

# **CARÁCTER Y NEUROSIS**

**Una visión integradora**

## **A MODO DE INTRODUCCIÓN: PANORAMA TEÓRICO**

"Como cualquier otro campo objeto de estudio científico, la psicología de la personalidad necesita un modelo descriptivo, una taxonomía, de la materia de la que se ocupa... esa taxonomía permitiría a los investigadores estudiar aspectos determinados de las características de la personalidad... Más aún, una taxonomía generalmente aceptada facilitaría en gran medida la acumulación y comunicación de datos empíricos, al ofrecer un vocabulario y una terminología establecidas... En casi todo investigador anida la esperanza de ser quien consiga concebir la estructura que ha de transformar la presente Babel en una comunidad que habla un mismo y común lenguaje."

*Oliver P. John*

(Institute of Personality Assessment  
and Research, University of California)

### **1. UNA VISION DE LA NEUROSIS, EL OSCURECIMIENTO, Y EL CARACTER**

Trataré aquí sobre la personalidad en general y sobre el proceso de lo que podríamos llamar degradación de la conciencia -lo que técnicamente se denomina «teoría de la neurosis»-, que encuentra una resonancia simbólica en las tradiciones espirituales con las historias míticas de la «caída» o «expulsión del Paraíso». No haré distinción entre la «caída» espiritual de la conciencia y el proceso psicológico de desarrollo degradado.

Como inicio de esta exposición, tan sólo señalar que dicha degradación de la conciencia es tal que al final el individuo afectado no reconoce la diferencia; es decir, no sabe que ha existido una pérdida, limitación o fracaso en el desarrollo de su potencial completo. Es tal la caída que la conciencia se ciega en relación a su propia ceguera y queda limitada hasta el punto de creerse libre. A esto se refieren las tradiciones orientales al usar frecuentemente, para indicar la condición ordinaria de la humanidad, la analogía de una persona que duerme, -analogía que nos invita a entender que la diferencia entre nuestra condición potencial y nuestro estado presente es tan grande como la que existe entre la condición ordinaria de la vigilia y la del sueño.

Hablar de degradación de la conciencia implica, claro está, la idea de que el proceso de la

«caída» consiste en tornarse menos conscientes o relativamente inconscientes. Pero la «caída» no es sólo una caída de la «conciencia» en sentido estricto: es asimismo una degradación de la vida emocional, una degradación de la calidad de nuestra motivación.

Podríamos decir que nuestra energía psicológica fluye de modo diferente en la condición saludable/iluminada y en la condición que llamamos «normal». Podríamos decir, recordando a Maslow, que el ser humano en pleno funcionamiento está motivado por la abundancia, mientras que en una condición inferior a la óptima las motivaciones tienen la cualidad de la «deficiencia», una cualidad que podría describirse como el deseo de completar una falta, en lugar de una satisfacción básica desbordante.

Podría decirse que la diferencia entre las condiciones «superior» e «inferior» no es sólo la de abundancia de amor frente a deseo deficitario. Una formulación aún más completa es la que encontramos en el budismo, que explica la caída humana en función de los llamados «tres venenos». En el diagrama triangular de abajo podemos ver representados, por un lado, una interdependencia de la inconsciencia activa (comúnmente llamada ignorancia en la terminología budista) y, por otro lado, un par de opuestos que constituyen formas alternativas de la motivación deficitaria: la aversión y la avidez.

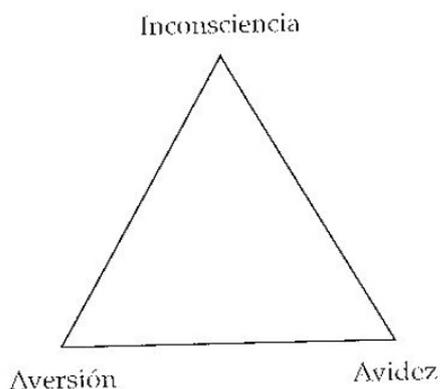


FIGURA 1

Sabemos por la visión freudiana que la neurosis consiste básicamente en una interferencia en la vida instintiva. Freud consideraba que la frustración básica del niño frente a sus padres era una frustración «libidinosa», es decir, una interferencia en las primeras manifestaciones de deseo sexual, principalmente hacia el progenitor de sexo contrario. Hoy día, son pocos los que mantienen esta visión original del psicoanálisis y la llamada teoría de la libido ha sido, como mínimo, puesta en entredicho. Los psicoanalistas modernos, como Fairbairn y Winnicott, concuerdan en que el origen de la neurosis debe buscarse en un maternaje imperfecto y, hablando más generalmente, en problemas de parentalización. En la actualidad, se le da más importancia a la falta de amor que a la idea de frustración del instinto. Al menos, podríamos decir que se le da más importancia a la frustración del contacto y de la necesidad de relación que a manifestaciones sexuales pregenitales o genitales.

Como quiera que sea, Freud tuvo el gran mérito de darse cuenta de que la neurosis era algo prácticamente universal y que es transmitida de generación en generación mediante el proceso de parentalización. Sostener esto en su tiempo requirió una actitud heroica, pero ahora es un tópico decir que el mundo, en conjunto, está loco, de tan obvio que se ha vuelto.

Algunos textos espirituales, como el Evangelio de San Juan, muestran la visión de que

la verdad en el mundo está, por así decirlo, vuelta del revés: «La luz estaba en el mundo, pero las tinieblas no la abrazaron» -el mundo fue creado al reconocerla. En la tradición sufi es ampliamente aceptado que el «hombre verdadero» está también como al revés, de modo que a la gente normal le parece un idiota. Pero podemos decir que no sólo en el caso de los seres heroicos se crucifica la verdad: también en el caso de cada uno de nosotros.

No es difícil comprender la idea de que todos hemos sido dañados y, quizá inconscientemente, martirizados por el mundo en el transcurso de nuestra niñez, y que de ese modo nos hemos convertido en eslabón de transmisión de lo que Wilhelm Reich llamaba una «plaga emocional» que tiene infectada a toda la sociedad.

Ésta no es sólo una visión psicoanalítica moderna: el hecho de una calamidad que azota a generación tras generación es algo conocido desde la antigüedad, así como la noción de una sociedad enferma es la esencia de las antiguas concepciones india y griega de nuestro tiempo como una «época oscura», una «Kaliyuga», una edad de gran caída de nuestra condición espiritual original.

No digo que el maternaje lo sea todo. El paternaje también es importante, e incluso pudieran haber influido en nuestro desarrollo posterior otros hechos más tardíos como ocurre, evidentemente, con las traumáticas neurosis de guerra. Asimismo, hechos muy tempranos pueden haber producido un efecto debilitador sobre el individuo, como el alcance que haya tenido el trauma del nacimiento. Realmente, el modo en que los niños vienen al mundo en los hospitales supone un *shock* innecesario y podemos aventurar que alguien nacido a media luz y no palmoteado en la espalda para estimular la respiración estaría mejor preparado para resistir posteriores condiciones traumáticas de la vida, y que un niño que haya sido adecuadamente cuidado por la madre en los albores de su vida puede estar mejor preparado para afrontar la traumática situación de un paternaje pobre.

Digamos, usando la metáfora de Horney, que venimos al mundo como la semilla de una planta que lleva en sí ciertas potencialidades e instintivamente espera la presencia de ciertos elementos en su entorno, como buena tierra, agua y sol.

El experimento de Harlow con chimpancés, hace algunas décadas, demostró, por ejemplo, que una cría de mono no sólo necesita leche, sino también algo peludo a lo que agarrarse, y que puede desarrollarse más o menos como un adulto normal si se le da un muñeco recubierto de tela de felpa que haga las veces de madre, pero no una madre artificial de alambre, incluso aunque tenga un biberón en el pecho.

Seguramente, las necesidades humanas para desarrollarse hasta un funcionamiento adulto completo son más complejas y son muchos los factores que podrían fallar. Dicho de otro modo: son muchas las maneras en que la necesidad de un amor de los padres suficientemente bueno puede quedar frustrado o defraudado. En algunos casos, por ejemplo, la dedicación de los padres a sus propios asuntos puede acabar en abandono, mientras que, en otros casos, una necesidad demasiado fuerte de tomar la postura de los adultos puede ocasionar una invalidación de las experiencias del niño; en otros casos, la ternura puede quedar eclipsada por la expresión de la violencia, etc.

Digamos que la manera como hemos llegado a estar en este mundo inferior que habitamos desde la caída del Edén -la personalidad con la que nos identificamos y a la que nos referimos implícitamente cuando decimos «Yo»- es una manera de ser que adoptamos para defender nuestra vida y nuestro bienestar mediante una «adaptación», en un sentido amplio del término, que suele ser más una rebeldía que un seguir la corriente.

Ante la falta de aquello que necesitaba, el niño, en su proceso de crecimiento, necesitó manipular, y podemos decir que el carácter es, desde este punto de vista, un aparato contramanipulativo.

En este estado de cosas, pues, la vida no está guiada por el instinto, sino por la persistencia de una temprana estrategia de adaptación que compite con el instinto e interfiere en la «sabiduría orgánica», en el sentido más amplio de la expresión. La persistencia de dicha estrategia adaptativa puede entenderse si tenemos en cuenta el contexto doloroso en que se produjo y el tipo especial de aprendizaje en que se basa: no un tipo de aprendizaje que tiene lugar gratuitamente en el organismo en crecimiento, sino un tipo de aprendizaje por coacción caracterizado por una especial fijación o rigidización de la conducta, como respuesta de emergencia ante la situación inicial.

