

Escritos de Antropología Médica

Viktor von Weizsäcker

Traducido y compilado por
Dorrit Busch

Prólogo de Luis Chiozza



libros del
Zorzal

**ESCRITOS DE
ANTROPOLOGÍA MÉDICA**

Viktor von Weizsäcker

Escritos de antropología médica

Compilación, traducción y notas:

Dorrit Busch

Prólogo:

Luis Chiozza



libros del
Zorzal

Von Weizsäcker, Viktor

Escritos de antropología médica / Viktor von Weizsäcker; con prólogo de Luis Chiozza -1a. ed.- Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2009.
320 pp.; 15x23 cms

Traducido por: Dorrit Busch
ISBN 978-987-599-118-7

1. Psicología. 2. Psicoanálisis. 3. Antropología Médica. I. Chiozza, Luis, prolog. II. Busch, Dorrit, trad. III. Título
CDD 150.195

© Libros del Zorzal, 2009

Buenos Aires, Argentina

Printed in Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra, escríbanos a:

<info@delzorzal.com.ar>

Asimismo, puede consultar nuestra página web:

<www.delzorzal.com.ar>

ÍNDICE

Prólogo, <i>Luis Chiozza</i>	9
Introducción, <i>Dorrit Busch</i>	13
Textos seleccionados de Viktor von Weizsäcker	15
Después de la Primera Guerra Mundial. Clases sobre filosofía de la naturaleza (1919-1920).....	17
“En un comienzo Dios creó el Cielo y la Tierra”. Cuestiones fundamentales de la filosofía de la naturaleza	21
Los dolores.....	93
La historia clínica.....	113
La epilepsia (<i>Morbus sacer</i> , epilepsia genuina).....	137
Estudios sobre la patogenia	149
Anonyma.....	211
El concepto de vida. Acerca de lo investigable y de lo no investigable	249
Cuestiones fundamentales de la antropología médica	261
Después de Freud (1949)	287
Sobre la teoría de los colores (1950).....	297
Prólogo de <i>Casos y problemas</i>	309
Bibliografía	313

PRÓLOGO

Una tarde de abril de 2008, leyendo el trabajo de Weizsaecker titulado *Los dolores*, que forma parte de este volumen y que Dorrit Busch presentaría para ser discutido en nuestra fundación el viernes siguiente, mi ánimo quedó conmovido por la súbita convicción de que todo lo que pude haber leído antes acerca del dolor quedaba diminuto frente a la profundidad de sus ideas, y por la sensación de que si ése hubiera sido el único trabajo de Weizsaecker por mí conocido, hubiera sido suficiente para suscitarme la admiración que desde siempre me despierta su manera de pensar. No es un secreto para nadie que conozca nuestra trayectoria, que el centro asistencial que fundamos en 1972 lleva el nombre de Weizsaecker por la profunda repercusión que su pensamiento ha tenido en el desarrollo de nuestras investigaciones y de nuestra tarea clínica. Hace ya tres años la generosidad de Dorrit Busch nos regaló la traducción de *Patosofía*, obra de madurez en la cual culmina el recorrido intelectual de Weizsaecker. Hoy, los *Escritos de antropología médica* vienen a enriquecer nuestro conocimiento de un pensador cuyas ideas no tienen desperdicio.

El lector que se encuentra por primera vez con lo que Weizsaecker escribe no puede dejar de enfrentarse con la extrema dificultad que presenta la comprensión de algunos de sus párrafos, lo cual multiplica el mérito de esta traducción al castellano, realizada con cuidado y solvencia. No sólo se trata de que es difícil llegar con rapidez a los conceptos que el autor ha pensado (como el mismo Weizsaecker lo expresa cuando escribe que decir de manera fácil lo que por su naturaleza es difícil constituye una falsificación). También sucede que sus escritos nacieron dirigidos hacia un entorno intelectual particular, impregnado de conocimientos filosóficos que hoy ya no forman parte de la cultura que habitualmente se difunde, como ocurría en el lugar y en el tiempo en que Weizsaecker escribió los diez volúmenes que constituyen su obra. No siempre uno logra entender cuál es la idea que sus palabras contienen, y sin embargo la iluminación que uno encuentra en las partes que comprende abre panoramas tan fecundos y reveladores como para llevarnos a sentir que aquello que se obtiene justifica ampliamente el esfuerzo que pudo haber demandado su lectura y la frustración que a veces produce el tener que proseguir, postergando el acceso a los párrafos que permanecen arcanos.

Ya que hemos comenzado refiriéndonos al escrito sobre los dolores, señalemos ahora que reunido con otros dos artículos escritos por esa misma fecha (en 1926 y 1928), *El médico y el enfermo* y *La historia clínica* (que también forma parte de este libro) fue publicado, con el título de *Fragmentos de una antropología médica*, en la revista *Die Kreatur*, que Weizsaecker editaba junto con Martin Buber y Joseph Wittig. No intentaré transmitir la perspicacia, la profundidad ni la belleza, de los originales planteos que Weizsaecker realiza en *Los dolores* y en *La historia clínica*. Sólo diré que ambos artículos constituyen tal vez el mejor lugar para —abandonando el orden cronológico— comenzar a leer los escritos que componen este volumen. En 1948, veinte años más tarde, escribió *Cuestiones fundamentales de la antropología médica*. Allí el Weizsaecker que en un epígrafe al prólogo de su libro *Casos y problemas*, cita la frase de Friedrich Schlegel: “Igualmente mortal es para el espíritu tener un sistema que no tener ninguno; el espíritu deberá resolverse a enlazar lo uno y lo otro”, procura reunir los conceptos esenciales que conforman su antropología médica. Es sin embargo en *Anonyma*, donde la raíz fundamental de esos conceptos se despliega en toda su profundidad, permitiéndonos contemplar la riqueza de sus combinaciones y su participación en la construcción de la experiencia intelectual, afectiva y fáctica, que acontece en el encuentro de una vida consciente de sí misma con el mundo y con las otras formas de la vida.

En *El ataque epiléptico como síntoma de diversas enfermedades*, pero sobre todo en *Estudios sobre la patogenia*, nos encontramos con descripciones clínicas, y con el relato conciso, breve, centrado en lo esencial, de “casos” que Weizsaecker nos presenta para extraer de ellos las profundas conclusiones teóricas a las cuales nos tiene acostumbrados. El rasgo esencial que la caracteriza es, en palabras del mismo autor, la introducción del sujeto en el “objeto” constituido por el organismo enfermo. Son en cierto modo un prolegómeno a dos libros suyos cuya traducción española fue publicada por la editorial Pubul de Barcelona hace ya muchos años: *Presentaciones clínicas* y *Casos y problemas*. (El prólogo que Weizsaecker escribió para este último libro, ausente en la publicación española, también forma parte de este volumen.) Quien por su profesión y por la índole de sus tareas haya escuchado muchas veces la presentación de casos mediante el resumen de sus historias clínicas, como me ha sucedido y me sucede actualmente en los ateneos clínicos que forman parte de los *Estudios Patobiográficos* que realizamos en nuestro Centro Weizsaecker de Consulta Médica, se sorprenderá seguramente al encontrarse con las descripciones clínicas de Weizsaecker, por la desenvoltura con la cual, en muy pocas palabras, sin sobreabundar inútilmente en los datos, nos comunica al mismo tiempo que los hechos esenciales su interpretación, enriquecida muy frecuentemente por su cono-

cimiento de la historia de los descubrimientos médicos involucrados y por su discusión crítica.

En *El concepto de vida. Acerca de lo investigable y de lo no investigable*, escrito en 1946, Weizsaecker nos asombra con sus profundas y muy bien documentadas reflexiones acerca del vitalismo y de lo que en tiempos más recientes se ha dado en llamar “neovitalismo”. Nos asombra, decía, porque es un tema que hoy ha pasado a ocupar el centro de una nueva biología y de una recién nacida y pujante biosemiótica cuyos fascinantes desarrollos (ignorantes de un Weizsaecker que no ha sido traducido al inglés) el lector podrá encontrar (por ejemplo) en *Biosemiotic. An Examination into the Signs of Life and de Life of Signs*, escrito en danés en 2005, y publicado en inglés en 2008, por Jesper Hoffmeyer, profesor del Grupo de Biosemiótica del Instituto de Biología Molecular de la Universidad de Copenhague.

El discurso *Sobre la teoría de los colores*, según parece pronunciado en ocasión del bicentenario del nacimiento de Goethe, se interna en consideraciones epistemológicas acerca de la percepción visual, que nos permiten comprender que no sólo se trata de una discrepancia de Goethe con Newton en el concreto terreno de la teoría de los colores, sino de una cuestión más profunda que compromete asuntos importantes y fundamentales que atañen a las relaciones entre sujeto y objeto. Vale la pena consignar aquí que a pesar de la entusiasta recepción que la teoría de Goethe sobre los colores despertó en autores tan importantes como Schopenhauer, Heisenberg, Wittgenstein, y von Helmholtz, y a pesar de que el mismo Goethe considerara que su teoría era su mayor logro, fue desestimada por la ciencia física, que permaneció “anclada” en la teoría de Newton, durante mucho tiempo. Recién en los últimos años se ha comenzado a reconocer sus alcances.

Los conceptos vertidos en *Después de Freud* merecen un párrafo aparte. Allí Weizsaecker se ocupa de señalar los motivos por los cuales después de Freud la medicina, y con ella la cultura, ya no podrán continuar siendo las mismas. No es posible ni necesario (ya que el lector lo encontrará en las propias palabras del autor) reproducir en este prólogo la profundidad y la fuerza de los argumentos con los cuales defiende esta tesis. Limitémonos a señalar que “cuerpo y alma no pueden preconcebirse como sustancias fundamentales, sino que se deshacen dentro de un cuadro unificado del hombre”, que después de Freud ya no es posible suponer que la naturaleza material tiene sus propias leyes mientras que el proceso anímico tiene otras posibilidades, ya que los procesos corporales dependen de los anímicos y los anímicos de los corporales, y que el cuerpo, en salud y en enfermedad, es también una encarnación del espíritu.

Llegamos por fin al primero de los trabajos que componen este volumen. Se trata de sus clases sobre la filosofía de la naturaleza, que inició en 1919, cuando tenía 33 años, y a las cuales concurrían oyentes de otras facultades y algunos “profesores mayores”, entre ellos uno de sus propios maestros, el insigne profesor de clínica médica Ludolf von Krehl. Weizsaecker comienza su ensayo refiriéndose al primer capítulo del Génesis, ya que la primera filosofía de la naturaleza, en el Medioevo, cuando la ciencia era teología, se encuentra en el relato bíblico de la creación. Desde allí nos conduce, con solvencia intelectual admirable, hacia los avatares del pensamiento filosófico que constituye las bases de la ciencia moderna. Paso a paso, paulatinamente, nos introducimos de este modo en la historia evolutiva de las relaciones entre naturaleza y espíritu, para desembocar en un análisis extenso, detallado y profundo de las consecuencias dañinas que ha sufrido nuestra cultura (y nuestra medicina) como indeseado producto de la prestidigitación que nos condujo a desespiritualizar la naturaleza, reduciéndola a la categoría de un mecanismo.

Creo que el sucinto recorrido con el cual intento transmitir en este prólogo apenas un bosquejo acerca del contenido del presente libro, bastará para introducir en el lector una idea de la riqueza conceptual que encontrará en estos *Escritos de antropología médica* de Viktor von Weizsaecker. Y, también, para testimoniar los motivos de la gratitud que en nuestra fundación sentimos –desde nuestra vocación de médicos y nuestra sensibilidad por el sufrimiento inevitablemente compartido que la enfermedad y la equivocación producen– hacia la Licenciada Dorrit Busch y sus hijas Gabriela y María Adamo, por la generosidad inherente al esfuerzo de esta traducción.

Luis Chiozza
Marzo de 2009

INTRODUCCIÓN

Los artículos que se publican en este libro fueron elegidos al azar, a lo largo de los años que he tomado contacto con la obra de Viktor von Weizsäcker y, dado que su elección no sigue una temática particular, fueron ordenados de acuerdo al año de su publicación.

En muchas ocasiones, cuando me encontraba con un texto del autor que me parecía interesante, me invadía la urgencia de traducirlo al castellano, para poder compartirlo con los colegas y las personas que me rodean y se interesan por el tema. A veces se necesitaba alguno de los artículos para el estudio, como sucedió con *Anonyma*, un texto muy difícil, que leíamos con un grupo de colegas coordinado por Luis Chiozza y entonces me dedicaba a traducirlo. En esta tarea de traducir agradezco la colaboración que me brindó Gabriela Adamo.

Casi todos los trabajos fueron presentados durante las reuniones científicas que tienen lugar los días viernes en la Fundación Luis Chiozza.

En las conmovedoras primeras páginas de su libro *Encuentros y decisiones*, del año 1945, Weizsäcker hace una referencia a su artículo “En un comienzo Dios creó el cielo y la tierra...”, del año 1919, y comenta que en aquel entonces había tomado como base para su escrito los siete días de la creación según el relato mosaico de la Biblia. La temática principal giraba entorno a que el moderno concepto de la creación del mundo y del universo surgió de la “desdeificación” y deshumanización de la naturaleza y que este robo fue una desgracia para nuestro conocimiento y para todo nuestro ser.

Los artículos “La historia clínica” y “Los dolores” fueron redactados para la revista “Die Kreatur” que fue creada junto con Martin Buber y Joseph Wittig y cuyo propósito radicaba en comprender a la naturaleza de una manera novedosa. Se trataba de una época, en la cual el autor ya se ocupaba intensamente de la Antropología Médica, es decir, pensaba en una medicina completamente direrente, que integraba los aspectos psíquicos y somáticos del ser humano, que consideraba a la enfermedad como un episodio biográfico, que incluía al sujeto en el objeto y que abarcaba también lo político, económico, religioso y social.

En el texto “Estudios sobre patogénesis” del año 1935, el autor hace reflexiones acerca de algunos casos clínicos de angina tonsilar, de diabetes insípida, de taquicardia paroxística, de una parálisis histérica y de una di-

plopía, abordados según del método biográfico. Pone el acento en la vinculación entre los afectos y las enfermedades y afirma, entre otras cosas, que éstas no surgen por casualidad, sino que “nacieron de un apasionado movimiento vital y que comprender su desarrollo depende de la capacidad de seguir el movimiento de esa pasión”.

También señala que “las enfermedades se encuentran en puntos de inflexión de las crisis biográficas o están entrelazadas a lo largo de las crisis furtivas de toda una vida. Estas tramas no son exteriores, casuales y groseramente mecánicas, sino que adquieren el valor de aspiraciones del alma, posiciones morales y fuerzas espirituales y que, por eso, surge en la biografía algo así como un suelo en común para la participación corporal, espiritual y del alma de la persona humana. En este suelo abarcador y común no sólo podemos comprobar los traspasos caóticos, saltados o desdibujados, sino que encontramos una ley específica del estilo, un orden del desarrollo que afirma que existe una conformación necesaria inherente a cada drama vital”.

En el trabajo “Cuestiones fundamentales de la Medicina Antropológica”, del año 1948, subraya que lo esencial en la descripción de la medicina está contenido en la relación médico-paciente. El escrito abarca tres secciones: el análisis de las funciones, la crítica y modificación de los conceptos fundamentales y la naturaleza de una Medicina Antropológica. Weizsäcker aclara que en la primera parte se trata de observaciones fisiológicas; en la segunda, del desarrollo de algunos conceptos fundamentales; en la tercera, de la elaboración de una determinada manera del actuar y pensar médico.

Finalmente quiero expresar mi gratitud al constante estímulo para proseguir con las traducciones, que en todo momento recibí de parte de Luis Chiozza. También agradezco a los colegas que mostraron su interés y me acompañaron en esta tarea y a mis alumnos, que con su curiosidad, su participación, sus preguntas e inquietudes, siempre representaron un fuerte motivo para seguir estudiando la obra de este autor.

Dorrit Busch
Buenos Aires, octubre de 2008

**TEXTOS SELECCIONADOS DE
VIKTOR VON WEIZSÄCKER**

Después de la Primera Guerra Mundial. Clases sobre filosofía de la naturaleza (1919-1920)

Prólogo¹

Lo que sigue fue escrito entre el 15 de abril y el 15 de agosto de 1945 y desde entonces casi no ha sido abreviado. No fue modificado y tampoco tuvo ningún agregado. En muchos lugares habrá que recordar entonces la época en que fue escrito; lo haré aquí una sola vez. Ni hablar de una autobiografía. El tema principal procede de 1918 hasta 1933. La mayoría de los recuerdos fueron sofocados; la vida profesional en medicina, fisiología y psicología sólo aparece al margen.

Viktor von Weizsäcker
Octubre de 1948

La segunda edición sufrió muy pocas correcciones.
Marzo de 1951

En este libro también se hablará de experiencias religiosas. Pero no se trata de confesiones. El que me animó a escribir estas memorias me quiso convencer de que acá no deberían faltar los aspectos religiosos de mi vida. Tuve que aceptarlo y es así que intentaré encontrar palabras para ellos. Luego de haber caído por segunda vez prisionero de las tropas norteamericanas, se me imponen especialmente comparaciones con aquellos veintisiete años de épocas pasadas. Luego de mi regreso a la Universidad de Heidelberg, en el semestre de verano de 1919, visité al decano de nuestra Facultad de Medicina, el talentoso anatomista Braus, y le pregunté si

¹ Tomado de Viktor von Weizsäcker, "Encuentros y decisiones" [1948] (1986), en *Gesammelte Schriften*, t. I, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag. Todas las notas son de traducción, salvo indicación explícita en contrario.

tenía inconvenientes de que como médico anunciara algunas clases sobre filosofía de la naturaleza. Me comunicó que precisamente una delegación de estudiantes de medicina lo había visitado, que le habían pedido clases como ésas. Prometió conseguir el consentimiento de la Facultad de Filosofía. Las clases se realizaron por lo tanto en el invierno de 1919 a 1920, en el gran auditorio del Instituto de Farmacología. Aparecieron oyentes de todas las facultades, también algunos profesores mayores, entre ellos mi profesor Krehl. Tomé como base para las primeras siete clases los siete días de la creación según el relato mosaico y traje conmigo una Biblia muy hermosa, de la cual leí el texto del Génesis I. El tono de base de las clases era, hasta donde puedo recordar, que el moderno concepto de naturaleza, en lo que a la idea de la creación respecta surgió de la “desdeificación”, “desanimación” y deshumanización y que este robo ha sido una desgracia para nuestro conocimiento, es más, para todo nuestro ser. También dije que la teoría del conocimiento de la filosofía ocupó el lugar de la revelación de la religión, pero que ahora la explicación mecanicista de la naturaleza de la idea de la creación deberá volver a ceder su lugar. Tal giro del espíritu hacia la fe haría surgir el sentido a partir del sinsentido, en realidad, revelaría “el sentido del sinsentido”. Se comprendía que con el sinsentido se aludía a la guerra perdida, con el sentido a la decisión a favor de la religión. Pero yo no colocaba el concepto de verdad en el conocimiento del pensador solitario, sino que me refería a la palabra: “porque donde dos o tres estén reunidos en mi nombre, allí estoy entre ellos”, lo cual quería decir que la verdad no radica en la objetividad sino en la comunidad del conocimiento. La idea de la verdad comunitaria, el descubrimiento del elemento social en el concepto lógico, me ha ocupado luego toda la vida. Cuando más tarde le di a leer estas clases a mi suegro Friedrich Curtius, esta parte parecía ser objetable en cuanto podría parecerse a un intento de catolización.

Resultaba claro que la filosofía de la naturaleza debía ser religiosa. Eso resultaba evidente, si bien no había sido dicho de forma directa y los oyentes fueron engañados en parte por la forma filosófica y el ropaje literario. Mostré e interpreté las pinturas de la creación de Miguel Ángel en la Capilla Sixtina y la *Melancolía* de Durero, para demostrar que los relatos de la creación conducen a la imagen divina, mientras que los análisis científico naturales conducen a la desesperación. No lo dije expresamente, pero sé con certeza que lo pensaba: el fruto de la guerra será que el mundo ahora podrá comenzar a volverse cristiano, a saber, de punta a punta, en la ciencia, en la política, en la vida profana. Comenzará a transformar el día laboral en un domingo, la semana laboral en una misa. Me parecía que el cristianismo en realidad todavía no había comenzado, porque hasta ahora sólo había

dividido la naturaleza del hombre. Recién ahora comenzaba su compenetración. Eso fue en 1920.

Es vergonzoso decir que la historia de la paz que siguió y duró veintiún años y que no fue una paz, fue al mismo tiempo la historia de una progresiva pérdida de aquellas comprensiones religiosas. La religión buscaba la paz, pero la paz destruyó la religión.

Así como comencé mi actividad docente en Heidelberg con las conferencias sobre filosofía de la naturaleza, también la finalicé en mi último semestre de verano ahí mismo, en el año 1940, con una conferencia de introducción a la filosofía de la naturaleza. En los veinte años que distancian ambas conferencias no di ninguna otra sobre este tema. Esta vez, mientras resultábamos victoriosos de la guerra en Francia, yo hablaba generalmente en medio de un hermoso sol vespertino en el nuevo aula. Pero no le prestaba ni la más mínima atención a las noticias acerca de los triunfos, que nosotros, mi mujer y yo, leíamos a las seis de la tarde, camino a la Universidad. Entre mis oyentes estaba mi hijo Robert. No se mencionó ni la religión ni el cristianismo. Yo enseñaba la filosofía de manera tan pagana como lo es la disciplina. Mi estrella era Parménides, sólo su negación del mundo podría considerarse como un cristianismo oculto.

Tampoco estoy seguro de que esta afirmación sea del todo correcta. ¿Es que existía todavía una religión que podía ser destruida? ¿Es que estaba permitido llamar “religioso” al movimiento espiritual que surgió luego de las vivencias de la Primera Guerra Mundial y llevó en la época de posguerra a muchas mociones y tendencias hacia la formación de algunos círculos y la toma de ciertas determinaciones? Ciertamente es que la teología cristiana hacía tiempo había perdido su monopolio de portadora del pensamiento religioso. Desde las discusiones que tuvo Lessing con el Pastor Goeze, desde la Revolución Francesa, desde Goethe ya no se podía tener el coraje para algo estrecho como lo es comparar la cristiandad con la religiosidad. La excitación religiosa que toda guerra y, sobre todo, toda guerra perdida siempre trae consigo, no condujo después de la guerra mundial hacia una convergencia de la conciencia religiosa, sino a una divergencia inabarcable de las formas de la existencia espiritual. Esto era obvio para todos y esta distracción, esta duda acerca no sólo de lo que es cristiano, sino acerca de lo que es en realidad lo religioso, tuvo luego la consecuencia de llevar Alemania a una enorme catástrofe.

Si de comprender esta catástrofe se trata, todo lo que ilumina y describe lo mejor posible los sucesos puede servir, aunque se trate del ejemplo de una experiencia altamente subjetiva de un individuo particular. Por esta razón intento contar mis propios encuentros y participaciones. Seguramente era significativo que el docente en medicina interna, de 33 años de edad,

presentara clases a medias teológicas sobre la filosofía de la naturaleza. Porque resultaba tan fuera de época mezclar la medicina con la teología, como era actual animarse a navegar los mares de la crisis mundial espiritual en la canoa de los pensamientos personales. Tales navegantes solitarios eran numerosos. No obstante se veía prontamente también la imagen del pequeño círculo de los que coincidían en su manera de pensar. Entre los que visitaban a veces mis conferencias en Heidelberg se encontraba también Franz Rosenzweig y quiero dedicarle a este hombre, en primer lugar, algunas páginas de mis recuerdos.

“En un comienzo Dios creó el Cielo y la Tierra”

Cuestiones fundamentales de la filosofía de la naturaleza²

I

“En un comienzo Dios creó...”

Comienzo esta conferencia sobre filosofía de la naturaleza no sin cierta vacilación interior. Esto no se debe a que sea difícil pronunciar una conferencia completa en su totalidad en una hora y que no siempre resulte suficientemente convincente; tampoco se debe, si puedo decir algo personal, a que no soy filósofo de profesión. Esto último en realidad me hace sentir aún más cerca de ustedes y, además, la filosofía no es en verdad una disciplina, sino en todo caso algo en cuyo interior se encuentran una multiplicidad de disciplinas.

Pero para muchos el filosofar parece ser algo que en el fondo implica querer lo imposible. Buscar la filosofía de la naturaleza significa querer saber *lo que es en realidad la naturaleza en su totalidad* y cómo estamos ubicados en relación a ella. Y en realidad ya sabemos desde ahora que no lo sabremos tampoco al final de nuestras observaciones, esto lo sabemos con toda seguridad. Y entonces nos preguntamos si no deberíamos cuestionarnos y decir: sé que todo lo que puedo decir de la naturaleza es menos cierto, menos grande, menos completo que la naturaleza en sí misma. Por lo tanto surge otra cuestión: cómo es que se llega a formular preguntas tan grandes, cómo es que se llega a filosofar. Algunos dicen que la filosofía comienza con el asombrar-se, el *θαυμάζειν* de los griegos, en el que yace también una admiración. Otros, a su vez, dijeron que la filosofía comienza con la

² Viktor von Weizsäcker [1919] (1998), en *Gesammelte Schriften*, t. II, Frankfurt a/ Main, Suhrkamp Verlag.

duda. Me han contado que hace menos de setenta años en esta universidad un joven docente comenzaba su curso con esta tesis: la filosofía debería comenzar con la duda. Por este motivo le fue quitada a este docente la *venia legendi* en la Universidad de Heidelberg. Ahora bien, creo que actualmente no sucedería algo similar. Si tuviéramos un salvoconducto para comenzar con la duda no lo haría. Más bien quiero creer que entre ustedes hay personas que no dudan de ninguna manera, que tampoco desean hacerlo; personas a quienes les resulta completamente ajeno lo que se suele llamar cavilar. Según aquella tesis, a estas naturalezas les estaría cerrado el camino hacia la filosofía.

Sin embargo, algunos de ustedes quizá piensen que el filosofar es algo que se puede hacer pero que también se puede dejar de hacer. Se debe reflexionar acerca de esto. Cada uno de nosotros es, a través del lenguaje, de las costumbres, la educación, el oficio, en gran medida hijo de su época, de lo cual por lo general no es conciente. Somos hijos de nuestra época, es decir, somos partidarios y producto de una suma muy *determinada* de representaciones acerca de la esencia y el estado de este mundo, de una determinada cosmovisión, con todas las diferencias particulares, que al fin y al cabo podrían ser muy diferentes, que alguna vez fueron diferentes, que más adelante serán diferentes. Si esto es así, entonces también somos colaboradores de una parte bien determinada de la historia del espíritu. Todos nosotros creamos y destruimos valores espirituales, destruimos futilidades y seguramente también las creamos. Por lo tanto hacemos historia. De esto, a su vez, se desprende una responsabilidad, una responsabilidad compartida. Queremos llamar filosofía a la conciencia clara de esta responsabilidad. Por lo tanto, si aquí decimos que queremos filosofar, esto significa que queremos desarrollar un claro sentido de la responsabilidad y una clara conciencia del contenido de esa responsabilidad, que todos tenemos en relación a nuestra cosmovisión y a nuestra concepción de la naturaleza.

Por lo tanto, quizá la afirmación de que cada uno de nosotros es un filósofo latente parece ser ya menos paradójica, así como también lo es que cada uno tiene el deber de concientizar su responsabilidad, es decir, de filosofar.

Si me permiten expresar otra vez esta *captatio* en relación a la ocupación con la filosofía, habría que decir que sólo por existir y, en especial, por existir en una universidad, ustedes son en parte responsables de una parte de la historia del espíritu, y que por lo tanto tienen el deber de hacer plenamente conciente esta responsabilidad, si, por otro lado, pretenden ser hombres que deciden libremente.

Ahora surge la cuestión de cómo se llega a esta meta. Precisamente éste será nuestro tema aquí. Tengo poco que decir acerca de cómo se configu-

rará esta conferencia. Sólo debo expresarme con determinación respecto de una dirección: se refiere a la relación con la así llamada teoría del conocimiento. Ciertamente anticiparé que la teoría del conocimiento de las ciencias naturales aquí nos ocupará poco. La mayoría de ustedes sabrá que el camino por así decir académico de la filosofía alemana desde hace seis a siete decenios es una ampliación y continuación de la filosofía de Kant, es decir, tal como aquellos filósofos lo comprendían, de Kant en tanto teórico del conocimiento. El que la filosofía se comportara esencialmente como una teoría del conocimiento comportaba algo muy extraño y para nosotros muy importante. Esa extrañeza tiene que ver con cómo se ubica la filosofía —en su calidad de teoría del conocimiento— en relación con las ciencias de la naturaleza, que se basan en la experiencia, es decir, en relación a la física, la química, etc. Se ubica de modo tal que no quiere tocar de ningún modo el *contenido* de estas ciencias naturales; más bien, sólo busca conocer su *forma*, determinar bajo qué condiciones *lógicas* se producen y se originan. El contenido de la experiencia de la física, etc., le representa completamente un *noli me tangere*. Sin embargo, con ello la filosofía se vale del derecho de ser *la* ciencia, de contemplar ella misma y con medios propios el mundo como un todo. Es así que coloca la experiencia de las ciencias individuales sobre un pedestal que se ubica en un lugar más elevado que la silla del filósofo. Y de este modo la teoría del conocimiento establece ella misma un dualismo original, que contradice profundamente la primera y antigua idea de la filosofía como totalidad de la ciencia. Entonces, de hecho, la pregunta es ésta: ¿deberá ser en el futuro este dualismo de la ciencia su última palabra o deberá, más bien, retomarse la lucha por una cosmovisión unitaria? ¿Deberá eternizarse el estado en que el mundo científico, para decir lo menos, hable dos lenguas que en realidad nunca se comprenden mutuamente o deberá florecer una vez más una *universitas literarum*?

Pero si la pregunta se plantea de este modo, entonces el dualismo de las ciencias experimentales y las puramente intelectuales no deberá ser una precondition, sino más bien precisamente lo totalmente incierto, el verdadero problema, la pregunta. Y en la medida en que la filosofía de la naturaleza puede colaborar en su solución, no podrá ser teoría del conocimiento, y no podrá simplemente afirmar la verdad de las ciencias experimentales. La ciencia de la naturaleza aquí no deberá ser sopesada sólo desde lo formal, no; también deberá serlo desde el contenido. A nosotros nos debe importar qué es lo que en realidad afirma la ciencia de la naturaleza. Esto es, incluso, lo principal.

Es así que no respetaremos simplemente la ciencia experimental. Y esta cuestión es la que nos interesará más, si el así llamado “conocimiento moderno” de la naturaleza, realmente es el único camino que conduce al

interior de ella. Es decir, si no son posibles puntos de vista totalmente diferentes para ver aquí detrás de los bastidores, por lo tanto, si es que existe de verdad un conocimiento filosófico de la naturaleza. Ustedes saben que la historia de la ciencia está colmada de discusiones relacionadas con esta cuestión. Y de hecho parece que la última palabra en la lucha entre Demócrito y Platón, entre Newton y Goethe, entre Hemholtz y Schelling todavía no ha sido dicha.

Por otro lado ya se dice en todas partes que, a la larga, la posición de la filosofía basada en la teoría del conocimiento no resulta satisfactoria. Pero todavía habrá que llamar explícitamente la atención sobre un síntoma notable de ello: el problema de la vida. La incapacidad de aquella teoría, orientada por Kant, de fundamentar y aclarar la tarea de la biología, es demasiado evidente para que no nos haga pensar. Tan completa es actualmente la lógica de la matemática y de la física, como pobres son sus éxitos en el área de la biología. Aquí se devela algún daño, una carencia, que tiene motivos muy profundos y que sólo se revela externamente en aquel dualismo de la ciencia del que hablábamos antes.

Nos dirigimos ahora a nuestra tarea. Comenzamos a partir de un determinado documento histórico acerca de una filosofía de la naturaleza, quizá el más antiguo que poseemos, el relato bíblico de la creación. Ustedes verán que contiene los problemas más importantes de la filosofía de la naturaleza.

En un principio creó Dios los cielos y la tierra. Y la tierra estaba desordenada y vacía, y las tinieblas estaban sobre la faz del abismo, y el Espíritu de Dios se movía sobre la faz de las aguas.

Y dijo Dios: Sea la luz; y fue la luz.

Y vio Dios que la luz era buena; y separó Dios la luz de las tinieblas.

Y llamó Dios a la luz Día, y a las tinieblas llamó Noche.

Y fue la tarde y la mañana un día.

Luego dijo Dios: Haya expansión en medio de las aguas, y separe las aguas de las aguas.

E hizo Dios la expansión, y separó las aguas que estaban debajo de la expansión, de las aguas que estaban sobre la expansión. Y fue así.

Y llamó Dios a la expansión Cielos. Y fue la tarde y la mañana el día segundo.

