sentir y hasta la reacción general de una persona en el mundo total en el que vive.

Pero Agustín es un hombre profundamente inquisitivo y tenaz. Su búsqueda de la Verdad, que ya estaba «sin esperanza de encontrar» (VI, 1,111) y que da ocasión a tantas expresiones profundas, se refuerza con esta radical apertura a las cuestiones y posibilidades que se van descubriendo. Y así vemos a este hombre haciendo, muy gradualmente, un movimiento crucial desde la

postura inicial de vivir guiado por el principio del placer hacia la participación en la dimensión trágica de la vida, a medida que va asimilando la «urgencia a realizar el designio de su Yo esencial» (Kohut, 1985a, p. 38). Esto es lo que se ha llamado una actitud de *autenticidad*, adoptada por uno que es real y genuino con respecto a la tarea más absorbente y decisiva de la vida adulta (Colarusso & Nemiroff, 1983, p. 86). Autenticidad lleva consigo la exploración del espacio interior de uno mismo, la confrontación de fuerzas contradictorias, el desafío a una auto-crítica enfocada hacia lo que antes se consideraba como aceptable incorporando la idea, con su vaguedad inicial, de cómo las cosas deberían ser en el futuro, incluyendo también una evaluación de las implicaciones y otras actividades de tipo conceptual.

Éste es un asunto crítico puesto que, como Schafer (1980) observa, «el desarrollo personal puede decirse que se caracteriza por el cambio que se opera en las preguntas urgentes y esenciales para las que uno tiene que encontrar respuesta» (p. 35), y es también parte del proceso general de restauración porque enfrenta a la persona con la amenaza inevitable de lo desconocido al tiempo que hace un esfuerzo para situarse y afirmarse en un terreno inexplorado. Como consecuencia, la posibilidad de experimentar una gran inestabilidad en este momento es muy real. Sin embargo, esto mismo puede convertirse en una ganancia significativa en el proceso general de maduración e integración (Labouvie-Vief, 1981). Kohut (1985b) establece el paralelo con la situación terapéutica cuando afirma:

La investigación analítica del Yo esencial casi siempre revela inconsistencias entre su propia estructura y el resto de la psique. Aunque estos hallazgos que se producen pueden crear un desasosiego, existe una gran probabilidad de que resulten beneficiosos a largo plazo, puesto que la movilización de actividad psicológica facilita el progreso en la comprensión de esas inconsistencias y conflictos, abre el camino hacia resoluciones creativas, haciendo posible ahora cambios en la personalidad (p. 29-30).

En el caso de Agustín, estos cambios han tomado diez años largos para adquirir cierta consistencia. Ahora, al momento de escribir su historia hace un esfuerzo para describir su ser disperso atravesando una serie de acontecimientos que van reflejando el cambio desde «la incertidumbre fluctuante» hasta «una mayor certeza» afirmando la convicción de que «era posible finalmente llegar a una liberación» (VI, 1,111; VI, 2,113). En estos términos se puede decir que la vida de la persona ha sido sometida a un escrutinio implacable con el fin de clarificar y dar una base firme a la propia identidad. Yo creo que éste es uno de esos puntos de contacto con los lectores de las Confesiones a través de los siglos. Algunos de ellos no las leerán con la motivación que Agustín deseaba ni tampoco estarán dispuestos a aceptar la lógica que impera en el proceso de su conversión, pero seguramente que sienten el impacto del Yo esencial de Agustín, esforzándose por adquirir esa coherencia existencial y poniendo los

fragmentos de su vida en una unidad bien cimentada capaz de dar orientación y significado a todo su ser.

Más aún, el trabajo introspectivo no termina en los límites del mundo interior de Agustín sino que se extiende para alcanzar y compartir experiencias con los otros. La confesión pública es en este sentido *una expansión del ser* que en este caso adquiere una resonancia histórica cuando el autor se dirige «a todos los que me acompañan en este peregrinaje» (X, 4,210). Agustín, en su esfuerzo de realización del Yo esencial necesita la comunicación y respuesta de los otros. Este tipo de dependencia intersubjetiva ha sido explicado por Agosta (1984) en un comentario sobre la fenomenología de Husserl:

Sin la existencia de los otros que sirven como eco a la propia reflexión, no es posible la comprensión del Yo interior... no sólo es uno mismo parte del concepto de «nosotros», sino que a la inversa también, el «nosotros» es parte de uno mismo. No solamente es verdad que el individuo es parte de la comunidad sino que también lo es el que la comunidad es un aspecto del individuo y está funcionalmente representada en él (p. 44).

En el tiempo en que Agustín confronta su transición adulta ya ha conseguido suficiente sentido de coherencia interior para arriesgar el compartir sus experiencias íntimas con otros sin miedo a una retaliación o abandono. Su confesión es pues, un gesto que busca afirmación. El relato audaz tiene el doble propósito de traer a sus lectores a participar en la evaluación de las resoluciones finales de su transición y conversión y el de asegurar que ha hecho un progreso en la restauración personal. De esta manera, Agustín comprueba a un tiempo su identidad como individuo que ha sido objeto de una transformación y la continuidad que ha sido capaz de mantener desde su conversión. Para los lectores, Agustín crea una imagen de su sí mismo de acuerdo con una representación no solamente de lo que él ha sido sino también de la persona que es y lo que intenta ser hacia el futuro (X, 3,209).