Podemos decir que el individuo ya no es libre de aplicar o no los resultados de su nuevo aprendizaje, sino que «ha puesto el automático», acudiendo a una determinada respuesta sin «consultar» la totalidad de su mente o considerando la situación creativamente en el presente. Es esta fijación de respuestas obsoletas y la pérdida de la capacidad de responder creativamente en el presente lo que más caracteriza el funcionamiento psicopatológico.

Si bien al conjunto de dicho pseudoaprendizaje adaptativo que he descrito se le denomina generalmente en las tradiciones espirituales «ego» o «personalidad» (como distinto de la «esencia» o alma de la persona), yo creo que resulta muy apropiado darle también el nombre de «carácter».

Derivado del griego *charaxo*, que significa grabar, «carácter» hace referencia a lo que es constante en una persona porque ha sido grabado en uno, es decir, a los condicionamientos cognitivos, emocionales y de comportamiento.

Mientras que, en el psicoanálisis, el modelo básico de neurosis consiste en que la vida instintiva ha sido distorsionada por actuación de un superego internalizado del mundo externo, lo que propongo aquí es que nuestro conflicto básico, nuestra manera fundamental de estar en lucha con nosotros mismos, es la interferencia de nuestro carácter en la autorregulación orgánica. Es *en* nuestro carácter, como una parte de éste, donde se encuentra el superego, con sus valores y exigencias, y también el contrasuperego (un «perro de abajo», como lo llamaba Fritz Perls), objeto de las exigencias y acusaciones que implora su aceptación. En este «perro de abajo» vemos el referente fenomenológico del «ello» freudiano, aunque sería cuestionable interpretar los impulsos que le animan como instintivos, ya que no sólo el instinto es objeto de inhibición en nuestro interior, como resultado del rechazo a nosotros mismos que tenemos inculcado y del deseo de ser algo diferente de lo que somos: también lo son nuestras necesidades neuróticas. Las diversas formas de motivación deficitaria que propondré que llamemos pasiones nos están prohibidas, tanto por lo que respecta a su aspecto de avidez como a su aspecto de odio.

Podemos describir el carácter como un compuesto de rasgos, entendiendo que cada uno de ellos apareció bien como identificación con un rasgo de los padres o bien, por el contrario, por deseo de *no* ser como los padres en ese aspecto en particular (muchos de nuestros rasgos corresponden a una identificación con uno de los padres y, al mismo tiempo, a un acto de rebeldía con respecto al rasgo opuesto del otro). Otros rasgos pueden entenderse como adaptaciones más complejas y contramanipulaciones. Pero el carácter es más que un conjunto caótico de rasgos: es una compleja estructura que podría representarse en forma de árbol, en el que los distintos comportamientos son aspectos de comportamientos más generales e incluso estos diversos rasgos de naturaleza más general pueden comprenderse como expresión de algo más fundamental.

El núcleo fundamental del carácter, tal como expondré aquí, tiene una doble naturaleza: un aspecto motivacional en interacción con un prejuicio cognitivo, una «pasión» asociada a una «fijación». Podemos dibujar la posición de la pasión y del estilo cognitivo dominantes en la personalidad comparándolos con los dos focos de una elipse y podemos ampliar nuestra primera idea de «carácter frente a natura» considerando el proceso con más detalle como

*una interferencia de la pasión en el instinto bajo la influencia continua de una percepción cognitiva distorsionadora.* Este proceso puede indicarse mediante el mapa de la psique que se muestra en la página anterior.

Esta es una variante gráfica de la visión de la personalidad ofrecida por Óscar Ichazo y se parece, en diversos aspectos, a la ofrecida por Gurdjieff. Según ambas visiones, la personalidad humana (en el sentido de carácter) está compuesta de cinco «centros», aunque un ser humano plenamente desarrollado habrá despertado en sí mismo el funcionamiento de los dos centros superiores, que reciben el nombre de «centro emocional superior» y «centro intelectual superior».

Mientras que Gurdjieff hablaba de un centro intelectual inferior u ordinario, un centro emocional inferior y un centro motor inferior, Ichazo se refería con frecuencia a este centro motor como «instintivo» y, de acuerdo con la visión que él declaraba transmitir, este centro instintivo se divide, a su vez, en tres.



FIGURA 2

En nuestros días, la teoría del instinto de Freud ha recibido fuertes críticas en el ámbito de la psicología. En primer lugar, el surgimiento de la etología indujo a distinguir entre el instinto tal como se manifiesta en la conducta animal (con sus mecanismos de liberación y su patrón de expresión tan fijo) y algo que podría llamarse el instinto de la vida humana. Más tarde, las comprensiones de Adler, Horney, Klein y teóricos posteriores de las relaciones objetales acabaron provocando no sólo que una parte del mundo psicoanalítico rechazara la concepción biológica de Freud, sino que abandonara particularmente la teoría de la libido. También Fritz Perls, que puede ser considerado como un nuevo freudiano en vista de su formación con Reich, Horney y Fenichel, parece seguir el espíritu de su tiempo al cambiar, en su concepto de autorregulación orgánica, del lenguaje del instinto al

lenguaje cibernético.

En contraste con esta tendencia a omitir la noción de instinto en la interpretación de la conducta humana, la visión que aquí se presenta no sólo implica una teoría del instinto (por lo menos, otorga al instinto una tercera parte del campo psicológico), sino que coincide con la noción psicoanalítica de neurosis como perturbación del instinto e, inversamente, sanación como proceso de liberación instintiva. A diferencia de las dos teorías del instinto de Freud y de la visión de Dollard y Miller sobre el comportamiento como una gran multiplicidad de impulsos, la teoría propuesta aquí reconoce tras la multiplicidad de la motivación humana tres instintos y fines básicos (dejando aparte la motivación puramente espiritual): la supervivencia, el placer y la relación.

Creo que aunque hoy día algunos (como los gestaltistas) preferirían emplear un lenguaje cibernético y decir que la neurosis implica una perturbación de la autorregulación orgánica, pocos cuestionarían la gran importancia de los impulsos de conservación, sexo y relación y su conjunta posición central como objetivos profundos del comportamiento. Aunque la interpretación de Freud de la vida humana puso el énfasis en el primero, Marx resaltó el segundo y los teóricos actuales de las relaciones objetales destacan el tercero, no creo que nadie haya adoptado una visión que integre explícitamente estos tres impulsos fundamentales.

A diferencia de las religiones tradicionales, que implícitamente igualan el terreno instintivo con la esfera de las pasiones, para esta visión, que considera que el estado mental óptimo es el del instinto libre o liberado, el verdadero enemigo -en la «Guerra Santa» que tradicionalmente se prescribe contra el «yo» falso o inferior- *no* es el animal interno, sino el campo de la motivación deficitaria: el de los impulsos «pasionales» que contaminan, reprimen y sustituyen al instinto (así como los aspectos cognitivos del ego, que, a su vez, mantienen a las pasiones).

Como puede verse en el mapa, se han representado los aspectos cognitivo y emocional de la personalidad en dos modalidades alternativas de funcionamiento, según el nivel de conciencia, mientras que el centro instintivo está representado sólo una vez. Se puede considerar que esto es una convención cuestionable, ya que existe el acuerdo de que el instinto también puede manifestarse de dos modos diferentes, sea como instinto encadenado y constreñido a los canales dispuestos por el ego o en estado libre, en que se considera perteneciente a la esencia propiamente dicha.<sup>1</sup>

Alguien familiarizado con el uso de «esencia» en el sufismo entenderá el referente de esta palabra como aquel aspecto más profundo de la conciencia humana que existe «en Dios» y que se manifiesta al individuo tras una aniquilación («faná»), y podría considerar que dicho significado no se corresponde con esta representación de atributos de la esencia diferenciados como estados pertenecientes a la esfera del intelecto superior, de la emoción superior y del instinto.

La contradicción desaparece si distinguimos entre la conciencia propiamente dicha y el funcionamiento de la mente en el estado consciente (distinto de los estados egoicos). Sin embargo, al usarlo en este sentido, debemos tener en cuenta que estamos «cosificando» la esencia: la distinción principal, en este cuerpo de la Psicología del Cuarto Camino que pretendo perfilar, es entre «esencia» y «personalidad», entre el ser real y el ser condicionado con el que normalmente nos identificamos. Mientras que Gurdjieff hablaba de personalidad, Ichazo hablaba de ego, más en línea con su utilización reciente (viaje del ego, muerte del ego, transcendencia del ego, etc.) y en consonancia con el uso de la palabra en las tradiciones espirituales orientales. La distinción es similar en psicología a la propuesta por Winnicott entre «personalidad real» y «falsa personalidad» y también resulta parecida a la que se establece en Vedanta entre el atman («Yo soy») y el ahamkar («Yo soy esto»), aunque pueda resultar engañoso hablar de esencia, alma, verdadera personalidad o atman, como si el referente fuera algo fijo e identificable. Por tanto, mejor que hablar de la esencia más profunda de uno mismo como de una cosa, deberíamos considerarla como un proceso, como un modo de *funcionamiento* del todo humano integrado sin ego, desoscurecido y libre.

Podemos decir, por tanto, que «el mapa de la psique» mostrado anteriormente sólo será

---

<sup>1</sup> Aunque el instinto puro podría representarse como tres puntos en contraste con la representación del instinto encadenado como tres eneagramas, Ichazo afirma que, si bien es así en la absorción meditativa, en el funcionamiento en que la esencia se expresa en la vida puede representarse como un eneagrama en el que están combinados los tres triángulos centrales de los eneagramas del instinto.

completo si representa también el espacio en el que existen los centros de personalidad y esencia, un espacio que puede tomarse como símbolo apropiado de la conciencia misma.