La justificación para denominar “filosofía de la naturaleza” al primer capítulo del Génesis, no procede del hecho de que aquí se trata del sol, de la luna, de los animales, las plantas y cosas similares, es decir, de cosas de la naturaleza, sino del hecho de que ellos, considerados como un todo, contrastan con algo que no es naturaleza, a saber, con Dios. Aquí se diferencia la naturaleza de Dios. Existe algo que no es naturaleza y que sin embargo

está relacionado con ella en todos sus detalles. Incluso la naturaleza se explica a través de esto y llamamos “filosofía de la naturaleza” a una tal explicación de la naturaleza. En el preciso instante en que fue escrita la frase que contiene esta idea, que posee una significación extraordinaria, ya no es una certeza, sino un problema. Todo lo que alguna vez se escribe, todo lo que se expresa a través de las palabras, significa conocimiento y con ello algo de lo cual se puede dudar, algo problemático. Y es así que desde entonces el pensamiento humano está colmado de dudas y de la lucha por aquella primera frase. ¿La naturaleza fue creada por Dios o no lo fue? ¿Es independiente de Él o no lo es?

En esta frase ya está contenida toda la historia de la ciencia de la naturaleza y de la filosofía de la naturaleza. Esto es muy fácil de demostrar a través de observaciones históricas. Sin embargo, también es fácil de mostrar que todo y cada cosa depende de estas preguntas. Es que sobre ellas yace todo el peso de una lucha centenaria entre religión y razón, entre teología y ciencia de la naturaleza, entre fe y conocimiento, entre necesidad humana y pensamiento crítico. Básicamente, la ciencia de la Edad Media es teología y simplemente parte de Dios. De su estado espiritual luego surge la ciencia moderna.

Pero ahora no queremos emprender una consideración histórica sino sólo observar lo siguiente: aquella cosmovisión teológica o teocósmica y la moderna ciencia de la naturaleza tienen algo en común. La pregunta original: ¿de dónde viene el mundo, a dónde va, cómo se mantiene? Y si bien las respuestas son diferentes, la pregunta coincide: la pregunta por el origen, la exigencia de la pulsión de explicar, de la necesidad de conocer. Y desde aquí tenemos que tratar de comprender la antítesis de la explicación teológica y científico-natural. Entonces la pregunta siguiente tendrá que ser: ¿qué quiere decir en realidad “creación”?

Con ella nos dirigimos nuevamente hacia quien escribió el relato de la creación. De ninguna manera se mueve unilateralmente dentro del concepto de la creación; más bien nos presenta la actividad divina a través de una gran cantidad de verbos. Podemos diferenciar dos grupos de actividades: en uno, el Creador permanece en sí mismo, se refiere a sí mismo, en el otro, obra hacia fuera, sobre el mundo, hacia el mundo. Al primer grupo pertenece su expansión sobre las aguas o el hecho de que “Él vio que era bueno”. Al segundo pertenecen los verdaderos actos de creación y aquí se presentan tres formas: Dios *creó*, Dios *habló*, Dios *dividió*. Estos deberán ser contemplados en primer lugar y en particular.

Encontramos en primer lugar el concepto más elevado y más general de la producción en la medida en que “Él creó”. Aquí no se dice nada acerca de cómo creó, tampoco sabemos qué cualidad le permitió ser un creador, ni

tampoco cómo emplea su actividad en ello. No nos enteramos de motivos, de medios, ni de camino. No sabemos de ningún modo si se lo puede imaginar como un “no creador”. Sólo escuchamos “En un comienzo”.

El segundo verso trae la primera aclaración: el espíritu de Dios se expande sobre las aguas. No es Dios, no, es el espíritu de Dios. Por lo visto ésta es la primera introducción, la precondition para la creación que ahora recién comenzará: que se comporte como espíritu. Que esto es así se vuelve claro cuando surge el primer acto de creación. Dice: “Y Dios dijo: llegue a haber luz. Y se hizo la luz”. Por lo tanto, crea a través de un decir. A través de un decir, a través de una palabra, a través de un mandato se vuelve creador; y es un creador por su espiritualidad: el acto de la creación es un obrar espiritual y un mandar.

Ustedes pueden observar que la indeterminación de un “Él creó” ya se transformó en algo bastante determinado. En una claridad imposible de ser malentendida la creación está marcada por un producir espiritual a través de mandatos y con ello se diferencia de cualquier otra clase de producción posible. Nombraremos algunas de estas clases, para aclarar esta cualidad especial de la producción divina y de la que no es divina.

Clases de producción pertenecientes al mundo –es decir, no divina– son, por ejemplo, las siguientes: en el movimiento de los planetas las fuerzas efectivas –atracción del sol y fuerza centrífuga de los planetas– causan movimientos elípticos. Aquí tenemos causa y efecto, tenemos *causalidad*; no existe, en este sentido, ningún espíritu que manda. En la actividad consciente del hombre tenemos *motivos*, la voluntad y los movimientos que de ella surgen, tenemos un obrar; en el acto de la creación no oímos nada acerca de los motivos, razones, de órganos de ejecución, que de algún modo le corresponden a los movimientos de nuestro cuerpo. No podemos decir: que se haga la luz; o lo podemos decir, pero no se hace la luz. En la ciencia de la *lógica* oímos hablar de pruebas, de razones y de consecuencias, de condiciones necesarias del surgimiento de las proposiciones finales; en la creación no existe una fundamentación lógica ni deducciones, sino que simplemente dice: Dios creó, Dios dijo, y se hizo.

Se observa de este modo que es completamente imposible comparar el acto de la creación con cualquier clase de consecución, surgimiento o efecto, inherentes al mundo. Hemos tocado tres clases de producción fundamentalmente pertenecientes al mundo: la causalidad, el obrar motivado y voluntario y la consecuencia lógica. Los actos de la creación, sin embargo, no tienen esta forma porque no constituyen *cadena*s. Las clases pertenecientes al mundo sin embargo son dependencias, condicionamientos, colocan una A de manera que precede a una B, y esto de manera indisoluble. La creación divina, empero, no es una forma de la condición, no genera

una cadena tal, no tiene condiciones, es un *principio* libre. Aquí yace la raíz de aquella teoría del logos que se encuentra al comienzo del Evangelio de San Juan y que fue la razón de que más tarde se fundiera la filosofía *griega* con el pensamiento *cristiano*. De ella surge la filosofía de la Trinidad, la doctrina de la Trinidad; en ella se basan las formas fundamentales del pensamiento poskantiano idealista que encontró su cauce en los sistemas de Hegel y de Schelling.

Ahora todavía nos encontramos con la tercera forma de la creación: Él separó. En el primer acto todavía no fue nombrada, la luz es creada libremente, sin un efecto colateral. La separación todavía no es en sí misma imprescindible para el proceso de la creación. De todos modos no es fundamentalmente menos significativa; porque da la primera referencia al resultado de la creación, lo creado. El concepto de la separación no señala retrospectivamente hacia Dios, es una indicación que se aleja de Él y se dirige hacia el mundo, no ilumina el ser del creador sino el de la creación. La separación se repite en cada uno de los días siguientes de la creación. Cada día, la obra muestra dos cosas: que contrastan una con otra. Queremos recordar que las religiones orientales consideran el principio dual como fundante y que el monoteísmo judío supera este dualismo en la medida en que considera el principio doble como algo recién creado por Dios. Dado que aquí nos hemos propuesto dedicarnos a la filosofía de la naturaleza y no a la teología, este tercer concepto, por su contenido, quizá sea el de mayor interés para nosotros.

Hemos visto que, contrariamente a los sucesos internos del mundo, los de la creación son *incondicionados*, *independientes*, *absolutos*. Se trata de formas negativas de expresión y seguramente ya habrán notado que a través de ellas no hemos podido enterarnos del todo de algo positivo. Ahora oímos que la creación divina no sólo es un obrar, sino también un dividir. Con un gesto *divisor* el Creador irrumpe en el universo; produce y divide y separa en dos lo que antes era uno: separó la oscuridad de la luz. Y con ello surge *nuestro* mundo, a saber un mundo de cosas separadas, de contrastes, de polaridades, de negaciones. Y también con ello aprendemos algo que en el futuro tendrá que ocuparnos incesantemente: es el fenómeno fundante de lo opuesto en el mundo y, en especial, en la naturaleza. ¿Debo recordarles que ninguna física jamás pudo explicar la conformación de la materia de otro modo que a través de fuerzas que son opuestas unas a otras? ¿Que precisamente los últimos modelos de átomos hacen circunvalar el núcleo positivo por su satélite negativo? ¿O que la vida sólo se puede definir como una lucha contra la muerte y el conocimiento como la diferencia entre verdadero y falso? Es así como también Spinoza notó acertadamente que toda definición es una negación. De hecho éste es nuestro mundo y es así

porque –como dice el relato de la creación– “Él separó”. Por lo tanto en el lenguaje de la filosofía hemos descubierto aquí el problema de la *negación*, como fenómeno primordial de la ciencia y con ello de la naturaleza; como fenómeno primordial de la naturaleza y con ello de la ciencia.

Por el momento podremos prescindir de determinar más exactamente el significado de esta negatividad. Hemos conocido, y eso basta, los conceptos fundamentales sobre los cuales se basa la filosofía de la naturaleza.

Como primero y más noble se nos presenta el concepto de la creación. Es, por decir así, el huevo a partir del cual se desarrolla todo lo que sigue. Es la existencia primordial de nuestro conocimiento, dice que el mundo es lo que es, no por sí mismo, sino por Dios. Sin embargo, como se hace evidente ahora, no es correcto hablar de una diferencia entre Dios y el mundo. Porque sólo Dios separa, en la medida en que realiza su obra de creación. Por lo tanto, las diferenciaciones, es decir, la negación y la ubicación de los predicados sólo son posibles en lo creado, no en el Creador en sí mismo, en el cual no podrá haber nada que sea posible de ser negado. Él mismo, el actor de *todas* las diferencias, no puede ser algo diferenciable. Con ello se hace evidente el sentido esencial del concepto de Dios que está en la base de toda la ciencia occidental. Ustedes nunca lo comprenderán del todo si no lo entienden ya sea como adaptación, ya sea como rebelión (Lucifer) contra la idea de que existe un Dios creador. La magnitud y la consecuencia de este conflicto es, precisamente, la magnitud y la consecuencia de la ciencia occidental.

La determinación más próxima del acto de la creación como un obrar desde el espíritu a través de la palabra, a través del mandato: “que sea”, es inseparable de esta representación básica. Justamente para el decurso del conocimiento de la naturaleza puede ser decisivo que el acto de la creación suceda de un modo que lo diferencia fundamentalmente de los actos de la naturaleza del mundo: el acto de la creación produce un acontecimiento natural, pero no es (en sí mismo) un suceso natural. De este modo, el suceso natural se convierte en algo especial, a saber, algo producido a través del espíritu, pero no en sí mismo espiritual: la naturaleza en sí misma es no espiritual.

Quizá esto no sea evidente en los cinco primeros versos, pero el segundo día de la creación no deja dudas acerca de ello.

Por de pronto, nuestra primera clase nos ha conducido al problema de la creación como primer problema de la filosofía de la naturaleza y la primera antítesis con la que nos encontramos fue la de un mundo producido y un mundo ideado de modo independiente, un mundo con Dios y un mundo sin Dios. Cada una de estas dos concepciones conduce a un sistema científico independiente que contiene en su interior una gran cantidad de doctrinas históricas. La primera abarca a la filosofía cristiana y el idealis-

mo, en gran medida dependiente de ella; la segunda, a los sistemas que no cuentan con un Dios creador y a las cuales pertenecen también las así llamadas “ciencias naturales”.

Para comprenderlo mejor tenemos que profundizar algo más en algunos conceptos fundamentales de ambos grupos de sistemas. Allí encontramos, por un lado, la idea de una creación de la naturaleza a partir del espíritu de Dios, a través del “Él creó”, a través del “Él dijo” y a través del “Él separó”. Encontramos, así, los elementos de la teoría de lo absoluto, del logos y del origen de la dialéctica. Por el otro lado, encontramos aquellas filosofías de una ciencia sin Dios, en especial las del desarrollo y de la conservación, y los conceptos de los sucesos del mundo natural: la causalidad, las acciones motivadas y la consecuencia lógica. De este modo surge enseguida una gran tensión entre los motivos básicos del pensamiento. En la próxima clase tendremos que revisar qué sucederá después con esta tensión.

Quizá alguien de ustedes considerará que es incorrecto haber tratado aquí el relato de la creación como filosofía de la naturaleza. Quizá diga que se trata de un mito, no de una filosofía; de poesía, no de ciencia. Hasta donde llega mi conocimiento, en la época en que se confeccionó este relato no era costumbre tener profesores diferentes para la mitología, la filosofía, la religión, el arte y la ciencia. Quizá sea un progreso el que hoy en día no confundamos estas áreas del conocimiento. Sin embargo, quizá también sea útil recordar que el hombre en particular siempre es una unidad y que el llevar demasiado lejos las distinciones tiene sus aspectos sombríos. Tengo la impresión de que este Génesis tiene la ventaja de ser sencillo y de decir lo importante de manera breve. Por eso es que también en lo que sigue quiero proseguir con él.

“...el cielo y la tierra”

Nuestras primeras observaciones fueron en realidad bastante infructuosas. No nos proporcionaron ninguna solución, más bien hicieron surgir una tensión, la tensión entre un mundo con Dios y uno sin Él, entre un mundo creado y un mundo que se generó por sí mismo. No queremos comenzar el filosofar con la duda, pero de algún modo hemos desembocado en una duda, en una alternativa, al menos en dificultades. ¿Cómo es que sucedió esto?

Ustedes me dirán: porque comenzaste con Moisés, porque configuraste de tal modo el relato de la creación, que tuvo que chocar con el concepto de naturaleza que tenemos. Pero si en ello no había nada de coercitivo. Si se puede construir el concepto de la creación de esta manera también se lo puede confeccionar de otra, de modo tal que no choque con nada. O ni

siquiera es necesario que se lo construya; sólo es un concepto, no un hecho. Porque pareciera sobreentenderse que la creación del mundo por Dios no es un hecho que podemos comprobar. Aquí una persona creyente de la Biblia se vería ante un inevitable conflicto. Pero ¿qué culpa tiene la ciencia? Al hombre no se le puede ayudar. Pero en verdad las cosas probablemente sean de un modo totalmente diferente. Las metas de la ciencia ni siquiera son tan elevadas como para buscar explicar el origen y la evolución del mundo. Prefiere dejar estas metas tan abarcativas a la fe y se atiene a las cosas que se pueden saber, que se pueden investigar. Sólo quiere saber cómo es el aspecto de la naturaleza, no de dónde procede, ni tampoco hacia dónde va, o lo que se encuentra en su fundamento. Su campo son los hechos, no las posibilidades o sospechas y no conoce ninguna otra garantía para sus conocimientos que aquélla de la facticidad. La totalidad de esta increíble superficialidad de tales deducciones será aún más difícil de comprender si se tiene en cuenta que dos o tres generaciones científicas hasta creyeron tener derecho de elogiar esta clase de sabiduría como su propiedad espiritual. Aquí no es nuestra tarea revisar hasta dónde esto se debe a Kant, probablemente más por razones de descuido que por ser el núcleo de su teoría, que en realidad tiene consecuencias muy diferentes.

Aquí tenemos un borrador y una tiza. Ustedes lo ven y lo que ven, así se dice, es un hecho. Ustedes dicen que se trata de algo que se puede saber, porque se lo ve. Ahora escribo con la tiza una palabra en el pizarrón (“Dios”). Y ahora la borro de nuevo con la esponja. No existe más. También esto es un hecho que se puede ver y por consiguiente saber. Por lo tanto hemos realizado una observación de la naturaleza y ahora la queremos analizar. Hace un instante aquí estaba escrito “Dios”, pero ahora ya no. Es decir que Dios estaba y ahora no está más, la esponja lo ha eliminado, por lo tanto ahora no existe más Dios. Aquí tenemos una causa y un efecto; la esponja —la causa— ha destruido a “Dios”. Ahora ustedes dicen: esto es un disparate total. ¿Por qué? Ustedes dirán: porque la palabra que significa Dios y Dios no son lo mismo. Es decir que el hecho de que la palabra que significaba Dios estaba escrita aquí no prueba que Dios exista, y si la escritura desaparece, esto no prueba que Él deje de existir. Porque el significado, así dicen ustedes, permanece aun cuando lo escrito se haya borrado. Ustedes dicen que *permanece*. Es decir, entonces, que parece haber cosas que no se pueden ver y que existen, y ustedes mismos han descubierto algo de esto: fue el significado de una palabra. Ni siquiera se trata todavía de lo más notable, que hay algo así como una realidad invisible. Porque nuestra existencia anímica tampoco es ópticamente visible. Mucho más extraño es que algo sensorialmente visible puede significar algo —ya sea sensorial o no sensorial—, independientemente de que sea o no visible. Por lo tanto, lo que ustedes mismos han descubierto

es el hecho de que algo sensorialmente visible puede *significar* algo. Ustedes mismos no pudieron evitar deducir esto del ejemplo en el pizarrón.

Quiero recordarles ahora que quizá recién pensaron que no habría problema alguno en formar el concepto de un Dios creador, dado que no era necesario que algo le tuviera que corresponder realmente en los hechos. Como también dijo Kant cuando señaló que del concepto de trescientos táleros³ no se desprendía que los tuviera en el bolsillo. Mientras tanto, nos hemos encontrado con algo muy particular: a saber, que de un hecho —que la palabra “Dios” estaba escrita— surgía la total indiferencia, la falta de significación para que surja un concepto.

Es decir: así como el concepto de un Creador no dice nada sobre la existencia de un Creador, la existencia de la palabra escrita “Dios” no dice nada sobre su significado,⁴ su concepto.

Aquellos de ustedes que ya se han ocupado de la filosofía saben que estas tesis expresan el idealismo de Kant. Debo advertirles, anticipándome, que ambas tesis son sólo condicionalmente correctas, y que todos los conceptos con los que operamos aquí, como hecho, concepto, saber, etc., luego deberán sufrir una total disolución. En este momento, sin embargo, nuestras presuposiciones no son suficientes para esta tarea.

Entonces lo que aprendimos aquí es que se pueden formular conceptos sin que con ellos se diga algo acerca de la realidad. Se puede formular el concepto de los trescientos táleros, pero con ello todavía no se los tiene en el bolsillo. Aquí sólo decide el hecho concreto y sensorialmente perceptible. Pero, por otro lado, existen hechos para cuya facticidad, para el sentido que tienen, para su significado, la presencia sensorial es totalmente indiferente. Si $2 \times 2 = 4$ será decidido por el hecho sensorial, pero esto no ocurre respecto de si $2 \times 2 = 4$ fue escrito con tinta o con tiza, y así resulta que para la pregunta de si Dios es o no es, es completamente indiferente que la palabra que significa “Dios” esté o no escrita en el pizarrón. Si ustedes concuerdan conmigo en esto, entonces también habrán admitido que existen dos garantías totalmente diferentes para cualquier conocimiento: una primera, para la cual deciden los factores sensoriales; una segunda, en la cual la facticidad sensorial resulta indiferente. Primero se dijo: los hechos deciden y luego se dijo: los hechos no deciden. Ustedes admitirán: en ello yace una contradicción total. La primera opinión podría ser considerada como empirismo o positivismo, la segunda como apriorismo o también como idealismo. Antes de ocuparnos de ambas posibilidades más detenidamente debo decir que ninguna de ellas entraña una posición definitiva

³ Moneda antigua.

⁴ El autor utiliza la palabra *Bedeutung*, que significa tanto “significado” como “importancia”.

de la filosofía. Quizá sea útil ejemplificar brevemente esta afirmación con un ejemplo sencillo. En el sentido del idealismo, una naturaleza que es dada a los sentidos es sólo una escritura que posee un significado, se transforma en símbolo, es expresión de algo.

¿Pero, en definitiva, qué significa en realidad este expresar? ¿Es aquello que expresa? Evidentemente que no. ¿Prueba la existencia de aquello que expresa? Tampoco esto ocurre. ¿Y qué es un símbolo? Por lo visto es sólo un signo para algo que uno mismo no posee, un indicio, un simple subrogado, lo no esencial. Por lo tanto, resulta algo muy insatisfactorio poseer sólo un signo y no la cosa en sí misma. Esto también ha sido expresado de la siguiente manera: una posición semejante respecto de las cosas es sólo subjetiva, no objetiva. Partiendo de esta disconformidad el pensamiento también da el último paso: intenta unir nuevamente el signo con aquello que significa, produce la unión entre el símbolo y la realidad en sí misma y recién ahí alcanza su realización completa. En este escalón nuestra posición respecto de la naturaleza es completamente nueva, supera las anteriores y las considera falsas. Aquí ya no se dice: esto significa, sino más bien: esto es. Ahora el sensorial “esto” y lo que “esto” significa son idénticos, y lo que ha surgido ante ustedes es la así llamada “filosofía de la identidad”, que muestra que sujeto y objeto están unidos. Difícilmente podremos desarrollar aquí en pocas palabras la idea de esta filosofía, pero todos ustedes conocen una teoría o un proceso a través del cual rápidamente comprenderán el principio de la filosofía de la identidad, es lo que la Iglesia llama “hostia”. En el instante en que el cura dice “éste es mi cuerpo”, en ese instante el “éste” sensorial se vuelve idéntico a Dios. En ese instante el mundo sensorial se vuelve idéntico a lo que el mundo significa, a saber, a Dios. No se trata de una casualidad histórica que justamente en el umbral entre el pensamiento medieval y el moderno surgiera la lucha entre Lutero y Zwingli, la lucha del “esto es” con el “esto significa” del idealismo moderno. Ustedes verán recién mucho más adelante que es precisamente el investigador inofensivo, intocado por las teorías epistemológicas, el que nunca dice “esto significa”, sino siempre “esto es”, y que este así llamado empirista ingenuo justamente procede según el principio de identidad que está implícito en la hostia. Pero para comprender esto completamente ustedes, que están preocupados por la teoría del conocimiento, incluso preformados por ella, deberán transitar primero caminos enredados. Sin embargo, para un pensamiento científico natural actual no existe una afrenta mayor, algo más chocante, que esta identificación de lo sensorialmente existente con su contenido espiritual. El misterio de la teología es para el pensamiento científico actual lo imposible de lo imposible, aquello que trastoca todo lo racional. Este punto de vista no puede ser determinado con mayor exactitud que a través

de esta comparación con los sacramentos. De ello resulta, sin embargo, que precisamente este espíritu de la ciencia actual de ninguna manera es el así llamado realismo ingenuo que sostiene: esto es, sino que se trata de aquel que sólo quiere decir: esto significa.

Dado que no nos detuvimos en consideraciones generales, sino que nos dirigimos a un fenómeno natural particular muy preciso, a saber, una palabra escrita en el pizarrón, se nos ha hecho evidente una hendidura completamente nueva y profunda de nuestro mundo, el abismo en cual por un lado se encuentra el hecho de la percepción, y por el otro, el sentido del hecho. Esto también se puede expresar diciendo que este hecho se presta para ser comprendido de dos maneras completamente diferentes, a saber, primeramente como una pequeña cantidad de tiza que está adherida a la madera, y por otro lado como signo de algo que no se puede percibir, es decir, de Dios. Ni siquiera quiero plantear la pregunta de si se puede pensar en una ciencia natural que pueda explicar la concretización de precisamente esta cantidad de tiza en esta forma. Si bien sé lo que pienso de ello, creo que hoy no nos pondríamos de acuerdo sobre este tema. Lo importante es que hemos encontrado en el objeto particular una dualidad en la posible observación, en la posible explicación.

Nos aclararemos esta dualidad si nos aclaramos cómo, de la simple aceptación de las cosas, por un lado, surge un “esto es” y, por el otro, un “esto significa”. Aquel “esto es” se adhiere de modo realista a la presencia sensorial, y este “esto significa” la deja caer nuevamente a favor de un ser esencial que la subyace. Ya mencionamos que a este ser sencillamente se lo suele denominar “espíritu”, y es así como la fórmula “esto significa” tiene el efecto de que el mundo se descomponga en un mundo sensorial y otro espiritual: en Naturaleza y Espíritu. En el lugar de nuestra antítesis primera de Dios y mundo se coloca ahora una nueva, la de Naturaleza y Espíritu. Y entonces la naturaleza surge a partir de una desespiritualización del mundo, una separación de lo sensorial de lo espiritual. Es así como obtenemos una primera determinación más aproximada de la naturaleza en el hecho de que se trata de la parte sensorial, no espiritual, del mundo. La afirmación de un mundo sin Dios es llamada “ateísmo”; la afirmación de un mundo sin espíritu, “materialismo”. De este modo, surge ante nosotros la primera separación del materialismo y también la primera separación de las ciencias naturales. Y de inmediato esta ciencia en su primera y conocida forma encuentra a través de Leukipp y Demócrito la cualidad decisiva de la naturaleza sin espíritu, las proposiciones de las ciencias naturales que se han mantenido como fundamentales hasta la actualidad: la necesidad y la legalidad de los átomos que se mueven en el espacio. La imagen del mundo del materialismo griego, al igual que nuestra física, posee el espacio

—la sensorialidad—, el suceso necesario que ocurre en el espacio —la falta de libertad, la casualidad, es decir: la falta de espiritualidad— de la imagen de la naturaleza. A través de cientos de ejemplos se podría demostrar que nuestra física no tolera al espíritu en la naturaleza, sino que más bien representa un movimiento constante en dirección hacia el suceso completamente falto de espíritu. Al igual que en la Antigüedad, el mundo está gobernado por la casualidad, y en última instancia sólo por la casualidad.

El surgimiento de las ciencias naturales modernas representa una lucha permanente para lograr purificar la imagen del mundo de todo espíritu; esta idea (la naturaleza no es espiritual, lo espiritual sólo significa) conduce de escalón en escalón hacia una disolución cada vez mayor del espíritu, y aquella idea de la significación del idealismo se transforma en un campo de batalla, en la cual se entabla una lucha por el concepto moderno de la naturaleza. En el concepto del mecanismo natural se completa este proceso de la desespiritualización, y ustedes ya vieron cómo se le adhieren los primeros síntomas de su descomposición a esta coronación del pensamiento. Porque en aquella teoría de la casualidad, esta ciencia ya comienza a ser absurda. Porque las consecuencias de aquella suposición, que la naturaleza es un mecanismo, son el origen de absurdos tales como aquel de que la vida es un mecanismo; que conducen luego a las pésimas rectificaciones como las del vitalismo, de las cuales hablaremos más adelante. Cuánto más se hunde esta ciencia en esta dirección, tanto más ciega se vuelve para los hechos de la naturaleza que significan algo, que —como decimos nosotros— aluden a lo espiritual, por ejemplo, las manifestaciones de la vida, los órdenes éticos, estéticos o lógicos en la naturaleza. Todos ellos ya no existen para esta ciencia, ya no son objeto de su conocimiento. Ya no quiere ni puede considerar que una palabra escrita en el pizarrón pueda significar algo, si bien no puede negar que aquel montoncito de tiza en la naturaleza es una parte de la naturaleza, tal como lo es cualquier otra molécula de calcio carbonatado.

Es así como se llega a una escisión en el conocimiento. De pronto surge la idea de que todavía hay otras ciencias. Deben ocuparse de lo espiritual, lo deben conocer y explicar. En lugar de un mundo de pronto existen dos mundos: el natural y el espiritual. Aquí yace un total desconocimiento y desplazamiento del verdadero y original estado de las cosas, que no consiste en que existen dos realidades, sino en que lo sensorial significa algo. No es que exista un mundo natural y, además, un mundo espiritual, como la disciplina académica nos lo quiere hacer creer, sino que sólo existe en ser y un significado de este ser. También la afirmación de que la ciencia natural sólo es un método diferente de la ciencia espiritual o cultural para conocer el ser, olvida por completo que no quiere y nunca quiso eso. Para su camino más bien es decisivo algo completamente diferente, a saber, justamente, el

conducir el ser de las cosas a su mero ser. Persigue con pasión todo lo que es sólo pensado, descubierto, y no hay nada más evidente para su intención que su diferenciación entre hipótesis y experiencia. Es una opinión conocida –para el nivel momentáneo de nuestra exposición bastante incomprendible– que ciertos conocimientos importantes que precisamente son decisivos para la ciencia natural primero surgen como teoría y recién después como descubrimiento. Es así como ya Demócrito poseía la teoría de una materia discreta, es decir, de partículas separadas espacialmente, de los átomos. Pero esta teoría recién se transformó hace algunos años en un contenido *cierto* del conocimiento cuando se pudo *ver* el efecto de cada una de estas partículas sobre la placa fotográfica. ¡Inmensamente significativo! Del mismo modo, Kant y otros habían expresado casi claramente la idea de la conservación de la energía, de la conservación de la sustancia. Pero fueron Joule y Robert Mayer quienes *midieron* el equivalente mecánico del calor y lo encontraron constante. La razón más profunda de esta des-espiritualización es justamente ésta: que el conocimiento no quiere poseer el mundo como un mero indicio, como una mera señal, sino que quiere poseer lo real en sí mismo. Con inquebrantable terquedad se adhiere al hecho experimentable y sensorial y toda su conciencia⁵ es la conciencia de los hechos sensoriales. Toda esa ceguera en relación con la espiritualidad no es otra cosa que la consecuencia de esta conciencia de la verdad; y su enorme desconfianza respecto de todos los contenidos espirituales de la vida procede de su escrupulosidad respecto de los hechos.

Donde más se observa la magnitud y el destino de esta forma de pensar es en Kant, cuando, por meticulosidad, limita el conocimiento a la experiencia. Se ha vuelto una verdadera tragedia de la vida espiritual protestante el que el espíritu de Dios no se pueda demostrar y entonces tampoco se lo puede conocer. Con la minuciosidad de la conciencia lógica, Kant se para sobre los hombros de Galileo y Lutero y destruye el último resto de la herencia de la ciencia teocrática. Lo que obtiene a cambio no es ni más ni menos que justamente la completa liberación de una conciencia de verdad, como hasta entonces no la había conocido la ciencia. Y recién ahora surge la ciencia en el sentido eminente, transformada en, como se suele decir, una ciencia crítica.

Si en cambio tienen en cuenta esto, entonces percibirán que el ateísmo de las ciencias naturales es diferente, de mayor peso, más trágico y colmado de consecuencias, de lo que hace aparecer aquella división tan superficial de los hombres en una mitad izquierda que sabe y otra derecha que cree. Porque la izquierda sabe lo que hace la derecha. Sabe que una fe como ésa no es nada seguro. Y la fe percibe que la acosa y hostiga un saber fundamenta-

⁵ También: conciencia moral.

do en la lógica y en la experiencia. Las necesidades del ánimo seguramente se satisfacen a través de un paseo por el bosque en un día domingo. Pero aquí no se trata de las necesidades del así llamado “ánimo”, sino que aquí se habla de que –de hecho– *sólo* persiste una ciencia atea ante el foro de la escrupulosidad, que en el laboratorio es nuestra ley más sincera. Porque ¿adónde irá a parar la ciencia que permita que un Dios se introduzca en nuestros experimentos, que considere que un experimento desviado obedece a una orden de Dios? Pero, al mismo tiempo, ¿adónde irá a parar el hombre religioso que, en el momento en que pisa su laboratorio, junto con el bastón y el sombrero también cuelga a su Dios en la percha?

Sin embargo aquí nos encontramos con un encogimiento de hombros, con un *non liquet*. Pero es el noble derecho de la filosofía no encogerse de hombros, sino hacerse cargo de las consecuencias que tendrá que asumir, cueste lo que cueste. Las paradojas y los absurdos de la filosofía son en realidad los signos de su coraje y de su vanidad aristocráticos que, despreciando el *communis opinio*, deberán sufrir las necesarias consecuencias. Ahora bien, la consecuencia necesaria que debemos asumir aquí es que el ateísmo de las ciencias experimentales es un deber dictado por su conciencia de la verdad; el que en su ámbito esta ciencia desmienta a Dios es la forma que toma en esta ciencia la veracidad. Como empirismo, sacrifica una ley de la verdad que es más elevada que un Dios creador al que sólo se puede conocer de modo incierto a través de sus actos; sacrifica, si ustedes quieren, en esta ley de la veracidad, a un Dios poco conocido, del cual prácticamente no sabe nada: tampoco si efectivamente existe. Es así como en esta ley de veracidad se reconoce al mundo sin Dios, a la naturaleza sin Dios, como una necesidad espiritual, que deberá atravesar todo aquel que quiera conocer científicamente.

No debo subrayar especialmente que lo que se dice aquí de la desdeificación de la naturaleza también es válido para la desespiritualización. Porque si recuerdan nuestro punto de partida (la palabra escrita en el pizarrón) lo obligatorio de nuestro curso de pensamiento había surgido de la importancia de un hecho sensorial. Lo que vale para la palabra “Dios”, vale también para cualquier otra importancia, es decir, para cualquier otra espiritualidad.