Esta actitud es algo más que una simple anotación detallada de acontecimientos o la revelación de algunos secretos, puesto que emerge de un esquema más amplio de tareas evolutivas que se están enfrentando en el período de la vida adulta como culminación de un proceso de reconstrucción de identidad personal y de mantenimiento de una imagen congruente de uno mismo. En esta forma la preocupación normal narcisista entra en una dimensión de interpersonalidad, como resultado del gesto confesional.

La continuidad del Yo

Algunos investigadores han coincidido en la importante observación de que la evolución del ser adulto es un proceso dinámico, parte del largo proceso de afirmación de la identidad personal a través de una reorganización psicológica.

La actitud introspectiva, como vemos, facilita el desarrollo del sentido de «uno mismo» capaz de percibir «diferentes e incluso contradictorias representaciones de esa realidad en la persona con varios grados de estabilidad y de importancia» (Kohut, 1985b, p. 9). El Yo está necesariamente «en el centro del mundo psicológico», y como «centro de iniciativa» (Kohut, 1981, 234), pero no es inmutable ya que está expuesto a situaciones que ponen en cuestión la capacidad de esa persona para superar cambios inevitables y mantener el sentido de ser «uno mismo» a través de los distintos períodos de la vida.

Para Agustín, la centralidad de este hecho aparece con tanta fuerza que se ve obligado a hacer una pausa y reflexionar: «¿Cuál es mi naturaleza? Una vida que está en perpetuo movimiento, llena de cambios» (X, 17,224). Y también: «El hombre es un gran misterio... los cabellos de su cabeza podrían contarse más fácilmente que los sentimientos y emociones de su corazón» (IV, 14,84). Agustín se da cuenta de que su espacio vital se ha alterado en forma drástica y con efectos un tanto sorprendentes e irreversibles. Los viejos temas aparecen una y otra vez subrayando la desigualdad y las limitaciones del desarrollo normal del adulto.

El sentido de continuidad en la experiencia de ser «uno mismo» se consigue en dos dimensiones, una de temporalidad y otra que se refiere a las relaciones con otros.

Con respecto al *tiempo*, el Yo esencial adulto tiene un pasado histórico. La memoria es el instrumento que permite hacer contacto con él convirtiéndose en un factor que organiza y asocia los sucesos de las diferentes épocas, «al servicio de un objetivo de recuperación de las penosas discontinuidades que afectan al Yo esencial» (Kohut, 1977, p. 130), permitiendo que el individuo «se reconozca a sí mismo en el pasado» (ibid., p. 130). Agustín escribe:

El poder de la memoria es inmenso... realmente fascinante en su profunda e incalculable complejidad... En ella me encuentro a mí mismo también. Puedo allí recordarme a mí mismo, lo que he hecho, cuándo y dónde lo hice e incluso el estado emocional en que entonces me encontraba (X, 17,223; 8,215).

Con todo esto, Agustín no se entretiene en un mero pasatiempo de recolección. Al contrario, está reflexionando en cómo usar este poder con el propósito de hacer un recuento organizado de los acontecimientos asociados con su conversión religiosa. A medida que esos acontecimientos emergen, les va dando una unidad y coherencia que los transforma en un todo estructurado y estético. Este propósito temático ofrece un esquema bien trabado donde él puede experimentar la continuidad de sí mismo.

El adulto que ha adquirido cierto grado de madurez, afirma Colarusso (1983, p. 97), puede contemplar esos acontecimientos con un mínimo de negación o distorsión. Naturalmente tal disposición requiere un esfuerzo consciente que en la situación analítica tradicional tendría que «confrontarse con mé-

todos racionales con el fin de darse cuenta del grado de negación que aún persiste en el inconsciente» (Erikson, 1982, p. 86), pero que aquí está orientado, como hemos visto, hacia la realización de las aspiraciones del Yo esencial (Kohut, 1977, p. 136) con el fin de reforzar su coherencia. Pero esto nos obliga a preguntarnos: ¿Es posible llegar a un nivel razonable en la comprensión realista del propio mundo psicológico fuera de la situación terapéutica? Kohut (1985c) implica que esto es posible sin duda alguna y aduce el ejemplo de la búsqueda proustiana del Yo. La anotación que hace es importante por su valor comparativo con las Confesiones:

Proust había estado ausente de París y cuando regresa encuentra que todo había sido objeto de cambios sutiles... y se siente totalmente como un extraño. En este momento es cuando él decide escribir la historia completa de su vida, no precisamente para identificar e interpretar ese pasado en el subconsciente sino para restablecer la continuidad consigo mismo (p. 235).

En otro lugar, en el que Kohut vuelve a comentar sobre este tema, hace notar sobre sus resultados lo siguiente:

En realidad, la reconsolidación conseguida por Proust... hay que entenderla como un cambio formidable de foco desde sí mismo, como un ser humano vivo y capaz de interacción, hacia el objeto de su creación estética... El resultado terapéutico conseguido es producto de una intensa labor psicológica que puede darse tanto en la situación analítica siendo el producto de la exploración de transferencias relacionales como en otras situaciones en que viene a ser producto del trabajo realizado por un genio artístico (p. 181-182).