Dado que la conciencia en cuyo contexto se puede decir que existen «los centros inferiores» está degradada, la he sombreado en el mapa representado abajo, mientras que, en contraste, los tres «centros superiores» están representados con un círculo blanco para sugerir la noción de trinidad en unidad, característica del Cuarto Camino y de la tradición cristiana en general.

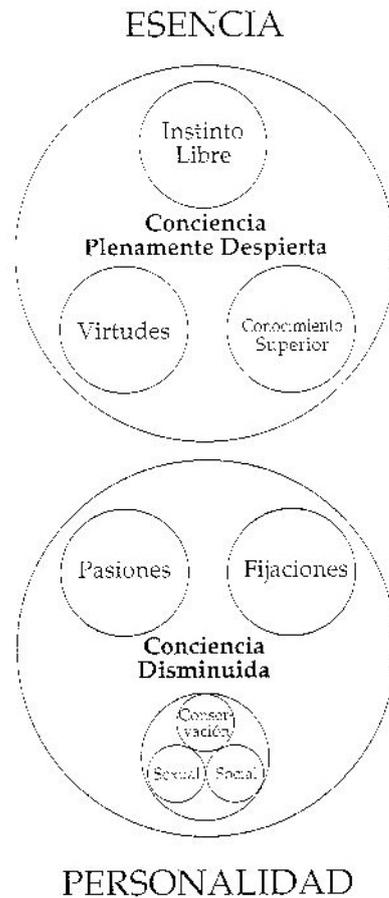


FIGURA 3

## 2. LOS CARACTERES

Quienes conozcan el trabajo de Gurdjieff sabrán la importancia que tenía en esta visión del «despertar» el aspecto de autoconocimiento consistente en identificar el propio «rasgo principal», es decir, una característica decisiva de la personalidad que puede considerarse su centro (así como el concepto de Cattell y otros de los «rasgos originarios», cada uno de los cuales es concebido como la raíz de un árbol de rasgos). La visión presentada aquí va más allá al sostener que el número de «rasgos principales» no es ilimitado, sino que es el mismo que el número de síndromes básicos de la personalidad.

Por otra parte, hablaremos de *dos* rasgos centrales en cada estructura de carácter, como se dio a entender anteriormente: uno, el rasgo principal propiamente dicho, consistente en un modo particular de

distorsión de la realidad, es decir, un «defecto cognitivo»; el otro, de naturaleza motivacional, una «pasión dominante».

Podemos considerar que cabe estructurar el carácter en una serie de modos básicos distintos, según el relativo énfasis que se ponga en uno u otro de los aspectos de nuestra estructura mental común. Podríamos decir que el «esqueleto mental» que todos compartimos es como una estructura que puede romperse como un cristal en un cierto número de maneras que están predeterminadas, de modo que, de entre todo el conjunto de rasgos estructurales principales, cualquier individuo dado (como resultado de la interacción de factores constitucionales y situacionales) acabará tomando uno u otro como primer plano de su personalidad, mientras que el resto de rasgos estarán en un fondo más próximo o más lejano.

Podríamos usar también la analogía de un cuerpo geométrico que descansa sobre una u otra de sus caras; todos compartimos una personalidad con las mismas «caras», lados y vértices, pero (continuando con la analogía) con diferentes orientaciones al espacio.

Según esta visión existen nueve caracteres principales (en contraste con los tres de Sheldon, los cuatro temperamentos de Hipócrates, los cinco tipos bioenergéticos de Lowen y las cinco dimensiones de algunos factorialistas modernos, por ejemplo). Cada uno de éstos presenta, a su vez, tres variantes, según sea el predominio de intensidad de los impulsos de autoconservación, sexual o social (y la presencia de rasgos específicos producidos por una distorsión «pasional» del instinto correspondiente, que es canalizado y «encadenado» bajo la influencia de la pasión dominante del individuo).<sup>2</sup> Por supuesto, hay nueve pasiones dominantes posibles, cada una de ellas asociada a una distorsión cognitiva característica, así como a una, dos o tres características mentales derivadas de la esfera instintiva, tal como acabo de describir.

Los nueve caracteres, en esta visión, no constituyen simplemente una serie de estilos de personalidad: constituyen un conjunto *organizado* de estructuras de carácter, entre las cuales se observan relaciones específicas de contigüidad, contraste, polaridad, etc. Estas relaciones están representadas de acuerdo con la estructura geométrica tradicional llamada «eneagrama».<sup>3</sup> Correspondientemente, llamaré a estos caracteres eneatis, como abreviación de «tipos de personalidad según el eneagrama».

---

<sup>2</sup> No entraré en este volumen en la descripción de los veintisiete subtipos, excepto -limitadamente- en el caso de las variantes del carácter desconfiado, ya que las formas del eneatis VI son tan distintas entre sí que hablar de ellas de un modo general no daría una visión clara de las características diferenciales del conjunto, ya de por sí muy marcadas.

<sup>3</sup> En su obra *Fragments de una enseñanza desconocida*, Ouspenski cita a Gurdjieff diciendo que la enseñanza que presentó era completamente autónoma, independiente de ningún otro camino (como la Teosofía o el Ocultismo Occidental) y que permaneció oculta hasta hoy día. Continúa diciendo que, al igual que otras enseñanzas, ésta utiliza también un método simbólico, y que uno de sus símbolos principales es el eneagrama. Este símbolo, que consiste en un círculo dividido en nueve partes por puntos conectados entre sí mediante nueve líneas según un patrón determinado, expresa la "ley del siete" y su relación con la "ley del tres". En el mismo libro, Ouspenski vuelve a citar a Gurdjieff diciendo que, en general, el eneagrama debe ser destilado como un símbolo universal y que a través de él puede interpretarse cada ciencia, y que, para alguien que sabe cómo usarlo, el eneagrama hace innecesarios libros y bibliotecas. Si una persona sola en el desierto dibujara un eneagrama en la arena, podría leer las leyes eternas del universo y siempre aprendería algo nuevo que ignoraba por completo hasta entonces. Dice también que la ciencia del eneagrama ha sido guardada en secreto durante mucho tiempo y que ahora está mucho más al alcance de todos, aunque sólo de un modo incompleto y teórico que es casi inútil para quien no haya sido instruido en esta ciencia por alguien que la conozca.

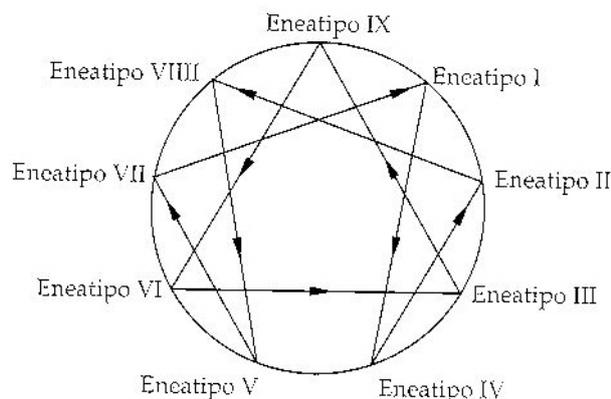


FIGURA 4

Comentaré ante todo cómo la psicología moderna ha aspirado a organizar los síndromes caracterológicos conocidos en lo que se ha llegado a ser un modelo circumplexo<sup>4</sup>. Creo que el anterior esquema representa el modelo circumplexo más convincente realizado hasta ahora.

4

En los últimos 30 años, aproximadamente, diversos investigadores han intentado demostrar que la estructura de los rasgos de la personalidad, cuando se refiere al comportamiento interpersonal individual, puede ser mejor representada según este modelo circumplexo, en el que el continuo circular indica las relaciones entre los caracteres: los contiguos son los más parecidos, mientras que las oposiciones del círculo corresponden a bipolaridades (en contraste con la tripolaridad que destaca en el eneagrama). Leary propuso un modelo circumplexo para reflejar un sistema interpersonal. Schaefer propuso otro como modo de organizar los datos de su estudio de las interacciones entre padres e hijos. Lorr y MacNair realizaron en 1963 un informe sobre un "círculo de comportamiento interpersonal", resultado de un análisis factorial de valores clínicos sobre diferentes tipos de comportamiento interpersonal, en cuya interpretación se reflejaban nueve agrupaciones de variables. Además de estos modelos circumplexos de procedencia teórica, Conte y Plutchik demostraron que un modelo circumplexo representa los rasgos predominantes de una personalidad interpersonal.

Por dos métodos diferentes -uno, el análisis de valores de similitud de términos; el otro, una aplicación de análisis factorial a valores de diferenciación semántica de términos-, produjeron, en base a la carga de los dos primeros factores, una idéntica ordenación empírica de términos en forma circular (ver *Quantitative Assessment of Personality Traits in Psychiatry*). En un estudio posterior, los mismos autores examinaron la concepción diagnóstica de los trastornos de personalidad del DSM II y encontraron que también podía disponerse en una ordenación circumplexa bastante parecida a la del estudio de 1967.

1. Bear DM, Freeman RL, Grennberg MS: Interictal behavioral alterations in temporal lobe epilepsy. In Blumer D (ed): *Psychiatric Aspects of Temporal Lobe Epilepsy*. Washington, DC, American Psychiatric Association Press, 1983.

2. Slater E, Beard AW: Schizophrenia-like psychoses of epilepsy. *Br J Psychiatry* 109:95-150,1963.

3. Babinski J: Contribution à l'étude des troubles mentaux dans l'hémiplegie organique cérébrale (anosognosie). *Rev Neurol* 22:845-84,1914. Critchley M: *The Parietal Lobes*. New York, Henner Publishing, 1966.