Ustedes comprenderán cómo el tema de la primera hora, la desdeificación del mundo, hace surgir inmediatamente de sí mismo el tema de la clase de hoy, la desespiritualización de la naturaleza: ésta sólo es la consecuencia de la desdeificación. Es así como también se abre una comprensión para la definición –Dios es espíritu–, aquella que excluye totalmente cualquier panteísmo. Hace comprensible porqué en nuestras ciencias el hecho de desdeizar el mundo, que hemos mencionado antes, también ha tenido como consecuencia su desespiritualización.

En un sentido hoy pudimos avanzar bastante: hemos reconocido la necesidad de este proceso como condicionada por una nueva forma de una conciencia de veracidad, a saber, lo que podemos llamar la conciencia de los hechos de la experiencia. Pareciera que con ello aquel Dios creador mosaico comienza a tambalear. Para ello hemos aceptado otro sometimiento, a saber, a la conciencia empírica. En él, una jerarquía de la ciencia vuelve a renacer de inmediato; pero precisamente sólo bajo la suposición de una naturaleza que se ha desdeizado. Porque, repetimos, este camino ofrecido a la ciencia por escrupulosidad, para poder servirle a ese Dios desconocido, primero tiene que ubicarlo en lo no conocido, simplemente lo tiene que excluir de lo conocible. Tempranamente el pensamiento ha reconocido éste como su camino inevitable: pronto en nuestra consideración del tiempo, el Dios creador mosaico ha sido destronado para transformarse en demiurgo, en diablo. Es así como nuestro acto de conocer científico-mundano fue comprendido como la caída luciferina de un nuevo y verdadero Dios. Lo que sucedió aquí, en el fondo, no fue sino el proceso que culminó con la ciencia moderna de una naturaleza a la que se le ha quitado Dios y lo espiritual. De este modo, la naturaleza desespiritualizada es el correlato, la inevitable sombra, de un Dios pensado como espíritu, considerado formalmente: su complemento. Los griegos transitaron caminos completamente diferentes, también lo hizo Spinoza; caminos distintos transitó el panteísmo de Goethe, también la filosofía de la naturaleza fundamentada en un Dios natural no imaginado como espíritu. Tendremos suficiente motivo para comprender esto mejor al considerar el tercer día de la creación. Aquí veremos la naturaleza que ha permanecido totalmente espiritual, aquella naturaleza de la cual Goethe, por ejemplo, dice: “Ella piensa e imagina permanentemente; pero no como ser humano, sino como naturaleza. Se ha reservado un sentido propio y abarcador, que nadie le puede quitar”.

Esta naturaleza no es ella misma espíritu, pero tiene espíritu y lo muestra en la plenitud de sus formas, en la genialidad de sus seres vivos contruidos orgánicamente, en el fenómeno anímico con el cual se refleja en el hombre. Esta naturaleza es para la ciencia actual la ciencia no científica. Si aquélla se deja amendrentar por ésta, es otra cuestión.

Los elementos y la vida⁶

Si me preguntan qué es lo que quise decir en realidad en las últimas horas y si les puedo contestar con toda franqueza, afirmaríamelo siguiente: no he querido decir lo que de veras opino. Con toda intención no he querido

⁶ En el original no figura el texto referente a la creación del tercer día, razón por la cual hemos decidido reproducirlo a continuación:

decir algo, sino preguntar algo. Quise preguntar, con total seriedad: ¿Hay alguien entre ustedes que pueda comprender y explicar que una cantidad de tiza se agrupe de tal modo en el pizarrón que pueda surgir aquella palabra? Sería ridículo darse aquí un aire misterioso. Pero si digo que de todos modos no nos llegaríamos a entender, quiero decir con ello: entender científicamente. Afectivamente quizá ya nos hemos entendido. Pero aquí, en este punto, se nos imponen deberes de la ciencia. Y ya hemos visto cuáles son las curiosas respuestas que la ciencia natural da a esa pregunta. Dice: la casualidad gobierna la dirección de los sucesos en la naturaleza. Es entonces la casualidad la que ha agrupado la tiza de ese modo; entonces la palabra “Dios” ha ido a parar al pizarrón por casualidad. Porque, al fin y al cabo, la dirección de los acontecimientos está determinada por la segunda ley de la teoría de la termodinámica, y ésta es el resultado de la probabilidad en el juego casual de las moléculas. No sé si alguien de ustedes tiene el coraje de declarar errónea la segunda ley. Tal vez sí. Pero si alguien lo hace, entonces tiene el deber de discutirla al menos con la misma fuerza de convicción con la que Carnot y Clausius la han demostrado. Mientras tanto, sigue siendo lo que llamamos una “ley de la naturaleza”, es decir, algo que no tiene excepciones. Sin embargo, si hubiera excepciones, sería absolutamente ridículo enseñar leyes de la naturaleza.

Es así que de nuevo nos encontramos frente a un absurdo, nuevamente ante la duda. Les puedo asegurar que para ustedes no es más penoso que para mí. Sin embargo, dado que por el momento partimos de una conciencia científico-natural y que presuponemos como cierta la ciencia natural, lo que tengo para decir se encuentra en contradicción objetiva con esta ciencia. Y tendría poco valor y no nos ayudaría en nada colocar simplemente dos afirmaciones que se contradicen entre sí, una al lado de la otra. Sin embargo, es una contradicción objetiva si por un lado afirmo que el montoncito de tiza en el pizarrón se ha formado por casualidad, y luego afirmo que es resultado de mi intención conciente. No hay nada más peligroso para el surgimiento de la verdad que intentar mediar de algún modo una tal contradicción con argumentos que en sí mismos no son más fuertes que ambos partidos en pugna. Sólo el juez a quien le corresponde el poder real sobre las afirmaciones contradictorias pronunciará una afirmación que es un veredicto, es decir, que encuentra realmente lo correcto.

Y llamó Dios al seco Tierra, y a la reunión de las aguas llamó Mares. Y vio Dios que era bueno. Después dijo Dios: Produzca la tierra hierba verde, hierba que dé semilla; árbol de fruto que dé fruto según su género, que su semilla esté en él, sobre la tierra. Y fue así. Produjo, pues, la tierra hierba verde, hierba que da semilla según su naturaleza, y árbol que da fruto, cuya semilla está en él, según su género. Y vio Dios que era bueno. Y fue la tarde y la mañana el día tercero.

Sin embargo, deberemos ejercitar todavía un poco la paciencia y por el momento permanecer en el procedimiento contradictorio. No pude hacer otra cosa que considerar que esta conferencia es sobre las *cuestiones* fundamentales de la filosofía natural. Al menos por un tiempo tendremos que conversar aquí de manera problemática. Probablemente sea útil aclararse esto completamente. ¿Por qué no comenzamos de manera inofensiva relatando como hizo Moisés: “Al comienzo Dios creó el cielo y la tierra”? ¿Por qué ustedes no lo aceptarían con la misma actitud desprejuiciada con la cual escuchan cuando les dicen que en el brazo se ubica el *musculus biceps* y el *triceps* y el *coracobrachialis*? ¿Por qué ya comienzan a desconfiar cuando se les habla de la relación entre cuerpo y alma con la misma naturalidad? ¿Por qué sacuden la cabeza si alguien dice: “El origen de la enfermedad es el pecado”? Si bien esto último ocurre en la realidad, por lo general se sostiene que esto no pertenece a la ciencia. Entonces, ¿qué es en realidad la ciencia?, ¿cuál es la diferencia entre un bacilo y un pecado, si ambos existen en la realidad y ambos pueden ocasionar una enfermedad? ¿No somos increíblemente chapuceros si no tenemos una respuesta inmediata a tales preguntas tan simples como importantes, si no sabemos hacer nada mejor que caer en una meditación acerca de un “problema”? Tenemos entonces problemas, problemas y más problemas.

Ahora bien, esta clase de falta de cultura y de incapacidad frente a las cosas espirituales —y un pecado es, como decimos, un proceso espiritual— es de hecho un regalo de aquella visión de la naturaleza obtenida a través de la desespiritualización, que con violencia y de manera incurable arranca al ser sensorialmente natural de su significado espiritual. Se trata de una herencia del proceso de la desespiritualización que hemos considerado la última vez, de la descomposición en naturaleza y espíritu. Recuerden la primera clase y la palabra: “Dios separó”. De este modo, nuestro mundo se convirtió en un mundo de la contradicción. La segunda clase atestiguó la verdad de la palabra, la contradicción surgida de modo inevitable y necesario entre naturaleza y espíritu.

Esto también es expresado por el relato de la creación. Podemos argumentar que al segundo día también Él separó el cielo de la tierra, haciéndolos corresponder con lo que hemos dado en llamar espíritu y naturaleza. Es de esperar, entonces, que al menos desde San Agustín se haya contrapuesto, en este sentido espiritual y sobrenatural, el cielo respecto de lo que yace de este lado terrenal, es decir, nuestra naturaleza. El tema de la última clase al menos fue también el tema del segundo día de la creación, y si hoy nos dirigimos hacia el tercer día, ustedes verán que se comienza a aclarar cómo transcurrió esta separación.

Los reinos del cielo y de la tierra, de la luz y de la oscuridad, todavía yacen por completo en lo general, ninguna alusión satisface a quien pregunta con curiosidad *qué* son en realidad. ¿Es que alguien puede imaginarse un mundo en el que no haya nada más que luz y oscuridad, sólo cielo y tierra, en el cual no exista ninguna otra cosa, ningún ser conformado de alguna manera, aunque sólo sean piedras, nubes o estrellas? Entonces aquí quizá se haya creado un “algo”, pero en una forma del todo inalcanzable para la posibilidad de representación humana, de un modo que necesita de una capacidad de abstracción sobrehumana.

Con el tercer día de la creación esto cambia de un solo golpe: es el día de la creación de las cosas. Y más aún: de las cosas sensorialmente concretas de la naturaleza que conocemos. El elemento seco y el húmedo se separan. Surgen la tierra sólida y el mar, las hierbas, las gramíneas y los árboles. Por lo tanto, aquí hacen su aparición dos fenómenos fundantes de la naturaleza: primero, los elementos cualitativamente diferentes y luego la vida orgánica. Es así que ahora nos encontramos en medio de la naturaleza y su verdadero contenido adquiere una forma tangible. Antes de iluminar la importante relación de las dos obras particulares del tercer día, deberá ser comentado el origen de lo especial en la naturaleza. Puesto que la pregunta que por lo general se plantea respecto del problema del caos: ¿origen a partir de la nada o origen a partir de algo? Esta pregunta vuelve ahora miles de veces cuando se trata del origen de las cosas. ¿Cómo se origina la cualidad particular o, dicho de modo abstracto, la cualidad? El relator dice: “Dios creó”. El griego comienza a reflexionar y a comprender que este “Él creó” es un idea; que esta idea es en sí misma una parte del mundo, una parte inherente, una idea humana; que el hombre no es Dios, que más bien es él mismo naturaleza. Es así como su pensar se vuelve inmanente, él mismo se vuelve *natural*; ya no comprende aquel “Dios creó” como algo inmediato, sino como conocimiento, como algo problemático, como explicación; y *su explicación* debe ser en consecuencia la explicación *natural*.

Es así como surge el principio inmanente del conocimiento, el conocimiento se transforma en una función: la ciencia. De hecho, ésta es también la primera raíz de la explicación moderna de la naturaleza. ¿Y cómo explica esta explicación moderna de la naturaleza la diferencia cualitativa de las cosas? En realidad, de un modo muy simple: no la explica, la niega. Intenta eliminar la cualidad, disolverla en diferencias sin cualidad, en ecuaciones diferenciales. Éste es el sentido grande e histórico del método cuantificador de las ciencias naturales; éste es el primer resultado de la desdeificación y de la desespirtualización de la naturaleza; ésta es la raíz de aquella famosa expresión de Kant, de que las ciencias sólo contienen tanta verdad como contienen matemáticas.

Con la destrucción de la diversidad cualitativa pareciera desaparecer de la naturaleza la totalidad de su expresión espiritual, el reino de los colores y los tonos, de la vida y de la belleza, del sentido y del propósito. Las cualidades se vuelven cada vez más escasas, empalidecen y disminuyen más y más. Pero todo esto sucede como en un sueño, sólo gracias a un distanciamiento cada vez mayor del punto de partida, que en su momento precisamente era decisivo: la vivencia sensible, la experiencia inmediata de las cosas. Porque el mundo de los electrones y de los cuantos, de las fórmulas estructurales y de las ecuaciones diferenciales es una distancia vivencial y un extrañamiento de lo sensible que va en aumento. Y además: en la medida en que la ciencia natural cuantificadora en apariencia supera a la diversidad cualitativa, mientras progresa más y más con explicaciones basadas en relaciones cuantitativas, pareciera olvidar por completo qué es lo que en realidad quiere “explicar”: y bien, justamente lo *cualitativo* de las cosas. ¿Entonces esto sí existe? ¿Es que de lo contrario necesitaríamos la explicación? Mediante un curioso movimiento particular, esta ciencia se ve obligada una y otra vez a presuponer y a reconocer precisamente aquello que ha de superar, la multiplicidad de las cosas, sólo para preservar algo que debe ser superado. Porque su esencia, la esencia de la explicación fisicalista, yace en este *proceso de la superación*, no en sólidos resultados. En concordancia, tenemos el hecho de que las ciencias naturales cuantificadoras y simplificadoras, en realidad, cuanto más progresan, de ningún modo se han simplificado, sino que por el contrario más bien se han diversificado y se han complicado interminablemente. Porque al movimiento desde la multiplicidad a la simple fórmula explicativa –la fórmula universal que buscó Laplace– se le oponía de continuo un movimiento contrario de la reconstrucción del mundo multicolor de las cosas, del análisis, de la corriente sintética contraria. Sólo de este modo se puede comprender la articulación y la actividad de la investigación moderna de la naturaleza; sólo de este modo, como un proceso de la superación y al mismo tiempo reconocimiento de la multiplicidad de las cosas, como una contradicción, como dialéctica interna de la ciencia, como su lucha del espíritu con el espíritu: del propio espíritu con el espíritu de la naturaleza. En ello radica una eterna incompreensión en relación a la naturaleza; por esta razón el espíritu terrenal le dijo a Fausto: “Te pareces al espíritu que comprendes, no a mí”.

Con ello desembocamos de nuevo en el punto de partida: la comprensión última del origen de las cosas está clausurada, precisamente, para la ciencia natural que gira alrededor de sí misma en su dialéctica interna. La razón, que puede valerse por sí misma, no se atreve a confesar abiertamente: “Dios creó”. Nos dice: “Mi conocimiento es limitado”. Pero esta confesión de la limitación no es otra cosa que la confesión de lo ilimitado. Una

cosa es imposible sin la otra. Y si Hegel le reprochó a Kant que quisiera enseñar a nadar sin entrar en el agua, poner límites sin conocer *ambos* países limítrofes, entonces ha subestimado en Kant la aceptación de lo infinito contenida en la aceptación de lo finito, si bien sobreestimó la propia fuerza de la razón y pagó por ello.

Pero si Hegel tuvo que pagar con el desmoronamiento de su ciencia –que él mismo no presenció–, pagó por algo kantiano. Porque Kant enseñaba que se conocía lo sensorialmente dado por medio de la *propia* razón, por medio de la *propia* conciencia moral. Es así como ha liberado al yo de la razón, si bien esto ocurrió limitadamente. Es que *sólo* en este yo se podían encontrar todavía sólidos patrones de medida y las normas según las cuales se debía medir el mundo. No es de extrañar que después de él la razón, liberada del yo, emprendiera el vuelo hacia el sol; con alas derretidas cayó nuevamente en las profundidades, y lo que quedó sólo fue el cotorreo del razonamiento acerca del porqué fracasó el vuelo, la sabiduría bonachona de que es mejor caminar sobre tierra firme: ésta es la teoría del conocimiento. Y, sin embargo, la idea originaria de Dios también está todavía contenida en esta posición, si bien de manera latente como ya hemos visto: en el reconocimiento de la limitación yace el secreto e involuntario reconocimiento de lo ilimitado; y aquí puede irrumpir de nuevo, pero al precio de una disolución del total concepto actual de conocimiento.

Si no podemos atrapar las cosas en sí mismas, si sólo podemos observar fenómenos, en realidad se ha disuelto todo conocimiento de las cosas. De hecho, no existen cosas tales como las vio el relato de la creación. Y si la esencia del saber no es el conocimiento de la cosa, del objeto y de la realidad, sino la superación de la multiplicidad, entonces el sentido de la ciencia ya no consiste en saber, sino en la superación, es decir, en la negación al servicio de la afirmación, en la afirmación a través de la negación. Y en esta función de la eliminación y disolución de las cosas esta ciencia confirma permanentemente la deidad; porque no fue la naturaleza quien creaba, tampoco fue la razón quien creaba, ambos son incapaces de crear, sólo pueden negar y mediar, y *el que* puedan hacer esto es su único “sí”, y el hecho de que *lo hacen* es su reconocimiento de la deidad. De este modo cada explicación científico-natural es un proceso de destrucción, y en cada destrucción hay una negación de que existe algo “de este lado” y en cada una de estas negaciones una afirmación de lo absoluto, infinito, ilimitado. Aquí el nombre de Dios sólo vive en las negaciones.

Así preparados podemos tomar posición ahora en relación al contenido del tercer día de la creación. Se trata de un contenido doble o, en lenguaje actual, de la naturaleza anorgánica y orgánica. Pero sólo una parte, ya que las estrellas y el mundo animal quedan reservados para días posteriores.

Nuevamente nos restringimos a lo fundamental de esta duplicidad: precisamente ambos reinos de lo inanimado y lo animado aparecen en forma separada. Y aquí no se ha utilizado el gesto de la separación, sino que simplemente se siguen uno a otro: la creación de la tierra seca y el mar y luego las hierbas, las gramíneas y los árboles, pero primero la naturaleza anorgánica y recién después la orgánica. Esto nos parece por demás simple y natural porque la precondition para estas plantas es la tierra seca, ésta es, como decimos, su condición de vida. Al parecer, muy sencillo pero sin embargo nuevamente de gran importancia: porque aquí desembocamos por primera vez en la relación intramundana, intranatural, de lo condicionado en relación a su condición, un concepto que, como todo lo abstracto, si bien no está expresado, es utilizado. Y la forma en que es utilizada echa una primera luz sobre la orientación del relato de la creación en su totalidad. Porque lo que aparece aquí súbitamente es por primera vez la función intramundana en la cual no se puede reconocer nada divino. Simplemente es así; para ello no se necesita un acto de creación. Y de este modo podemos ver el nacimiento de la ciencia natural, del conocimiento impío de la naturaleza. De modo inconsciente el relato continúa aquí también en la construcción de su mundo a la manera de la ciencia natural, en la medida en que, procediendo cronológicamente, antepone presupuestos naturales: lo inorgánico a lo orgánico, la planta al animal, el animal al hombre y luego la naturaleza a la historia. De esta manera, mezcla un principio totalmente nuevo con el relato de la creación: el principio de la relación necesariamente natural de las cosas; si bien lo hace siempre en forma de relato y nunca explicándola, contiene plenamente el germen de la explicación. Esto es tan claro, que la totalidad de este esquema histórico puede ser incluida sin inconvenientes y sólo con pequeñas desviaciones en el esquema de muchos relatos de la creación del siglo XIX.

Ahora podemos definir la explicación de la naturaleza desplegada hasta ahora por la ciencia actual. Ya hemos reconocido dos de sus rasgos esenciales. Uno yace en la negatividad de su pensamiento, el otro en la superación cuantificadora de la multiplicidad cualitativa de las cosas. Ambas se vinculan estrechamente. Podemos, además, agregar un tercer rasgo: la particular *dirección* que adopta este proceso de superación. Éste transcurre según el principio de las condiciones naturales de las cosas. Explicar no es otra cosa que retrotraer las cosas a sus condiciones, supresión y disolución dentro de estas condiciones. Así surgen los conceptos fundamentales de la causalidad, de la fuerza, de la materia. Se retrotrae a todo fenómeno natural hasta algo *otro*, destruyéndose así aquello que es explicado: explicamos la vida a través de un mecanismo muerto, el movimiento de las fuerzas; los elementos químicos a través de los electrones, y mientras descomponemos

así el mundo multicolor de las cosas en movimiento y nuevamente movimiento de electrones y otra vez electrones, mientras hacemos eso, de nuevo uniformamos la naturaleza, transformándola en una sustancia única y sin cualidad, en una maraña de átomos; nuevamente nos aproximamos al caos. De hecho, es así como este proceso desemboca allí donde partimos.

Y ahora se impone aún más la pregunta: ¿Qué se hace de las cualidades, de las cosas, adónde van, de dónde vienen? ¿Dónde queda aquello que anteriormente habíamos llamado “espiritualidad de la naturaleza”? Efectivamente, ésta es la pregunta alrededor de la cual se desarrolla hoy la crisis de las ciencias naturales. Ustedes verán que en realidad se trata del problema actual de la filosofía de la naturaleza y una de las bases a partir de las cuales ésta se desarrolla hoy. Para su solución todavía debemos recurrir a otras fuerzas.

Aún si, como creo, la crisis de la ciencia ya es hoy en alto grado candente, no habrá que creer que es de hoy. Es antigua como el mecanismo, antigua como las ciencias naturales exactas, tan antigua como las reacciones, los movimientos contrarios, del mismo modo que son antiguos la contradicción a ella a través de la crítica y a través de algo mejor que la crítica, la acción. Probablemente sean en primer lugar los sentimientos artísticos, éticos y religiosos los que se rebelan contra las consecuencias desoladoras de la concepción mecánica de la naturaleza, aun si éstas son inevitables. Pero seguramente no se necesitan términos tan altisonantes como ética y religión y arte. Es que dentro nuestro existe algo muy sencillo que se rebela; vive en nosotros el sentimiento natural por alguna unidad de la naturaleza, una suerte de humanización de lo fáctico de la que una persona sana no se dejará privar. Es que estas cosas que nos rodean también tienen sus destinos; y aunque sea sólo una nubecita que aparece en el cielo azul de un caluroso día de verano y cuyas formas fantásticas en pocos minutos se disuelven con el sol, alguna vez estuvo allí, fue parte de aquella gran naturaleza infinita. Por lo visto, esto también lo enseña la ley de la conservación de la sustancia. Es así que cada árbol contiene una dríade⁷ y cada bloque de piedra un Pan. Porque, por un lado, el bloque de piedra tiene su forma original e individual y al mismo tiempo representa la infinita ley de la naturaleza, ni más ni menos que una célula en el cerebro de Aristóteles lo representa, es decir lo concibe. Y la naturaleza es inmensamente bella y está viva y es poderosa, violenta, fértil, se nutre y obra, da a luz y mata en lo más grande como también en lo más pequeño. Y al que dice una y mil veces que todo no es más que un enjambre de átomos, le respondemos una y mil veces que cada mosquito de un enjambre de mosquitos es una formación

⁷ Ninfa de los bosques cuya vida duraba lo que la del árbol al que se suponía unida.

maravillosa, plena de espíritu y de sentido y de fuerza, que padece el amor, los dolores y la muerte sin saber cómo.

Esto es, pues, lo que se designa con la escueta palabra de “panteísmo”. Ésta es la forma de pensar que no dice: “Dios es espíritu”, sino: “La naturaleza tiene espíritu, es toda ella espíritu de punta a punta”. Éste es el sentimiento de las mitologías de la naturaleza, que comprenden lo contrario de la naturaleza de la ciencia natural que consideramos hasta ahora. Aquí nada yace detrás de las cosas, aquí las cosas no se niegan, más bien se afirman; cada cosa es lo que es: un árbol es un árbol y no un mecanismo, un hombre es un hombre, no una máquina. Aquí nada es reducido a las matemáticas, abstraído en conceptos, generalizado en leyes, sino que todo es comprendido como unidad del propósito, de la idea y del sentido. Por este motivo Goethe fue tan feliz cuando descubrió la mandíbula intermedia en la mandíbula humana, porque su fe en la unidad de los planos de construcción en la naturaleza fue fortalecido, porque la falta de alguna armonía le resultaba insoportable; por este motivo odiaba sobre todo a Newton, porque con él la magnificencia de los colores del mundo se transformaba en... longitudes de onda.

Esta concepción de la naturaleza es pagana. Y si nuestra ciencia natural ha desdeificado el mundo, aquí se lo deifica e idolatra. Esta idolatración de la naturaleza no equivale a igualar la naturaleza con Dios. De ningún modo ocurre algo similar a lo que sucede en el caso de la hostia, sino por el contrario: precisamente porque las cosas que se encuentran de este lado son afirmadas, porque son reales y porque Dios no es el ser particular sino todo en su conjunto, el concepto de lo real, el *ens realissimum* y *generalissimum*, justamente por eso, Él es igualmente inasible y reconocible como lo es la inmensidad y la totalidad de las cosas reales. Aquí, Dios es ante todo comprender, conocer y entender; sólo se puede decir de Él que es el “todo” de la naturaleza, ninguna otra cosa, nada más. Porque si digo: “Él es todo”, no sé nada de Él, porque no sé todo, no sé lo que es el “todo”. Este escepticismo de la posibilidad de conocer a Dios es denominada “teología negativa”, es decir, aquí simplemente no se sabe nada de Dios, excepto que es.

Así llegamos a la conclusión de que la ciencia natural se mueve desde una naturaleza creada hacia una desdeificada, desde la desdeificada hacia una desespiritualizada y hoy, incluso, desde una desespiritualizada hacia una sin cosas ni cualidades. Sin embargo, como correlato de esta tendencia, también vemos surgir una imagen del mundo del todo opuesta e inversa: aquella de la naturaleza idolatrada, espiritualizada, que posee sentido, planificación y cosas.

Ambas concepciones están en lucha. Sin embargo, cada una de ellas contiene todavía una relación con Dios: la ciencia natural en su autolimi-

tación contiene una afirmación de lo infinito; la naturaleza del panteísmo, al espiritualizarlo todo, contiene una afirmación de lo sensorial que se encuentra de este lado. Y dado que estas dos formas de concebir la naturaleza se comportan como una llave y su cerradura, como una suma y una resta, también tienen algo en común en su relación con Dios: la negatividad de la teología. Ninguna de ellas puede con certeza decir de Dios qué es lo que hace –como Moisés–; en rigor, en el fondo ninguna de las dos dice nada de Él que se pueda comprender.

Es así cómo, en ambas, yace el principio para el comportamiento mítico del hombre (o al menos la libertad para ello); es decir, para su relación con Dios, que niega absolutamente el conocimiento racional de Dios, lo niega del mismo modo que afirma el conocimiento racional de la naturaleza. De este modo, ubicaremos también a Spinoza en la proximidad de la mística de su tiempo. Es así, también, que Goethe veneraba por todos lados lo demoníaco, lo irracional y, sin embargo, nunca deseaba “nombrarlo ni reconocerlo”.

Por lo tanto, las designaciones que esta conciencia encuentra para Dios sólo son expresiones del comportamiento subjetivo en relación a Dios, no nombran a Dios en sí mismo. “¡Llámalo suerte! ¡Corazón, Amor! ¡Dios! ¡No tengo nombre para ello!” y Margarita contesta: “Dicho así parece aceptable, sin embargo, algo falla, porque no tienes cristiandad”. Lo que expresa Margarita aquí en dos palabras como una jueza severa, no es otra cosa que el destino de Spinoza, quien fue perseguido por su ateísmo. Justamente en él el parentesco interior del conocimiento negativo-teológico de la naturaleza con la religión subjetiva ha encontrado su expresión más elevada y brillante en el hecho de que designaba el conocimiento como *amor Dei*.

Sin embargo, esta coincidencia general de la naturaleza que tiene cosas y la que no las tiene no puede superar su profunda oposición. Con ideas acerca de métodos diversos y cosas similares no se puede encubrir que ambas formas de ver distinguen realmente cosas muy diferentes como verdad. Y esta oposición, como ustedes verán, se profundizará cada vez más. Hoy, Newton ha vencido a Goethe, pero no todo aquel que es vencido es un muerto.

Signos y tiempos

La última vez tuvimos que reconocer que no podíamos resolver las afirmaciones contradictorias. Nos habíamos encontrado con dos concepciones de la naturaleza fundamentalmente diferentes: la de las ciencias naturales (mecanicista, legalista) y la panteísta (espiritualizadora, idolatradora, vivificante y poseedora de lenguaje). Si alguien necesita darles nombre puede decir: “Aquí, Newton; aquí, Goethe”.

No nos hemos decidido. Hemos dejado ambas en su lugar. ¿Pero no es esto debilidad de pensamiento o algo peor: debilidad en la convicción, en el querer? ¿O es que realmente no podemos decidir? ¿Es que el pensamiento puede dejar vigentes las contradicciones y oposiciones? ¿No consiste más bien en su superación, su unificación? Evidentemente es más auténtico afirmar oposiciones insuperables como tales, que usar la fuerza para convertir lo que no tiene sentido en algo que sí lo tenga. Por lo visto, la ley del pensamiento no es el “uno” sino el “dos”, del mismo modo que la ley de la vida no es el “uno”, sino el “dos”. Dios dividió el mundo. Hemos experimentado un combate entre distintas concepciones del mundo, su lucha por lograr el “uno”. No hay dudas: el pensamiento lucha por obtener la unidad, del mismo modo que la vida lucha por obtener la superación del “dos”. Y es así como ustedes quizá deseen decir nuevamente: la ley del pensamiento es el “uno”. Pero si unos dicen que la ley es el “uno” y los otros dicen que la ley es el “dos”, entonces unos y otros ya son de nuevo un “dos”. Pero quizá las partes en pugna quieran acordar en un punto medio o en un camino nuevo, y entonces surge la tercera posibilidad: surge el “tres”.

Aunque estas frases puedan parecer rebuscadas y extrañas, su contenido lleva a muchas consecuencias. Estas frases son extrañas porque contienen quizá lo más maravilloso que existe en la ciencia: el misterio del número. Un misterio que es tanto más misterioso porque es la llave para todos los demás misterios y parece resolver todos los demás misterios, parece desmistificar. Lo que aquí se nos aparece como en penumbras es el último y profundo parentesco entre matemática y lógica, entre Dios y palabra. Se trata de la pregunta: ¿El conocimiento surge del “uno” o del “dos”, de la unidad o de la contradicción?

Preguntémosle a Kant. En realidad no se trata de un buen método, no es ninguna *therapia magna*, pero quizá nos aclare algo. Sólo debemos tener en claro a quién le preguntamos cuando preguntamos. Precisamente al gran hombre, quien cree traspasar la línea de tiza trazada por la ciencia teológica y teocrática; que todavía se ubicaba de este lado del saber teológico, el último gran hombre de ciencia, un hombre que vivía encerrado en su casa, como decía Nietzsche, con todas las esquinas y torrecitas, arcos ojivales y contrafuertes de la escuela escolástica, pero también, al mismo tiempo, el primer Colón, que emprendió el viaje *sin brújula* en el océano de la ciencia. ¿Y qué es lo que Kant dice? Que nuestro conocimiento yace en la “síntesis trascendental”, en la “unidad sintética de la percepción”. Ahí está: nuestro conocimiento es esta fuerza de síntesis, es una capacidad sintética. De ahí su desprecio por la lógica analítica y formal, de ahí la revolución que Kant provoca justamente en la lógica, en la medida en que coloca en el centro de la consideración la teoría del juicio en lugar de

la teoría del concepto. Entonces, conocer es sintetizar y sólo el conocimiento sintético es productivo; sólo él logra algo, mientras que los juicios analíticos no amplían el conocimiento, sino que sólo lo aclaran. De hecho, somos entonces capaces de ampliar nuestro conocimiento: nosotros, nuestra razón, tiene la fuerza de la síntesis, incluso la capacidad de los juicios sintéticos *a priori*.

Aquí, en el verdadero centro de la síntesis kantiana, encontramos también su ateísmo; aquí se fundamenta el ateísmo de la nueva ciencia.

Y con esta síntesis kantiana queremos comenzar hoy este viaje impío en el mar de la ciencia, queremos atrevernos. Todavía en la última clase la relación teológica no había desaparecido por completo, pero como elemento de la *ciencia* ya se había reducido a un mínimo: a un casi-menos-que-nada, a teología negativa.

Hoy confiaremos por una vez en esta síntesis, queriendo saber qué es lo que puede entregarnos a cambio. Claro que ya con el primer paso sobre este navío de Colón pareciéramos tropezar frente a un mal augurio, si es que la voz popular tiene razón. Porque abramos el libro de Kant: la primera palabra que se nos aparece allí no resuena muy bien: "crítica". La palabra viene de $\chi\phi\acute{\iota}\nu\omega$, separar. Es decir que queremos separar, ¿no unir? Seguramente no se dice demasiado si se afirma que en esta primera palabra de la *Crítica de la razón pura* ya yace la contradicción fundante de la filosofía kantiana. Sólo queremos mencionar esto al pasar, sin detenernos.