La diferencia más notable entre el ejemplo de Proust y las Confesiones es que la restauración que se efectúa a través de éstas no ocurre en el contexto de un confinamiento del ser en el solipsismo, sino que por el contrario ocurre en la fluidez de un diálogo. El gesto confesional hay que entenderlo como una apertura y confianza radical, con el valor de una cierta experiencia de la verdad que se filtra a través de la comunicación interior intensa entre Agustín y Dios. Agustín nos dice: «Mi corazón y mi memoria... las profundidades de la conciencia de un hombre están sin encubrimiento ante tus ojos» (V, 6,98; X, 1,207). «Te suplico, Dios mío, que me descubras ante mis propios ojos» (X, 37,247).

Aunque la narrativa agustiniana se coloca en el pasado, en realidad es una historia creada en el momento presente. Y este presente adquiere una intensidad extraordinaria describiendo la proximidad de Dios ante el cual ese pasado se trae a la memoria: «Tú has caminado a todas partes a mi lado» (X, 40,248). En esta forma, el pasado se hace accesible más fácilmente, sin distorsión y acentuando la convicción de que en realidad no hay razón para evadirse.

La narrativa confesional no se orienta sin más hacia el rescate de un bloque de acontecimientos del pasado, sino que es un continuo movimiento entre

pasado y presente, acarreado nuevas preguntas, interpretaciones e inferencias. Algunas de éstas reflejan claramente el impacto de una dedicación sin reservas, característica de nuevo converso a los valores y ética del cristianismo. Otras permanecen en su formulación original intacta y aun otras aparecen bajo una fusión conceptual del pasado y del presente, que proporciona veracidad y fuerza al ritmo circular de su historia en la que trata de clarificar para sus lectores quién es él y cómo ha llegado a ser esto que es ahora y hacia qué objetivos se orienta en el futuro.

Las Confesiones traen también el pasado y el presente en una visión esperanzada del futuro que encierra en sí la posibilidad de restauración psicológica y espiritual. «A través de la confesión, abrimos nuestros corazones a ti, para que tú nos liberes y restaures totalmente, como ya has comenzado a hacerlo» (XI, 1,253). Esta afirmación confiada se balancea con un sentido realista del grado de coherencia que uno puede alcanzar (X, 40,249).

Por tanto, a medida que el Yo adulto recobra su pasado sin distorsión y lo integra en la dimensión presente-futuro, enfrentando las cuestiones que surgen de los cambios experimentados durante la transición, Agustín adquiere un sentido más profundo de su identidad y continuidad personal. La narrativa confesional es sin duda un *continuum* en el tiempo. Y cabe apuntar aquí que así como se puede observar una condición patológica del ser en la repetición de una historia traumática o en un modo de existencia mal adaptada, el ser cohesivo y restaurado puede reconocerse en la fluidez de los factores que dominan esta dimensión temporal.

La dimensión *relacional* se refiere al papel que juegan otras personas en nuestra vida. El 'Yo-objeto' (Kohut, 1984) da a entender la utilización de otra persona como elemento vivificador del propio Yo. Una de las convicciones de Kohut es que «las relaciones de este tipo —que son una dimensión de nuestra experiencia de otra persona asociada con la forma que provee sostenimiento al propio Yo forma la esencia de la vida psicológica desde el nacimiento hasta la muerte» (p. 49,47). El Yo esencial por tanto se desarrolla a través de esas relaciones con los otros, no simplemente por encuentros transitorios sino más bien por medio de intercambios mantenidos en el tiempo.

Kohut (1984) dice:

A través de la vida una persona adquiere la experiencia de sí misma como unidad firme en tiempo y espacio, conectada con el pasado y orientándose con sentido hacia un futuro creativo y eficiente... en la medida en que, en cada época de su vida, tenga también la experiencia de algunos seres humanos de entre su ambiente que respondan a su realidad personal, y se hagan accesibles como recurso de energía y satisfacción (p. 52).

La edad madura como se suele llamar, y en la que Agustín se encuentra al escribir, es quizá el momento crítico del ciclo vital en el cual se puede observar

más fácilmente la importancia e impacto de esas relaciones, principalmente porque es entonces cuando «las experiencias 'Yo-objeto' acumuladas de los períodos anteriores parecen resonar de nuevo en el subconsciente» (ibid., p. 50), y también porque existe ahora una capacidad óptima para la introspección, que es la que facilita el que una persona haga frente al hecho de que, por ejemplo, las uniones afectivas de la niñez normalmente cambian en varias formas o desaparecen totalmente a través de los años. Una tarea evolutiva importante para el adulto es reconciliarse con hechos como éste, y disponerse a negociar los problemas de tipo narcisista de desilusión y frustración que de ordinario suelen acompañar estos fenómenos frecuentes de cambios y pérdidas emocionales.

Agustín nos describe en detalle el impacto que han hecho en su vida fusiones emocionales con ciertas personas, especialmente su madre, su concubina, y algunos amigos, confirmando el que esta dimensión relacional ha asumido una función decisiva en el proceso de su madurez adulta. Y éste es otro aspecto del proceso de restauración del Yo esencial con características de universalidad que sitúa a Agustín muy cerca de la experiencia del hombre moderno. En una de sus profundas expresiones cualifica su experiencia total diciendo: «Lo único importante para mí era amar y ser amado» (II, 2,43; III, 1,55).