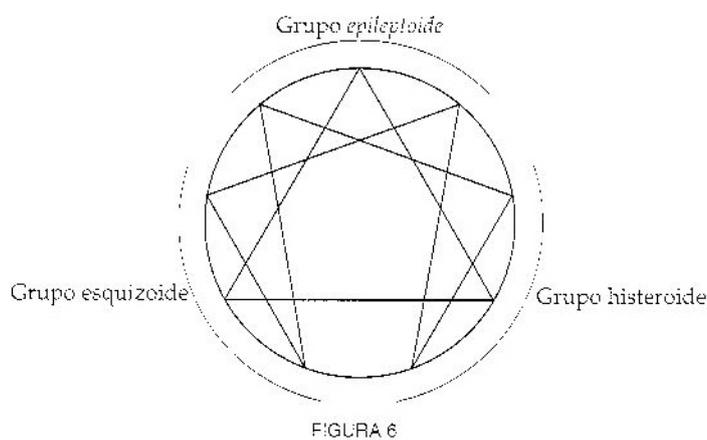
4. Heilman KM, Valenstein E (eds): *Clinical Neuropsychology*, New York, Oxford University Press, 1979.

Una estructura circumplexa de los trastornos de personalidad del DSM-III Eje II, basada en una escala directa de similitud y en la similitud del perfil de diferenciación semántica.



De acuerdo también con la opinión más común en cuanto a la agrupación de los síndromes del DSM-III, esta caracterología contempla tres grupos fundamentales: el grupo esquizoide, con una orientación hacia el pensamiento (que designaré aquí como egotipos V, VI y VII), el grupo histeroide, con una orientación hacia el sentimiento (egotipos II, III y IV) y otros de tipo corporal (al cual Kretschmer podría haber llamado en conjunto epileptoide), que en cuanto a constitución son los menos ectomórficos y están orientados predominantemente hacia la acción.

Describiré ahora brevemente los nueve caracteres, siguiendo la numeración comúnmente dada a los puntos situados en el círculo del eneagrama.



El primer tipo de estilo de personalidad (y estilo neurótico, por supuesto) es, en esta visión, tanto resentido como bienintencionado, correcto y formal, con poca espontaneidad y una orientación al deber más que al placer. Son personas exigentes y críticas consigo mismas y con los otros, y, más que clasificarlos con una etiqueta psiquiátrica, los denominaré perfeccionistas, aunque su síndrome corresponde a la personalidad obsesiva del DSM-III. Aunque encontremos que cada uno de los eneatisos coincide con un síndrome clínico conocido, también es verdad que podríamos considerar que cada persona presenta una u otra orientación de la personalidad y que para cada una de éstas se pueden apreciar niveles específicos que varían desde la complicación psicótica hasta los más sutiles residuos de condicionamientos infantiles en la vida de los santos.

En esta caracterología del Cuarto Camino, he tipificado al eneatiso II por la paradoja de una

generosidad egocéntrica. Corresponde a la personalidad histriónica del DSM-III. Los individuos representativos de este eneatiso suelen ser hedonistas, despreocupados y rebeldes ante cualquier rigidez o restricción de su libertad.

En un collage de caricaturas de Steig que se muestra más abajo<sup>5</sup>, el eneatiso II queda ejemplificado por una figura burlesca que contrasta con el esforzado montañero representante del concienzudo y obsesivo eneatiso I.

Es interesante que el eneatiso III no se encuentre en el DSM-III, a pesar de ser el más americano de los caracteres (como observa Fromm, en relación con lo que llamó la «orientación al marketing»). Comparto con Kernberg la impresión de que queda incompleto al no haber incluido una forma de personalidad histérica, no idéntica a la histriónica ya que el individuo no es inconsistente o de reacciones emocionales imprevisibles, mostrando mucho más control, lealtad y capacidad para mantener compromisos emocionales.

Si no fuera porque el término «histérico» se utiliza también coloquialmente para designar la personalidad impulsiva y sobredramática del eneatiso IV, podría recomendarse la inclusión de los términos «histérico» e «histriónico» en una futura revisión del American Diagnostic and Statistic Manual (DSM)<sup>6</sup>. Creo que la mayoría de los ejemplos clínicos que presenta Lowen en su libro «Narcisismo» son individuos del eneatiso III, aunque la palabra «narcisista», también empleada por Horney para describir este carácter, parece inadecuada dado su otro uso alternativo.

Es ésta la disposición caracterológica observada por Reissman, que la consideró en términos de «orientación hacia el otro». En el eneagrama de caricaturas, el eneatiso III está representado por un médico, modelo de éxito profesional, respetabilidad y experiencia profesional. Los individuos del eneatiso III buscan el reconocimiento de los demás mediante sus logros, su efectividad y sus dotes sociales; son controladores y controlados, y constituyen uno de los caracteres más alegres del eneagrama.

El tipo IV fue representado en la caricatura de Steig con una imagen que sugiere una sufriente víctima de las circunstancias de la vida y de la gente. Corresponde a la personalidad autoanuladora del DSM-III, incluida en éste tras su revisión. También corresponde a lo que Horney llamaba carácter masoquista, en el cual hay una autoimagen pobre, una predisposición a sufrir más de lo necesario, una gran dependencia del amor de los demás, un sentimiento de rechazo crónico y una tendencia a la insatisfacción.<sup>7</sup>

La caricatura del aislamiento en el punto V es apropiada para una actitud que podría considerarse como el estilo interpersonal que surge de la retención y a su vez la mantiene. Corresponde a la personalidad esquizoide del DSM-III. Se trata de individuos que no sólo tienen pocas relaciones, sino que, en su soledad, ni siquiera llegan a sentirse solos; individuos que procuran minimizar sus necesidades, tímidos y con mucha dificultad para expresar su rabia.

El guerrero del punto VI de la caricatura sugiere una connotación aparentemente muy distinta a la del miedo: por el contrario, alude a una actitud belicosa surgida del miedo a la autoridad y mantenida por una (contrafóbica) evitación de la experiencia del miedo. Sin embargo, la imagen del guerrero es una caricatura apropiada solamente para algunos individuos del tipo VI, no para los claramente débiles y miedosos. Los subtipos del eneatiso VI están muy diferenciados, de modo que, además de la personalidad evitadora del DSM-III, abarca también al paranoide otra forma de carácter desconfiado de características más obsesivas. De todo ello se hablará en el capítulo correspondiente.

El eneatiso VII corresponde al carácter oral receptivo u oral optimista de Karl Abraham y también, actualmente, al síndrome narcisista del DSM-III. El individuo típico de este eneatiso se muestra imperturbable, con un sentido de derecho propio, una orientación al placer y una actitud en la vida más conscientemente estratégica que el resto de caracteres. La caricatura del punto VII tiene, en lugar de cabeza, una

---

<sup>5</sup> En los comienzos de mi primer grupo en Berkeley, un estudiante, el Dr. Larry Efron, sintetizó los caracteres en un collage de caricaturas de William Steig, que me regaló en una fiesta de cumpleaños.

<sup>6</sup> Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales. *American Psychiatric Association*. Ed. Masson, 1992.

<sup>7</sup> Como se verá, creo que la personalidad marginal (en sentido estricto) corresponde a una complicación de lo mismo.

especie de alambres en espiral que sugieren que vive en la fantasía y tiende a olvidar el mundo real, quedando absorto en su planificación y en sus proyectos.

El eneatispo VIII corresponde al carácter fálico-narcisista de Reich y reaparece hoy día en las personalidades antisocial y sádica del DSM-III. Se trata de una persona orientada al poder, la dominación y la violencia. En el punto VIII vemos a alguien subido a una tarima para hablar a la gente o, mejor, para arengarla con fuerte voz y porte imponente.

En el punto IX, la figura humana sentada evoca unas vacaciones en la playa bajo la sombra de una palmera. Aunque esto pueda ser apropiado para retratar la pereza en el sentido convencional, no sugiere la pereza psicológica de quien no quiere mirar hacia sí mismo ni la característica sobreadaptación resignada del tipo IX. En la clasificación del DSM-III, el eneatispo IX corresponde a la personalidad dependiente, aunque este nombre no resulta adecuado, ya que son varias las personalidades que comparten la dependencia y no creo que constituya el núcleo del carácter del eneatispo IX, que también es resignado, autosubordinador, gregario y conformista.<sup>8</sup>

Más que ilustrar los caracteres con las caricaturas descritas, la esencia de las cuales puede explicarse en palabras, muestro en la figura 5, como información adicional, un dibujo de Margarita Fernández que ejemplifica algunas de las características constitucionales y gestuales de los eneatispos.



FIGURA 7

La representación de los síndromes caracterológicos en círculo implica la existencia de relaciones de vecindad entre ellos. Es algo que puede verse fácilmente, pero que no describe totalmente la situación, puesto que los caracteres contiguos presentan también diferencias en diversos sentidos. Así, por ejemplo, mientras que el eneatispo I es rígido, el eneatispo II no tolera la rigidez, y mientras que el eneatispo II es impulsivo, el eneatispo III es controlado; a su vez, el eneatispo III es alegre, mientras que el eneatispo IV es triste; el eneatispo IV es emocional y aferrado, y el eneatispo V es intelectual y desapegado, etc. Sin embargo, si consideramos solamente el terreno de las pasiones, es fácil entender cada uno de ellos como un híbrido entre los dos contiguos.

En general, una persona que incorpore cualquiera de los nueve caracteres puede ver fácilmente en sí misma los dos que aparecen como contiguos en el mapa. Así, un individuo del tipo III, cuya vida está dedicada a agrandar y tener éxito, puede entender coherentemente su comportamiento en la vida desde la perspectiva del eneatispo II y del IV, respectivamente; del mismo modo, una persona del eneatispo IV puede

<sup>8</sup> DSM-III-R

comprender su experiencia como la de un eneatipo III frustrado o interpretar sus acciones y sentimientos desde el punto de vista del apego y de un sentido de empobrecimiento, como el individuo esquizoide.