Ahora queremos instrumentar nuestro procedimiento, que ya se ha transformado en costumbre: estamos hoy en el cuarto día de la creación y pronto ustedes observarán que es precisamente él quien pareciera indicarnos el camino. El relato dice:

Dijo luego Dios: Haya lumbreras en la expansión de los cielos para separar el día de la noche; y sirvan de señales para las estaciones, para días y años, y sean por lumbreras en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra.

Y fue así.

E hizo Dios las dos grandes lumbreras; la lumbrera mayor para que señorease en el día, y la lumbrera menor para que señorease en la noche; hizo también las estrellas. Y las puso Dios en la expansión de los cielos para alumbrar sobre la tierra, y para señorear en el día y en la noche, y para separar la luz de las tinieblas.

Y vio Dios que era bueno.

Y fue la tarde y la mañana el día cuarto.

La obra creada el tercer día ha prácticamente agotado, haciendo excepción del ser humano, lo que existe en la naturaleza. Tiene un contenido doble: las cosas de la naturaleza inanimada y, luego, las de la animada. En la obra del cuarto y quinto día ambos grupos vuelven separados, en la

medida en que el cuarto día se crean los cuerpos celestiales y el quinto, los animales. Por lo tanto, tenemos ocasión de ocuparnos nuevamente y con mayor profundidad de ambos grupos.

Primero nos ocuparemos de la creación de los cuerpos celestiales. La mirada que recién estaba prendida de los productos minúsculos de la vegetación vuelve a ser conducida con un efecto fuertemente contrastante hacia lo inabarcable del espacio celestial. Pero aquí encontramos nuevamente algo que nos sorprende, algo que nos lleva completamente fuera del círculo de representaciones de la obra precedente. La creación de los cuerpos celestiales no es denominada como tal, sino como *signos y tiempos*: el primer concepto de la astronomía: de la astro-nomía.

Ya en las primeras palabras del relato de la creación se podía percibir el tiempo: “En un principio”. Es decir que ya existía el tiempo; la llave a la cuarta obra sin embargo se encuentra en la palabra *signo*. Lo nuevo reside aquí en que lo que ha sido creado no es una cosa sólo real, como el día anterior, sino al mismo tiempo un *signo*, un indicio hacia una realidad. Lo que ustedes ven aquí es el primer concepto científico que aparece en el relato de la creación. Los cuerpos celestiales no aparecen sólo como tales sino que las estrellas son un signo *para nosotros*, los que, aspirando al conocimiento, aspiramos a conocer el tiempo. Igualmente importante es que este conocimiento del tiempo no es otra cosa que una *medición*, la medición del tiempo a través de algo espacial, a través de cuerpos celestiales. Lo que surge aquí no es otra cosa que matemática aplicada, física matemática. Y aquí se expresa de inmediato que sólo medimos el tiempo con ayuda del espacio. El que –hasta donde sabemos– la edad infantil de la ciencia sea la astronomía, permanece hasta el día de hoy como una particularidad decisiva de nuestra ciencia de la naturaleza.

Ya la habíamos encontrado antes; sin embargo, hoy habrá que comentar extensamente el rol de la matemática. ¿Por qué la matemática es en realidad el fundamento de la física y, ya que la física es el fundamento de la ciencia natural, también es el fundamento de la así llamada “investigación exacta de la naturaleza”? Ustedes ya vieron que aquí se descubre un misterio, el misterio de las ciencias. Desde el primer día nos ocupó el dualismo de nuestro mundo: Dios creó el cielo y la tierra; desde un comienzo existió la separación, como un “dos” surgieron el espíritu y la naturaleza a partir de su gesto que ya separaba mientras creaba. En un comienzo se hace el “dos”: la multiplicidad, el número. Una y otra vez encontramos la tensión de *dos* mundos imposible de ser eliminada. Ahora bien, en el conocimiento deberá ser suprada esta multiplicidad; y así el conocimiento es fusión de naturaleza y espíritu, la superación del fenómeno sensorial a través del pensamiento. De hecho, el verdadero misterio de las ciencias es saber cómo estas esferas tan comple-

tamente diferentes pueden llegar a contactarse, ésa es su artimaña. Y esta artimaña se llama matemáticas. Crea signos a través de los cuales se puede comprender lo expresivo del pensamiento; estos signos son los números.

A través de los números se vuelve comprensible para el intelecto lo que está dado en el espacio y en el tiempo. Es así como la matemática le provee a Kant los esquemas, los “monogramas” para la aplicación de los conceptos puros de la razón a sucesos sensoriales y así supera de modo incomprensible el abismo que separa el pensamiento puro de las evidencias del tiempo y del espacio; separa también la lógica de la “estética”, como decía Kant. Es aquí donde echa raíces su teoría –algo difícil pero inmensamente importante– del esquematismo de los conceptos de la razón pura. A través de los números superamos el abismo que parecía separar la espiritualidad de la sensorialidad. Todavía pareciera que la hilera de números que progresa de a saltos no puede apoderarse del todo de la continuidad de lo que se nos aparece espacial y temporalmente, de la curva. Pero con el cálculo infinitesimal la matemática supera también este escollo y se vuelve un instrumento del pensamiento flexible frente a los sucesos fluyentes de la física.

Así surgió la imagen matemática de la física. Es una imagen porque es un signo, un símbolo, a través del cual el pensamiento indica hacia la sustancia sensorial, la representa. El pensamiento no es capaz de aprehender la sustancia sensorial en sí misma, sino sólo su imagen, su símbolo, su representante. Y estos símbolos, representantes, son las leyes matemáticas de la naturaleza. No son estas leyes en sí mismas las que son reales, pero la naturaleza les obedece de modo inmodificable y necesario.

Esta relación de obediencia tan habitual que tiene la naturaleza respecto de sus leyes tampoco le es ajena a quien describe el cuarto día de la creación; debía surgir espontáneamente en el momento en que por primera vez se le aparece la idea de la ciencia racional: dice específicamente, expresando activamente la obediencia pasiva, que la gran luz gobernara el día. El Creador gobernante, Él mismo, coloca aquí un gobernador en el mundo mismo. Pero de siglo en siglo el sátrapa se vuelve más poderoso y más independiente: finalmente se rebela en su propia conciencia de gobernante contra el Dios envejecido: el mismo Lucifer se vuelve padre de todas las cosas e independiente. Ya nos hemos enterado de este camino de la ciencia.

Las posibilidades de la invención humana han intentado darle expresión diversa a esta relación del número y la mediación simbólica de la matemática en el curso de los tiempos. La expresión que conocemos es la de las ciencias naturales exactas. Ustedes saben que ésta se impuso luego de encarnizadas luchas con la magia árabe, la cábala judía, la astrología de la Edad Media. Cuando dos sujetos creen haber alcanzado la misma meta a través de medios diferentes suelen ingresar en las contiendas más violentas.

La meta de la magia, la cábala y la astrología también fue la de la ciencia exacta: representar las leyes de la naturaleza a través del símbolo de la matemática, como parece haber querido hacer ya Pitágoras.

De este modo, la matemática es, como instrumento del pensamiento que quiere atrapar la sensorialidad, el mediador de la tensión entre el espíritu y la naturaleza. Es una resolución de esta tensión y con ello *un* intento enorme y muy exitoso para la solución de aquella crisis, aquella que pareciera haber convocado por primera vez la multiplicidad de las cosas en la investigación de la naturaleza.

Y, de hecho, ¿es que alguien puede creer –aunque sea por un instante– que todo este camino ha sido sólo un error, una equivocación? ¿Es que alguien puede considerar los ataques de Goethe –y, en este sentido, Hegel competía con él– a Newton como otra cosa que no sea un desacierto ocasionado por el desconocimiento de la cosa? Goethe se equivocó en gran medida. Y en la medida en que él mismo practicaba con éxito la ciencia natural, produjo lo mismo que cualquier investigación de la naturaleza de esos tiempos, nadaba en la misma corriente que pronto condujo y tuvo que conducir a Darwin y a la fisiología de los sentidos. De hecho ya no tenemos ninguna elección; entre las dríades, los dioses Pan y los demonios –por un lado– y la física y la química –por el otro–, ya no elegimos, porque aquéllos ya no existen para nosotros, eso está tan fuera de duda como existe certeza de que existieron para el hombre de la Edad Media. Por lo tanto, es una tarea sin esperanzas volver a espiritualizar a la fuerza esta naturaleza desespiritualizada. Esto todavía se verá con más detalle. Porque el camino de las ciencias naturales contiene algo simplemente obligatorio, y esto obligatorio se llama: *verdad en la experiencia*. Son ciertas, precisamente estas leyes de la naturaleza. Por más luz que se eche en el *Fausto* sobre la naturaleza: según el *método* del *Fausto* de Goethe no se obtendrá ni un solo conocimiento científico acerca de la investigación de la naturaleza. En los discursos de Helmholtz ustedes encontrarán muchas citas del *Fausto*, pero –sinceramente– me dan una cierta impresión periodística; conmueven más de lo que impresiona el movimiento cortés de la mano que realizan dos héroes del Walhalla que se encuentran ocasionalmente y que tocan saludando el casco que sube su cabeza. Pero Helmholtz sabe muy bien que ha vencido y que *en este sentido* no existe una vuelta atrás. Aquella naturaleza impregnada por el espíritu ha muerto y sorpresivamente el curso de los acontecimientos toma una dirección totalmente nueva.

Aquí retomamos el hilo de la última clase con la pregunta: ¿Qué sucede con la multiplicidad de las cualidades en una ciencia cuantificadora?

En principio pareciera que ella misma se construyó sobre una multiplicidad. La química, por ejemplo, tiene una gran cantidad de elementos y

combinaciones, que se diferencian por el color, la consistencia, el peso, la capacidad de reacción, etc. Pero la ciencia cuantificadora separa más y más todas estas cualidades, y al final de este proceso de depuración sólo encontramos algunos pocos conceptos, tales como fuerza, materia, movimiento, espacio, tiempo, causalidad. ¿Cuál es, en realidad, el principio de este procedimiento de depuración? ¿Según qué parámetro se decide si un concepto es un concepto físico básico o no? La respuesta es: según si tiene importancia objetiva o sólo subjetiva. Es así: preguntamos si un cierto fenómeno también existe *fuera* de nosotros o sólo lo hace *dentro* de nosotros. Si sólo se encuentra dentro de nosotros no es físicamente real, sólo es subjetivo. Así se demostró por ejemplo que el azul y el rojo son sólo una sensación, que no existen afuera, en el espacio, porque allí sólo existe la longitud de onda 400 ó 500.

Quien echa una mirada sobre la historia de la física encuentra que de hecho su camino es un continuo retiro hacia el sujeto de fenómenos que primero parecen ser objetivos. Ya hablamos de los colores. Lo mismo ocurre con los tonos. En el espacio mismo no existen los tonos. En él reina el silencio y una noche eterna: sólo movimiento de la masa, un mudo vaivén de la materia. Pero también la misma materia pareciera desaparecer de la física. También ella es sólo un engaño de los sentidos. Los físicos del siglo XVIII la quieren construir meramente de fuerzas. Pero también el concepto de fuerza pareciera proceder del sentimiento subjetivo de nuestros músculos; y el siglo XIX conoce más de un intento de alejar por completo a las fuerzas de la física. El ejemplo más famoso es la mecánica de Heinrich Hertz (1894) que se encuentra en el mismo camino que transita también Ernst Mach (1883), quien está fervorosamente de acuerdo y quien ve en el concepto de fuerza desgraciados restos del fetichismo de la física. Los fundamentos de la física se aproximan aquí al ideal que en su tiempo ha construido Descartes (1644), de transformar la física, en su totalidad, en una geometría del movimiento. Entonces la materia sólo tiene dos cualidades irreductibles, fundamentales, a saber: la extensión y el movimiento. Y en el movimiento, un indicio hacia una tercera, imprescindible, el tiempo. El concepto de sustancia ha sido reemplazado definitivamente por el concepto de función, que al mismo tiempo representa la última liberación del concepto de causalidad de la metafísica.

¿Y qué será de estas últimas cualidades que casi ya no son tales? ¿Qué será del espacio y el tiempo? Ellos son ahora lo único sobre lo que se apoya la sensorialidad de la física, la expresiva representabilidad de lo pensado por la física. Y con esta cuestión nos encontramos ante el problema básico de la física del siglo XX, de la actualidad. Todos ustedes saben que, para los físicos actuales, nuestro espacio tridimensional euclidiano y nuestro tiem-

po relacionado con este espacio ya no posee la indudable objetividad que poseía justamente desde Euclides. Ustedes saben que nuestros patrones de medida (que son –al fin y al cabo– los presupuestos para que podamos decir que dos cuerpos tienen el mismo tamaño, que dos lados tienen una misma longitud) en sí mismos ya comenzaron a volverse extensibles; en la teoría de la relatividad los conceptos de igualdad espacial o de simultaneidad en el tiempo parecieran disolverse.

Como dijimos, nos encontramos ante una pregunta de la actualidad y ante un desarrollo que algunos físicos de avanzada enfrentan con una actitud expectante. No emprenderé aquí la tarea de sacar conclusiones, menos aún cuando nosotros, como no físicos, luchamos aquí con las mayores dificultades de comprensión, que seguramente aparecen desde siempre para el hombre común con cualquier revolución en la física; pensemos en los descubrimientos de Copérnico.

Sin embargo, intuitivamente esta última fase de la física nos parece representar un punto final en el proceso de la ciencia que transcurre de la desdeificación hacia la desespiritualización y “descosificación”. Porque a estas tres etapas se agrega ahora una cuarta, la “*desensorialización*” definitiva y completa de la naturaleza externa objetiva. Porque este espacio no euclidiano de la física moderna ya no es preceptible desde lo sensorial. Sólo puede ser pensado, construido; se pueden hacer cálculos con él, pero no es posible aprehenderlo desde los sentidos. (La construcción tridimensional ya no es para la mayoría de nosotros ni remotamente tan clara como lo bidimensional; dominamos con mucho mayor completud la imagen en un plano que la formación plástica. Sin embargo un espacio, más que tridimensional, se nos aparece como sensorialmente trascendente.)

Pero esta física que procede con tanta desconsideración respecto de nuestras representaciones acostumbradas, también tenía el deber de hacer de algún modo comprensible cómo en este mundo de la física y de las funciones matemáticas, el color, el olor y el tono, el calor y el frío ingresan de un modo idéntico. Porque también ellos se encuentran allí; nadie se atrevería a negarlo. Estas cuestiones no fueron tan candentes en el siglo XVIII. Todavía uno se encontraba bajo la extraordinaria impresión de los esclarecimientos mecánicos, y Lamettrie (1784) todavía tenía el coraje de decir: “L’homme machine”. Pero en el siglo XIX, mientras se descubría más y más la consecuencia de la física –que desembocaba en la completa descosificación y “desensorialización” de la naturaleza–, se les impone a los físicos lo absurdo de un materialismo puro, de una imagen del mundo sólo física. Es así que vemos ahora cómo físicos de primer nivel se dirigen con igual interés tanto al objeto fiscalista como al sujeto sensorial. Y entonces no debe ser ninguna casualidad que precisamente Helmholtz,

Fechner, Mach, se convierten en mitad físicos y mitad fisiólogos de los sentidos. El primero que creó el concepto claro de esta nueva ciencia fue Johannes Müller (1826, 1838) quien, con su ley de la energía específica de los sentidos, resuelve la gran pregunta: ¿De dónde proceden en realidad las cualidades, si no están contenidas en los procesos exteriores de la naturaleza? Él contesta: Yacen en las condiciones específicas de nuestros órganos de los sentidos sensoriales.

Si bien las sensaciones como tales son subjetivas, su origen yace en la actividad específica de los órganos de los sentidos. Y con este conocimiento comienza de hecho una peripecia y un completo desplazamiento, una reubicación de todas las figuras del tablero de ajedrez de la ciencia. Porque hasta el momento la física tenía que explicarlo todo, también a los organismos vivos. Pero ahora oímos, de pronto, justamente lo contrario: ¡el organismo, la estructura de los órganos, explica los fenómenos sobre los cuales se basa la física! ¿Porque en qué otra cosa puede basarse si no es en el ver y el oír? Y este ver y oír de golpe es algo que la física casi no había considerado: el resultado de la organización viva. ¡Y en seguida se continúa! No sólo las sensaciones de azul y de rojo se basan en el mecanismo de la retina, sino la total representación y el pensamiento del hombre en la actividad de su corteza cerebral. Y el mismo espacio objetivo es sólo una representación y su tridimensionalidad sólo el producto de nuestra organización fisiológica. En lugar de hablar de espacio, de pronto se habla de representaciones espaciales; en lugar de hablar del tiempo, de representaciones temporales. Es más, existen personas que buscan en el cerebro, es decir en el espacio, un centro del espacio, es decir, un lugar en el espacio en el cual se produce la representación del espacio (el único espacio que existe). Aquí ya se nos da vuelta todo; aquí ya nadie sabe cómo son las cosas.

Si se tienen en cuenta estos enormes desplazamientos, se comprende cómo Helmholtz en 1877, más por intuición que viéndolo con claridad, ya pudo decir que él creía que era posible equiparar la ley de Johannes Müller al descubrimiento de la ley de la gravedad. Se puede decir: más por intuición. Porque no pudo abarcar en qué medida los contenidos especiales de los conceptos fiscalistas se transformaban en fisiología de los sentidos, y por ello tampoco pudo saber que el centro del sistema científico amenazaba por trasladarse imperceptiblemente hacia otra ciencia: la *biología*.

¡Hecho que resulta suficientemente curioso! Éste ya había sido el problema central justamente en la oscura Edad Media y en las creaciones fantásticas de Bruno, Campanella, Cusanus, Paracelsus: ¡la vida! ¡Es lo que pasó con Schelling y Oken, deslizándose una vez más por sobre el escenario en forma de un Renacimiento y un engendro! Sería interesante seguir la evolución, precisamente en Helmholtz, de los conceptos en pugna de la

fisiología de los sentidos. Por un lado, sensaciones; por el otro, movimiento. Aquí sujeto, allí objeto, que luego se transforma en el anfibio de las sensaciones de movimiento (Helmholtz 1879). Pero con Ernst Mach –investigador sobresaliente y, personalmente, tanto más atractivo– este estado de la ciencia se elabora de modo mucho más característico. Con él la física ya se ha transformado en un análisis de las sensaciones, es decir, de mis procesos subjetivos. Lo más sorprendente en Ernst Mach es la combinación de consecuencias visionarias con una total inocencia respecto del cambio radical que amenaza con este pasaje del signo “más” hacia el sujeto y del “menos” al objeto, de poner la ciencia patas para arriba. ¡Que precisamente en él se repitan las transformaciones lógicas de Schelling! Y precisamente en él las consecuencia se hacen notar en seguida: justamente en su teoría del conocimiento (1882, 1883) se infiltran de continuo conceptos típicamente biológicos, el concepto de la economía, de la armonía, de medio y propósito.

No llevaremos más lejos las observaciones que ahora se dirigen hacia la vida. Pero una cosa debemos preguntar todavía y nos retrotrae al punto de partida de hoy: ¿Si el *sujeto* se transforma en el parámetro de las cosas, el objeto no se vuelve irreconocible? ¿No es que lo que conozco es sólo mi representación, el mundo como ciencia sólo un mundo de representación? Sí. ¡Es así! ¿Acaso no son mis representaciones sólo un símbolo de algo en sí irreconocible? ¡Sí, también eso! ¿Acaso la construcción de la física matemática no es sólo una construcción artificial? ¡Sí, también eso! ¿Acaso no es ahora la ciencia una hermana de la poesía, que también opera sólo de modo artístico? ¡También eso! ¿Acaso la ciencia no quería ser el conocimiento, es decir, atrapar la realidad en sí misma, sin limitación alguna, y acaso no es ahora sólo el escenario que representa al mundo sin *serlo*? Sí, también esto. ¿Acaso no estará posicionada por debajo de la fe y no por encima de ella? Cuestionable. ¿Es necesaria su forma o podría ser igualmente verdadera o no verdadera otra imagen? ¿No es sólo una de las maneras de expresar aquello que también se podría expresar de otro modo?

Los avanzados en esta ciencia no dudaron ni un instante en sacar estas consecuencias. Principales testigos fueron Ernst Mach (1886, 1905), Johannes von Kries (1916); también Helmholtz (1879) en cierto sentido pertenece a ellos. ¿Acaso la ciencia no desecha la preferencia que pretendía tener por la mera razón, respecto de las ciencias especulativas? ¿Y del mismo modo la preferencia que parecía tener respecto de la fe?

Ahora bien, no creo que con la confirmación de esta pregunta se imponga una salvación de una fe que ya está necesitada de ser salvada. Considero que la pregunta está mal planteada. No puedo creer que en la ciencia busquemos imágenes suficientemente concordantes, suficientemente eco-

nómicas, es decir, que busquemos análisis que expresen con brevedad y de manera armónica nuestras vivencias sensoriales. No creo todo esto, o más bien, sé con toda certeza que yo, cuando observo al enfermo en su lecho o cuando realizo experimentos en el laboratorio, no procedo como un poeta, sino que quiero saber qué hay allí y punto. Quiero saber si la presión arterial está elevada y yo sé que es así. Quizá consideren esta argumentación como muy elemental; y de hecho, no la he contradicho ni probado. Pero quizá las afirmaciones no demostradas pertenecen tanto como las comprobadas a la ciencia.

Aquello que hoy se nos presentó fue un paseo a través de la ciencia desdeificada e impía, el mundo de la síntesis de Kant. Fue una mirada sobre una obra increíblemente fructífera, increíblemente exitosa. Pero no hemos podido encontrar un punto de apoyo, una conclusión. La llave que abrió la puerta del conocimiento, el número, de hecho pareció desplegar una fuerza maravillosa, hacer las paces entre el espíritu pensante y la naturaleza sensorial, poner en nuestras manos la fuerza domadora de las leyes de la naturaleza, necesitadas en la construcción de torres, puentes, máquinas, cañones. Pero aún mientras nuestra mirada quedaba atrapada por esto, todo parecía comenzar a girar alrededor nuestro, nos parecía estar parados cabeza abajo. Y cuando volvimos a encontrar la perspectiva, habíamos ingresado en otro país, en la vida.

Quizá exista una manera de detener este proceso, de decirle al momento de la ciencia natural objetiva: “Permanece, eres tan bella”. De modo tal que uno pueda decir: “Se puede ver el mundo de este modo o del otro; existen diferentes modos de ver las cosas; sólo que hay que prestar atención a no mezclar las cosas, de no confundir la física con la biología, la biología con la psicología, etc.”. Esta mentalidad del *laissez aller*, que en los Estados Unidos también se llamó “pluralismo”, es hija espiritual de un liberalismo desagradable. Por este camino se llega a una libertad de las formas permitidas de contemplación, que se vuelve desordenada y caótica. Pero todavía no hemos llegado tan lejos. Lo que se nos presentó hoy es más bien una representación de cómo la ciencia objetiva, sin querer, se puede transformar, de algún modo cambiar de color, cómo los elementos de la física objetiva se pueden transformar en el mundo subjetivo de las sensaciones. Y queremos retener esto como resultado importante: la ciencia en sí misma no es rígida y lo que recién era positivo, mañana puede volverse negativo. Es así cómo, expresándolo con el lenguaje de las disciplinas académicas, la física se ha transformado en biología.

Quienes conocen a Hegel saben que ésta es una expresión hegeliana. No teman que los quiera volver hegelianos; pero algo se impone: aquello que la filosofía especulativa de la naturaleza había afirmado de la *naturaleza*

objetiva, la *ciencia* del siguiente siglo lo ha experimentado, sin sospecharlo, en su pensamiento científico. Esta investigación de la naturaleza se convirtió ampliamente en una respuesta a las preguntas planteadas en aquella filosofía de la naturaleza, sin haberlo sospechado. El primero y, según creo, único que notó esto fue Windelband (1880). En lo que sigue este hecho tendrá, para nosotros, su importancia.

Los seres vivos

La vida. No sé con qué grado de disgusto habrán visto crecer la velocidad con la que nuestras observaciones pasaron por encima de los campos del pensamiento de amplitud mundial, libros, bibliotecas, ciencias que llenaron viviendas, como si nada de eso importara demasiado. Creo que el trabajador concienzudo, puntual, se revuelve dentro de ustedes. Y no obstante hay algo allí por lo cual, quien se ocupa de lo particular, preciso, concienzudo, cotidiano, necesario, muy necesario, en un momento dice: “¡Al diablo con ello!”. Quema sus dioses y se va a pasear. ¿De qué extraño proceso se trata en realidad? Bueno, es extraño sólo para quien vive encerrado en su casa, no es nada extraño para un hombre vivo. Y es así que cada uno de ustedes sabe que la vida suele pasar con toda tranquilidad y soberanía por encima de la ciencia. ¡Y esta misma vida es la que queremos aleccionar en forma pedantesca y dominar en una hora! Cuando en realidad la podemos observar en un segundo que transcurre, en un momento, en una mirada⁸ o no existe en ninguna parte.

Queremos saber qué es en realidad la vida: esta pregunta no se vincula con el punto de vista académico. Si me consulta una campesina del bosque de Oden porque tiene dolores de espalda, entonces pregunta con frecuencia y mayor énfasis: “¿Qué es lo que sucede ahora en realidad?” y no averigua acerca de cómo mejorar su situación. La vida pregunta se pregunta a sí misma qué es en realidad.

En primer lugar: *yo vivo*. Porque *quiero* vivir es que como y bebo. Entonces vivo porque *quiero*. Pero el hecho de *que* esté viviendo no se *vincula* con mi voluntad, porque mi vida me es dada. No la tengo de mí. Sin embargo *puedo* vivir si quiero vivir. Pero también puedo cortar mi vida. Pero amo mi vida, la considero un regalo y digo, por lo tanto, que *tengo permiso* para vivir. Pero a veces odio mi vida, entonces digo que *tengo* que vivir. ¿Y por qué tengo que vivir? Porque mi conciencia me dice: “*Debo* vivir”. Entonces por lo visto ésa es la vida, mi vida: quiero, puedo, tengo permiso y obligación, en realidad *debo*. Pero si debo, ¿cómo debo vivir, cómo tengo

⁸ El autor hace un juego de palabras con el término *Augenblick*, literalmente “mirada del ojo”, que significa: “momento, instante”.

obligación y permiso, cómo puedo y quiero vivir? Pues bien, de este o de otro modo; ya sea así o de otra manera. Tampoco puedo vivir así nomás, en lo general; tiene que ser una vida determinada, tengo que *saber* algo de cómo quiero vivir. Y para saberlo tengo que saber cómo se puede vivir y *qué* es la vida en realidad. Por lo tanto, la ciencia de la vida tiene un lugar en la vida que es necesario y legal, aun si aquí queremos dejar reinar por una vez la vida y no el saber.

Justificados de este modo, nos dirigimos a nuestra tarea.

Desde la última presentación tenemos un concepto muy preciso acerca de cómo se puede saber y conocer algo: aquél de la ciencia natural mecánica. Aprehendimos aquel conocimiento *pensante*, racional, que se sabe apoderar mediante el número de la sustancia sensorial. ¿Qué sucederá cuando esta ciencia abstracta, racional-conceptual se apodere de la naturaleza viviente? ¿La vida seguirá siendo vida? ¿Con la expresión “la vida”, ésta ya comienza a morir! ¿Es que existe en realidad algo así como “la vida”, una vida en general, sin consideración a algo determinado, como concepto abstracto? ¿Dónde se la puede encontrar? Cuando decimos: quiero vivir, entonces no deseamos alcanzar con ello una abstracción, algo teórico, nada general ni especial. “Quiero vivir” quiere decir: no en teoría, no en conceptos, sino ahora y aquí, sin un por qué y un porque; simplemente: vivir.

Desde un principio la vida pareciera ser opuesta e inalcanzable para la esfera de las generalidades; sólo pareciera mantener su sentido mientras no sea “la vida”, la vida en general, sino que sea mi vida, la tuya o la suya, un ser vivo en *particular*. A tal punto permanece y va de la mano de su existencia concreta, única y personal, que como ser (en el sentido conceptual) ni siquiera existe, no es *comprensible*. Por lo tanto, no existiría la biología, porque la bio-logía sería una *contradictio in adjectio*, no habría una vida lógica, tampoco habría un *concepto de la vida*. Sin embargo, estos seres vivos se encuentran en el espacio; vemos cómo se mueven, oímos cómo gritan y cantan, tal como se ve correr el agua en un arroyo y se oye el estruendo de una catarata. ¿Por qué no ha de ser posible aquí lo que también es posible en la catarata? La construcción de una curva parabólica, la explicación de su juego de colores? ¿Entonces la vida también es una parte de aquella naturaleza sensorial existente en el espacio y el tiempo, un trozo de materia? ¿Por qué esta materia ha de ser diferente a cualquier otra materia, a saber, comprensible desde la razón, racionalizable? Estamos frente a una contradicción.

También el relato de la Creación conoce este dilema. Trae dos aclaraciones. Una concierne al *origen* de los seres vivos, la otra a la *forma de su existencia*. También para su surgimiento el Creador utiliza la forma de mandato, crea a través de la palabra. Pero, a diferencia de otras obras de

creación, utiliza un procedimiento mediador, en la medida en que, en tres días diferentes, es decir no por casualidad, dice: “Que deje que la *tierra* se abra y broten gramíneas y arbustos” etc. O: “Que el *agua* se agite con animales vivos que se mueven”. O: “Que la tierra haga surgir animales vivos”. Y luego la referencia a la forma de la existencia; tres veces sigue el adicional: “[...] y cada uno según su género”.

Observemos en primer lugar el origen de los seres vivos. Lo que se dice aquí es, según el modo de expresión válido en la actualidad, una mezcla de teología y ciencia natural, de historia de la creación divina y natural. También aquí –como en el problema del caos– se evita evidentemente una creación a partir de *la nada* y se supone un origen natural, a partir de un mandato divino; es decir, un proceso que mezcla la causalidad intramundana y el impulso divino. En segundo lugar, el problema de la gestación originaria de ningún modo se resuelve, como podría pensar algún lector ingenuo, en el sentido del *deus ex machina*, sino en el de una organización de lo anorgánico. La vida no ingresa a la naturaleza desde afuera sino que surge de ella misma. En este sentido, el relator no se decidió por una preexistencia de la vida, sino por una generación originaria, por un comienzo en la historia de la naturaleza. En ello reconoce con aún mayor claridad de lo que ya habíamos visto anteriormente, la vinculación natural intramundana y condicionante.

También aquí vale la confirmación de las exposiciones anteriores: si ustedes le quitan el Creador a esta filosofía de la creación, lo que queda es la ciencia natural; y con esta sustracción surge la contradicción interna de esta ciencia natural (y esta contradicción es, como testigo de la desdeificación, *su* forma del reconocimiento de Dios). El principio primordial [*Ur*] de este camino también aquí ya está contenido en el relato de la creación, precisamente en el reconocimiento de la vinculación natural, según la cual la naturaleza viva no está antes, sino que ésta surge después y a partir de la naturaleza muerta: existe una generación primordial [*Ur*] de acuerdo al mandato de Dios.

¿Cómo es que esta biología *impía* se las arregla ahora con la generación primordial? La pregunta es tan importante porque, según mis conocimientos, Kant (1790) fue el primero en reconocer que el problema de la generación originaria no toca sólo la cuestión del primer surgimiento histórico (*generatio aequivoca*); en sentido amplio, todas las cuestiones fundamentales de la biología pueden conceptualizarse como una suerte de generación originaria. Se trata de todos aquellos hechos de la vida orgánica que se introducen con la palabra “*auto*”. Si ustedes toman algunas de las así llamadas “señales de la vida”, por las cuales ésta se diferencia de lo no vivo, identificarán la autoconservación de la vida como la más importante. Por

ejemplo el metabolismo y las regulaciones, es decir, las autoconducciones (vale decir, la respiración, la circulación); empero una forma de la autoconservación no es sólo aquella que preserva al individuo sino también aquella que preserva a la especie, es decir, la reproducción. La autoconservación de los seres vivos significa que su vida preserva la vida: la vida genera vida en ellos, y de este modo su existencia es una permanente generación, *una* generación. Así, una generación originaria sólo es la imagen originaria de toda vida en sí. Porque “vida” significa *autoconservación* y con ello creación de vida.

Sin embargo con esta palabrita –“auto”– ya se ha dividido entre ciencia natural en sentido habitual y biología. Ustedes objetarán quizá que justamente aquella naturaleza desdeificada se transformó en una naturaleza independiente. Y en relación a un Creador extramundano esta naturaleza animada e inanimada es igualmente independiente. Pero la forma del origen de la naturaleza se realizó a través de cadenas, cadenas causales, en las cuales A tiene efecto sobre B, donde causa y efecto son entidades separadas. Pero aquí, en la autoconservación de la vida, causa y efecto son idénticos, *tienen* que serlo, si la vida verdaderamente se genera a sí misma; se trata del concepto antiguo de *causa sui*, de la *natura naturans*.