Hay un eco de esta vivencia en el énfasis que Kohut pone, explicando el proceso terapéutico psicoanalítico:

El hombre moderno anhela profundamente la presencia, la respuesta, la accesibilidad del Yo-objeto que mantiene la cohesión del propio Yo esencial... La autonomía del Yo es solamente relativa... fundamentalmente hay que decir que el Yo no puede existir fuera de una matriz de Yo-objetos (1984, 61).

Para el tiempo en que escribe sus Confesiones, Agustín se encuentra ya al final de un proceso moratorio normal después de la pérdida de las más críticas relaciones que acabamos de mencionar. La selección que hace de sus recuerdos a este respecto son ejemplos que condensan y acentúan las fases del proceso de crecimiento en la continuidad del Yo interior. Esto incluye varias tareas que se suceden gradualmente: a) un distanciamiento afectivo del Yo-objeto, con el cual ha precedido una intensa identificación y fusión, con el fin de hacer progreso hacia mayor individualidad e independencia; b) un reajustamiento de la respuesta emocional a medida que los cambios efectuados y la inestabilidad de esos Yo-objetos llega a hacerse una indiscutible realidad; c) y una restructuración del Yo, de acuerdo con nuevas direcciones en la vida hacia la madurez y que se han de manifestar después en ese «cambio en la naturaleza de las relaciones entre el Yo y sus Yo-objetos» (Kohut, 1984, p. 52).

Comentamos brevemente a este respecto sobre los ejemplos que nos da Agustín en sus Confesiones.

En cuanto a su madre, él reconoce el hecho de que ha tenido una gran in-

fluencia en ciertos períodos de su vida y de que quería naturalmente tenerlo siempre alrededor, «como todas las madres desean y ella más aún que otras» (V, 8,101), lo que, como es de esperar, provoca una batalla interna hacia la separación con la consiguiente furia y sufrimiento (V, 8,102; VI, 2,113). Todo es parte de ese esfuerzo común para asegurar un cierto grado de independencia personal tan necesaria a la evolución del Yo adulto. Aquí es donde observamos cómo la interferencia parental (Kohut, 1977, p. 237-239) ocasiona reacciones de conducta con un signo marcado de dependencia, al mismo tiempo que también se produce un distanciamiento progresivo, asumiendo responsabilidades sobre el destino personal, como un factor de contrapeso que ayuda a afirmar la propia identidad.

Hay un elemento de reconocimiento que surge a medida que Agustín llega a entender mejor el sentido que tiene la presencia de su madre en su vida y lo integra en el proceso de realización de su Yo. La fusión inicial y dependencia característica se va transformando en una interdependencia. Al fin de su narrativa, las figuras parentales llegan a un nivel de aceptación paralela, cuando Agustín reconoce valores positivos en cada uno y agradece la contribución que a su modo han hecho a su madurez. Finalmente, el tono meditativo de algunos pasajes de la narración que se refieren a la pérdida de las figuras parentales como Yo-objeto, particularmente de su madre, reflejan una intensificación del sentimiento que acompaña el reconocimiento de la vulnerabilidad y finitud del ser humano. El proceso moratorio culmina con una plegaria en la que se clarifican los residuos emocionales de esa relación especial y su integración definitiva en el Yo de Agustín (IX, 13,204).

Sobre la vida íntima de Agustín, por lo que aparece en las Confesiones, podemos observar una capacidad notable para establecer una relación profunda y dedicada a una mujer, en contraste con el tono dramático de dispersión e inquietud dominante en otros temas personales. La innominada concubina representa un ejemplo convincente de fusión afectiva normal entre una persona adulta y su Yo-objeto mantenida por el largo espacio de dieciséis años. Los dos breves pasajes que se refieren a ella constituyen un comentario de sorprendente autenticidad:

La mujer con quien yo había vivido fue arrancada de mi lado por ser un obstáculo a mi proyectado matrimonio y esto fue un golpe que quebrantó mi corazón y lo hizo sangrar ya que yo la amaba intensamente. Ella regresó a África, prometiendo que nunca más volvería a entregarse a otro hombre y dejando conmigo el hijo que ella me dio... Yo estaba entonces demasiado deprimido y débil para imitar su ejemplo... Por otra parte, la herida que me causaron cuando la arrebataron de mi lado no daba señales aún de curación. Al principio el dolor fue muy agudo y desgarrador, pero después esa herida comenzó a infestarse y aunque el dolor inicial fue suavizándose, nunca tuve esperanza de una curación total (VI, 15,131; IV, 2,72).

Aquí podemos observar cómo lo que comienza como un gesto impulsivo en busca de una gratificación elemental —«una conveniencia pasional» (IV, 2,72)— se convierte en una fusión afectiva con la rara cualidad de un alto grado de dedicación en tiempo e intensidad. No cabe duda de que proveyó a Agustín de una gratificación adecuada y, consolidación de su identidad sexual en la experiencia de paternidad. La relación entre Yo y su objeto ha cambiado también en este caso. La pasión se ha transformado en amor.

Esta 'Yo-Tú' experiencia (Kohut, 1984, p. 53) de tan gran impacto y sentido termina solamente, y en cierto modo, bajo presiones externas. El moratorio que sigue aparece realmente sin terminar, en una fase difícil para la cual la revisión transicional no encuentra una resolución adecuada. Sin embargo, la reestructuración del Yo conseguida en otras áreas se proyecta beneficiosamente sobre esta experiencia, a un tiempo en que los distintos y contradictorios aspectos del Yo se van unificando bajo una dirección dominante para la vida entera.