De un modo más general, por supuesto, la vida o la experiencia de cada persona puede interpretarse desde cualquiera de las nueve perspectivas, y es por ello por lo que durante décadas de experiencia se ha considerado de aplicación universal la perspectiva que ve el miedo detrás de todo, tan central en el pensamiento psicoanalítico. Pero, seguramente, algunas interpretaciones encajan con más facilidad con algunos caracteres, mientras que otras serán comparativamente más remotas.

Si la interpretación más acertada es la que pone de manifiesto la pasión dominante y la perspectiva cognitiva típica de cada uno de los puntos del eneagrama, podemos decir que las contiguas estarían en segundo lugar, sobre todo la que esté en uno de los vértices del triángulo central del esquema.

Así, la preocupación por la autoimagen o narcisismo estaría más cerca del fondo interpretativo del tipo IV que la característica esquizoide. Del mismo modo, podemos decir que el eneatipo VII tiene esencialmente una base de miedo y pertenece al grupo esquizoide<sup>9</sup>. Con todo, está también fuertemente ligado al carácter vengativo por sus características de ser impulsivo, rebelde y hedonista.

El eneatipo VIII, por otro lado, tiene una mente esencialmente perezosa (eneatipo IX), aunque encubre su característica evitación de la interioridad con una típica intensidad con la cual el individuo busca sentirse vivo, escapando del sentido de amortecimiento que conlleva su falta de interioridad.

Los caracteres representados en los vértices seis y nueve del eneagrama se sitúan cada uno de ellos, como ocurre con el punto tres, entre polaridades: la polaridad de tristeza y alegría en el ángulo derecho (IV-II), la de reserva y expresividad en el izquierdo (V-VII) y la de amoralidad e hipermoralidad en el superior (VIII-I).

Las relaciones indicadas por las flechas que conectan los puntos del triángulo interior del eneagrama y las que conectan el resto de puntos de la secuencia 1, 4, 2, 8, 5, 7, 1 corresponden a relaciones psicodinámicas, entendiendo el eneagrama como un mapa de la mente del individuo, como explicaremos al tratar sobre el eneagrama de las pasiones. Si tomamos el mapa como un conjunto de caracteres, podremos reconocer en cada uno de ellos la presencia encubierta del que le precede en el flujo, lo cual no resulta obvio cuando consideramos el eneagrama de las pasiones, que constituyen las disposiciones motivacionales que hay detrás de los caracteres (ver más abajo).

Además de las relaciones de vecindad y de «flujo interno» representadas por las líneas del eneagrama, podemos ver también relaciones de oposición: los tipos I y V, así como los caracteres VIII y IV, están situados en extremos opuestos de una línea recta, al igual que VII y II se ubican en las puntas del eje horizontal.

Llamo al eje I-V el eje «anal» del eneagrama, por cuanto tanto el carácter esquizoide como el compulsivo-obsesivo pueden considerarse «anales», teniendo en cuenta las descripciones de Freud y Jones, que trataré en los capítulos primero y quinto de este libro, respectivamente.

Por otro lado, al eje IV-VIII le llamo oral-agresivo, en recuerdo de Karl Abraham, porque, por más que se haya designado siempre como oral-agresivo al frustrado y quejoso eneatipo IV, las características del eneatipo VIII le hacen merecedor de esta denominación.<sup>10</sup>

Por analogía, llamo al eje II-VII oral-receptivo, porque, por más que sea el eneatipo VII el que corresponda al oral-optimista de Abraham, los histriónicos no son sólo «edípicos», sino también oral-receptivos.

En contraposición con los caracteres descritos hasta ahora, creo que los eneatis VI y III pueden ser llamados fálicos, aunque todos excepto el carácter VI contrafóbico pueden considerarse fálicos inhibidos, mientras que el eneatipo III, con su presunción, es una especie de versión opuesta «excitada» de la disposición fálica.

No he dicho nada sobre lo que representa el eneatipo IX, que serían los síndromes pregenitales y

---

<sup>9</sup> Esquizoide en un sentido amplio de la palabra, diferente del uso del término para referirse al eneatipo V específicamente.

<sup>10</sup> Cabe destacar que el propio Fritz Perls, que ponía tanto énfasis en lo oral-agresivo, era del tipo vengativo fálico-narcisista.

las primeras orientaciones genitales. Este carácter muy bien podría llamarse pseudogenital, pues en la mayoría de casos parece menos patológico que los otros, fundamentalmente adaptado, contento, amoroso y esforzado. Es un carácter que mimetiza la salud mental (que es lo que en origen significaba la palabra «genital»). La historia del eneatis IX es la de un individuo que creció demasiado deprisa, que maduró bajo presión, perdiendo su niñez. Junto con su excesiva madurez, sin embargo, subsiste en la experiencia del individuo, justo por debajo del umbral de la conciencia ordinaria, una predisposición regresiva más profunda y más arcaica que la de los estados pregenitales, un profundo deseo por parte de la persona de permanecer en el vientre de la madre y una sensación de no haber salido nunca de allí.

Los tipos I y VIII, a cada lado del punto IX, son también imágenes que se espejan mutuamente en el eneagrama. Los he caracterizado, al hablar de los caracteres contiguos al IX, como antimoral e hipermoral, pero queda por decir que, con todo, comparten una disposición activa. Del mismo modo, los eneatis IV y V, en la base del eneagrama, presentan un agudo contraste (intenso y flemático, podríamos llamarles) y, sin embargo, se parecen por su fragilidad, su hipersensibilidad y su reserva. Los eneatis II y VII, que tratamos como dos formas de disposición oral-receptiva, pueden considerarse también como un tercer par -además de I-VIII y IV-V-, por ser sobre todo expresivos (más que activos o introvertidos).

En conjunto, podemos hablar de un lado derecho y un lado izquierdo del eneagrama, en simetría a partir del punto IX. Vemos que el lado derecho es más social y el izquierdo antisocial; o, dicho de otro modo, hay más seducción en el derecho y más rebeldía en el izquierdo. No me cabe duda de que, al menos en el mundo occidental, existe un predominio de hombres a la izquierda y de mujeres a la derecha, aunque algunos caracteres están más diferenciados por lo que respecta a su porcentaje sexual. Si bien I y III son más comunes en mujeres, no tienen, con mucho, tantos componentes femeninos como el II y el IV. Igualmente, en el lado izquierdo, el carácter más decididamente masculino es el VIII.

En los caracteres de los pares VII-IV y V-II puede apreciarse un marcado contraste. En el primer caso, existe contraste entre un carácter feliz y un carácter triste; en el segundo, el contraste se produce entre distanciamiento frío e intimidad cálida.

Finalmente, se observa contraste entre la parte superior y la parte inferior del eneagrama. Mientras que el eneatis IX, en la parte superior, representa el grado máximo de lo que yo llamo extroversión defensiva -es decir, evitación de la interioridad-, que va muy ligada al contentamiento, la parte inferior del eneagrama representa el grado máximo de interioridad y descontento. Podríamos decir de los que están en la parte inferior del eneagrama que nunca se sienten bien o satisfechos, que se ven a sí mismos como un problema y que también el mundo externo los tilda de patológicos, mientras que el eneatis IX tiene una postura en la que difícilmente se hará un problema de sí mismo o parecerá patológico a los demás. Sin embargo, existe un rasgo común que relaciona el eneatis IX con los tipos IV y V: la depresión. Entre IX y IV, el elemento común es la depresión propiamente dicha<sup>11</sup>. El eneatis V puede considerarse también deprimido, dada su apatía e infelicidad, pero el punto común más visible de IX y V es la resignación: un desistir de las relaciones en el eneatis V y una resignación sin pérdida de relaciones externas en el eneatis IX (una resignación en participación), lo que da a este carácter una disposición abnegada y autosubordinante.

### 3. EL NÚCLEO DINÁMICO DE LA NEUROSIS

Dando por sentado que la degradación emocional se basa en una deformación cognitiva oculta (fijación), pasaré a examinar ahora este terreno de las pasiones, es decir, la esfera de los principales impulsos por motivación deficitaria que animan la psique. Es lógico comenzar con ellos, ya que, como nos dice la tradición, constituyen la primera manifestación de nuestro proceso de degradación en la más tierna infancia: aunque es posible reconocer el predominio de una u otra de estas actitudes en los niños de entre cinco y siete años, hasta los siete años aproximadamente (una etapa bien conocida para los psicólogos del desarrollo, desde Gesell a Piaget) no cristaliza en la psique la base cognitiva para la tendencia emocional.

---

<sup>11</sup> El fondo más común del eneatis IX es la depresión endógena, en tanto que en el eneatis IV se manifiesta más frecuentemente como depresión neurótica.

La palabra pasión conllevó, durante mucho tiempo, una connotación de enfermedad. En su *Antropología*, Kant afirma: «Una emoción es como el agua que se filtra a través de un dique; la pasión es como un torrente que va haciendo su lecho más y más profundo. Una emoción es como la embriaguez que te conduce al sueño; la pasión es como una enfermedad debida a una constitución deficiente o a un veneno».

Creo que uno de los motivos de que las pasiones fueran consideradas insanas era la observación del dolor y la destrucción que implicaban, que eran a su vez consecuencia de su naturaleza de deseo. Podríamos decir que son facetas de una «motivación deficitaria» básica. Pero el uso del lenguaje de Maslow no debe impedirnos ver lo apropiada que es la noción psicoanalítica de oralidad: se puede considerar que las pasiones son resultado de mantener como adultos demasiadas actitudes que todos tuvimos como bebés lactantes, de quedarse apegado, ante el mundo, a una postura de agarrar y succionar.