Con ello constatamos que las cuestiones fundamentales de la biología (representadas por ejemplo por las funciones autoconservadoras del metabolismo o de la reproducción, de la herencia o de las regulaciones adaptativas) contienen una representación que constituye una enorme afrenta al pensamiento causalista mecanicista: la idea de autogeneración, de la identidad de causa y efecto. ¡Y no obstante se dice que los seres surgen de la naturaleza inorgánica! Y no obstante las leyes de la física y de la química han de poder brindar la explicación de los organismos; y no obstante los seres vivos han de contener como elementos, funciones y fuerzas sólo lo que contiene la naturaleza inorgánica. ¡Imposible!

Dos caminos están abiertos y son transitados: en uno de ellos se “supera” la cualidad sensorial de las cosas en general, tal como se hacía antes, simplemente a través de la negación, y ahora también se niega la cualidad especial de los seres vivos. Surgen las biología mecanicistas, las “fisiologías”. Aquí la vida no es de ningún modo autoconservación, autogeneración, sino máquina, un equilibrio que se subordina a la ley del efecto de las masas, el resultado de las condiciones externas y de las fuerzas, el participante de la corriente general de la modificación de la energía, tal como lo prescribe la termodinámica. Y todas aquellas representaciones de la biología (por ejemplo: regulación, excitación, parálisis, cansancio, irritabilidad, desarrollo, reproducción, adaptación) son sólo los rudimentos poco agradables de una especulación mística acerca de la vida que, si fuese posible, se preferiría

eliminar por completo. Allí no tiene sentido diferenciar la albúmina viva de la muerta, ¿acaso la albúmina no es siempre albúmina, el acoplamiento de aminoácidos? Si es que todavía arrastramos tales conceptos se debe a la brevedad del tiempo que el espíritu humano le ha dedicado a la vida, con el único método acertado de la física y la química, como se dice. El otro camino es inverso: lo orgánico no se disuelve en lo anorgánico, sino que lo anorgánico se disuelve en lo orgánico: de este modo la vida misma se vuelve fenómeno primordial y concepto fundante de la naturaleza. La naturaleza entera se vuelve una animal gigante, un cuerpo grande y vivo; la naturaleza entera está ahora viva de punta a punta. Éste es el camino de las antiguamente llamadas “filosofías de la naturaleza” en el sentido más estricto; el último que lo transitó fue Schelling. Fechner todavía muestra vestigios de él, la Edad Media y el Renacimiento conocen esta representación como lo normal, lo habitual. El presente lo rechaza por completo.

Es así como unos afirman que la vida es un mecanismo y otros, que la naturaleza en su totalidad es un organismo. Pero ustedes ya perciben aquí que ni la negación de la verdadera vida ni la animación de toda la naturaleza son en realidad soluciones. Esta forma de pensar le quita a la realidad justamente lo que pareciera resultar importante: la oposición entre vida y no vida. Y en eso es que consiste el derecho relativo del vitalismo que es rechazado por nosotros.

Nos dirigimos a un segundo aspecto en la representación del relato de la creación, a la *forma de existencia* de los seres vivos. Aquí lo más importante es: “[...] y cada uno según su género”. Dios hace surgir la vida en formas determinadas, como una plenitud de lo particular. Con ello retorna de una manera muy determinada el problema de la multiplicidad cualitativa. Con ello también se contempla lo mencionado más arriba: que la vida no surge como tal en su generalidad —en tanto algo así como una “luz”—, sino directamente como multiplicidad, como plenitud de las formas. Pero con ello el problema del origen también adquiere un aspecto nuevo: mientras el origen de la naturaleza, la aparición de los procesos naturales en el reino anorgánico, se puede cubrir con un concepto general indefinidamente aplicable: el de la causalidad, el surgimiento de lo vivo nos coloca frente a una nueva exigencia, exige explicación para el *origen de las especies*. Así es que se agrega a la tarea principal de la biología mencionada en primer lugar (la del origen), una segunda: el problema de las especies. Cuando la biología encaró por primera vez este problema todavía era en el fondo una parte de la gran ciencia cristiana de la Edad Media. El problema de las especies no es entendido ahora de modo genético, sino que se le aparece como puro problema de parentesco o, mejor aún, como problema de similitud. No encuentra una relación amplia de las especies en el sentido de

una causalidad, sino de una similitud; encuentra que las especies se pueden agrupar según clases, estirpes. Y con ello alcanza una visión del mundo que no hemos encontrado aún en el marco de las ciencias exactas, y a la que se le puede dar el nombre de –por ejemplo– plan, orden, armonía de la naturaleza. Sólo podemos rozar esta idea, ya que quedará reservada para una consideración más completa. Aquí sólo ha de retenerse como importante lo siguiente: el reino de las formas de vida que son similares según un plan, en un principio no es tomado por la ciencia explicativa como un problema del *origen de las especies*, sino que es comprendido de manera inoportuna como un problema de la unidad de la forma, de la unidad de la naturaleza. En esta etapa el Creador divino todavía tiene un lugar como creador de una unidad armónica. Ésta es la visión de la naturaleza del Renacimiento, aún no ateo: la morfología idealista. Recién el siglo XIX trae consigo, junto con la naturaleza desedicada, el problema del origen como un problema temporal, histórico; trae con Lamarck y Darwin la idea del origen natural de las especies.

Sin tener del todo conciencia de ello, también el problema de la descendencia aparece aquí como fenómeno parcial de la mecanización de las especies de la vida. Esto recién se vuelve claro cuando Lamarck (1809) y más aún Darwin (1859) determinaron la existencia de procesos mecánicos para la explicación de la descendencia de las especies. Para Lamarck, se trata del principio de la modificación de los órganos a través de su utilización; para Darwin, de la variabilidad y la selección natural a través de la selección natural en la lucha por la existencia. El enorme efecto que tuvieron estas teorías científicas sobre la conciencia colectiva de aquellos tiempos se debió sobre todo al hecho de que la vida misma, hasta entonces intocada por los mecanismos naturales, parecía ser arrastrada irremediabilmente hacia los fondos del remolino causal-mecanicista. Y el hombre no pudo salvarse de este movimiento, también él fue incorporado en el árbol genealógico animal y perdió todas las prerrogativas en y sobre la naturaleza.

Empero la fuerza seductora de esta concepción radicaba en que reconstruía la unidad de las ciencias y las pudo ampliar hasta una cosmovisión. Porque en el fondo sólo quedaba una ciencia: la física matemática; todos los otros campos se transformaron en simples aplicaciones de la misma. Incluso las ciencias del espíritu, las artes, no pudieron sustraerse de este triunfo. Surgió la exigencia de ejercer también sobre éstas el método científico natural: surgió el naturalismo. Si se había reconocido la existencia de aquella multiplicidad cualitativa, admitido junto a las ciencias exactas las así llamadas “descriptivas” como la botánica y la zoología, éstas se transformaron ahora en rudimentos por completo despreciados de tiempos pasados; en el fondo lo único que existía era *la* ciencia exacta.

Así fue cómo a la desedificación le siguió sucesivamente la desespiritualización, la desensorialización y ahora la “desvivificación” de la naturaleza: se la destruye en su calidad de organismo vivo y finalmente también se asesina la vida de los seres vivos. Es que ya no son otra cosa que mecanismos, incluso el hombre. Lo que queda es una abstracción fantasmagórica en el verdadero sentido de la palabra. Con estas consecuencias ya ni se habla de la armonía del mundo, ésta yace en el suelo sin vida. La imagen del mundo que despliega el materialismo matemático es sombría y triste, pero resulta imposible escapar de ella o resistirse al pensamiento racional. Una sombra se extiende sobre su concentración más elevada y su rendimiento más alto. Ahora comprenderán un grabado de Alberto Durero en el cual, entre los símbolos de la matemática, de la física y de la técnica, está sentada una mujer que expresa un tenso trabajo espiritual; se llama *Melancolía* y como único distintivo lleva en la mano el compás. La melancolía es la creadora del conocimiento racional; el destino del conocimiento racional es la melancolía, una eterna sensación de insatisfacción.

Es así como resulta casi un consuelo cuando escuchamos mil veces y una más las deducciones científico-naturales de los tiempos modernos, según las cuales hoy estamos lejos de poder explicarlo todo, numerosos problemas esperan todavía una explicación, como por ejemplo, el de la vida. Porque, ¿quién desearía vivir en los tiempos en que todas estas cuestiones estén resueltas en este sentido, el que aspiran las ciencias naturales? ¿Quién desearía pasar el resto de sus días con los hombres de la estirpe de aquella Olympia de los *Cuentos de Hoffmann*?

Y con ello retornamos al punto de partida de hoy. ¿Acaso esta vida de la biología es lo mismo que *mi* vida, aquella que puedo, quiero y debo vivir? Acaso aquella fisiología, aquella teoría de la herencia, la anatomía, la medicina es siquiera una sombra, siquiera sólo un átomo de aquella *mi* vida, la que me lleva a estar aquí parado y me lleva a hablar. Yo digo: “Hablo porque quiero transmitir mis ideas acerca de la filosofía de la naturaleza”. La fisiología dice: “Él habla porque sus músculos de la fonación consumen una cierta cantidad de azúcar o porque se cerebro ha enviado un impulso hacia esos músculos”. Pero mi cerebro y mi filosofía de la naturaleza no son lo mismo. ¿O es que alguien cree que puede experimentar a través de la microscopía de mis ganglios cerebrales mi filosofía de la naturaleza? ¿Y entonces quién tiene razón? Cuanto más penetra la biología en las profundidades de la sustancia viva, tanto más se aleja precisamente de lo que diferencia la vida de la no vida. ¿Acaso puede asombrarse de ello, cuando ella misma escribió sobre su bandera la exigencia de reconducir la vida a la física y a la química? A medida que avanza, la verdadera vida se separa de ella como una sombra.

Y sobre sus labios ya flota el siguiente argumento: ¿Esta vida de la fisiología y aquella de la personalidad espiritual son algo por completo diferente? ¿La confusión sólo surge cuando se confunden ambos significados? Ahora bien, ¿son realmente algo por completo diferente? ¿Acaso la vida de la personalidad espiritual y la de los músculos y nervios y del hígado y del corazón no tienen nada que ver una con otra? ¿Y por qué en realidad revisamos la vida fisiológica? ¿Sólo para encontrar una vez más, bajo indecible esfuerzo, aquellas leyes de la física y de la química que hace tiempo que físicos y químicos mucho mejores que nosotros han demostrado de manera mejor? Pues bien, sólo por la expresión espiritual que en sentido más amplio todavía posee cada ameba, justamente por aquella llamativa autoconservación, adaptación, reproducción, herencia, etc., se explica nuestro interés en la biología y la razón por la cual cualquier escarabajo nos conmueve más que una piedrita de similar tamaño y forma. ¡Y precisamente estos fenómenos han de ser mecanizados, es decir, han de ser explicados como algo que en realidad no presenta nada en especial! El conflicto en la biología de ninguna manera surge porque los organismos no se puedan explicar suficientemente desde la mecánica, porque una y mil veces choquemos –en vano– contra sus misterios. De ninguna manera. También la naturaleza anorgánica se opone a cualquier penetración más profunda, parece ser en el fondo insuperable. ¡Ésta no es la razón! La razón es que el camino mecánico de la biología forzosamente se va alejando de la vida en lugar de conducir hacia ella; en ello radica la contradicción originaria y una tragedia de esta ciencia. A decir verdad, algo descubre, hace que se haga la luz. Pero siempre se trata de algo por completo diferente de lo que se había preguntado. Siempre plantea preguntas vitales: “¿Cómo se origina la vida?”. Siempre obtiene respuestas mecanicistas, a saber: “No se origina de ningún modo, sólo surgen reacciones químicas”. ¡Por lo tanto esta biología no es ninguna biología! Y no obstante se aferra a la vida irresistiblemente. Pero la fabricación del homúnculo en la probeta no resulta.

Y con ello se repite aquí un destino de la ciencia que ya conocemos. Recordemos cómo habíamos llegado a esta irresistible, estimulante y tremendamente fracasada ciencia de la biología: porque toda la multiplicidad del mundo, los colores y los sonidos, las fuerzas, el calor y el frío, también nuestro espacio y nuestro tiempo, habían resultado pura apariencia, fenómeno, despertados por nuestros órganos de los sentidos. La física había sido presentada como un único análisis de nuestras sensaciones. Por este motivo tuvimos que dirigirnos hacia el portador de estos órganos, la vida orgánica. Porque esta actividad de los órganos de los sentidos representaba una extraña “x” en todas nuestras cuentas, que de algún modo parecía dominar la relación de todo nuestro conocimiento y lo podía volver cuestionable desde

sus bases. Y según las opiniones acostumbradas eso era grave porque los seres vivos no parecían doblegarse frente al mundo fiscalista de las leyes, sino transitar caminos por completo propios. Y en el siglo XIX aparece la respuesta liberadora: también se puede sintetizar la orina, también el metabolismo es una combustión, también la conservación de la energía se mantiene en lo vivo. En realidad la vida no es nada especial, se amolda al marco físico. Así se supera un escollo peligroso, pero nuestro barco de Colón fue del Escila al Caribdis. Si bien nuestros órganos de los sentidos no introducen falsedades en nuestra imagen física del mundo, porque ellos mismos pertenecen a él, son una articulación obediente y confiable dentro del mecanismo; en el organismo nadie pudo descubrir una contradicción con la física, etc., sino mil veces una concordancia. ¿Pero acaso este mundo físico es el verdadero, el mundo real? ¿Acaso no es sólo un espejismo de nuestras sensaciones? No son los órganos de los sentidos los que producen nuestras sensaciones, sino que nuestras sensaciones producen juntas aquello que llamamos “órganos de los sentidos”, así como aquello que llamamos “mesa”, “casa” y “habitación”.

Hemos llegado allí donde, como habrán notado hace tiempo, nuestro camino tenía que llevarnos: al hecho del alma, de lo animado. Si bien el mundo había desaparecido como mundo objetivo, no nos quedaba nada que no fuesen las sensaciones y toda la ciencia tenía un sólo nombre: psicología. Ahora tenemos que enterrar definitivamente nuestras esperanzas de poder conocer el mundo externo objetivo como lo que es, pero nos ha sido dada una nueva esperanza, se llama “ciencia del sujeto”, la teoría del alma. Así es que lo que hasta ahora se llamaba “sujeto”, se vuelve objeto. Como ya hemos visto, se modifica su signo. Así se despierta la esperanza de poder apoderarse de aquello que no había podido la biología: de atrapar el núcleo de la vida en el alma. Porque en la parte material de nuestro ser no se había podido encontrar. Así, la física se trocó en biología y ésta en psicología.

Y ahora diré lo más importante de todo: para nosotros el camino mecanicista de la biología, que hemos considerado hoy, es tan poco equivocado como lo está el que va de la física a la función matemática. Es inevitable, necesario. Porque es verdadero. Lo exige la ley de la verdad de nuestra síntesis, nuestra conciencia lógica. Porque es cierto que a partir de elementos inorgánicos se pueden construir aminoácidos, porque es cierto que un organismo no consiste en otra cosa que anhídrido carbónico, oxígeno, hidrógeno, nitrógeno y algunos otros elementos. Y nadie puede contradecir a quien nos asegura que al final del camino de la ciencia también se llegará a explicar mecánicamente al mundo físico entero, incluyendo el contenido de nuestras bibliotecas, con todos sus papeles y tinta impresora. ¿Por qué no? ¿Quién conoce el camino de la ciencia futura? ¡Uno puede inventar

unas cuantas posibilidades! Pero a nosotros no nos gustan demasiado tales imágenes fantásticas, más bien queremos ver demostraciones verdaderas. Por eso no apreciamos ni el vitalismo ni las hipótesis que se le asemejan. Preferimos guardar tales fantasías para nosotros mismos. Por lo tanto: quien quiere investigar la vida orgánica está sometido de modo inexorable a la obligación del método exacto. Ninguno de nosotros conoce un camino diferente, mejor. De lo contrario que lo muestre.

Esto es tan cierto como lo es que por este camino matamos a la vida, que lo vivo, como algo específico frente a lo muerto, se nos *escapa* del organismo material, para evadirse hacia una esfera totalmente nueva, la del alma. Ya no es una total casualidad que vale la expresión: *vivos mortui docent*, no es casualidad que sacrificamos hecatombes de animales para realizar esta biología, esta ciencia de la vida. Pero de este modo la biología se miente a sí misma. A través de sus resultados finales desautoriza su punto de partida. Dicho en una palabra, su resultado es éste: lo vivo es algo muerto, la vida es una muerte. Llevada de este modo en sí misma y por sí misma *ad absurdum*, esta ciencia se arranca de sí misma y busca la verdad en un nuevo país: el del alma. La próxima vez nos dirigiremos a él. Todavía no sabemos *qué es en realidad la naturaleza*, más bien somos llevados continuamente de un lado a otro. Nuestro viaje de Colón comienza a mostrar sospechosas similitudes con el viaje de la Odisea.

Esto es muy significativo para el estado de la ciencia en el cual nos encontramos hoy y que, justificadamente, se critica como “escolástica”. Resulta ser un signo de vejez y de rigidez cuando la ciencia, en lugar de preguntar por las cosas en sí mismas, pregunta por los sistemas, por las afirmaciones acerca de las cosas. Cuando sólo se vive acorde a citas, sólo se pregunta acerca de puntos de vista, cuando se cree decir (la verdad), cuando uno se califica de partidario del idealismo, del monismo, cuando se cree más en las opiniones que en lo verdadero en sí mismo. Deberíamos odiar a estos “ismos”, deberíamos percibir que significan nuestra muerte si no nos libramos de ellos. Nunca ha surgido una verdad de dos personas sentadas ante dos de tales sistemas, dos “ismos”, que hayan meditado sobre cuál de ellos es mejor. Quien obra de esta manera, lo percibimos con claridad, es un papanatas. Pero si percibimos tales cosas, deberíamos actuar de manera acorde, reservando nuestros “ismos” para nosotros, sin presentárselos a nadie; tampoco los deberíamos presentar en una conferencia.

¿Podremos alcanzar la meta? ¿Nos conducirá a la meta aquella síntesis de la razón a la que nos hemos confiado siguiendo el consejo de Kant? ¿Nos invadirá una profunda desconfianza si observamos que aquella física fundamentada en la matemática se transforma en nada más que un hecho de la psicología, si entonces no podemos conocer absolutamente nada

fuera de nosotros? ¿Es éste el resultado del enorme trabajo de las ciencias naturales del siglo XIX, que sólo nos enseña a conocer el mundo dentro de nosotros y no el mundo fuera de nosotros?

Esto no era lo que me había propuesto decir. Sin embargo este final pareciera ser inevitable. Si echamos una mirada al camino recorrido, fue el *servivo* contra el que se hizo añicos la ciencia mecánica, el que desencadenó la crisis. En esta biología se despliega un cambio radical de los conceptos; en ella se frustra por primera vez la ciencia kantiana. Kant (1790) mismo nos advirtió instintivamente contra aquello que lo destronaría, en cuanto él mismo predijo que no le sería posible a la ciencia explicar ni siquiera una brizna de paja. ¿Acaso nosotros, los biólogos y los médicos, tenemos siquiera una sombra de justificación para nuestra existencia? La pregunta no es una broma y la respuesta no está allí donde algunos de ustedes piensan que debería estar. Si contemplamos el resultado actual debemos decir que, una vez más, Kant tenía razón. Y no obstante, percibimos que su sapiencia comienza a flaquear. Las raciones en el barco se vuelven escasas. ¿Qué sucederá ahora?

Aquello que nos ofrece el joven Schelling (1800), aquella analogía del arte, aquella odisea del espíritu, nunca nos conformará. No queremos saber lo que *podría* ser, sino lo que *es*, no buscamos lo posible, sino lo real. Todo el éxito de nuestras ciencias naturales frente a las antiguas filosofías de la naturaleza yace en el hecho de que supieron preguntar y responder con renovada fuerza: “¿Qué es lo que realmente existe?”. Es así que esta ciencia se dirige de un ámbito al otro, de un método al otro, y en medio de una montaña de verdades que crece rápidamente, *la* verdad es cada vez más difícil de encontrar, parece una fiera perseguida y la búsqueda se transforma en una comedia angustiante. Me gustaría saber quién *no* percibe esto de esta manera.

Alguien se quejó de que yo no expusiera aquí los diferentes sistemas. Me gustaría saber de cuántos cientos de sistemas se trataría. ¡Pero dos ya serían demasiado! Quizá ustedes digan ahora que yo mismo he presentado aquí una gran cantidad de posibilidades para definir o explicar la naturaleza. Si entendieron eso, entonces malentendieron. No quise presentar posibilidades, sino imposibilidades, y he querido decir con toda determinación y claridad: la naturaleza no es Dios, no es espíritu, no es la cosa, no es lo sensorial, no es lo vivo. Y hoy: si es que se encuentra en algún lugar, sólo puede estar en el yo, en mí, en mi psique. Es así que el objeto de la próxima clase es el hombre, que fue creado el sexto día de la creación. Todas las obras de los días precedentes han demostrado ser sólo apariencia, sólo tienen consistencia en este último, en el hombre, en la medida en que sólo a él se le aparecen como aquello que precisamente se llama “luz”, “estrellas”,

“gramíneas” y “hierbas”. No existen sin él. Porque, como hemos visto hoy, lo que son fuera de él no lo sabemos. Ni siquiera sabemos si existen.

El ser humano

Si un ser humano naciese sin ojos, sin oídos, sin gusto ni olfato, sin sensaciones en sus manos, en su piel y sin sensación alguna para la posición de sus miembros, de su situación en el espacio, ¿qué podría este ser humano saber de la naturaleza? Nada. Tampoco nadie se lo podría decir. La naturaleza no existiría para él. Por este motivo, la naturaleza sólo existe para nosotros porque tenemos ojos y oídos y todo lo demás. Porque mis sensaciones se deben sólo a mis órganos sensoriales y mis concepciones del mundo se deben sólo a mis sensaciones. Es entonces a la actividad de mis órganos sensoriales a quien les debo todo lo que realmente sé de la naturaleza, y esta actividad de mis órganos de los sentidos se debe a mi vida. Es así cómo este hecho de mi vida es el fundamento de todo aquello que puedo llamar “naturaleza”. Por eso tuvimos que preguntar con tanto apremio qué era esa vida en realidad. Es por eso que nos dirigimos a la ciencia atrevida que escribió el nombre de la vida sobre su escudo: la biología. Y allí vimos un conocimiento que avanzaba con mucho brillo y que fracasaba miserablemente. Porque cada paso que da esta biología y cada éxito que tiene es un clavo en el ataúd de la vida. Y cuánto más brillante es su éxito, tanto más evidente se hace que éste se acompaña por una mecanización de la vida, de una equiparación con lo inanimado. Es así como ya el (fisiólogo) Bichat (1800) encontró la respuesta: la vida es el morir. Es así como también esta ciencia se condujo a sí misma y a su nombre *ad absurdum*, y así es cómo la vida se escapó del cuerpo al alma; y éste es el tema de hoy.

Pero todavía había algo allí que no podíamos terminar de elaborar, algo que nos confundía. Era esto: mis sensaciones se deben a mis órganos de los sentidos y a mi sistema nervioso central, a mi corteza cerebral. Si a los ojos le interrumpo el centro de la visión, usted estará ciego. Pero sólo puedo conocer mi ojo, mi retina y mi centro de la visión a través de mis ojos, de mi retina y de mi centro de la visión. Por lo tanto, tengo mis sensaciones a través de mis órganos de los sentidos y conozco mis órganos de los sentidos a través de mis sensaciones. ¿Qué es aquí lo primero, qué lo segundo? ¿Es que una vaca puede parir un ternero y el ternero a su madre? ¿Puede el cerebro producir mis pensamientos acerca del cerebro? ¿Y qué es el cerebro? Pues bien, para mí es la esencia de aquello que sé de él. ¿Puedo afirmar de esta esencia que produce la esencia de aquello que sé del cerebro? Uno da vuelta en círculos: esto desemboca en que el contenido de mis pensamientos produce el contenido de mis pensamientos. ¿Se necesitan montañas de ciencias para llegar hasta aquí? Nuevamente estamos ante

aquella autoproducción, aquella identidad de causa y efecto, aquella *causa sui*, que la última vez habíamos identificado como signo de la vida; nuevamente nos encontramos con que nada es real excepto mi conciencia y con que todo lo que queda por fuera de ella es sólo apariencia. Mi conciencia no es el mundo sino que significa el mundo. Y sólo si significa el mundo tiene sentido. Y por este motivo ahora sólo es de nuestro interés el portador de la conciencia, el alma. Porque de ello ahora depende todo: ¿qué es este alma, qué contiene? ¿cómo puede recibir, mediar, experimentar, significar este mundo exterior? Si puede, ¡bienvenido sea! Si no, entonces por cierto parecería extinguirse nuestra última fuente.

No se trata aquí de seguir el origen histórico de la psicología, ésta tampoco es mi especialidad. Aquí sólo queremos hacer lo que puede hacer cualquiera, saber aquello que sabe cualquiera, quizá sin saberlo. Pero tal vez sea mejor si recuerdo brevemente que la verdadera psicología recién se originó entre nosotros con el cristianismo. Windelband solía designar a San Agustín como el primer psicólogo; éste abre de forma científicamente conciente el reino de la experiencia interior tal como sólo se podía abrir cuando existía esa interioridad⁹ conciente de sí misma que vino al mundo con el cristianismo. Quizá Windelband hubiera podido ver y mostrar con mayor claridad, con mayor decisión, las relaciones internas entre la particularidad del cristianismo y la calificación de los fenómenos psicológicos, si el fenómeno religioso y el filosófico le hubieran parecido menos diametralmente diferentes. Quien lea las *Confesiones* de San Agustín sabrá cómo surge en ellas página a página el conocimiento psicológico a partir de la vida y de la lucha religiosa y cómo se originan de este modo las formas básicas de la doctrina del alma que nos dominan en la actualidad. Y a partir de aquí se separan cada vez más los caminos de la experiencia interna y externa: de la física y de la psicología. Recién entonces el pneuma se vuelve alma, el hálito vital se transforma en lo que existe en el interior, en un ámbito aespacial y sólo existente en lo temporal. A partir de aquí el ser humano se transforma en el “dos” de cuerpo y alma, el problema del hombre se transforma en un problema psicofísico, el conflicto del hombre deviene uno psicofísico. Sin embargo, estas bases de la filosofía recién se destacan con definitiva claridad cuando también la naturaleza externa se transformó con extrema nitidez y claridad en una naturaleza sin alma, al tiempo que la naturaleza interna se volvió naturaleza sin cuerpo. De este modo, el pensamiento de Descartes (1641, 1662) y de Spinoza (1677) está colmado de éste, su contraste más intenso: el psicofísico.

⁹ El autor utiliza el término *Innerlichkeit*, que aquí será traducido en lo sucesivo como “interioridad”. Sin embargo, quizá también podría traducirse por “internalidad”, toda vez que se refiera a la cualidad de ser interno o interior.

No profundizaremos en cómo se originó en el siglo XIX la psicología empírica, experimental, a partir de la así llamada “psicología metafísica”. Luego de lo expuesto, ustedes no se asombrarán de que este siglo encare con palanca y galvanómetro lo interior del ser humano y también su alma. Surgen aquellas formaciones ingenuas y desprejuiciadas que conducen mi amor y mi odio, mis humores y mi voluntad, los más tenues matices de mis estados de ánimo y la trayectoria de mi conducción vital a meros mecanismos de la asociación, a la física molecular, a números y funciones, tiempos de reacción y neurología. Si bien esto no ocurre con tanta rapidez, ocurrirá cuando quizá todos los ámbitos de las ciudades universitarias estén colmadas de los protocolos de la psicofísica.

No obstante, esta ciencia surgida del enojo, hace algo que todavía nadie se había atrevido a hacer y que comienza a dinamitar el marco de todas las ciencias naturales antiguas: pasea sonriente por encima del puente que separa un abismo nunca superado científicamente, el de la experiencia interior y exterior. Sin la menor sospecha, casi como un niño, destruye el fundamento de la *unidad* de la naturaleza y se denomina “ciencia psicofísica”. Casi no se diferencia de la fisiología de los sentidos, pero atrevidamente se denomina “psicofísica”. Le resulta del todo indiferente si se trata de lo interno o de lo externo; le es indiferente el que hasta ahora ningún hombre haya podido comprender cómo se corresponden *recíprocamente* mi interior con el exterior, que ninguna frase de causalidad psicofísica o del paralelismo psicofísico, ni ningún vitalismo haya llevado siquiera una chispa de luz a esta oscuridad. Todo esto la deja fría: es así que mi voluntad espiritual pone en movimiento mis músculos, un proceso químico estimula mi retina, desencadena mis sensaciones internas y el buen Dios ya sabrá cuándo y por qué lo ha hecho así. Es así que justamente un hombre religioso, profundo y vital como Th. Fechner (1860) tuvo que dar vida a la más árida de las ciencias, aquella que llegó a subordinar también lo último del alma a un materialismo, a una función matemática. Este mismo hombre fue capaz de ver la naturaleza entera como un “dos”, como psicofísica. Y de esta minúscula vertiente se desarrolló una visión de la naturaleza que, como verán, será de gran importancia para nosotros; porque aquí por primera vez cae el dogma de la constitución homogénea de la naturaleza, de la función igualadora de la ciencia. La naturaleza se vuelve nuevamente colorida, heterogénea. Sin embargo esto último sólo aparece fugazmente para volver a extinguirse de inmediato. Como personalidad científica total Fechner permaneció ajeno a su época, siendo medio poeta, a quien se le debían permitir algunas cosas. Y él mismo no pudo comprenderse a sí mismo. Porque con un psicomaterialismo consecuente, la ciencia toda finalmente se derrumbó.

Porque, ¿qué es en realidad el final? Este hombre mezclado a la manera psicofísica es el hombre natural, pero ahora también se transforma con piel y cabellos, con cuerpo y alma, en un mecanismo: sus sensaciones son sólo funciones matemáticas de sus procesos celulares. Esto es mucho más fino, más atrevido que el materialismo concientemente inferior, que afirmaba que el cerebro producía el alma como el riñón producía la orina. La relación psicofísica como función matemática levanta la barrera que separaba el alma de la naturaleza exterior. El alma ya no es otra cosa que un eslabón en la cadena general de los procesos naturales. El hombre se vuelve ahora por completo *homo naturalis bestialis*, en él ya no hay nada más que naturaleza y nuevamente naturaleza. En el momento en que la relación de externo e interno, de estímulo y sensación, queda plasmada sobre el papel en calidad de ecuación matemática, en ese instante también desaparece del mundo el sujeto. Ahora el hombre se ha vuelto objetivo. Todavía Kant se quejaba de la falta de un esquema correlativo a las matemáticas para la comprensión de la experiencia interior. Aquí se lo ha encontrado. Y en el mismo instante en el que el sujeto, el yo, desaparece del mundo, también desaparecen todos los escrúpulos y todas las dudas acerca de qué es en realidad el mundo y la naturaleza. Porque, vaya sorpresa, ya no existe nadie que podría preguntar por lo que es, ya no existe ningún yo, sólo existen relaciones funcionales matemáticas. En lo que a mí respecta, nunca he visto una matemática que hubiera contenido la magnitud “yo”. Por lo tanto, está de más preguntar por la naturaleza, porque no existe un sujeto que pueda hacerlo. Si la ciencia realmente es algo que puede decir: “Yo sé que...”, es inútil pregunta por el *que*; porque no existe un yo que sabe, es decir, tampoco existe un saber ni una ciencia. Por lo tanto las cosas son muy simples: el contenido del saber es que no existe ningún saber.

Este resultado no es una casualidad. Se desarrolla en el camino de las ciencias naturales, en el camino de la biología, de la psicología, en un camino que quizá por casualidad estaba cerca. Pero ustedes saben que los errores y casualidades de las ciencias especiales no estaban aquí en la base; ustedes saben lo que aquella *Melancolía* de Durero todavía contenía como estado de ánimo, que esto —en el *Fausto*— conduce a la copa de veneno, a aquel desdichado “y véase que no podemos saber nada”. ¡Fausto se arrima la copa a la boca pero no bebe de ella! No hay ningún suicidio por decepción de una pulsión de saber. Si este conocimiento realmente fuese condición de vida entonces deberíamos estar muertos hace tiempo, porque no es lo que pretende ser. Y si es que ha de existir un conocimiento que es condición de la vida, entonces éste no puede ser el que tuvimos hasta ahora, porque éste no es conocimiento; no se sostiene ni por un instante, de continuo desemboca en la nada de las absurdidades. Pero quizá el conocimiento no

es condición de la vida, quizá puedo vivir sin conocimientos, simplemente vivir. “El sentimiento lo es todo” y por eso este Fausto, alejándose de la teoría de la vida, se precipita dentro de la misma vida.