Debemos anotar también, en este mismo contexto, los efectos de una amistad con una prominencia especial en la narrativa de Agustín y que ilustra con un marcado acento el módulo consistente del proceso de crecimiento adulto a que nos hemos referido. El lector observará que en este caso Agustín hace énfasis en el factor tiempo con lo cual establece un punto de convergencia para las dos dimensiones a través de las cuales va tomando solidez la continuidad del Yo. En la muerte de su «amigo muy querido», Agustín escribe:

Mi corazón se tornó sombrío con el dolor. Lloré amargamente porque me sentía desfallecido de pena por haber perdido el gozo que él me proporcionaba... Ahora ya todo aquello pasó y el tiempo ha curado la herida... El tiempo nunca se detiene ni pasa inútilmente, sin hacer huella en nuestros sentimientos o sin causar sorpresas en nuestra mente. El tiempo llegó y se fue, día tras día, y con su paso me fue llenando con nueva esperanza y nuevos pensamientos para recordar (IV, 4,76; 8,78).

Con la muerte de su hijo Adeodato, el período de madurez de Agustín llega al final de una encrucijada caracterizada por pérdidas emocionales que representan un serio desafío a su capacidad para mantener su cohesividad interna y un grado razonable de satisfacción interna... Con todo ello, a medida que los Yo-objetos se eclipsan en su función de recursos humanos de gratificación emocional, Agustín se va acercando más y más a Dios que por largo tiempo no ha sido más que «una noción vacía» (IV, 7,78) pero que ahora se va transformando en un empático y unificante Yo-objeto que responde a sus necesidades e inspira una visión nueva del futuro. Más aún, a través de esta experiencia empática, Agustín va a ser capaz de mantener a sí mismo y a otros en una comunión de valores perennes: «Afortunados son aquellos que te aman, oh Dios, y aman a sus amigos en ti. Ellos son los únicos que nunca perderán a los que aman, puesto que los aman en uno a quien nunca perdemos» (IV, 9,79).

El otro, como ser empático y definitivo

Kohut, al final de toda una vida dedicada a la investigación y trabajo clínico, hace esta pregunta: ¿Cuál es en realidad lo que hace que el tratamiento psicoanalítico sea efectivo? A juzgar por el énfasis que recibe en su trabajo, su posición ha sido categórica: La respuesta empática recibida de un Yo-objeto, el terapeuta internalizado en uno mismo. Esto se basa en una de sus observaciones fundamentales: «La primera configuración psicológica es la relación entre el Yo y su empático Yo-objeto» (Kohut, 1977, p. 269). El Yo esencial se mantiene por una sucesión de Yo-objetos empáticos que reviven la experiencia original primera (entre el infante y su madre) que ofrecen un recurso de estima propia, confianza y soporte. Kohut también afirma que cualquier persona psicopática carece de la necesidad de un Yo-objeto empático y que provee un Yo-objeto empático que le permite poner a prueba sus hipótesis de las hipótesis de idealización y de la falta de amor propio» (1977, p. 61).

Por desgracia, estos Yo-objetos o están siempre allí donde y cuando se les necesita o su respuesta es con frecuencia inadecuada incluso perjudicial para la persona. Esta realidad confirma el hecho de que la vulnerabilidad narcisista es un lastre constante para todos, parte de la condición humana, e la cual nadie se libra (1977, p. 27). Por esta razón la *edad narcisista* que se sitúa en el centro de nuestra vida psicológica y es un elemento principal de esa continuidad que intentamos mantener a través de todos los períodos de desarrollo, hasta el punto de convertirse en el catalizador de nuestros estados de cohesión y salud, restauración o desintegración.

Los personajes que emergen de la literatura universal, particularmente diarios autobiográficos, novelas y piezas de teatro, aparecen radicalmente envueltos en la recuperación de su Yo fragmentado y disperso por medio de la narración. En ella se puede ver cómo éstos seres crecen y decrecen bajo el impacto de acontecimiento, imágenes y palabras en busca de algo que esote a algo más allá de ellos mismos y de las palabras, con la esperanza de ser liberados de su Yo inestable en la vastedad acogedora de otro más firme y duradero. El proyecto es siempre recrear el Yo y encontrar una fuente de energía y salvación.

En embargo, para muchos de ellos que se ven sumergidos en un mundo sin una dimensión de trascendencia, el esfuerzo para mantenerse por medio de actos de imaginación creativa está condenado al fracaso. Las producciones de Samuel Beckett, por ejemplo, constituyen un intento penoso de rescatar ese Yo que en el contexto de una vida absurda agoniza por la ausencia del otro de quien se es e a una clarificación si nificaeo ulooocimtdP edissfac leemiteo eaditor flicite edimicared

de crear barreras de silencio y actividades sin objetivo alguno —simple sobrevivencia— durante la larga espera por el otro que nunca llega.

que «estos individuos literalmente no tienen más remedio que «identificar» su Yo esencial, resistiendo la tendencia a ignorarlo y decidiendo en último término a moldear sus actitudes y acciones de acuerdo con el designio que en él se halla contra toda clase de incertidumbre interna o amenazas y seducciones externas» (p. 15).