La palabra «pasión» es apropiada para referirse a las emociones inferiores no sólo porque existen en interdependencia con el dolor (pathos), sino también por su connotación de pasividad. Puede decirse que estamos sujetos a ellas como agentes pasivos, más que como agentes libres, como decía Aristóteles al hablar sobre el comportamiento virtuoso y la psicología moderna al referirse a la salud mental. Las tradiciones espirituales suelen estar de acuerdo sobre una potencial desidentificación del dominio de las pasiones, que es posible por intuición de la transcendencia.<sup>12</sup>

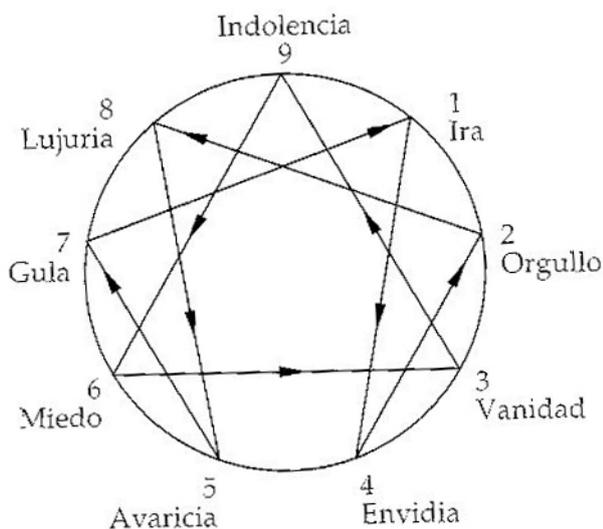


FIGURA 8 - ENEAGRAMA DE LAS PASIONES

Si examinamos el eneagrama de las pasiones de la figura 8, veremos que tres de ellas (en los puntos 9, 6 y 3) ocupan una posición más central que el resto. Por otro lado, dado el simbolismo del eneagrama -según el cual, sus diferentes puntos corresponden a grados e intervalos de la escala musical-, la pereza psicoespiritual, en la parte superior, representa la más básica de todas, siendo, como si dijéramos, el «Do» de las pasiones.

<sup>12</sup> Aunque la finalidad de esta tradición de "trabajo en sí mismo" es producir un cambio en el control del comportamiento desde el centro emocional inferior de las pasiones al centro superior, aún se contempla otro estado más: un cambio desde el "centro intelectual inferior" de la cognición ordinaria, plagado de visiones erróneas de la realidad que se formaron en la niñez (fijaciones), al centro intelectual superior, de comprensión intuitivo-contemplativa.

El hecho de que estos tres estados mentales estén representados en los vértices del triángulo del eneagrama de las pasiones sugiere la idea de que son las piedras angulares de todo el edificio emocional y de que los estados situados entre éstos pueden ser explicados como interacciones de los mismos en diferentes proporciones.

Se observará que la propuesta de la inercia psicológica como piedra angular de la neurosis evoca la teoría del aprendizaje que propone la neurosis como condicionamiento, mientras que los otros dos puntos del triángulo interior remiten a la visión freudiana de la neurosis como transformación de la ansiedad de la infancia y a la visión existencial, que ve en la inautenticidad del ser y en la «mala fe» las bases de la patología.

Las interconexiones que aparecen entre estos tres puntos (en forma de lados del triángulo) constituyen lo que podríamos llamar conexiones psicodinámicas, de tal forma que puede decirse que cada una sirve de base a la siguiente, en una secuencia representada por flechas entre ellas en sentido contrario a las agujas del reloj. Si leemos esta secuencia psicodinámica comenzando por la parte superior, podemos decir que una carencia del sentimiento de ser (implícita en la inercia psicológica o «robotización» de la apatía) priva al individuo de una base desde la que actuar, lo cual conduce al miedo. Pero como, de todas maneras, debemos actuar en el mundo por más que lo temamos, nos sentimos impulsados a resolver esta contradicción actuando desde una personalidad falsa, en lugar de tener el coraje de ser quienes somos. Creamos entonces una máscara que interponemos entre nosotros y el mundo y con esta máscara nos identificamos. Sin embargo, en la medida en que, actuando así, olvidamos quienes somos verdaderamente, perpetuamos el oscurecimiento óptico que, a su vez, mantiene el miedo, y así sucesivamente, en un círculo vicioso.

Así como los lados del «triángulo interior» indican conexiones psicodinámicas entre los estados mentales representados en los puntos nueve-seis-tres-nueve, en ese orden, queda por decir que las líneas que unen los puntos 1-4-2-8-5-7-1 indican de igual forma relaciones psicodinámicas, de modo que puede considerarse que cada pasión se fundamenta en la anterior.

Tomemos el caso del orgullo: es fácil ver que así como la expresión del orgullo supone un intento por parte del individuo de compensar la inseguridad de su propia valía, la gente orgullosa, como grupo, tiene en común una represión y una sobrecompensación del sentido de inferioridad y de carencia que son predominantes en la envidia. En la envidia, a su vez, podemos hablar de una ira que se ha vuelto hacia adentro en un acto de autodestrucción psicológica. En el caso del carácter iracundo y disciplinado, podemos ver un intento de apartarse de la actitud oral-receptiva, mimada o autoindulgente de la gula. El eneatipo VII, por su parte, con su capacidad expresiva, persuasión y encanto, parece muy opuesto a la torpeza lacónica del eneatipo V y, sin embargo, se puede considerar que surgió de ésta, como sobrecompensación de la deficiencia con la falsa abundancia, de modo parecido a como la envidia se transforma en orgullo. Asimismo, el eneatipo V o carácter esquizoide es lo más opuesto posible al carácter confrontativo, impulsivo, bruto y agresivo del lujurioso y rebelde eneatipo VIII y, sin embargo, cabe comprender el apartamiento de la gente y del mundo como una forma alternativa de expresión de la venganza, como una decisión vengativa de no dar el amor de uno a los demás y un deseo vengativo de borrar a los otros del mundo interno. Por último, si consideramos el tipo VIII rudo, prepotente y supermasculino, de nuevo lo encontraremos totalmente opuesto al eneatipo II histriónico, que es tierno, sensible y superfemenino. Sin embargo, puede considerarse la lujuria como una exaltación y transformación del orgullo, en la que la dependencia no es sólo negada, sino además transmutada en una actitud hacia los demás abusiva, explotadora y arrolladora.

En cuanto a la relación entre pasiones que a lo largo del círculo aparecen como contiguas, es posible ver cada una de éstas como un híbrido entre las de ambos lados. Así, el orgullo puede considerarse un híbrido entre la vanidad (una preocupación excesiva por la autoimagen) y la ira, estando la ira implícita en una asertiva autoelevación ante los demás. La envidia, por otro lado, puede entenderse como un híbrido entre la vanidad y el sentido de empobrecimiento de la avaricia, combinación que produce un sentimiento de no ser capaz de cumplir con las exigencias de la vanidad.

Más que caracterizar las pasiones, cosa que espero hacer en los sucesivos capítulos de este libro al describir las disposiciones caracterológicas en que predominan, diré tan sólo que necesitamos volver al significado original de las palabras tradicionales. «Ira», por ejemplo, será usada aquí más como una oposición interior y básica frente a la realidad que como una irritación explosiva; «lujuria» se referirá a algo más que a una inclinación al sexo o incluso al placer: a una pasión por el exceso o un apasionamiento excesivo en el cual la satisfacción sexual es sólo una posible fuente de gratificación; del mismo modo, «gula» deberá entenderse aquí no en su sentido restringido de pasión por la comida, sino en un sentido amplio de tendencia hedonista e

insaciabilidad; y «avaricia» puede incluir o no su sentido literal, y designará una contención cobarde y codiciosa, una retirada como alternativa al apego externo de la lujuria, la gula, la envidia y otras emociones.

Aunque el eneagrama de las pasiones representa gráficamente la idea de que en cada persona existen nueve formas básicas de motivación deficitaria que funcionan como un sistema de componentes interdependientes, la visión del carácter elaborada en este libro implica un postulado complementario: que en cada individuo domina, de entre todas, una de las pasiones (y su correspondiente fijación).

Pero, en contraste con la visión de los teólogos cristianos -que establecían una jerarquía de gravedad en los pecados capitales- y también en contraste con la psicología contemporánea -que interpreta que los caracteres en los que estos diversos estados mentales están más marcados no sólo surgen de diferentes etapas del desarrollo sino que unos revisten más o menos gravedad o nivel patológico que otros-, esta visión del Cuarto Camino afirma que las pasiones son equivalentes, tanto en términos ético-patológicos como de pronóstico.

Esta consideración implica que, aunque la psicología actual y las interpretaciones de la mente logren tratar a algunos caracteres con más éxito, el camino de transformación -de acuerdo con los planteamientos tradicionales de trabajo en uno mismo y meditación- no es fundamentalmente mejor ni peor para las diferentes personalidades.

#### **4. ESTILOS DE DISTORSIÓN COGNITIVA.**

Aunque no signifique exactamente lo mismo que Freud quería decir, la palabra «fijación» sugiere la idea de que es por la perturbación cognitiva por lo que nos quedamos «enganchados», siendo cada fijación, como si dijéramos, una racionalización de la pasión correspondiente. Si bien las pasiones son el núcleo primero de la psicopatología del cual emergió el campo de las fijaciones, de acuerdo con esta visión, en el presente son las fijaciones las que estructuralmente sirven de base a las pasiones.

Ichazo definió las fijaciones como defectos cognitivos específicos o facetas del sistema ilusorio del ego, pero los nombres que les dio reflejan a veces la misma noción que la pasión dominante, o bien características asociadas que no aciertan a encajar con su propia definición. En la figura 7 reproduzco el eneagrama de las fijaciones según Ichazo, tal como aparece en *Psicologías Transpersonales*, de Lilly y Tart.