Pero, quizá, ¿de una inclinación hacia la misma vida pueda nacer una nueva esperanza! Quizá todo nuestro deseo teórico de saber, como también aparece en el relato de la creación, haya sido desde el vamos un camino equivocado. Quizá sólo la presión práctica de la vida pueda decidir qué es lo útil y qué no lo es. Sin embargo, la sola práctica no decide acerca de lo que es acertado o desacertado, sino sobre lo verdadero y falso. Es un necio quien compra manzanas y sólo cuenta cuántas hay, pesándolas para saber su peso, sin saber qué gusto tienen. Éste es el conocimiento decisivo y no su contenido abstracto. Por lo tanto, este mundo de la vida pregunta: “¿Qué precio tiene esto, qué valor tiene aquello?”. Y de este modo se origina en el mercado de la vida la mercadería espiritual como un valor. Sólo el valor origina la validez; y lo que vale es verdadero para mí.

Con asombro notamos que también este punto de vista no le era del todo ajeno al pensador mosaico. También él ha hecho valer su obra por Dios. No una, siete veces deja que Él vea que es *bueno*. También el *juicio acerca del mundo* como lo queremos llamar en oposición al conocimiento del mundo es uno de los grandes poderes con los cuales se enfrenta la ciencia natural.

El punto en el que estamos ahora significa una crisis absoluta para nuestro pensar, para nuestra ciencia. La peripecia no se desenmascara de un solo golpe; pero paso a paso se origina ahora una forma de interpretar las cosas del todo diferente. Dado el peso que tiene esta transición queremos recordar una vez más el camino recorrido. Primero ustedes preguntarán: “¿Pero qué puede venir ahora todavía?”. Ya se ha considerado todo: Dios y el mundo, el espíritu y la naturaleza, el cielo y la tierra, los elementos, las fuerzas, el sol y las estrellas, el espacio y el tiempo, las hierbas, las gramíneas, los animales y el hombre junto con su alma. Por lo visto no existe nada más: el relato de la creación realmente ha informado de todo, del universo, y con ello la Biblia podría finalizar. Ahora sabemos todo.

¡Pero es que no era así! Todo lo contrario: ¡pareciera que no sabemos nada! Porque todo este mundo, todo este cosmos, ha revelado ser sólo apariencia, sólo fenómeno, un aglomerado de mis sensaciones, mis representaciones subjetivas del mundo, pero no se ha desenmascarado cómo es el mundo en sí mismo. El mundo se convirtió en mi representación, como dijo Schopenhauer (1819) y el macrocosmos del relato de la creación se convirtió en el microcosmos de mi conciencia. Las cosas sólo existen como microcosmos, pero no están en el macrocosmos del mundo del espacio exterior. Es así cómo la pregunta por lo que es en realidad la naturaleza

se convirtió en una charada, un continuo proceso de desintegración: una determinación tras otra tuvo que ser revertida sobre el sujeto, y es así como la naturaleza se ha desedificado, desespiritualizado, descosificado, desensorializado, desvivificado y ha sido, incluso, privada de alma. Y la pregunta por lo que es en realidad la naturaleza tuvo que ser respondida a través de una continua negación: no es Dios, no es espíritu, no es una cosa, no es lo sensorial, no es lo vivo, no es lo anímico. En cada uno de estos escalones encontramos una ciencia, pero en sus últimas consecuencias cada una de estas ciencias, ya fuera la física, la biología, la psicología, se descomponía en sí misma. No sólo la meta parecía ser infinitamente complicada e infinitamente larga e inalcanzable; estas ciencias nos parecían contradictorias en sí mismas y erradas acerca de la meta desde sus mismas bases, cuando preguntamos si dicen algo relativo a lo que realmente existe. No es la infinita regresión, sino la continua antinomia, la trágica destrucción del objeto, lo que yace en este saber de la ciencia racional y lo que transformó el viaje de Colón en una Odisea; lo que condicionó, en última instancia, aquella “melancolía” de la ciencia natural pintada por Durero como la eterna irresolución de todo saber.

Esto ya lo habíamos percibido desde siempre, pero esta ciencia recién alcanzó un fracaso flagrante, un quiebre consigo misma, cuando por casualidad halló la vida junto al camino. Y recién cuando recogió esta flor para contemplarla con atención, cuando al hacerlo la flor se le marchitó en la mano, este saber comenzó a dudar, a ver lo que provoca; y recién cuando reflexiona sobre sí mismo se encuentra con la imposibilidad, recién allí comprende: lo único que sé es que no sé nada. De este modo, el fruto más elevado del saber se transformó en el no saber. Es el conocimiento: no sé nada pero vivo, no quiero saber nada, pero quiero vivir. Porque esto no nos lo puede quitar nadie: yo vivo. No es el *cogito ergo sum*, no soy porque pienso, más bien es porque vivo que quizá también pueda pensar. Por lo tanto, ésta es la realidad: mi realidad, lo único fáctico: *mi* realidad,¹⁰ mi acción. Por esta razón Fausto recién comienza a vivir en el momento en que rompe con la ciencia, y por lo mismo comienza a traducir el evangelio de San Juan con las palabras: “Al comienzo fue la acción” y no: “Al comienzo fue la palabra”.

Este paso que da Fausto, este sacudirse la teoría de encima, este cambio brusco del melancólico al sanguíneo, también se realiza en las filosofías que no pueden salirse de sí mismas, que no pueden liberarse de sí mismas, como proceso *intracientífico*. Es el cambio de las así llamadas “filosofías teóricas” hacia la filosofía práctica: después de la *Crítica de la razón pura*

¹⁰ El autor hace un juego de palabras con el vocablo alemán *Tatsache*, que significa literalmente “cosa del hecho o de la acción”.

(1781), Kant escribe la *Crítica de la razón práctica* (1788). Este giro sorpresivo de que no sólo existe un saber y luego una vida, un pensamiento y una acción, un conocimiento y un ser, sino que en el conocimiento mismo, en el saber mismo, existe una capacidad teórica y práctica, es de hecho una contradicción de la filosofía. La filosofía práctica es en cierto modo la vida encerrada en la filosofía, la vida del filósofo, que por desgracia no es capaz de vivir sino sólo de pensar; si se puede utilizar una expresión del psicoanálisis es un complejo desplazado del filósofo, que se descarga a través de su filosofía.

Por lo tanto, no es de extrañar que —de hecho— las filosofías, las así llamadas “filosofías voluntaristas y pragmáticas”, rápidamente anuncien el *reinado absoluto* del principio práctico. Como se sabe, en Alemania todas ellas se basan en Fichte. Pero ahora las preguntas son las siguientes: “¿Se abre aquí un camino nuevo para el conocimiento de la naturaleza? ¿Esta filosofía, concentrada en los impulsos de la voluntad, tiene alguna relación con una naturaleza conocida por nosotros, objetiva, paciente, que funciona de acuerdo a leyes? ¿Es —o no— en ella todo subjetivo, libertad, arbitrariedad, elección? ¿La cosa no es la cosa sino un asunto del sentimiento y del gusto? Éste será el tema de nuestra próxima presentación. Vemos que lo que sucederá aquí es algo completamente nuevo: no se tratará, como hasta ahora, de saber qué es la naturaleza en realidad. No somos nosotros los que giramos alrededor de la naturaleza, deseosos de encontrar una ranura para ver dentro de ella. Ahora es el conocimiento mismo el que pareciera comenzar a girar: nosotros comenzamos de pronto a modificarnos, nuestra forma de ver las cosas se va a modificar para ver si somos capaces de alcanzar algo semejante. Queremos hacer el intento de opinar acerca del mundo y no de conocerlo; sopesamos los conocimientos, atendemos a la importancia que tienen para nosotros, ya sin tener en cuenta su exactitud en relación al mundo cuya filosofía ya no nos interesa, en realidad no nos importa, ¡si de todos modos está distorsionada, quizá sea incluso una mera ilusión!

Lo que nos ocupará hoy es que también nuestra relación respecto del relato de la creación pareciera transformarse por completo. Hasta ahora lo expresábamos así: Moisés describe un mundo con Dios y a través de Dios; la ciencia natural, un mundo sin Dios. El ateísmo de la ciencia fue su principio consecutivo; significa que la naturaleza existe a través de sí misma y se comprende en sí misma. Para poder compenderla la ciencia sólo se necesita a sí misma: síntesis, razón. Y nosotros no podíamos quedar ajenos al hecho de que, con la desdificación, también se introdujo la contradicción primordial [*Ur*] en la ciencia y que en su antítesis se encontraba un resto negativo de un Dios, el negativo de la teología. Con ello uno se puede tranquilizar o intranquilizar; ¡de todas maneras las ciencias están marchando!

¡En cierto modo, parecieran marchar desde el momento y porque fueron desdeificadas! ¡Hasta el hombre!

¿Incluyendo al hombre? ¿Es también él factible de ser construido científicamente como una parte de esta naturaleza, como objeto natural? ¿Es factible de ser disuelto en las leyes naturales, como decimos nosotros? ¿Es posible *solucionar* el problema, como dice el lenguaje con su profundo sentido para la destrucción contenida en la disolución de lo sólido? ¿Es un *homo nautralis* o es un *homo sapiens*? ¿Es insoluble, indestructible? ¿Es que podrá oponerse a todas esas soluciones que son sólo disoluciones? O, expresándolo genéticamente: ¿se ha desarrollado a partir de la naturaleza como todos los demás seres o hay en él algo especial? ¿Es que podemos sustraer algo de su apariencia como ser creado, para obtener un objeto —si bien contradictorio— de la ciencia o es que hay algo más en él?

¡Pues bien, hay algo más en él! Se trata de la circunstancia de que existe algo que nunca se puede volver objeto: mi yo. Mis sensaciones, mis representaciones, mis pensamientos pueden volverse objeto para mí, pero siempre seguirán siendo mis sensaciones y sólo *son* para mí. Yo mismo no puedo experimentar este yo, no lo puedo representar, no lo puedo reconocer, porque siempre soy yo mismo el que siente o experimenta algo, etc. Por lo tanto, ya no es entonces *mi* yo si *yo* no soy el que experimenta, representa, etc.

Entonces existe algo que nunca se podrá conocer, ni como algo creado, ni como algo natural existente por sí mismo. Eso soy yo. Y esto inaccesible, imposible de ser conocido, es la razón de que todo aquello que conozco sea sólo mi conocimiento y no la cosa en sí, de que yo nunca me pueda volver no yo, de que todo puede ser sólo *para* mí. Y este ser yo del hombre es lo que no es creado, lo que el relator de Dios no *deja que sea creado* sino que lo denomina *hálito de Dios*. Es una parte de Dios, es el parecido a Dios que tiene el hombre, su no-ser-creado, su ser-a- semejanza-de-su-imagen (Moisés), que hace decir a Dios: “Yo soy quien soy”. El poder-ser-yo del hombre es su ser sobrenatural porque puesta en relación con este yo la naturaleza se vuelve *mi* naturaleza, se degrada al no yo: sólo objeto; tiene que aceptar volverse objeto, ser sólo apariencia, estar condicionado por un yo. Este yo nunca se convertirá él mismo en naturaleza y en ello consiste la procedencia del hombre de Dios, que posee algo que sólo le pertenece a él: su yo. Este yo es sobrenatural porque la naturaleza no es capaz de devorarlo, sólo es capaz de ser para él, no más.

Es probable que les resulte difícil de comprender esta fundamentación en apariencia abstracta. Si es que hay alguien entre ustedes que no puede o no quiere seguirla, podría recordar que desde aquí se nutre la corriente de pensamiento a partir de cuya convicción y saber el hombre no procede

de la naturaleza, de la vida orgánica, del mono, sino de arriba, del cielo, de los dioses, de las diosas, de los héroes de los tiempos primordiales, descendiendo paulatinamente. El verdadero hombre actual no es un advenedizo, un hijo del mono, es un descendiente de genealogías más elevadas, de la nobleza más elevada. No es que “ya no es mono”, él es quien “ya no es el hijo de Dios”. Su actual cualidad de ser natural, de hijo de la naturaleza, es lo que lamentablemente se agrega a su verdadera esencia, a su yo, la cobertura precedera de su existencia más elevada, denunciada por su espiritualidad. Este aspecto noble de su espiritualidad no radica en la historia o en la historia natural. Pero ¿es que todo debe proceder de la historia natural, del orden temporal de las cosas? ¿Acaso la miserable verdad de que dos por dos es igual a cuatro procede de cuestiones históricas? ¿Acaso deja de ser verdad a través de un proceso histórico? ¿Acaso dos por dos igual a cuatro deja de ser una verdad si en Europa sólo existiesen indios brasileros o si un nuevo diluvio inundase el continente? ¿No es igualmente válido para las leyes de Kepler, para la belleza y el sentido de un grabado de Durero? *Hay* cosas cuya existencia no se debe a que –lo que podría ser cierto– descendamos del mono, como nuestra mano con pulgar o la mandíbula intermedia, sino que son porque – pues bien bien, quién podría expresarlo con mayor sencillez que diciendo: porque un Dios nos inspiró *su* hálito, porque nos dio este yo para utilizarlo.

No sé si también un perro, un sapo, una vertiente, un bacilo posee *un yo como ése*; no sé si en la así llamada “tierra muerta” yace un espíritu terráqueo con su yo. Si esto es así, pues bien, para su yo será válido lo que vale para mi yo.

Y sólo porque el hombre en su *yoicidad* es una imagen de Dios, únicamente por eso, también posee la capacidad de configurar a Dios, de representarlo, configurar una imagen en su espíritu, en su vida, en su muerte, con su mano, con lápiz y cincel y puede decir: “Esto significa Dios”, decir con su lengua¹¹ la palabra “Dios”. Por eso es capaz de escribir con un trozo de tiza la palabra “Dios” que significa “Dios”. Puede hacer esto no porque tiene una mano que procede del mono, sino porque tiene un yo; no porque fue hecho de una bola de tierra, sino porque le fue insuflado un hálito.

Y de este modo aquel problema psicofísico se eleva a una forma del todo diferente, mucho más importante y plena de consecuencias y adecuada a nuestro ser. Se trata de la cuestión de cómo se relaciona aquel descendiente del mono con este hombre de la creación conciente de su propia valía; cómo se relaciona este hombre –producto tardío y descendiente de los dioses y héroes homéricos, de Odín y los Nibelungos, hombre que fue

¹¹ Aquí el autor utiliza la palabra alemana *Zunge*, que significa el órgano (lengua) y no la palabra. *Sprache* significa “lengua” en el sentido de idioma o lenguaje.

maldecido y hace tiempo expulsado del Paraíso, pero que sigue, sin embargo, denunciando su sangre noble— con aquel peón de la materia, de las leyes naturales, de la estructura biológica.

En el transcurso de nuestra incursión a través de la naturaleza hemos encontrado *en* la naturaleza algo que al mismo tiempo se ubica por sobre ella: nosotros mismos. No se trata del hombre como género, *homo bestialis sapiens*, sino del hombre como yo, como el revolucionario en contra y sobre la naturaleza. Éste es ahora el que se tomará el derecho de no sólo preguntar con modestia qué es la naturaleza en realidad, sino que abrirá un juicio para determinar su valor, para decidir si es bella o fea, buena o mala, útil para mí o dañina. Utilizará y malusará esta naturaleza, la despreciará y luego volverá a elevarla a los cielos para venerarla, de acuerdo a su voluntad. Porque se siente libre y *es* libre en relación a ella.

Pues bien, ¿es realmente libre? ¿Qué es él en realidad, qué soy yo? ¿Sólo soy este yo? ¿Puedo decir también: “Yo soy quien soy”? ¿No soy también un *él*, por ejemplo, para usted? ¿Después de que se detenga mi reloj vital no me transformaré también en un “ello” y, prontamente, ni siquiera en un “ello”, sino que seré igualado al suelo de la tierra: *sólo* naturaleza? ¿No son justamente esta materia, estos elementos químicos que me constituyen, lo único imperecedero en mí? ¿No tenía razón el germano del cual Tácito cuenta que le respondió a los enemigos romanos: “Nos podrá faltar la tierra sobre la cual vivir, no aquella sobre la cual morir”? En cuanto somos materia muerta somos indestructibles, imposibles de ser atacados, inmortales. ¿Este ser natural y sobrenatural no es altamente percedero? ¿Soy un ser doble, me siento así? ¿El hombre sano que nunca ha reflexionado acerca de ello, el niño —que también es un ser humano— saben algo de su duplicidad? ¿El ser humano es aquel “conquistador sensorial—suprasensorial” de la vida como lo ha llamado Mefistófeles? ¿Quizá no sea ni uno ni otro, quizá sólo sea el puente que conduce del mono al cielo, del cielo a la materia muerta! Pero este puente puede ser transitado por dos caminos: hacia un lado, pero también hacia el otro. ¿Cuál de los caminos es en realidad el del ser humano?

Aquí todas las preguntas se transforman. Las que planteaban: “¿Qué es la naturaleza?” ahora interrogan: “¿Qué me significa la naturaleza, qué valor tiene para mí?”. Y ya verán que también aquí existe una ciencia del hombre que quiere aliviar al Creador no sólo en su trabajo, sino que también desea quedarse con el premio de éste: el juicio acerca de si el mundo es bueno, acerca de su valor.

“Y he aquí que era muy bueno”

Si ustedes quieren reflexionar un instante acerca de qué significa en sus vidas un juicio reflexivo, no es necesario que piensen de inmediato en de-

cisiones, crisis y vivencias importantes, sino que basta con recordar aquello que quizás pensaban o comentaban recién, mientras subían las escaleras. ¿Qué era eso? Bien, tal vez decían: “Pienso que esta noche mi habitación estará cálida”. Eso puede ser cierto, pero también puede estar totalmente equivocado. Tal vez esta noche la habitación esté nuevamente fría. Entonces dirán: “Mi habitación está nuevamente fría”. ¿Qué significa que la habitación está fría? Ustedes dicen: “Que en la habitación hacen 14 grados”. Sí, pero ¿grados Reaumur o grados Celsius? ¿De eso se trata precisamente! De manera que el conocimiento de los “catorce grados” no tiene sentido sin un patrón de medida. ¡Pero así ocurre con todo! Un conocimiento recién es conocimiento cuando tengo una medida del conocimiento. De lo contrario no tiene sentido, no tiene valor. ¿Qué es en realidad una medida? ¿Cómo es que le otorga sentido al conocimiento? Bien, precisamente porque a través de ella la mera palabra “frío”, el mero “catorce grados”, devienen *para mí* un conocimiento. ¡Después de todo debe ser *mi* conocimiento! Ya que ¿por qué llamo a los catorce grados “frío”? Porque en ese caso *yo* tengo frío, porque no soy un oso polar ni un sapo. Es decir que el conocimiento desnudo (en la habitación hacen catorce grados), no es en realidad ningún conocimiento; y no existe ningún conocimiento que carezca de medida, que no sea un conocimiento *para mí*, porque de alguna manera lo mido en relación a mí mismo. Este “medirlo en relación a mí mismo” es entonces el origen, la condición previa de toda posible verdad.

¿Cómo fue posible que hayamos sido capaces de pasar esto por alto continuamente? ¿Cómo pudimos sucumbir a la locura de querer buscar otro conocimiento que aquel medido en relación a mí mismo? ¿Cómo pudimos querer saber una y otra vez qué es la verdad objetiva, qué es real, si lo único que podíamos saber es qué es algo *para mí*? Cualquier otra cosa carece de *sentido* para mí. Los antiguos medían correctamente al mundo según el pulgar, el pie y el codo, y medir según otras medidas, como el metro, sólo es en apariencia algo objetivo, pero en verdad es completamente relativo. Algo es una medida recién cuando *yo* digo que *ésa* es la medida. ¿Cómo pudimos, entonces, desconocer que lo único que nos interesa es el *sentido* de una magnitud, pero no la magnitud entendida como una cifra? ¿Cómo desconocer que las matemáticas son la nada absoluta si no sé qué *significa* una cifra? De manera que todo conocimiento parece ser en última instancia un conocimiento que ha de ser esencialmente medido, *dimensionado*, valorado en relación a una escala y todo su contenido parece radicar precisamente en esta valoración. ¡De esta manera todo conocimiento adquiere un aspecto nuevo! Mientras que hasta ahora nos habíamos preguntado tan apasionadamente qué es lo real, sin influencia subjetiva alguna —es decir, buscábamos la pura objetividad de la realidad—, desde la finalización de la

obra de la creación se elevan dudas justamente acerca de esta objetividad y surge la gran pregunta temerosa: “¿Qué es la verdad?”. Y en ello radica un completo y profundo cambio de nuestra forma de ver las cosas. Con el ingreso del sujeto en la naturaleza creada, ésta sale de esa *indiferencia* de valoración; por primera vez surgen las preguntas: “¿Qué valor tiene la naturaleza para mí, para el espíritu, para un yo? ¿Es aquello por completo indiferente, lo que no posee valoración, o tiene valoración, es valiosa o carente de valor? ¿Mi ser natural y biológico en sí es un enemigo de mi ser más elevado, como parecen afirmar algunas teorías del cristianismo, o es el “ser natural” sólo un predicado del verdadero ser, en contraposición al hombre artificial, afectado? Mientras estas preguntas surgen ante nosotros, la pregunta por la referencia a una valoración en relación a la naturaleza se transforma en nuestra pregunta, y la pregunta: “¿Qué es la verdad?” se troca en: “¿Es que la *verdad* no es siempre una valoración?”. Se trata precisamente de la pregunta que, para no darles más que un ejemplo, diariamente (1919) aparece en el Comité de Investigaciones de Berlín: “¿Se pueden determinar los hechos sin al mismo tiempo enjuiciarlos, valorarlos, colocar en ellos a un sujeto?”.

Ustedes saben que Rickert contestó esta pregunta en forma positiva justamente para las ciencias naturales y que a sus ojos la indiferencia en cuanto a una valoración precisamente caracteriza el objeto científico natural. Pero pronto verán que esta separación es abstracta e irrealizable. La discusión relativa al mundo de la valoración en la actualidad se convierte en una permanente valoración de la naturaleza; claro que tampoco ella es para nosotros un conocimiento acabado. La posición de Rickert radica, en su mayor parte, en una de las frases más exitosas y fatales de la *Crítica de la razón pura* (1781) de Kant: “¿Qué es verdad? Aquí la afirmación de que es verdad la coincidencia entre representación y objeto es regalada y presupuesta [...]”. El concepto de la *objetividad* del conocimiento es aquí regalado y *presupuesto* por Kant. Justamente él se nos ha vuelto cada vez más problemático porque dudamos cada vez más de si la verdad radica en una forma, la forma de aquella coincidencia figurativa, o de si más bien yace en el contenido del conocimiento. No se trata de *cómo* es la verdad, cómo se origina, sino *qué* es la verdad, ¡quiero saber acerca del contenido! ¡Todo el tiempo nos ha molestado el que nuestro conocimiento nos condujera de manera contradictoria y fatal hacia la nada, el hecho de que sea absurdo en sus consecuencias! ¡Pues bien! ¡Que sean absurdos, alógicos, antilógicos, quizá sea esto precisamente la verdad! ¡Quizá sea justamente el mundo racional el sinsentido y quizá el sentido lo dé un mundo por completo diferente, irracional! ¡Quizá el sentido de los objetos sea que unifican lo contradictorio! ¡Cómo es que todo esto nos pasó desapercibido! ¡Cómo

pudimos equivocarnos en el sentido de que la ley natural justamente es una ley del orden de lo *desordenado*, que sólo por eso es orden de la naturaleza; que el sistema de los animales justamente es un sistema, una descomposición de las unidades fundamentales en una *plenitud* de expresión, y que la plenitud de la multiplicidad nuevamente es sólo una confirmación de la unidad armónica! ¿Cómo hemos podido olvidar que mi mano precisamente es una mano para aprehender, mi cerebro es un cerebro para pensar, mi lengua es una lengua para hablar? Es que *real* es sólo la compenetración de forma y sustancia, lo armónicamente conformado, lo legalmente determinado, lo ordenado acorde a una finalidad. *Real* es sólo lo que fue arrojado fuera de la trayectoria, lo desafinado disarmónicamente, lo confuso y sin finalidad; lo claro o lo poco claro. Las cosas de este mundo son verdaderas o falsas, son valiosas y carentes de valor. Negativo o positivo no significa nada; ¿cómo es que nos pudo molestar la contradicción en el mundo, dado que únicamente a través de ella el sentido ingresa al mundo! ¿Puede haber todavía algo bueno en él si todas las cosas son igualmente buenas sin ninguna diferencia? ¡No! ¿Existe todavía la luz si no existe la sombra? ¿Existe una finitud si no está vinculada a una infinitud? ¿Existe lo legal sin algo no legal a lo cual pueda oponerse en calidad de ley? ¡No y no y no! De este modo toda nuestra vida intelectual consiste sólo en la afirmación o negación, es decir, en la decisión, en la creación o destrucción de valores. Ésta es mi realidad, ésta es la única respecto de la cual puedo decir: es la realidad. Es, hablando intelectualmente, el mundo del sentido, el mundo de lo bueno y lo malo, de lo lindo y lo feo, de lo verdadero y lo falso. Así se entiende la paradoja de Hegel (1821): “Todo lo real es razonable, todo lo razonable es real”. Lo razonable en un sentido más elevado, el sentido que comprende el universo de los contrastes y las contradicciones, abarcando el inmenso oleaje de los valores, la metafísica de la lucha. Fue Hegel quien anticipó esta íntima verdad, este mundo de los valores.

Es que este mundo no consiste a) en la luz, b) en la oscuridad, sino que consiste en el contraste, en su lucha; *a través* de su lucha y sólo a través de su lucha. Y por eso este mundo es un mundo del triunfo y de la derrota, un eterno movimiento, sólo movimiento. La marcha de una historia, no de un permanencia; *sólo* devenir; un desarrollo hacia arriba, una caída hacia abajo, un “telar del tiempo”.

Veamos esto con mayor detenimiento. En su esencia, los sucesos de este mundo no son sucesos temporales, no consisten en cadenas causales, en las cuales a una A le sigue una B y luego C, D, E. No es un mundo en el cual A se comporta respecto de B en forma causal externa, ajena a él. No se trata de un existente en esencia espacial, en donde se encuentran puntos y lugares unos junto a otros, también aquí externos unos a otros.

Tampoco es el mundo de las sensaciones, representaciones, vivencias, hilos de pensamiento, compuestos desde lo psicológico. Los verdaderos acontecimientos no suceden surgiendo del tiempo hacia el tiempo, ni desde aquí hacia allí –del espacio hacia el espacio–, aquí las cosas nacen a partir de un suelo primordial hacia la visibilidad física. Sólo este suelo primordial, las “madres” como se menciona en el *Fausto*, es el que cohesiona al mundo, *él* es lo real, y la naturaleza de lo externo es aquello que sólo existe a través de él. Nuevamente, como con los griegos, la naturaleza es sólo lo derivado, no lo real en sí mismo, el *nonens*. ¿Y cómo es que se manifiesta este suelo primordial de la metafísica? Precisamente a través de aquello para lo cual lo externo es externo, a través de algo interno, a través de la interioridad, del sujeto, del yo, de la vida. Esta interioridad aespacial y atemporal surge hacia la vida como una fuerte vertiente que se eleva en el medio de un lago: brota procediendo siempre desde el punto del yo de la interioridad, entrando en el tiempo, en el espacio, en sí mismo en todas partes y en ninguna parte, existiendo a cualquier hora y de forma atemporal. Esto es lo que han visto Nietzsche, Strindberg, Henri Bergson en su “*élan vital*”, es lo que debería haber surgido –para nosotros los alemanes– de la interioridad del idealismo alemán de Fichte hasta Hegel y Schelling, a la manera alemana y no a la francesa. ¡Muchos de nosotros han preferido ridiculizar a Hegel y a Schelling, y para admirar como revelación de primera mano al señor Bergson!

Pero ahora ustedes preguntan: “¿Qué devendrá de la naturaleza en el antiguo sentido de la palabra, si su ser condicionado desde lo témporo-espacial, y desde lo causal, se vuelve lo *non-ens*, lo no real, y sólo lo real es lo razonable? La razón en la naturaleza es lo real, pero ¿existe en ella algo razonable? Por cierto que sí: precisamente, el hecho de que no es un caos confuso, una molécula que divaga ciegamente, sino que tiene ley, acorde a leyes. ¡Si esto no fuera así no se podría encontrar ni una sola ley de la naturaleza! Es que esta naturaleza, tiene a pesar de todo armonía, tiene lo que Kant (1781) ha llamado “afinidad trascendental” y lo que la escolástica ha llamado “contingencia”. ¡Y practicar la ciencia es al fin y al cabo sólo volverse vidente para estas leyes, esta armonía, este orden, este revoltijo pleno de sentido y acorde a fines de la naturaleza animada e inanimada! ¡Volverse vidente, no explicar; contemplar, no deducir; construir, no analizar y destruir, degradar la cosa a lo meramente condicionado! Nosotros lo podemos hacer porque somos seres humanos. ¡*Homo fáber*! Y aquel procedimiento lógico, racional y explicativo sólo existe para desaparecer en esta contemplación de la naturaleza no como una razón que se efectiviza y realiza, sino como una razón que de veras *existe*. Es un sepultamiento de la lógica, de la razón explicativa, reflexiva, a favor de un logos más elevado, de la razón

contemplativa, especulativa. ¿Qué otra cosa hace la ciencia sino contemplar un orden cuando encuentra una ley, comprender la vida cuando devela el mecanismo que le sirve, no para destruir su naturaleza plena de sentido y acorde a fines, sino para ver más aún, para descubrir? Un develamiento tal del fin es la esencia y la meta de toda ciencia natural; y la teleología no es su método, pero es el fruto de su trabajo, la contemplación del sentido, porque lo razonable es también lo verdadero. Ahora aquellas abstracciones y reducciones y explicaciones son sólo investigación precientífica, pero no así el dulce fruto, el saber como una visión en sí misma.

Y de este modo una vez más nos es regalado una nueva visión del ser, una comprensión plena de alegría de la naturaleza, no como función abstracta y externa, sino como razón¹² concreta e interna. De este modo se origina este sistema de la razón de Hegel, la biología construida teleológicamente desde Johannes Müller y Darwin, aquella filosofía del valor desde Lotze y Windelband, la historia de la cultura embebida de una alegría por la existencia de Jakob Burckhardt y miles de ejemplos más. Ahora comenzamos a ver con otros ojos: todo lo que contemplábamos antes sólo era el método del saber, no el saber en sí mismo, sólo la espátula no la estatua terminada que, aunque sea sólo un torso, es mucho más atractiva. Porque ahora hemos aprendido a ver: con los ojos de la interioridad. Esta interioridad crea detrás del ojo externo y fisiológico un ojo nuevo, interno. Es así que hemos obtenido ojos para algo que siempre estuvo allí, pero que se le había escapado a la mirada fijadora, distraída, que se entretenía con detalles: la *totalidad* de la naturaleza. Con pupilas ampliadas, fijas ahora sólo en lo infinito, la nueva mirada no abarca esto o aquello o lo que está más acá o más allá, no abarca piedras, hojas, cabellos, células, sino una totalidad, una unidad, una imagen, un símbolo universal.

¿En qué momento esta interioridad se hizo evidente por primera vez como fenómeno y como utilización fructífera? Especialmente con San Agustín, el fundador de la nueva psicología. Pero en él justamente en relación a lo anímico. Pero para la naturaleza, para el mundo espacial, él lo había tomado del hombre que, como se dice, ya de niño sabía leer como jugando: de Aristóteles. Tal parentesco de elección de los espíritus unía a estos hombres, separados por seis siglos, que a partir de ahora se funden en un solo árbol de la ciencia y este árbol echa sombra sobre toda una época de la ciencia, la Edad Media. Y aún hoy toda teleología, todo lo que comprende la finalidad de la naturaleza, considera como su padre a Aristóteles. Y de hecho está muy vivo dentro de todos nosotros. Es la *entelequia*, lo inherente-a-una-meta, lo interno de lo externo, lo que todavía hoy vive entre nosotros y nos acompaña por la vida como alguien que conocemos

¹² El autor utiliza la palabra *Vernunft*, que también significa “entendimiento”.

desde hace tiempo. Todos ustedes la conocen muy bien a esta entelequia, claro que bajo un nombre del todo diferente. Y esto deberá ser considerado más a fondo y para ello les quiero pedir nuevamente su autorización para realizar algunas observaciones históricas.