Ciertamente que Agustín es uno de los que hacen su jornada lenta y difícil de la transición aceptando el desafío con «esa capacidad para no retroceder del conflicto interior de extraordinarias proporciones» que hace posible «el permanecer fiel al Yo esencial» (ibid., p. 17).

Hay un momento determinado en la narrativa, que Agustín mismo identifica como una experiencia excepcional, en el que finalmente se decide a acometer «el acto de coraje» que tan profundamente va a cambiar su mundo interior y su futuro.

La escena del jardín (VIII, 7-12, pp. 169-179) es en realidad un resumen de los factores que precipitan la resolución de la transición evolutiva. Pero nada de lo que allí se describe ha ocurrido casualmente. Agustín afirma a este respecto: «En lo más profundo de mi ser, yo sabía que eso era lo que yo tenía que hacer» (VIII, 8,171). Y en otro momento del desarrollo de estos acontecimientos, el lector puede seguir los detalles que acompañan el punto álgido de la situación y que incluyen tensiones dramáticas internas y externas, voces y otras manifestaciones de tipo arcaico que, a pesar de la apariencia de regresión con posibilidad de contaminar la cualidad de la experiencia que se describe, no proceden, sin embargo, de deficiencias psicológicas o psicosis (Kohut, 1985b, p. 15).

En segundo lugar, una vez que se ha tomado la decisión, el proceso sigue hacia una *liberación gradual del Yo* en la confianza. Con su gesto confesional, Agustín se hace a sí mismo accesible a Dios de un modo que facilita una comunicación genuina y una inmersión, básico para el establecimiento de un ambiente favorable en el que la cohesividad del Yo puede tener lugar.

Agustín habla de sí mismo como pasado de una existencia convencional a un mundo trascendente del Otro empático, el Dios silencioso que es accesible a la experiencia interior y mantiene un contexto intersubjetivo único con la persona. Agustín llega a decir: «Yo hablaba contigo como suelen hablar los amigos» (IX, 1,181). Este tipo de mutuo acercamiento, que es una de las características más impresionantes de las Confesiones, implica una receptividad y armonía bien cultivada en el ámbito de una memoria activa sobre sus recuerdos. El diálogo escrito tiene una gran semejanza con notas personales tomadas en una serie de encuentros terapéuticos en los cuales varios aspectos fundamentales de la experiencia humana han sido explorados y tratados con el fin de descubrir, clarificar y restaurar.

Sharon Hymer (1982) en su análisis del papel que juegan las confesiones verbales en el contexto clínico dice:

A medida que el analista muestra un interés empático hacia la confesión que se hace, el paciente se libera del aislamiento anterior para establecer un sentido de comunión con el analista ...el aspecto de visión no directa que impone el canapé, permite al paciente sumergirse en el horizonte infinito de un mundo imaginativo con infinitas posibilidades, incluyendo redención y transformación a través de la confesión (p. 138).

En tercer lugar, Dios es percibido como curador (V, 10,103; VI, 6,118) de todo lo que está «contrahecho» en mí, dice Agustín. Y añade: «Con el toque especial de tu mano la hinchazón de mi orgullo disminuyó y día tras día, el dolor sufrido fue produciendo su saludable efecto, como un ungüento que escocía pero fue capaz de disipar la confusión y oscuridad de los ojos de mi mente» (VII, 8,144). El curador empático está siempre presente, pues, «el corazón humano puede apartarse, pero no puede esconderse de ti» (V, 1,91), forzando una confrontación con el Yo disperso: «Tú me pusiste frente a mí mismo» (VIII, 7,169). Él también escucha su historia tal como va apareciendo, guiando (VI, 10,146), sosteniendo (X, 40,249), proveyendo oportunidades para corrección (IV, 15,86; VI, 6,118; VII, 8,144) e inspirando (X, 40,248), hasta el punto en que Agustín puede decir: «En ti somos creados y fortalecidos de nuevo» (V, 1,91). Agustín se siente comprendido en sus ansiedades y aspiraciones íntimas, haciéndose gradualmente una persona mejor integrada y con una visión más clara de las cosas. Todo esto, que ejemplariza el contenido del proceso terapéutico, indica que la *experiencia de unificación* que se va operando no crea un sentido de estancamiento o de fusión pasiva, como una especie de abandono del Yo en un término oscuro, sino un sentido de autenticidad y madurez. Kohut (1970) explica que

Cuando un individuo ha decidido con una resolución firme vivir de acuerdo con los objetivos fundamentales del Yo y en armonía con sus ideales más elevados y aún es capaz de mantener un grado de modestia y sentido de la proporción, entonces puede decirse que ha adquirido un alto grado de dominio sobre el sector narcisista de su personalidad (p. 17).

Desde este momento y en adelante la resolución principal de la transición se verá acompañada de una calma interior y un gozo especial (VIII, 12,178) que Kohut considera como «sentimientos y manifestaciones del equilibrio narcisista entre el Yo esencial y el resto de la personalidad» (p. 19).