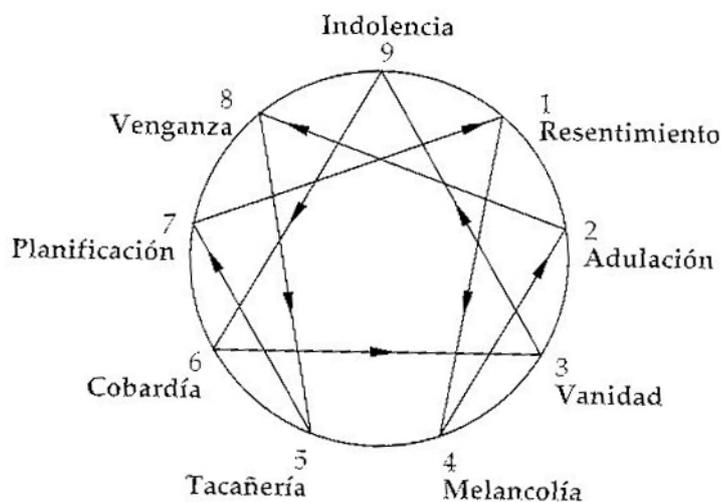


FIGURA 9

Puede observarse aquí que la referencia al resentimiento del punto I es casi redundante con «ira» y que, en el caso del punto II, la adulación se refiere principalmente a «autoadulación», que es inseparable del autoengrandecimiento del orgullo. En el caso del punto III, Ichazo propuso palabras con sentidos significativamente diferentes para los aspectos emocional y cognitivo del carácter, y yo estoy en desacuerdo con el hecho de que atribuyera el desasosiego de la persecución del éxito al campo de la fijación y el engaño al campo emocional de las pasiones<sup>13</sup>.

En la nomenclatura «mendelejeffiana» propuesta por Ichazo en Arica, de términos que comienzan por «ego» y que contienen las primeras letras de la fijación, la designación «ego-melan» contiene una información diferente de envidia, porque hace referencia al aspecto «masoquista» del carácter en cuestión, a la búsqueda de amor y atención a través de la intensificación del dolor y del desamparo. Pero en el punto V, la palabra que él propone, «tacañería», no va más allá del alcance de la avaricia. Igual ocurre en el punto VI, ya que «cobardía» no proporciona mucha más información que la pasión del miedo. Aunque cobardía conlleva un sentido de «miedo frente al miedo», he preferido considerar la acusación, especialmente la autoacusación, como el problema cognitivo central del eneatispo VI, tal como desarrollo en el capítulo correspondiente.

Cuando por primera vez escuché a Ichazo enseñar Protoanálisis en sus conferencias en el Instituto de Psicología Aplicada, la palabra que usaba para la fijación del punto VII era charlatanería. Posteriormente, al dirigirse a una audiencia de habla inglesa, denominó la personalidad como «ego-plan». La planificación evoca la tendencia del eneatispo VII a vivir de proyectos y fantasías y a sustituir la acción por la imaginación.

Al hablar de «ego-venge», Ichazo indica de nuevo una disposición caracterológica que puede considerarse central en el eneatispo correspondiente, proporcionando, pues, una información complementaria a la de su aspecto «lujurioso»: el eneatispo VIII no es sólo dionisiaco y apasionado, sino también duro y dominante, poseedor de una visión prejuiciosa de la vida como una lucha donde triunfan los poderosos.

En el caso del punto 9, otra vez el término de Ichazo para la indolencia, «ego-in», es redundante

<sup>13</sup> En el capítulo 3, propongo la conveniencia de considerar la vanidad como perteneciente a la misma esfera del orgullo (una pasión por ser a los ojos del otro, más que una pasión por el autoengrandecimiento) y la de considerar la falsedad y el autoengaño como el aspecto cognitivo del eneatispo III (según el cual, el individuo se identifica con la personalidad falsa).

con «pereza», la palabra usada para la pasión dominante. Si entendemos pereza como inercia psicoespiritual -una especie de automatización de la vida y una pérdida de sentido interior-, puede considerarse la convicción implícita en la estrategia vital del eneatipo IX como una sobrevaloración de la adaptación excesiva y la abnegación.



FIGURA 10

Se produce un énfasis ligeramente distinto si elegimos los nombres de las fijaciones en función de la identificación que propuso Ichazo entre éstas y la «característica principal» de cada tipo de personalidad. Las palabras que empleo en el Eneagrama de las pasiones se ajustan a ambas definiciones de «fijación»: son apropiadas para designar el rasgo más destacado de la estructura de carácter correspondiente y pueden considerarse inseparables de su funcionamiento cognitivo.

Por lo tanto, el engaño (más apropiado que «falsedad» en este contexto) implica tanto autoengaño como un fingimiento ante los otros, y una confusión cognitiva entre la realidad y lo que se toma como verdadero.

Asimismo, en el caso de la venganza hay una referencia a la llamativa agresión del eneatipo VIII y también una idea implícita, inseparable de ésta, de procurar irracionalmente corregir el pasado devolviendo en el presente el daño o la herida.

En el caso de la falsa generosidad y la satisfacción del eneatipo II, ésta puede considerarse de nuevo como la característica principal y como un error cognitivo de la persona similar al engaño. Lo mismo se puede decir de la característica de autofrustración del eneatipo IV, que implica atender a lo que falta más que percibir lo que hay, y del distanciamiento del eneatipo V, inseparable de la idea de que es mejor «arreglárselas uno mismo».

Por más que, efectivamente, las nueve características anteriormente citadas sean centrales dentro de los respectivos caracteres y puedan considerarse desde un ángulo cognitivo, creo que aún hay más que hablar sobre los supuestos, creencias y valores implícitos en cada uno de los caracteres.

Podemos decir que cualquiera de los estilos interpersonales en que pueden cristalizar las pasiones conlleva una dosis de idealización, una idea oculta de que *ése* es el modo de vivir. En el proceso psicoterapéutico, a veces es posible recuperar el recuerdo de un momento en la vida en que se tomó la decisión de vengarse, de no volver a amar, de arreglárselas solo y nunca confiar, etc.

Cuando esto es posible, todavía podemos hacer explícitas muchas consideraciones que una persona ha estado tomando como verdades desde entonces y que pueden ser cuestionadas, consideraciones de un niño en el dolor y el pánico que es necesario revisar, como propone Ellis en su *Terapia racional-emotiva*.

Podríamos decir que cada estilo cognitivo se ha formado a partir de las características ya descritas

en el eneagrama de rasgos principales o fijaciones, pero existe una serie de supuestos en el campo de este estilo cognitivo, cada una de las cuales es, a su vez, algo que damos por sentado y que produce distorsiones perceptivas y falsos juicios a lo largo de la vida ordinaria, como sugirió Beck con el concepto de *pensamientos automáticos*.

He aquí, por ejemplo, una relación incompleta de supuestos típicamente asociados a los eneatis: tipos:

El eneatis tipo I siente que de los impulsos naturales no hay que fiarse sino controlarlos, y que el deber es más importante que el placer. Realmente, tiende a considerar el placer como un valor negativo que interfiere en lo que hay que hacer. También las nociones que el individuo tiene de bondad y corrección son implícitamente autoritarias, ya que son extrínsecas a su experiencia.

El eneatis tipo II tiene la creencia implícita de que todo es permisible en nombre del amor (como reflejó Ibsen en su famosa obra de teatro *Casa de muñecas*, en la que la heroína no puede entender que firmar un cheque con el nombre de su padre enfermo moleste al banco, cuando lo hizo con la mejor intención).

A la vez, para mantener esta perspectiva la persona ha llegado a creer que la emoción es más importante que el pensamiento, de modo que cuando ambos entran en conflicto no hay que hacer caso al pensamiento. Esto es coherente con su comportamiento, pues el individuo también cree que en esta vida hay que ser seductor, que es legítimo manipular dada la manera de ser de la gente. No sólo se siente orgullosamente especial, sino que siente que, por eso mismo, merece especial atención y privilegios. No es probable que este supuesto sea consciente en la mente del individuo, pero puede tener mucho peso. Podría expresarse más o menos como «sin mí no podrían arreglárselas».

Esto me llamó la atención por los comentarios de un conocido que al volver a la vida ordinaria después de un retiro espiritual explicó cómo le había impactado la comprensión de que el mundo había continuado igual sin él. En otras palabras, él no era imprescindible ni fue catastrófico que privara al mundo de su extraordinaria presencia y no estuviera allí para ayudar con sus luminosas opiniones.

Para el eneatis tipo III, es común sentir que el mundo es un teatro donde todos fingen. Desde luego, fingir es la única manera de tener éxito. De ello se deriva que los sentimientos verdaderos no deben expresarse. En relación con esto último, está lo que podría resumirse como: «yo no debería tener problemas», que resulta de una combinación entre la creencia de que con problemas la compañía no sería tan agradable y una sobrevaloración del agrado.

Pero creo que aún es más básico el supuesto equivocado de que la medida de valor es el éxito: es lo que el mundo valora como valor objetivo y lo que hay que valorar. Otro componente de la perspectiva del eneatis tipo III es la desesperanza que subyace al optimismo de este carácter. Existe un sentimiento de tener que estar sobre las cosas, porque no irían bien sin esa vigilancia y también porque no habría lugar para uno si no se es útil.