La entelequia es la fuerza que da forma a la sustancia, la fuerza que le posibilita la materialización a la razón, lo que le imprime a la materia la expresión espiritual; por ejemplo, la fuerza formadora del artista, la pulsión formadora de los seres orgánicos, la fuerza vital de los vitalistas. Ella es la portadora de la realización de lo posible, de la capacidad vital de transformar el pensamiento en acción, precisamente eso que me permite transformar en habla mi voluntad de hablar, en el movimiento de las cuerdas vocales y la lengua. Así llena el vacío, es el *missing link*, el eslabón intermedio de mis pensamientos, el puente sobre el abismo psicofísico. Y lo que es esta entelequia en la vida de la naturaleza, lo son los espíritus vitales en mi vida *personal*: los ángeles que realizan mis buenas acciones, los diablos que realizan mis malas acciones, los cómplices que necesito para ser de veras bueno o malo. Porque yo mismo soy muy débil para realizar ambas cosas. Es que no soy lo suficientemente fuerte para ser del todo libre, soy juguete de mis emociones, pulsiones, pasiones, debilidades. Éstas se oponen a mi voluntad; es que yo sólo soy mi yo, no puedo decir: “Soy quien soy”; sólo puedo decir: “Debo ser quien debo ser”. Tal como la naturaleza externa tampoco es lo que es (pura razón, la pura órbita imperturbada de los planetas, puro oro químico, raza pura), sino siempre una realidad (razón perturbada, una Tierra que no es una bola sino más bien una esfera y con una órbita elipsoidal incompleta). De esta manera, el mundo de la Edad Media estaba animado y habitado por espíritus y diablos, demonios y ángeles, dragones salvajes, sapos con horribles muecas, duendes y gnomos; hoy, en cambio, nos enfrentamos con perturbaciones en las órbitas de los planetas, malformaciones de la embriología, errores en las maniobras de señalización del tráfico ferroviario, en los informes de combate, feliz coincidencia del buen tiempo y el plan de operaciones en la guerra, con el acierto de la bala en la cerradura del acoplamiento, y con una palabra: la feliz o infeliz casualidad, la malicia del objeto. Strindberg dijo una vez de manera excelente: “Los espíritus se volvieron positivistas, como la época actual, y no se conforman con visiones. Como ejemplo me refero a esa reunión¹³ que no puede ser explicada a través de la palabra ‘coincidencia’”. Y luego relata una de sus vivencias grotescas. Pues bien, una de las explicaciones que brinda la época positivista es justamente la coincidencia, la casualidad. Ahora bien, ¿es ésta un sucedáneo de la entelequia, de los espíritus y los diablos, o son los espíritus y los diablos sólo un sucedáneo de la casualidad? ¿Quién tiene razón,

¹³ O: “encuentro”.

cuál es la verdad: la casualidad o la entelequia? ¿Existe una entelequia que supera a la casualidad y la desvía hacia lo bueno, y que a veces también permanece impotente y es vencida por ella? Todos ustedes creen en la casualidad ¿por qué no creen también todos en la entelequia? Si ustedes ven que el mundo es una mezcla de sentido y sinsentido, ¿por qué sólo ha de tener razón el sinsentido, la casualidad, por qué no la ha de tener también el sentido? ¿Por qué ustedes dudan precisamente en el punto decisivo para su ser o su no ser, aquel que domina toda su vida verdadera y personal: su punto de destino vital? ¡Porque él es el que decide si la bala acertó la cerradura del acoplamiento o cayó a medio centímetro de distancia! ¡Se trata de algo que ustedes ven, que ustedes saben, creen y han experimentado! Las leyes físicas han determinado la órbita de la bala de modo necesario y suficiente, velocidad inicial, consistencia del aire, viento, fuerza de gravedad. ¿Qué podría ser capaz de empujar un poco, sólo un poquito, hacia un costado? ¿De dónde podría venir la fuerza, cómo se podría conciliar con la ley de la gravedad y con aquella de la persistencia y conservación de la energía, que determinan de manera necesaria y suficiente la órbita? Pues bien, ¡no hay lugar alguno en la física para un ángel bondadoso, no hay lugar para una entelequia, ningún lugar para una influencia que podría quebrantar la ley en algún momento y lugar! Rige la ley necesaria; y si sólo una vez los límites por ella trazados son traspasados por un poder ajeno, entonces: *casus belli*, matará al adversario o se destruirá él mismo, *tertium non datur*.

¿Cómo es que hemos llegado nuevamente hasta aquí? Primero se decía: el sentido gobierna el mundo; ahora: lo gobierna el sinsentido. ¿O es que se dice: en la naturaleza el sentido y el sinsentido luchan entre sí? Y el único sentido del que estamos seguros es que la ley necesaria, justamente este orden, es aquello que lleva el sinsentido, lo contrario a fines, el hecho casual a mi vida. ¡Lo que afuera es sentido, adentro se volvió sinsentido! Pues ¿dónde ha quedado el sentido? ¿Quién nos ha llevado a querer diferenciar el sentido del sinsentido, lo que es valioso o no, acorde o contrario a fines? ¿Quién nos indujo a cometer la travesura de querer valorar el mundo y la naturaleza? ¿Querer saber lo que es bueno y malo, razonable o irracional? ¿Quién nos indujo a querer considerar los organismos acorde a fines porque viven? ¡Porque son igualmente acorde a fines así como contrarían a los fines, porque casi todos ellos se enferman; es más, francamente predomina lo opuesto a los fines ya que en su totalidad todos ellos después de un tiempo determinado tendrán que morir! ¿Y el sentido de la naturaleza, su hermoso orden y movimiento? ¡Es que la segunda hipótesis de la termodinámica determina que en el transcurso del tiempo se equilibra todo movimiento y toda diferencia potencial y tiene que desaparecer del mundo toda diversidad y toda forma! ¡También la naturaleza muerta pareciera es-

tar determinada de nuevo a morir! Y aunque algunos físicos creen posible un punto de retorno hacia nuevas tensiones de la naturaleza, ¿quién dice que la construcción supera a la destrucción, que el mundo contiene en su totalidad más orden que desorden? ¡Todas estas afirmaciones son sólo suposiciones subjetivas, arbitrarias e inciertas! Ustedes dicen: “¿Quién quiere negar que el ojo humano posee una finalidad hermosa para reproducir las formas y los colores?”. ¡Y Helmholtz (1868, 1869), ese gran conocedor, quería espantar a todo óptico que le proveía una cámara tan miserable como el ojo humano! ¿Qué es en realidad la finalidad? ¿Qué demonio nos invade cuando queremos decidir acerca de eso?

Reflexionemos una vez más cómo hemos llegado hasta aquí. Lo más fino, lo mejor, que habíamos encontrado hasta ahora en nosotros, justamente eso fue lo que nos llevó hasta aquí: nuestra confiada interioridad, nuestra *yoidad*, humanidad, similitud divina, capacidad de opinión, subjetividad. ¿Es que todo eso fue sólo producto de una alegría desbordante?

Pero echándole algo de luz no se trata de algo extraño y todo tenía que suceder de este modo. ¡El conocimiento racional, analítico-disolvente, destructivo, se nos había revelado como muy limitado! Habíamos visto que, considerado como conocimiento de lo real, terminaba en consecuencias absurdas y, pensado de modo racional, desembocaba siempre en absurdos enloquecedores. Y ahora, inmersos en la lucha libre del proceso internamente vivo, en la comprobación práctica, quedaba la solución de encontrar qué era verdadero y falso; y también este vuelo de Ícaro finalizó como tiene que finalizar un vuelo de Ícaro: el sentido y el sinsentido se han vuelto imposibles de diferenciar. Porque nos falta el *criterio* para diferenciar el sentido del sinsentido, es decir, lo más importante de todo: el patrón de medida. Es cierto que tenemos patrones de medida más que suficientes; pero nuestro padecimiento no es la falta sino justamente la sobreabundancia de ellos. Yo le había confiado a mi yo el saber acerca de qué es bueno y qué malo, qué es acorde a fines y qué no. Pero llegué a consideraciones infinitas. Yo veneraba lo bueno, lo verdadero, lo bello o –si estaba de otro ánimo, menos sentimental– también hacía mis bromas, tal como las hacía Helmholtz respecto de los ojos y la cámara. ¡Es que yo había saboreado el saber ordinario, la investigación y el conocimiento juiciosos y sabía más o menos cuánto o cuán poco valían! La mía no era aquella ironía sin alegría que denuncia al chapucero y al ignorante, sino la ironía fina, socrática, que avanza pasando por un saber hacia una visión profunda.

Pero no me siento bien con esto. Porque ¿con qué medida evaluamos en realidad lo bueno, bello, verdadero? Tomemos otra vez un ejemplo científico natural: ustedes alaban la organización plena de sentido de una abeja, la trompa con la que absorbe, el aguijón con el que pica, la cera que elimina

su cuerpo, los miembros con finas articulaciones con los que construye su panal, la hermosa construcción en la cual almacena sus reservas de alimento, en las que cuida a sus crías. Todo tiene su finalidad y está adaptado a las condiciones cambiantes de la naturaleza y la época del año. Pues bien, ¿para qué tiene una finalidad? Ustedes dirán: “Para su vida”. ¿Entonces la finalidad es su vida? ¿Pero es que sólo vive un tiempo muy limitado, uno o dos años! Entonces no está conformada lo suficientemente acorde a fines, ya lo vemos, para la realidad de su vida. Su finalidad, si fuese ésta su vida, nunca se cumple. Pero ustedes dicen: “También trabaja para otros, junta la miel para su cría; ésta ha de vivir”. ¿Entonces su verdadera finalidad no es su vida sino la vida de su cría, es decir, no la vida personal, sino la vida en general, *la vida*, una vida cualquiera? Pero tampoco esto alcanza. El hombre viene, saca la miel, se la come, destruye las condiciones de vida de la cría. Entonces las abejas no viven para su vida sino para la del hombre. En el hombre, sin embargo, se repite el mismo ciclo. ¡Y así sucesivamente, *ad infinitum*! ¿Cuál es en realidad la última y más elevada finalidad de la naturaleza? No la conocemos. Y si no conocemos esto, ¿cómo podemos querer conocer algo de las finalidades en particular? Pues aquí todo es relativo y oscilante; también se puede invertir todo; y sólo si arbitrariamente presupongo una finalidad, puedo aducir una finalidad. Sólo para finalidades arbitrariamente presupuestas se puede determinar algo desde lo teleológico.

Darwin (1859) explicaba la adaptación de los seres vivos a su entorno. En ello yacía una gran idea eficaz de la vida, una definición: la vida es la capacidad de adaptación de lo vivo a su entorno. Es la capacidad de reacción a los estímulos del entorno para la conservación de la vida, a pesar de y con ese entorno, un sometimiento a los fines de la autoafirmación. La finalidad de la vida es la vida, y para poder vivir tenemos que adaptarnos. No sé si a ustedes les resulta del todo simpática esta definición biológica. ¿No se nota en ella una leve referencia a una aspiración algo cruda de utilitarismo? ¿No aparece en ella un sorpresivo renacimiento de un utilitarismo, un viejo espíritu comerciante, que desgraciadamente ya conocemos desde otro lado? ¿La vida como adaptación?

¿Realmente es eso lo que es decisivo para la vida? ¿No será que esta teoría ha llegado hasta nosotros desde el otro lado del canal? ¿También explica a la serpiente que, en cautiverio, prefiere morir a comer? ¿Al zorro que muerde su pata atrapada por la trampa hasta arrancarla, “sólo” para ser libre? ¿Explica al sacrificio en la naturaleza animada? ¿El sacrificio¹⁴ del individuo a favor de la especie, de la especie a favor de la evolución de las especies? ¿El sentido y el ser de la vida no serán algo por completo diferente que la

¹⁴ La palabra alemana *Opfer* también significa “ofrenda”. Aquí no queda claro cuál es el sentido que le quiere dar el autor.

adaptación ? ¿No será, precisamente, no la conservación de la vida sino la *superación* de ella? ¿No debería reflexionar acerca de ello también el biólogo? ¿No debería tratar de comprenderse alguna vez la muerte en lugar de la vida, la pulsión de vida –la fuerza vital– como algo negativo, comprender su destrucción como aquello que recién completa el sentido del mundo de la vida? Esta consecuencia quizá parezca sombría, budista. Pero contiene mucha verdad. Los biólogos críticos reconocieron hace tiempo que todo esa fantasía de la finalidad y de la adaptación es sólo una etiqueta que se le ha pegado a la realidad y que no es necesaria ni se justifica plenamente. ¿Estos biólogos no desean continuar el camino y reemplazar el cartel “de negocio de baratijas” por un nombre alemán más noble? ¿No queremos decir que: la esencia de la vida es sacrificio y superación, y *no* adaptación?

¡Por lo tanto *esta* finalidad es una templanza, esta moderación es algo muy moderado, esta medida es en el mejor de los casos una mediocridad! ¡Pobre, muy pobre! ¡Modesto, demasiado modesto!¹⁵ Y por eso falso. Sólo me falta mencionar un argumento: ¿La guerra del hombre es una lucha por la existencia, con la supervivencia del más apto y la destrucción del inepto? Ustedes ya me han eximido de la respuesta. ¿Es esto distinto en el mundo animal? ¿No existe allí la audacia, lo temerario, no existe –aunque más no sea de manera confusa– un querer ir más allá de la adaptación? Pues bien, ¡por la vida prescindimos de la finalidad de la vida! Porque la vida vive para superarse, para movilizarla; y en ello radica su derecho a vivir. Agradecemos la veneración de la belleza de la naturaleza si no es sólo bella para superarse o afearse a sí misma, en la medida en que deja muy atrás la belleza exterior. Nosotros no amamos al admirador estético de la naturaleza, que cierra los ojos ante la crueldad, la debilidad, el sufrimiento de ella, desde la mosca que vive un día hasta los habitantes de los jardines zoológicos, sólo para abandonarse a su goce. No amamos al admirador de las verdades científicas que, al mismo tiempo, no comprende la mentira que la ciencia racional encierra cuando no intenta al menos superarse a sí misma.

No amamos a estos admiradores sentimentales de lo bello y de lo verdadero y de lo bueno, si ya no se toman a pecho lo malo, lo feo y lo falso. Porque estos patrones de medida del discernimiento, esto idealmente bueno, armónico y útil, no son los patrones de medida del mundo o de la naturaleza, son sólo fantasmas, sólo ideas. Kant (1790) ha tenido mucha razón cuando vio esto en su *Crítica del juicio* y escribió que este mundo sólo es *como si* lo hubiera originado una idea, una sabia razón. Pues bien, ¡sólo “como si”, demasiado “como si”! ¿Pero por qué no se pudo decidir a decir que estos parámetros son

¹⁵ El autor hace aquí un juego de palabras con *Zweckmässigkeit* (“finalidad”), *Mässigkeit* (“templanza”), *Gemässheit* (“moderación”), *Mässiges* (“moderado”), *Mass* (“medida”) y *Mittelmall* (“mediocridad”), que no se puede reproducir en el español.

parámetros aparentes; que no son parámetros, sino sentimientos placenteros infundados? ¿Por qué todavía trata de salvarse con su “como si”, por qué tenemos que experimentar todavía hoy en día extensas filosofías del “como si”? ¿Como si esto fuera filosofía; como si una filosofía del “como si” pudiese hacer más que hacer como si fuese una ciencia!

Nos aproximamos a la meta. Queríamos saber si y dónde la naturaleza es acorde a fines¹⁶ o no, si ha sido bien o mal hecha. Quizá nos hubiéramos enterado entonces si hacemos bien en volvernos optimistas o más bien pesimistas. No pudimos saberlo porque no poseíamos un parámetro. Bastante curioso: como siempre encontramos que el relato de la creación llega al mismo resultado. Justamente eso que no podemos hacer, lo puede hacer Dios; y seis veces lo hace decir a Dios: “Y Dios vio que era bueno”. Y en el sexto día: “[...] que era bueno”. Otra vez habíamos intentado hacer con la ciencia lo que aquel relato de la creación sólo le permite hacer a Dios: decir si el mundo es bueno o malo. ¡Y nuevamente no pudimos realizar esta obra científicamente! Nuestra teleología no sólo era incompleta; completa a medias, era un reflejo de la completud; había resultado ser un contrasentido, una paradoja, totalmente confusa. Porque esto era lo peor de todo: la casualidad rige al mundo, allí donde parecía elevarse al sentido más alto en mi yo, porque la casualidad me mata, un bacilo, una bala errática. ¿Y qué rige a la casualidad? La eterna ley de la naturaleza, la *necesidad* más firme que conoce el mundo. *Ella* es la casualidad, y mi sentido es su sinsentido, y su sentido es mi sinsentido. Lo que aquí es sentido, allí es sinsentido y viceversa, y de este modo estamos de hecho ante el sinsentido del sentido: se puede decir con el mismo derecho que sólo existe sentido en el mundo y también que sólo existe el sinsentido en el mundo.

Pero se dice: *Él* vio que era bueno. Y entonces lo que sigue es que nosotros no lo podemos ver; sólo *Él* lo ve. El mismo del cual Isaías dijo: “Mis pensamientos no son vuestros pensamientos”.

Entonces la *Crítica del Juicio* de Kant (1790) se encontraba en buen camino, pero no era suficiente “crítica”. No era sólo una actividad limitada de evaluar el valor de las cosas, sino *en el fondo* ni siquiera se trataba de una actividad de establecer juicios. Y aquí llegamos entonces por primera vez a una justificación al menos provisoria de nuestro conocimiento racional que disuelve el valor y el espíritu de las cosas de la naturaleza: a una primera relación del significado más profundo de aquel conocimiento de la naturaleza que destruye el mundo, que hemos considerado. Nuestro conocimiento es, siempre que sea verdadero, una destrucción de lo que existe “de este lado” junto con su valor; es destrucción del mundo, para afirmar un *sobremundo*, destrucción del valor para afirmar un *sobrevalor*. Y mientras que el relato de

¹⁶ También: “útil”.

la creación ha construido el mundo día a día, nosotros lo hemos destruido día a día. ¿Por qué? ¡Porque Dios no es un hombre y el hombre no es Dios! Por este motivo tuvimos que comportarnos de manera tan diferente y en ello radica para nosotros el último sentido de aquel relato de la creación, en cuyo séptimo día Dios descansa y bendice. Nosotros no descansaremos sino que maldeciremos: ¡porque la maldición que pesa sobre nosotros de pronto se nos hace evidente! Y así comienza —en el primer instante que somos plenamente conscientes de nuestro yo y de nuestra humanidad— la lucha con la divinidad, la rebelión, el intento de utilizar la libertad en sí misma, ahora también en contra de Dios. Un nuevo destino comienza a desplegarse: el hombre natural quiere superarse, quiere volverse hombre-dios, y el primer acto de este drama transcurre, como ustedes saben, en el Paraíso, en el árbol del conocimiento, y su nombre es: historia del mundo.

Luego de haber aclarado así por primera vez nuestro comportamiento respecto del relato de la creación, quiero pedirles todavía permiso para, junto con la finalización de la semana de la creación, expresarles algunos pensamientos *determinantes* de acuerdo a otro método, mientras contemplamos brevemente las pinturas en la cúpula de la Capilla Sixtina.

El primer cuadro muestra el primer día de la creación, la separación de luz y oscuridad. El cuadro se descompone a través de una diagonal en una mitad oscura y otra clara. En esta diagonal vemos al Creador efectuando una torción curiosa y torturada como aturdido, todavía casi soñando, saliéndose él mismo recién del caos, la cabeza vuelta hacia otro lado o hacia atrás, pero tomando con un gesto increíble la sustancia primordial y separándola. Así se origina *nuestro* mundo, el mundo del dos, de la contradicción, de las oposiciones, de la dialéctica. A propósito el cuadro aparece como luchando por las formas, a medias claro, a medias confuso. Se trata del primer origen de la forma en sí misma.

En el segundo cuadro ya domina la claridad de las formas. El gesto de la separación y escisión es mucho más decisivo, se ha intensificado con una mayor fuerza. El rostro es muy expresivo, conciente e invadido por un intenso afecto, el afecto de la lucha enojosa con la materia que se resiste. Aquí el mundo es creado en la cólera. También el tiempo de la creación pareciera acelerarse. Yace en la medición rápida del espacio, hacia todas las dimensiones. Esto se expresa en la medida en que el Creador atraviesa rápidamente dos veces el espacio en dirección opuesta. Directamente se podría ver en ello la creación de la sobredimensionalidad, el origen del espacio.

En el tercer cuadro, el del séptimo día, Dios bendice su obra con manos bondadosas y expresivas. Los rasgos que recién todavía estaban muy tensados aquí aparecen totalmente relajados, la expresión cede a la impresión

interior que la obra hace sobre su Creador. Es el origen de la interioridad. En ello hay más que la conformidad de que ha sido bueno, más bien se origina una relación recíproca entre el amor del Creador y la creación, a la que ahora de pronto le vuelve su frente y rostro, que antes todavía parecía estar apartado. Dios ya no crea en la naturaleza aquí y allí, sino que está situado por fuera y por sobre ella.

Tanto más significativo es lo que ocurre en el siguiente cuadro. Con la creación de Adán sucede algo que hasta ese momento no había tenido lugar: el contacto corporal con la criatura. En el lugar de la creación a través de la palabra ocurre ahora un contacto personal y perceptible que hace rebalsar la corriente divina, que comunica el cielo con la tierra. Es un acto que parece ser del todo diferente de la creación, que es indiscutiblemente el más importante de todo el cuadro. Esto también se observa porque la mirada del Creador no está dirigida al hombre sino al lugar del contacto con él. Adán tiene una relación mucho más próxima con una figura escondida en el manto de Dios, que podrá considerarse como Eva aún no creada, que todavía se encuentra junto al padre. Ella se asusta ante lo que sucede, se retrae y está al mismo tiempo como fascinada. Se puede considerar la totalidad de estas pequeñas figuras como el comienzo en Dios de la humanidad existente. Se trata de una representación que atraviesa a muchas religiones.

El contacto se transforma en este punto en la relación recíproca *personal* entre Dios y el hombre, que desde ahora domina al mundo. Se expresa porque primero Dios desciende a la tierra parándose con los mismos pies en el mismo suelo. Con ello la similitud del hombre con Dios comienza tener efectos sobre el mismo Dios. También *su* expresión se hizo más personal, dado que atrae a Eva hacia el exterior a partir de una costilla de Adán. La antítesis más fuerte es esta imagen al final del *Fausto*: ¿no es lo eterno femenino lo que nos atrae hacia fuera sino que Dios atrae lo eternamente femenino a partir de nosotros mientras dormimos! Es así que la actividad está del todo de su lado. Sin embargo ella, Eva, desde un comienzo le es más próxima; al despertar ya lo está venerando.

Esta relación recíproca personal sobre el mismo suelo es el fundamento sobre el cual en lo sucesivo se debatirá la cuestión “¿Qué es la naturaleza?”: la relación entre naturaleza e historia.

Postdata

En el invierno 1919-1920 di unas clases sobre filosofía de la naturaleza, de lo cual lo que antecede es una parte. El resto se perdió por efectos de la guerra.

El relato de la realización de estas clases aparece en la primera página de mi libro *Encuentros y decisiones* (1949).

Los dolores¹⁷

Escena primordial [*Urszene*]

Cuando la hermanita ve que el hermanito siente un dolor encuentra un camino que está más allá de todo conocimiento: cariñosamente su *mano* encuentra el camino, acariciando quiere *tocarlo* allí donde le duele.

De este modo la pequeña samaritana se convierte en el primer médico. En ella opera inconcientemente un saber acerca de una eficacia primordial que dirige su impulso hacia la mano y conduce la mano hacia el contacto eficaz. Porque esto es lo que experimentará el hermanito: la mano le hace bien. Entre él y el dolor se interpone la sensación de “ser-tocado” por la mano de la hermanita y el dolor se retrae ante esta nueva sensación. Y así también surge el primer concepto de médico, la primera técnica de la terapia.

En realidad todo el ser médico está contenido aquí en la pequeña mano y todo el estar enfermo en aquello que duele, y esto seguirá siendo siempre así, aún cuando la mano se agrande y se provea de instrumentos o se adjudique la fuerza de los tóxicos curativos o de la boca que pronuncia palabras; hábil para aprehender y palpar, para refrescar o mimar, siempre seguirá siendo una *esencia* del ulterior proceder médico. Más tarde tampoco le sucederá algo distinto al pequeño paciente: su dolor consistirá siempre en el hecho de que *algo* le duele que la ayuda del médico debe suprimir. También allí donde su dolor descende a las profundidades de su corazón más íntimo, su enfermedad será siempre algo en él, no del todo él mismo. No es la cabeza, sino la mano, lo que hace al ser médico; no es mi dolor sino algo que duele lo que hace mi enfermedad.

Sin embargo, aquí ya se trata de una suerte de interpretación. Primero debemos determinar mejor los hechos de la escena infantil, describir aquello que de la escena médica permanece estable a lo largo de la transformación. El acto de curar sólo consiste en un contacto entre dos personas y muchos de estos contactos existen en el juego, la pelea y el amor. Ninguno de ellos es igual al contacto que surge de la pulsión de curar. El contacto

¹⁷ Viktor von Weizsäcker, “Los dolores” [1926] (1987), en *Gesammelte Schriften*, t. V, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag.

que alivia el dolor es incomparable y yace por completo en sí mismo; por supuesto que tiene innumerables precondiciones sin las cuales nunca podría ocurrir, pero en mucho mayor medida es él mismo una precondición para que alguien pueda siquiera ayudar. El que la mano que toca pueda desplazar al dolor representa un profundo misterio, pero el hecho de que lo puede hacer constituye el fundamento de todo el arte de curar. Tal vez por eso sea imposible decir algo más, hacer una experiencia ulterior, acerca de esta “primera acción curativa”. Representa en tal medida una experiencia vivencial, que sólo la entiendo mientras la realizo y sólo la comprendo completamente cuando es realizada en mí. Por cierto que aquella primera acción curativa es totalmente primitiva, ya la conoce también el animal, y sólo se trata de una forma expresiva superficial cuando recién afirmé que toda la medicina podría ser derivada de ella. Sin embargo se trata de una experiencia vivencial que al mismo tiempo indica la dirección para ulteriores experiencias intelectuales, se presta para unificar al intelecto errante con la meta; por este motivo la primera acción curativa no sólo es primitiva sino algo más; se aproxima al origen, a lo esencial. Por esta razón se ubica al comienzo, no sólo en cuanto a la posición de la historia de la naturaleza sino como representante de la esencia de la cosa.

Por cierto que esta primera acción curativa no es un simple reflejo. En su esencia surgió a partir de la percepción del dolor. Podemos comprobar que no se trata de un reflejo porque compromete una decisión: al contemplar el dolor uno no puede permanecer inmóvil, o bien nos acercamos a él o nos apartamos. La inclinación hacia el dolor es en realidad el *sentido* de la elección de la profesión de médico. No hablamos aquí de los *motivos* de esta elección. Tal vez los motivos son sin excepción sólo hojas caídas del árbol de la personalidad. Cuando alguien se decide por la profesión de médico puede tener los motivos más casuales, vulgares o devotos. Pero por ello el *factum* de su acercamiento no es tocado; el hecho de que no se apartó sino que se acercó, sigue siendo una decisión no menos importante. Porque no es posible contemplar tranquilamente a una persona que se retuerce de dolor. Debo huir o cubrir mi cabeza, avergonzándome de que pueda suceder algo tan terrible, sintiendo al mismo tiempo culpa de que algo así le pueda ocurrir a un semejante. O me tengo que acercar para hacer algo, aunque sea algo inútil e inservible. Convertirse en médico es entonces la *inclinación*¹⁸ hacia el acto del dolor. Aunque el convertirse en médico comprenda innumerables cosas más, siempre es este acercamiento, que di-

¹⁸ La palabra alemana es *hinwenden* que también puede traducirse por “acercarse, dirigirse hacia”.

fiere de lo que ocurre respecto de la visión del Laocoonte¹⁹ de mármol; ésta podrá ser una contemplación tranquila; ante el dolor viviente habrá que sobreponerse y vencer las fuerzas repelentes del asco, del miedo, de la vergüenza, del espanto, este acercamiento tendrá que ocurrir a través de la curiosidad que atrae, de la ventaja, de la compasión, de la pulsión de curar, o de lo que sea. Todavía no se ha develado con ello el misterio de este acercamiento y sólo intuimos que detrás de los motivos anímicos se encuentra una fuerza que mueve. No se puede describir con palabras aisladas esta fuerza, pero la historia del descubrimiento médico también es la historia de la fuerza del acercamiento. Sólo algo resulta claro aquí: la fuerza del acercamiento que en realidad origina el acto de curar no son los motivos, sino que existe allí un misterio más original²⁰ que puede manifestarse a través de acciones curativas, de formas de caminos para lograr el alivio, que posee la mano curativa. También la crueldad, el deseo de torturar, el goce del dolor, la alegría por el daño ajeno, pueden atraer hacia el dolor y tal vez éstos sean las sombras nocturnas que revolotean en la misma dirección que la pulsión de curar – alejándose de lo sano y acercándose a la mitad enferma de lo existente. La pulsión constructiva médica tiene un hermano destructivo que visita los mismos sitios de la penuria que él. Pero justamente esta peligrosa oscilación de los motivos, de los intereses, de las pulsiones psíquicas, precisamente esta dudosa hermandad de las fuerzas del alma prueban: no son *ellas* las que constituyen el acercamiento; no son ellas las que significan la decisión; más bien la vecindad de sadismo y cirugía, de vampirismo y psicoanálisis, revela que las decisiones no ocurren en lo pulsional sino – ¿? Aquí yace la tarea.

Existe por lo tanto una pulsión de curar, una necesidad anímica de acercarse, pero el que esta necesidad y esta pulsión sean vencedoras no puede ser explicado por la misma pulsión. Además la existencia de ésta como de cualquier pulsión es asimismo un factor mudo que no se expresa pleno de sentido, sino que simplemente *está ahí*. ¿Por qué está ahí? Frente a estas preguntas aparentemente podemos partir del dolor y preguntar lo que *él* es. Por lo tanto puede ser considerado como un fenómeno y se puede proceder a su análisis. Este acercamiento es por cierto por completo diferente que el

¹⁹ El grupo escultórico representa al sacerdote troyano Laocoonte que, contrariamente al querer de Atenas y Poseidón, se había opuesto a la entrada del caballo de madera regalado por los griegos al pueblo de Troya. La estatua muestra a este personaje mientras lucha contra dos serpientes marinas gigantes (castigo por esa oposición) las cuales mataron a sus dos hijos, profetizando así la fundación de Roma.

²⁰ También “fundante, primordial”.

del “pequeño médico”; el análisis no nos aportará la experiencia vivencial, sino la *experiencia espiritual* del dolor.

Experiencia espiritual

“Tengo dolores”. ¿Qué significa esto? ¿Es que de verdad se puede entender a quien habla de esta manera? ¿Se puede entender a quien sufre un dolor? *En realidad* la actualidad es siempre incomprendible. Podemos recordar, representarnos cómo es cuando algo duele; sin embargo sólo se sabe en realidad lo que es cuando uno mismo *tiene* dolor; cuando pasó, uno nuevamente es otro. No es que se olvida lo sufrido, pero algo infranqueable me separa ahora de aquello que realmente sucedió mientras tenía dolores. Podemos guardar posesiones espirituales, pero sobre el dolor la naturaleza ha extendido la magia por la cual, una vez finalizado, queda desactivado. El dolor es pasajero, no dura eternamente. Podemos tenerlo y luego relatarlo, pero no podemos representarlo con claridad y menos todavía demostrarlo, reconocerlo. Sólo es algo en la medida en que existe, en que es presencia. Cuando no existe es un fantasma aterrador, pero ya no es una realidad. Dado que por su presencia nos convertimos en otra persona, en su ausencia casi no se puede comprender a aquella otra persona. Es un efector, un propulsor de la realización, un fuerte disparador de la motricidad. Quien se retuerce por un dolor tensa cada músculo como nunca. Pero un dolor intenso también puede paralizar por completo, ocasionar una extrema laxitud y también entonces es una gran reordenador, un revolucionario. En el recuerdo se vuelve oscuro y borroso, así como la memoria visual y auditiva es clara y gráfica.

Por lo tanto no puedo saber y reconocer de verdad el dolor de quien lo sufre. Sin embargo, su cualidad de ser informe y al mismo tiempo de poseer un efecto formativo puede obrar sobre mí: puede ocurrir que la pulsión y el deseo de superarlo se traslade a mi persona, que también me invada a mí. Al contemplar una persona que se retuerce de dolor tengo que apartarme o tengo que hacer algo: la actualidad del dolor es enemiga de lo espiritual, atrae hacia un profundo mundo natural de la existencia. En la crueldad, tanto como en la piedad, el dolor carece de sabiduría, de devoción, de tranquilidad; el dolor en sí mismo posee una inamovible realidad, seriedad y carencia de ideas; es vulgar, de modo que no resulta fácil espiritualizarlo. El dolor quiere dominar; cuando domina no se puede pensar, ni trabajar, no se puede recibir ni gozar. Espanta tanto a la entrega como a la acción, al menos que éstos sirvan para ahuyentarlo a él mismo, es decir que ahora le sirvan a *él*.