Diez años han pasado entre los sucesos principales que rodearon la conversión de Agustín y el principio de la narrativa confesional. Un tiempo durante el cual la comunicación con el Dios empático ha seguido creciendo, facilitando el paso de esa frontera del Yo en una relación de amor. No cabe duda de que esta posibilidad causaba en Agustín harta sorpresa, pues insiste: «Mi

amor por ti no es un sentimiento vago, indefinido sino positivo y cierto» (X, 6,211). Y ésta es en realidad la razón última para escribir el libro, como deja bien claro al final: «Ya dije entonces y vuelvo a decirlo ahora otra vez, que si escribo esto es solamente por amor de tu amor» (XI, 1,253). Y ahora es cuando Agustín deja su vena poética fluir con unos recuerdos de inigualada profundidad:

Tarde aprendí a amarte ¡oh Belleza siempre antigua y siempre nueva! ¡Tarde te amé! Tú estabas dentro de mí y yo te buscaba fuera... Tú me llamaste, me gritaste y quebrantaste la defensa de mi sordera. Brillaste sobre mí... Tuve oportunidad de conocerte y ahora siento hambre y sed de ti. Tú me tocaste y me inflamé de amor por tu paz (X, 27,231-232).

Y a medida que nosotros, los lectores de ayer y de hoy, pasamos las páginas de su historia, nos vamos convenciendo de que hay señales inequívocas de que la experiencia de Agustín en este paso de la frontera del Yo en un movimiento trascendente es semejante al efecto de fusión que, según Kemberg (1977) está en el núcleo mismo de una relación de amor humana en la cual «existe una fundamental creación de sentido, de ordenación subjetiva del mundo fuera del Yo, que moviliza la posibilidad de estructurar la experiencia humana en términos de un sistema armónico de valores, biológico e interpersonal» (p. 95).

La realización de la contingencia y finitud de la existencia propia engendra también el deseo de un retorno al Otro definitivo, Dios que cura y salva, que no solamente está presente sino que también aguarda el encuentro con el hombre más allá de la muerte. El concepto de «participación en una existencia supra-individual e intemporal» (Kohut, 1985a, p. 119) cobra un realismo inusitado en las Confesiones: «Me siento necesitado como un mendigo y sólo cambia mi fortuna cuando ...yo busco tu misericordia, hasta que todo lo que en mí es defectuoso se enmienda y finalmente pueda entrar en ese estado de paz que los ojos del hombre altivo no alcanzan a ver» (X, 38,247; X, 28,232).

La tarea de restauración, a través de esa comunicación ininterrumpida con el Otro definitivo, apunta hacia este nivel más profundo y duradero de cohesividad y transformación. Así la relación con Dios se integra en el «continuum temporal», en el Yo, y progresa decididamente hacia un encuentro, más allá de la desilusión y las limitaciones, que afirmara el lazo de unidad entre el Yo y su Yo-objeto, Dios. La psicología del Yo reconoce esto como *sabiduría*, una condición estable que caracteriza al Yo adulto y maduro, resultado del esfuerzo de toda la personalidad en su vida entera» (Kohut, 1985a, p. 122).

Agustín termina su historia personal en el capítulo décimo del libro, diciendo: «Esto es lo que yo soy». La revisión de la edad madura está hecha, la relación con Dios se ha establecido ya como una prioridad y el acto de coraje de su conversión permanece con una influencia profunda y orientadora. Tam-

bién parece estar convencido de las limitaciones de la restauración efectuada en él. Se da cuenta «de hasta qué punto tu rayo inicial me ha iluminado; pero mi densa tiniebla permanece aún y permanecerá hasta que mi debilidad desaparezca en el abismo de tu fuerza» (XI, 2,254). Sin duda, el crecimiento del adulto es un proceso dinámico sin fin. En los últimos párrafos de la narrativa abundan las preocupaciones con asuntos que aún no se han tratado y conflictos que quedan sin resolver, particularmente en el área de la sexualidad que Agustín encuentra difícil de sosegar (X, 30,233). Es de la esencia de la condición humana que todo esto permanezca activamente en una forma u otra. Kohut en una reflexión sobre este aspecto concluye que «es muy posible que una armonía interna consistente de la personalidad no se consiga nunca y que por tanto ciertas brechas profundas en la estructura psíquica permanezcan sin reparo» (1970, p. 3).

Las soluciones o respuestas que se dieron al tiempo de la conversión pueden que no sean suficientes para hacer frente a las nuevas cuestiones y problemas que a varios niveles de reflexión y conocimiento de uno mismo van a surgir años más tarde. Ésta es la otra dimensión del «hombre trágico», que intenta, sin conseguirlo nunca, realizar el designio que se encuentra en su Yo esencial a través del ciclo vital (Kohut, 1982, p. 402). Sin embargo, en ese momento de su vida, y en esa encrucijada transicional en la cual se escriben las Confesiones, Agustín ha conseguido, gracias a una «lealtad hacia la continuidad del Yo y sus ideales» (Kohut, 1970, p. 5), un sentido de dirección y relevancia. Las exigencias han podido ser grandes y difíciles de integrar, pero han traído consigo beneficios que permiten mantenerse a sí mismo envuelto en la tarea de vivir como un individuo responsable y creador, evidenciando que el proceso de restauración ha alcanzado un punto álgido.

Una de las conclusiones más ponderadas que uno puede sacar de la narrativa es que definitivamente ha habido un cambio y un progreso; que el hombre que nos ha contado su historia ha conseguido un grado de autenticidad que no tenía antes y consecuentemente tiene la convicción de que Dios es quien puede salvar al hombre de su fragmentación.