Creo que el supuesto más loco del eneatis tipo IV es la noción implícita de que revisando el pasado y lamentándose de él será posible cambiarlo, de modo que necesita una profunda comprensión de que no tiene sentido llorar los platos rotos y de que a lo hecho, pecho. Existe también el supuesto de que cuanto mayor sea la necesidad, mayor es el derecho a ser amado, con la consecuente idealización del sufrimiento («cuanto más sufro, más noble soy»). El supuesto más manifiesto es el sentimiento de no ser tan bueno como los otros, una perspectiva inseparable de la comparación envidiosa. También puede existir un sentimiento de que la vida le debe una compensación por todo lo que ha sufrido.

Una convicción típica del eneatis tipo V es la que podría enunciarse como: «es mejor arreglárselas solo». Existe un sentimiento de que cuantos menos compromisos se tengan, mayor libertad y felicidad es posible. Hay también una idea de que la gente se mueve por interés propio y de que su amor es sólo aparente.

Asimismo, existe un sentimiento de que conviene ahorrar las energías o recursos de uno para una futura posibilidad que sea mejor y no implicarse ahora, y también el miedo de que si uno es generoso puede quedarse sin nada. Otra convicción del eneatis tipo V es que es mejor necesitar poco y no depender de nada ni de nadie.

Algunos de los supuestos más visibles del eneatis tipo VI se relacionan con un subtipo en particular, como, por ejemplo, el sentimiento evitativo de no ser capaz de arreglárselas con los recursos propios o el sentido contrafóbico de la autoridad como una salida, de la autoridad personal como seguridad. Sin embargo, es básico para todos los subtipos el sentimiento de que hay que desconfiar de la gente y cuestionar las intuiciones y los deseos propios. Sobrevaloran la autoridad, aunque no necesariamente la perciben como buena:

suele ser, de modo ambivalente, a la vez buena y mala.

En el eneatipo VII existe demasiado sentimiento de estar bien y sentir que los otros también están bien. Su talante optimista es comparable al talante pesimista del eneatipo IV. Nada queda totalmente prohibido para el autoindulgente, pues existe un sentimiento de que la autoridad es mala y de que quien es listo hace lo que quiere. Hay también un sentimiento de tener derechos por lo talentoso que es y una profunda convicción de que lo mejor para tener éxito es el encanto personal.

La visión del mundo del eneatipo VIII es la de una batalla donde los fuertes ganan y los débiles pierden. Igualmente, no hay que temer el éxito y es preciso arriesgarse. Del mismo modo en que el eneatipo VIII exalta la fuerza y desdén la debilidad, sobrevalora el apañárselas por cuenta propia y desprecia la necesidad.

El eneatipo VIII siente que está bien causar sufrimiento cuando uno busca la satisfacción, pues persiste el rencor por el tiempo en que le tocó sufrir para satisfacción de otros. Piensa: «si quieres algo, vas y lo coges, sin importar lo que se interponga en tu camino». Y también: «lo que la gente llama virtud es hipocresía». Para la persona lujuriosa del eneatipo VIII, los obstáculos de la autoridad social son el enemigo y uno debería actuar según sus propios impulsos.

El eneatipo IX, tan adaptable, no sólo siente sino que también piensa que cuantos menos conflictos haya, mejor, y que conviene no pensar demasiado para evitar sufrir. Una consecuencia de evitar el conflicto es la tendencia a adaptarse y a asumir una ideología conservadora. Sin embargo, en un nivel más profundo -y, por tanto, menos racional- existe en él una idea de que es mejor dejarse morir que arriesgarse a ser asesinado. El tabú de fijarse en sí mismo no existe sólo en el aspecto emocional, sino también en el intelectual: la persona cree que no está bien ser egoísta y que uno debe dar deferencia a la necesidad de los demás. Un lema del eneatipo IX sería: no balancees la barca.

Por más que cada estilo interpersonal comporte un prejuicio cognitivo -en el sentido de que hay un supuesto implícito de que ése es el mejor modo de ser-, tengo la impresión de que con ello no se agota el análisis del aspecto cognitivo de cada orientación de la personalidad, de modo que, como anuncié en el prólogo, examinaré en este libro, además de las fijaciones y de los mecanismos de defensa, lo que llamo «ilusiones» o «espejismos»: errores metafísicos, falsas concepciones implícitas sobre el Ser

A la visión que expongo en las secciones tituladas «psicodinámica existencial» le he dado el nombre de «Teoría Nasrudín de la neurosis», en referencia a la famosa historia en la que Nasrudín perdió una llave.

Se dice que el mulá estaba a cuatro patas buscando algo en uno de los pasillos del mercado. Un amigo se sumó a él en la búsqueda de lo que -como le había aclarado el mulá- era la llave de su casa. Sólo tras largo rato de esfuerzo infructuoso, se le ocurrió al amigo preguntarle a Nasrudín: «¿Estás seguro de que la perdiste aquí?» A lo que éste respondió: «No, estoy seguro de que la perdí en casa». «Entonces, ¿por qué la buscas aquí?», preguntó el amigo. «¡Es que aquí hay mucha más luz!», explicó el mulá.

La idea central que contiene este libro, pues, es la de que estamos buscando la «llave» en el lugar equivocado. ¿Cuál es la «llave» de nuestra liberación y de nuestra plenitud última? A lo largo de estas páginas lo llamaré *ser*, aunque podría aducirse acertadamente que incluso darle ese nombre es demasiado limitado y limitador.

Podemos decir que *somos*, pero que no tenemos la *experiencia de ser*, que no *sabemos* que somos. Por el contrario, cuanto más de cerca escudriñamos en lo que juzgamos nuestra experiencia, más descubrimos en su núcleo una carencia de sentido, un vacío y una insubstancialidad, una falta de mismidad o de ser. Esta falta de percepción del sentimiento de ser origina, en mi opinión, la «motivación deficitaria», el impulso oral básico que sostiene todo el árbol de la libido.

Porque la libido neurótica *no* es Eros, como proponía Freud. Eros es la abundancia y la deficiencia es la *búsqueda* de la abundancia, la motivación ordinaria. Contemplada bajo la denominación de *libido*, es «pasional»; y las pasiones, que abarcan todo el espectro de motivaciones neuróticas, son «derivados del instinto» sólo hablando a *grosso modo*. Más exactamente, son la expresión de un impulso de recuperar un *sentimiento de ser* que se perdió por interferencia en lo orgánico.<sup>14</sup>

<sup>14</sup> En coherencia con la noción de Kohut de que existía una perturbación del yo bajo el trastorno narcisista, pero de modo más general, la visión que exponemos aquí considera esta "perturbación del yo" como el núcleo de cada una de las formas de psicopatología y el resultado inevitable de la fragmentación y de una perturbación general de la autorregulación orgánica que subyace a éstas.

Podría decirse que hay una psicodinámica *original* del momento de génesis del carácter en la niñez y una psicodinámica *de mantenimiento* en el adulto, y lo que planteo es que no son idénticas. Mientras que la psicodinámica original constituye una respuesta a la cuestión crucial de si se es amado o no -o, más específicamente, una respuesta a la frustración interpersonal-, podemos decir que ya no es una frustración amorosa lo que mantiene la motivación deficitaria en el adulto, sino una experiencia de carencia basada en un vacío óptico autopetruado y la autointerferencia existencial correspondiente.

Un planteamiento para el análisis sistemático de todas las estructuras de carácter a la luz del oscurecimiento óptico y de la «búsqueda del Ser en el lugar equivocado» fue el que expuso Guntrip en *Schizoid Phenomena, Object Relations and the Self*, donde escribe: «La teoría psicoanalítica pareció durante mucho tiempo la exploración de un círculo que no tenía un centro claro, hasta que la psicología del ego halló el camino.

La exploración tuvo que comenzar con fenómenos periféricos: comportamiento, estados de ánimo, síntomas, conflictos, «mecanismos mentales», impulsos eróticos, agresión, miedos, culpa, estados psicóticos y psiconeuróticos, instintos e impulsos, zonas erógenas, etapas de maduración, etc.

Naturalmente, todo ello es importante y debe tener un lugar en la teoría global, pero, de hecho, es secundario con respecto a un factor absolutamente fundamental, que es el 'núcleo' de la 'persona como tal'».

Es el notar la ausencia de ese núcleo lo que situó como núcleo de toda psicopatología<sup>15</sup>. Ese factor tan fundamental que está en la raíz de todas las pasiones (motivación deficitaria) es una sed de ser que coexiste con una borrosa percepción de pérdida de ser.

En este punto, tan sólo añadiré a esta teoría la idea de que, dondequiera que el «ser» parezca estar, no está, y que el ser sólo puede hallarse de la forma más improbable: mediante la aceptación del no-ser y de un viaje a través del vacío.

---

<sup>15</sup> Guntrip utiliza el término *ego* "para referirse a un estado o condición de desarrollo del conjunto de la psique, de toda la personalidad. *Ego* significa la autorrealización de la psique, y cada proceso psíquico tiene "cualidad de ego", sea la de un ego fuerte o débil"(pag.194 de la versión inglesa). Sobre la debilidad del ego, Guntrip escribe: "Hay en la estructura de la personalidad de todos los seres humanos un mayor o menor grado de inmadurez que se experimenta como una clara debilidad e inadecuación del ego...". También escribe: "El sentimiento de debilidad surge de la falta de un sentido de realidad propia y de identidad como un ego en el que confiar" (pag.176 de la versión inglesa). Yo he preferido hablar de "ser" o "sentimiento de ser" en lugar de "ego" o "identidad propia" para designar el núcleo de la persona sana, y de "deficiencia óptica" u "oscurecimiento óptico" para el núcleo de la neurosis (y no adoptar las expresiones "inseguridad óptica" de Laing o "debilidad del ego" de Guntrip, porque ambas sugieren un matiz específico - el del eneatis VI- para una experiencia más universal).