En una interesante discusión de trabajos literarios que «nos hablan en términos inteligibles», Kohut (1977) anota lo siguiente de una obra teatral de Eugene O'Neill, *The Great God Brown*:

Éstas son las palabras de Brown al final de su larga jornada a través de la noche, después de una vida quebrantada por la incertidumbre sobre la substancia de su Yo: «El hombre nace fragmentado y vive de remiendos. La gracia de Dios es la materia que repara». ¿Es posible expresar la esencia de la patología del Yo del hombre moderno en términos más convincentes? (p. 287).

Si nos basamos en la conclusión de la narrativa de Agustín y las historias personales de un número sin fin de gente, hay que decir que no es posible. Y lo

curioso es que al tiempo que hacemos esta afirmación nos damos cuenta de que la narrativa ha conseguido envolverle también a uno mismo, el lector, en una experiencia comunicativa. El proceso de curación puede hacer su impacto a medida que se deja llevar por el dinamismo empático-introspectivo dominante en las Confesiones. Este hecho que no se ha tomado como dato empírico, se ha visto confirmado de otra forma a través de los siglos y puede por sí mismo validar la convicción de Kohut de que la experiencia de la empatía, en las muchas formas que puede adoptar fuera de la situación clínica, sigue siendo crucial para la restauración psicológica y espiritual de la persona.

- Agosta, L. Empathy and intersubjectivity. In J. Lichtenberg, M. Bornstein & D. Silver, *Empathy*. Vol. I. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press 1984.
- Baker, H.S. & Baker, M.N. Heinz Kohut's self-psychology: An Overview. *American Journal of Psychiatry*, 1987, 144, 1, 1-9.
- Colarusso, C. and Nemiroff, R. *Adult Development. A new dimension in psychodynamic theory and practice*. New York: Plenum Press 1983.
- Erikson, E.H. *The life cycle completed*. New York: Norton & Co., 1982.
- Hymer, S. The therapeutic nature of confessions. *Journal of Contemporary Psychotherapy*, 1982, 18, 129-143.
- Kernberg, O. Mature love: Prerequisites and characteristics. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1974, 22, 743-768.
- Kligerman, C.A. Psychoanalytic study of the Confessions of St. Augustine. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 1957, 5, 469-484.
- , Empathic approach to biography. In J. Lichtenberg, 11. Bornstein & D. Silver (Eds.), *Empathy* (Vol. I), New York: The Analytic Press, 1984, 317-330.
- Kohut, H. *The restoration of the self*. New York: International Universities Press, 1977.
- , Introspection, empathy, and the semi-circle of mental health. *International Journal of Psychoanalysis*, 1982, 63, 395-407.
- , Selected problems of self-psychological theory. In J. Lichtenberg & S. Kaplan (Eds.), *Reflections on selfpsychology*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1983.
- , *How does analysis cure?* (A. Goldberg & P.E. Stepansky, (Eds.) Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- , Forms and transformations of narcissism. In C. Strozier (Ed.) *Selfpsychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985a (original work published in 1966).
- , On courage. In C. Strozier (Ed.) *Selfpsychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985b (original work dated early 1970's).
- , On the continuity of the self and cultural selfobjects. In C. Strozier (Ed.) *Selfpsychology and the humanities. Reflections on a new psychoanalytic approach*. New York: Norton & Co., 1985c (recorded conversation, February 26, 1981).
- Kohut, H. & Wolf, E.S. The disorders of the self and their treatment: An outline. *International Journal of Psychoanalysis*, 1973, 59, 413-425.
- Labouvie-Vief, G. Proactive and reactive aspects of constructivism; Growth aging in life-span perspective. In R. Lerner & N. Busch-Rossnagel (Eds.), *Individuals as producers of their own development*. New York: Academic Press, 1981.
- Lichtenberg, J. Bornstein, M. and Silver, D. (Eds.) *Empathy* (Vol. II). Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1984.
- Meissner, W.W. *Psychoanalysis and religious experience*. New Haven: Yale University Press, 1984.

- Muslin, H. Kohut. In J. Reppen (Ed.) *Beyond Freud*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1985.
- Ornstein, P.H. *The search for the self. Selected writings of Heinz Kohut*. (2 vols.) New York: International Universities Press, 1978.
- Parkes, C.M. Psychosocial transitions: A field for study. *Social Science and Medicine*, 1971, 5, 101-115.
- Pruysson, P. St. Augustine's Confessions: Perspectives and inquiries. *Journal for the Scientific Study of Religion*, Fall and Spring issues, 5, 1965-1966.
- Reed, Gail D. The antithetical meaning of the term «empathy» in psychoanalytic discourse. In J. Lichtenberg, M. Bornstein & Silver. *Empathy* Vol. I. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1984.
- Reppen, J. (Ed.) *Beyond Freud*. Hillsdale, N.J.: The Analytic Press, 1985.
- Rigby, P. Paul Ricoeur, Freudianism and Augustine's Confessions. *Journal of the American Academy of Religion*, LIII, 1, 1984, 93-114.
- Schafer, R. Narrative in the psychoanalytic dialogue. *Critical Inquiry*, 7, 1980, 29-53.
- Spence, D.P. Narrative persuasion. *Psychoanalysis and Contemporary Thought*, 1983, 6, 3, 457-481.
- St. Augustine. *Confessions*. (R.S. Pine-Coffin, Trans.). New York: Penguin, 1961. Twenty-third reprint, 1986.

ANDRÉS G. NIÑO

Oxford, 1986