Nuevamente entonces: ¿es que en verdad no se puede atrapar a este fenómeno tan informe, carente de espiritualidad, irracional, incomprendible,

imposible de ser conocido? No se lo puede asir [*fassen*]; si no se lo puede comprender [*begreifen*] tal vez se lo pueda capturar [*ergreifen*].²¹

No puede ser capturado [*ergreifen*] pero uno podrá ser capturado (convivido) [*ergriffen*] por él. En la sensibilidad por las fuerzas secretas de la naturaleza propia de todo lo vivo, se prefigura el hueco por el cual se extiende el contagio de unidad a unidad, de modo tal que *un* sentimiento atraviesa como *una* corriente a todo lo vivo. Un vaso que se quiebra, incluso uno que se está cayendo, también me duele a *mi*, estoy dolorosamente unido a todo lo que se quiebra, se desgarrá, se diluye, se desparrama. No ocurre de otro modo cuando nos encontramos frente al gesto del herido, de la caquexia del enfermo, de la pesadumbre del melancólico. Por cierto que esa sensibilidad vital no es la causa de aquella inclinación; puedo estar sordo en cuanto al vidrio que se quiebra, ciego respecto al sufrimiento ajeno, y puedo realizar aquello que no soy: puedo volverme sordo y ciego respecto de todo esto. El dolor experimentado de modo sensible tampoco es como el propio, el verdadero, o mejor dicho: su realidad es a su manera diferente de aquella de quien padece el dolor. Puesto que brota, hablando de manera crítica, no como la percepción del dolor en sí mismo, sino sólo de su expresión. Es por cierto un dolor en mi pero es un dolor en mi hacia el cual me voy a dirigir o del cual me voy a alejar.

De modo que ya en la escena primordial está dada una experiencia doble, que sin embargo no se comprende como diferencia de intensidad sino como un movimiento doble de dos seres vivos.

Puesto que el otro, el que tiene el dolor, está en posesión de su misma percepción. No posee la elección de dirigirse hacia él o no, su dolor es presente, no se puede alejar de él a través de la motricidad de sus músculos, puesto que la muela enferma, el maldito sufrimiento, lo acompañan hacia donde se dirige. No puede elegir dado que algo le fue impuesto, se ha dispuesto. El que el dolor vaya con él, significa que el dolor tiene un asiento, a saber, en él, en su cuerpo, en su alma. El dolor nunca existe de manera abstracta, sino sólo de modo localizado, concreto, en el espacio y en el tiempo y allí en el cuerpo o aquí en el alma.

Con seguridad sabemos que el dolor se encuentra precisamente allí; no siempre tiene un lugar exacto en el espacio representado de modo óptico, pero siempre tiene un *asiento* preciso, una relación exacta respecto de algo dentro de nosotros, de un punto en nosotros, de un pedazo de nosotros. ¿Es él, el dolor, un estado del yo o del ello? ¿Me pertenece a mi o al mundo circundante? ¿Se refiere a mi o a un no-yo? Por cierto que no le pertenece a una cosa externa, tal como lo hace la forma, el color, la elasticidad de

²¹ Aquí el autor hace un juego de palabras con *fassen*, *begreifen* y *ergreifen* que irreproducible en castellano.

aquella pelota de goma. Pero tampoco me pertenece como lo hacen mis pensamientos secretos. Sino que tiene algo de ambos, pareciera ser el representante más claro de la afeción de un yo por el ello, de lo propio por lo ajeno; nada es más característico para el arrebatado²² del ser yoico de algo que no es yoico, como lo es el dolor; queremos decir que este arrebato es francamente el origen y el padre del comienzo del descubrimiento de un mundo circundante, aquello que nos despierta del sueño de nuestra identidad imperturbada con el mundo. Me muestra el ello pero al mismo tiempo me une a él. Funde mi ser con el del mundo *con la misma* intensidad con la que me separa de él. El dolor es al mismo tiempo un estado y un proceso, algo persistente, pero también algo que pulsa buscando su eliminación. Esta fuerza pulsante, esta simultaneidad de tener algo y al mismo tiempo desear su eliminación, esta dinámica situación oscilante en el dolor, también puede ser analizada como la resultante de dos fuerzas, una que une y unifica y otra que divide y multiplica. Entonces decimos: en el dolor un ser se quiere disociar en un yo y un ello y al mismo tiempo este ser quiere conservar su unidad. De este modo el dolor es un fenómeno polar y cuando decimos (desde lo fisiológico o desde lo científico natural) que es la “consecuencia” de la separación (del apartamiento o alejamiento) o que el corte en el tejido es la “causa” del dolor realizamos una construcción posterior. Quien se expresa de esta manera ya ha dejado atrás al dolor, ya ha reconocido la separación que lo distancia de su mundo circundante, y su forma de expresarse es una abstracción racional de aquello que ocurrió en el fenómeno primordial; de este modo, a través del pensamiento racional, el fenómeno polar se convierte en una serie causal, en la cual la fuerza repelente ya triunfó sobre la fuerza unificadora. Puesto que el fisiólogo ha olvidado que en el dolor la duplicidad de yo y ello, si bien ya se ha anunciado, todavía no se ha realizado: mientras duele la muela todavía es mía, todavía no he realizado su pura cualidad del ello, y todavía se presentan dos posibilidades: sanará y vuelve a ser por completo mi “propiedad”, o “habrá que sacarla” y entonces será sólo una “posesión” que puede cambiar su dueño – hasta en sentido jurídico. Precisamente, el que esta decisión todavía esté en suspenso, muestra con claridad la incapacidad del pensamiento puramente objetivo acerca del ello (que es el de las ciencias naturales), de concebir *correctamente* al dolor, a saber, como una decisión *oscilante* entre el yo y el ello.

Como lucha oscilante respecto de la desunión de algo vivo, el dolor es entonces origen y obligación para una decisión: o bien realizo y eternizo esta mi separación de una parte mía o reconstituyo mi unidad, es decir la curación. El miembro seccionado morirá, el que se ha curado, vivirá. Esta decisión entre separación y curación, impuesta por el dolor, también es

²² En el sentido de “arrebatar”, “quitar algo con violencia a alguien”.

un símbolo de la decisión entre vida y muerte. Sin embargo “símbolo” no significa aquí algo ligero, ni enajenación fantástica de la realidad, sino que símbolo significa aquí que en una parte ocurre lo que alguna vez ocurrirá en el todo: la decisión entre vida y muerte. De este modo, *todo* dolor tal vez sea una premonición de la muerte, o mejor dicho queremos decir, una decisión que se acerca de la muerte parcial de uno de mis miembros.

Sin embargo, no todo dolor anuncia una muerte parcial, no toda separación tiene como consecuencia la muerte. La herida que sufre la virgen, los raspones que el espermatozoide le produce al óvulo expectante, el brote de la planta que parte a la tierra que cobija, el capullo de la flor que rompe la envoltura protectora, el que los niños sean paridos con dolor – todo esto muestra al dolor en su entrelazamiento con el *devenir*, en su abrazo con el *placer*. Puesto que el *hombre* no crea la forma a partir del caos, sino que se desprende hacia una forma nueva a partir de una forma antigua prefigurada; obliga su ser a la transformación. Y este soltarse de una forma antigua, esta intrusión hacia una forma nueva ocurre bajo dolor y placer, es decir, bajo placer en el dolor. Creativamente le sucede a quien, sin ser él mismo un creador, en la transformación se deberá decidir. No toda persona maltratada es también educada, pero todo aquel que es educado también es maltratado. El dolor que produce la educación y que sufre el educando así como el educador, es una señal de una forma que se quiebra, preanuncia una forma que está surgiendo o la destrucción. Sin embargo, el dolor de la concepción y el de la educación se encuentran bajo el signo de la transformación en la cual se producirá una desaparición o un devenir.

Y la experiencia de esta paradoja y de estas realidades convierte a todo lo que se ha visto o dicho hasta ahora en un mero paso previo del conocimiento; la fenomenología, la fisiología y la biología se encuentran ignorantes ante el entrelazamiento de la fecundación y la educación con el dolor. Es así como finalmente deberá aclararse que no sólo tenemos que decir lo que es en realidad el dolor, sino que también debemos averiguar lo que efectúa. Y aquí tampoco debemos simplificar diciendo: “el” dolor, sino que debemos diferenciar a “los” dolores. El dolor de muelas es distinto al del dedo gordo del pie, diferente el corte de la navaja de la quemadura del fuego, distinto duele el alma que el cuerpo. Inclusive: mi pulgar duele distinto al dedo índice, mi ojo izquierdo del ojo derecho. El que padece el niño difiere del dolor del adulto, el del hombre es distinto del de la mujer, el que padece mi hermano al que sufro yo. Diferente es el dolor del guerrero al del enfermo, distinto el del torturado al de la parturienta. También existe una diferencia entre el dolor y la tortura y entre ésta y el tormento. Es así que de sus frutos podemos deducir lo que es: pero también de la multiplicidad de sus formas se origina un indicio acerca de qué es lo que efectúa. Puede ser

denominado una afección de un yo por un ello, pero con el mismo derecho se puede decir que origina un ello a partir de un yo. Ambas son expresiones inespecíficas. ¿Hacia dónde conducen, qué efectúan, entonces los dolores?

En primer lugar ocurre que recién a través del dolor puedo hacer la experiencia acerca de qué es lo mío y qué es todo lo que poseo. El hecho de que me pertenece mi pie, mi tobillo, pasando por mi pantorrilla y llegando hasta la cabeza, recién me entero a través de un dolor, y a través del dolor me entero también de que un hueso, un pulmón, un corazón y una médula espinal se encuentran allí donde están y cada uno de ellos posee su propio lenguaje del dolor, su propio “dialecto de órgano”. Tal vez ya haya sabido de su presencia, pero sólo el dolor me alecciona del valor y la importancia que tienen para mí, recién me entero del precio y del valor que cada uno de ellos tiene para mí a través del dolor, y del mismo modo esta ley del dolor rige atravesando el precio que tiene el mundo y sus cosas para mí. También del mundo uno puede “poseer” casi todo, pero la decisión acerca de qué será mi *propiedad*, esta gran jurisdicción de la verdadera incorporación la expresa sólo la daga de los dolores. Son el pegamento que separa, el hueco que suelda, que mantiene unido al mundo y también lo mantiene separado. Esto no ocurre de acuerdo a un orden de las combinaciones químicas, de la cohesión molecular, de la atracción dinámica de las fuerzas naturales, sino de acuerdo al orden de la vida, del orden de la apropiación y expropiación vital, del orden de la autenticidad de la pertenencia.

Y aquí hemos dado otro paso para la comprensión de los dolores: no son sólo la percepción, la fenomenología, el análisis de la psicología los que pueden decir lo que es el dolor, si antes no decimos *dónde*, en qué ranura del *orden vital*, aparece, iluminando esa línea con una luz estridente. Es decir que debemos investigar el asiento del dolor en el orden vital o bien: a lo largo del hilo de Ariadna de los dolores se podrá encontrar una composición del orden vital, aquella que indica el “hacerse carne” de una verdad, a saber de una realidad vital; puesto que el dolor sólo aparece allí donde está amenazada una auténtica pertenencia, donde es ofrecido un *auténtico* sacrificio. De este modo la percepción del dolor es transformada en una crítica de la realidad, en un instrumento de la separación entre auténtico e inauténtico en el fenómeno de lo vivo.

Allí está la separación de mi muela, de mi dedo y de mi mano, la separación de mi hijo, la que ocurre entre un rey y su pueblo, la separación de la juventud, de casa y patio, de las costumbres, de la fe, la separación de Dios. Allí donde estas separaciones duelen las ligazones eran verdaderas y se habían hecho carne. Y allí donde un ser humano puede sufrir dolores, allí está realmente presente, allí – sabiendo o sin saberlo – también ha amado. De este modo se abre una perspectiva hacia la conformación del

mundo: allí donde los seres son capaces de sufrir dolor, allí está realmente conformado, no sólo en una continuidad espacial y mecánica sino a través de una verdadera y vital convivencia conjunta. Es así como llegamos a un nuevo escalón de nuestro conocimiento del dolor: existe una estructura, un orden, que no puede ser perturbado sin ocasionar dolor. ¿Se trata de un orden de la naturaleza, del espíritu, del alma? ¿Es una ley o una persona? ¿Es necesaria o libre? ¿Es posible averiguar la respuesta a estas preguntas a través del pensamiento racional?

Tiene que ser el orden de la vinculación vital de todo lo vivo; la vida posee gradientes en su capacidad de padecer dolor, está cohesionada en sí misma a través de las articulaciones de un *orden del dolor*. También persiste una segunda condición: existe un dolor de la destrucción, pero también un dolor de la evolución; así como puede doler la aniquilación de un miembro, puede doler su crecimiento. Y nuevamente nos encontramos aquí ante una posible decisión que es necesaria para el médico. Debe conocer al dolor y tiene que poder diferenciar bien a los dolores. Puesto que aquí su situación se vuelve crítica, su inclinación hacia el dolor se vuelve ambivalente, dado que deberá calmar el dolor de la destrucción, pero deberá permitir la subsistencia del dolor del desarrollo. El orden doble de la configuración del dolor conduce al orden doble del acto médico. Puesto que: ¿está autorizado para eliminar el dolor de la parturienta a través de la hipnosis, el dolor de un conflicto anímico moral a través de la psicoterapia? Por cierto que no. Y si es así que verdadero dolor indica una ligazón auténtica vital que se ha hecho carne y con ello indica la verdad de un orden, ¿está obligado en todos los casos a conservar este orden? ¿Es que el orden vital es el verdadero orden final y es el orden el verdadero deber final? ¿Es que aquí no necesitamos un sistema de *valores*? De modo que por ejemplo opinamos que los valores espirituales son más elevados que los vitales, los valores comunitarios son más elevados que los individuales, por lo cual se puede observar entonces un sistema de valores, una jerarquía del ser, en el cual el médico deberá ocupar el lugar correcto. Un tal gradiente de valores, que es una necesidad para el filósofo, en el ser médico se quiebra. Un médico que diferencia entre amigo y enemigo, entre amo y esclavo, entre la madre y el hijo, entre los aplicados y los delincuentes, entre lo valioso y lo carente de valor y que tiene preferencias, quiebra la inclusión en un orden propio del médico. En su calidad de ciudadano, patriota, hombre espiritual, político social, filósofo, quiebra la actitud de inclinación, interrumpe la cosa propia del médico y esto es infinitamente más serio y preocupante cuando, por sus principios fundamentales, en el campo de batalla prefiere el amigo al enemigo, en el parto la madre al embrión, en la limitación de su práctica el conductor valioso al psicópata carente de valor. “Los animales pequeños

padecen dolores pequeños” no sólo es un dicho infame de los laboratorios, sino también es falso y las palabras de Nietzsche (1887) del amor a lo más alejado, no sólo reflejan una imagen noble sino también una imagen real del verdadero amor, que no es grande porque ama a lo grande, sino cuando también ama lo que en la perspectiva de los valores es lo más pequeño. Si el médico es alguien que se inclina hacia el dolor, entonces su orden es el orden del dolor y no el orden de las magnitudes o de los valores.

Pero, además, el orden de los dolores atraviesa el orden de la naturaleza, del espíritu, de los valores. Es un orden en todo ser, pero permanece *invisible* hasta que el corte separa, hasta que se desencadena el dolor: se trata de un orden que se encuentra *dormido*. Es así que frecuentemente descubrimos o sentimos nuestro órgano, ya sea que se trate del estómago o del corazón, recién cuando duele, recién cuando es amputado sabemos acerca del pleno sentido y valor de un miembro. De este modo el dolor trae a la luz de la conciencia lo más interno y sumergido, y aquel orden invisible y dormido es por lo tanto una profundidad secreta y profunda de la existencia, que sin embargo se puede volver visible; algo interno puede ser abierto, descubierto, como ocurre en la sala de disección, y del mismo modo el ser médico consiste en una capacidad de ingresar y descender a esta región. La inclinación hacia el dolor significa ahora algo más: una penetración detrás de lo que cubre la membrana protectora, una mirada a través de ella que se dirige a aquello que esconde y silencia. La imagen del mundo del médico deberá ser indiscreta, deberá ser por así decir deformada; porque si no mira detrás de los bastidores, percibirá *equivocadamente*, así como el espectador estético percibe equivocadamente si observa la escena a través de los bastidores. Que el médico nunca olvide que con *su* imagen del mundo correcta está *condenado* a la imagen del mundo artificialmente equivocada, que su “arte” no es arte.

Es así que sólo a través de la experiencia espiritual tampoco obtendrá el conocimiento del dolor que *le* hace falta.

Relato en conceptos

Nada de esto sabía la pequeña mano cuando acariciaba la mejilla del hermano. El candidato a médico y el médico necesitan otra cosa. Necesita la anatomía de los nervios del dolor, la teoría y la práctica de la anestesia local y de la anestesia total, necesita la teoría de la administración de la morfina y de la aspirina, la técnica de la sugestión, la hipnosis, la psicoterapia; necesita la clínica de los síntomas del dolor, lo típico de los dolores orgánicos y su experiencia de vida como médico le enseñará la utilización y los límites de toda esta sabiduría – y sin embargo la enseñanza nunca será suficiente. No obstante, a pesar de los límites cumplirá con el enfermo y consigo mismo,

su saber será ampliamente suficiente con sólo ser un médico hábil, responsable y fiel. Hace tiempo, así piensa, hizo la experiencia de que la filosofía no sirve de nada cuando se encuentra junto al lecho del enfermo. Hace tiempo también sabe que una buena técnica es muy útil, una psicología equivocada muchas veces poco dañina. Tampoco es un hombre pensativo; ni las preguntas, ni las dudas, ni las reflexiones, ni el espíritu, son asunto suyo. Una época orientada de acuerdo a la técnica le da la razón y simplifica este asunto, que durante el estudio de medicina todavía aparentaba ser tan complicado. Existen métodos para eliminar a los dolores: por ejemplo, en el caso de la úlcera gástrica, a través de la operación, en la histeria a través de la hipnosis. A veces también a la inversa: en el caso de la úlcera gástrica a través de la hipnosis, en la histeria a través de la operación. ¿Por qué no? Por cierto que aquí germina una preocupación acerca de si ¿el viaje todavía es seguro frente a tal posibilidad de intercambio de método? Y ahora se agrega la diferencia de opinión entre los médicos y, peor aun, la queja de los enfermos. Y se observa que ha sido perturbada la tranquilidad referente a la elección del método. La competencia, la chapucería, el tratamiento a través de la plegaria, están todos allí. El orden social ha sido perturbado, la libre existencia ciudadana del médico está en decadencia, la medicina académica es cuestionada, con la seguridad externa también desaparece la interna y con ésta nuevamente aquella. Se observa: el mundo *es finalmente* más complicado de lo que se había pensado, pero la complicación difiere de aquella que se hacía evidente durante el estudio. ¡Todas las cosas están vinculadas de un modo enigmático, a medias caótico, a medias obligatorio! ¡La misma neuralgia que no cede bajo aquel tratamiento lo hace bajo uno totalmente diferente, y el mismo tratamiento que ayudó aquí no lo hace allí! Y cuan extraordinariamente complicado resulta determinar qué es lo que en realidad había sido efectivo: ¿el remedio, el clima, la crisis bancaria, el enamoramiento, la dieta, la personalidad del médico? ¡Si, las cosas son complicadas! Son todavía infinitamente más complicadas de lo que se expone aquí, *si*, de lo que uno puede inclusive expresar. Habrá que enumerar infinitos factores, la constitución, la herencia, la infección, la reacción, la disposición, la localización; pero todos juntos no conforman un sistema claro y no se puede determinar con exactitud la magnitud del peso de estos factores en el caso individual. Al fin y al cabo dominamos a través de ellos la estructura del caso. Pero no conocemos los principios según los cuales aquellos factores miden sus fuerzas unos con otros, no conocemos bien la ley del transcurso de una lucha entre infección, disposición, reacción. En el transcurso de una enfermedad existe algo *imprevisible*, y el hecho de que le pertenezca corresponde a la esencia de las enfermedades. No puede ser una ley lógica o matemática que determine este decurso; ¿qué formulación, sin

embargo, tiene esta ley que no es lógica y no es matemática? Porque, por ejemplo: ¿de dónde procede el dolor?

Es un tremendo prejuicio pensar que el dolor proviene de *algo*. Naturalmente sabemos que duele si pincho allí la piel. Pero ni de lejos siempre. Si me distraen, si me hipnotizan, no me duele. Y cuando estoy enfermo ya puede doler el mero contacto. Por lo tanto tendrán que confluír muchas cosas, seguramente una estado, tal vez un estado general de mi persona, para decidir si “algo” dolerá o no. Ese “algo” es por lo tanto “nada”, al menos que se lo considere en relación al estado de una persona. Si ese “algo” es siempre lo mismo (por ejemplo el pinchazo de una aguja) al menos será una “nada” en tanto y en cuanto la persona en su conjunto no esté receptiva para el dolor. Dado que además la persona en su conjunto también puede sentir dolor sin el pinchazo de la aguja, la aguja en realidad no es obligatoria. Por lo tanto no es una necesidad lógica el derivar de la naturaleza de las observaciones que los dolores provienen de “algo”. Tal vez sea así, pero no puede ser demostrado, ni siquiera puede ser demostrado con una máxima probabilidad.

Es así que la práctica choca con la irregularidad con la cual los dolores vienen y van, y la teoría se ayuda a sí misma en la medida en que supone algo muy complicado. Aparentemente la irregularidad surge entonces en la medida en que no estamos en condiciones de tener una visión abarcadora de la complicación; si la tuviéramos, entonces en lugar de la aparente casualidad sólo encontraríamos la necesidad. Otra expresión para la complicación sería entonces lo que denominaríamos: la persona completa. Es así que se puede decir: la persona completa condiciona o forma el dolor. Pero también se puede sostener la inversa, que el dolor efectúa y forma a la persona completa. Un dolor intenso puede comprometer la musculatura entera y quizá a los sentidos en su totalidad (se le vuelve verde y azul ante los ojos y “escuchamos cantar a los ángeles”); el sudor y el sonrojo en el rostro, la aceleración del pulso y de la respiración, un fuerte grito y maldiciones y pedidos de ayuda, son sólo signos orgánicos visibles externos de un alboroto orgánico. Son al mismo tiempo signos de un *trabajo* del dolor.

Sin embargo tampoco es cierto que la persona completa es formada ahora por el dolor. Si bien el trabajo del dolor es un producto personal pero, como vimos, también es al mismo tiempo arrebato de uno en el dolor. Es así como el trabajo del dolor es esencialmente “elaboración”. Sin embargo, de ninguna manera está comprobado que esta elaboración sea una transformación del dolor en sí mismo. Representa una hipótesis analítica el sostener que aquí una cantidad de energía es transformada en otra forma, como ser una cantidad de afecto en una motora, como cuando el que sufre se descarga pataleando y gritando. Las cantidades de ener-

gía pueden proceder de fuentes totalmente diversas y pueden consistir de cualidades por completo incomparables. Más bien el trabajo del dolor no es esencialmente transformación de energía sino esencialmente decisión. En él se decidirá la *forma* que tendrá el arrebatamiento y de este modo el trabajo del dolor es en realidad un trabajo de decisión, que no puede ser expresado en términos energéticos. Es así que por ejemplo Marco Aurelio dice del dolor: “Si es insoportable también produce la muerte: si persiste también se deja soportar. Mientras el alma se pueda dominar, también conserva su tranquilidad y no sufre daños. Los miembros afectados por el dolor están autorizados entonces, si es que pueden, a expresarse ellos mismos al respecto”.

Aquí el estoico trabajo del dolor es una objetivación: uno no quita la vista de su dolor sino que uno lo aparta de sí y por así decir lo contempla tal como se mira un pájaro en la jaula, se escucha el sonido de una cascada de agua – una postura totalmente diferente es esta: se le mira “a los ojos” tal como se mira a los ojos a un enemigo o a una amante; entonces no se trata de objetivación, sino de una lucha que terminará con una apropiación o con una destrucción. Porque: o bien el dolor me sobrepasa y seré colmado por él, repleto hasta el borde, entregado por completo a él, o se convertirá en mi hermano y camarada con el cual deambulo y que mueve y excita mi vida; será el aguijón que provee mis fuerzas y mi estímulo, a quien no quiero dejar. Y una tercera forma de decisión será si *quiero* tener mi dolor o si lo quiero eliminar: determinado por la pulsión, puedo generarlo y conservarlo a la manera masoquista, determinado por la pulsión, también puede que no escuche a nadie y trate de reprimirlo y ahuyentarlo por todos los medios. Sin embargo el dolor todavía obliga a tomar una decisión fundamental: mostrar o esconder. Provoca que gritemos pero también que enmudezcamos, hace que nos agitemos como locos o nos quedemos rígidos; uno se queja o se retrae, se busca la compañía y la simpatía o la soledad y el aislamiento. Así es que a la obligación de la inclinación o el alejamiento en relación al dolor le corresponde una obligación a mostrar o a esconder.

Es decir que son posturas objetivizantes, entregadoras y surgidas de las pulsiones, entre las cuales decide el trabajo del dolor y desde cuya polaridad el estado doloroso continúa hacia la de-cisión²³ de la persona. Puesto que el resultado del trabajo del dolor es la de-cisión: reconstitución de la unidad del self consigo mismo luego de la eliminación de un ello. La forma del ello es característica porque es un negativo, una membrana depuesta del carácter y así una imagen del mundo. No es indiferente sino determinante para una

²³ El autor se permite una licencia idiomática y coloca en alemán un guión dentro de este término (*Ent-scheidung*) lo cual alude metafóricamente a una cuestión de separación.

persona cómo ha vivido con sus dolores, y ésta es ahora una visión diferente que obtenemos del orden del dolor. Así como se puede decir que: allí donde aparece un dolor existe una conformación viviente, también se puede decir: donde ha transcurrido un dolor allí deja una huella imborrable de cómo desapareció, deja una imagen de piedra donde antes existía algo vivo.

Debe ser el hecho de la decisión que hace que el dolor se transforme en tormento. El ser humano educado ya percibe una exigencia que trae el dolor, el presentimiento de un “tu debes”. Sin embargo la tortura de la *elección* entre la fortaleza y la debilidad respecto del dolor está desde siempre contenida en él. La fortaleza o la debilidad no se experimenta primariamente como elección obligatoria, sino como un ser en el destino, como una pertenencia entre el encuentro y la decisión, como unidad ambivalente de aquello que me sucede y aquello que hago. De este modo el tormento es más antiguo y divino que el dolor, si el destino es más antiguo y divino que el simple acontecer. Así es que cuando alguien dice “me haces doler” sólo acepta o lucha, mientras que cuando alguien dice “me torturas” ya comienza a reñir y a odiar. Y así surge un nuevo conocimiento acerca del dolor: el dolor de ninguna manera es sólo una sensación; no sólo es un sentimiento; de ninguna manera es sólo un afecto del displacer. No, el dolor también es algo que no *debe* ser, es algo *malo*, y *proviene* de algo malo. Ya habíamos dicho que no sólo proviene de afuera, también surge de adentro; no es cierto que proviene de las espinas de los cardos, de la bala enemiga, de la casualidad, sino que también proviene del yo. ¿Pero cómo: de este modo es *mi* dolor, entonces lo malo también se encuentra – en mi?! Así en el arrebatación entre el yo y el ello tiene que decidirse de qué lado caerá lo malo: en el tormento oscilante lo malo es experimentado todavía de modo indeciso, y así el dolor se convierte en *tormento*; es así que el tormento es algo malo en status generandi: todavía no es un ello, tampoco sólo un yo, pero tampoco todavía un - Él. *El malo*. ¿Ya estaba presente aquí en este status generandi? ¿Fue el mediador entre el yo y el ello?

Bien sabemos que existen dolores malos,²⁴ pero no nos cabe en la cabeza que “algo” o un “ello” puedan ser malos; sí podemos aceptar que “alguien” pueda ser malo. La personificación mítica indica el lugar donde yace una nueva verdad sobre la realidad en la cual nos encontramos sufriendo dolores. Todavía es incierto si lo “malo” quedará finalmente adherido al yo o al otro; pero en este estado oscilante persiste algo que no se puede expresar mejor que con la expresión: duda sensorial. Existe toda una serie de estados sensibles que se diferencian de otras impresiones sensoriales porque transcurren con dudas, una tal sensibilidad compromete al sentimiento de

²⁴ En alemán se utiliza habitualmente la expresión “un dolor malo” para referirse a un dolor fuerte e intenso.

vértigo, a la debilidad, a la excitación sexual. La duda que surge en todos ellos no es otra cosa que aquella penosa indecisión que, como contiene algo bueno y algo malo, al mismo tiempo se vuelve personal. La experiencia de la investigación del alma, sin embargo, muestra el hecho de que la conciencia de culpa es muchas veces la sombra de la conciencia de enfermedad. Desde la psicología de la conciencia se puede constatar esta vinculación; pero esta mera constatación de la culpa, sin una acción culpable, es en realidad una constatación de algo incomprensible y para la razón es algo sin sentido; para el psicólogo no tiene sentido, para el psiquiatra es patológica. Entonces para el “el enfermo” no sólo está enfermo porque tiene dolores sino además porque “condujeron” a un sentimiento de culpa “enfermizo” sin que exista una culpa real. Pero esta exposición es, vista desde el enfermo, una interpretación, inclusive una re-interpretación. Tal vez, si puede, se hace a la idea de que la experiencia de culpa es *sólo* enfermiza. Pero esta interpretación es errónea en su origen, él tenía una culpa y lo sabía, no sólo “sentía” la culpa. La verdadera culpa está adherida a su misma persona, no a los sentimientos de una persona, que no serían ella misma sino algo que forma parte de ella.

Tal como esperamos, aquí se hace muy evidente que el relato de un tal enfermo “tengo culpa y soy castigado con los dolores” *es* más verdadero que la constatación objetiva: “tiene sentimientos de culpa y cree que es castigado con los dolores”; la constatación reinterpreta el relato desde el punto de vista de otro que es considerado “normal”. El psicólogo puede llamar delirio al relato del enfermo; entonces es un pariente cercano del mito. Pero el mito posee la particularidad de ser, como relato, más verdadero que la psicología, cuando parte del self que padece, en lugar de hacerlo partiendo del que es normal. Desde este self el “mito” es la verdad y la exposición de la psicología es errónea.

No es correcto decir que podemos comprender esta verdad personal que relata el enfermo a través de la empatía. No puede ser aprehendida de este modo y tampoco es comprensible. Aquel que desarrolla la empatía, que se identifica con el enfermo, puede llegar en su fantasía a estados afectivos semejantes (si bien no iguales), el que comprende puede destacar como relevantes ciertas relaciones que de hecho también lo son para el enfermo. Pero con ello no alcanza la realización de la conciencia de culpa, en la medida en que la culpa del enfermo precisamente *tiene* que ser la del enfermo, para ser aquello que verdaderamente es. Por esta razón la persona que tiene empatía y que comprende la psicología no *puede* realizar esta realización – como tampoco puede realizar el mismo dolor.

Por lo tanto el estar enfermo compromete siempre y en cualquier sentido un estado de indecisión. La indecisión no es sólo el que la naturaleza

todavía no ha decidido acerca del desenlace, ni tampoco es sólo el que no me he decidido por la fortaleza o la debilidad, sino *ambas cosas en una*. En este todavía-estar-unificado yace lo psicológicamente misterioso, pero lo único que caracteriza la *verdadera* situación del ser humano. Lo que se ha dicho aquí de la culpa también podría ser dicho del miedo, de la preocupación, de la penuria, de la melancolía. Todos ellos existen como seres independientes y no sólo que, por ejemplo, se puede tener miedo a la pérdida del ojo, a la muerte, con un pleno derecho objetivo cuando se avecina un peligro visible, sino que alguien también puede tener aquella culpa, angustia, etc. “infundada” y sin objeto, y ésta no es menos real. Sin embargo en la misma experiencia del dolor, de la debilidad, del vértigo, del asco, ya se encuentra aquella duda sensorial original, que cuestiona nuestra existencia no sólo como existencia sino como criatura. No es que se estremece nuestra existencia entre otras cosas existentes de la naturaleza cuando *tenemos* dolores y, por lo tanto, tenemos algo que por lo general no solemos tener, entonces *sufrimos*, y cuando sufrimos entonces hay algo en nosotros y dentro de nosotros que no *debe* ser, que se opone a un orden *dado*. No se trata de fuerzas de la naturaleza que están en lucha en estas experiencias primordiales [*Ur...*] de la criatura sufriente, sino que el ser criatura se vuelve visible en su particularidad justamente en este sufrimiento. De este modo el padecimiento es más antiguo que el dolor que nos hace sufrir, el dolor más antiguo que el sentimiento de tener-un-dolor, este sentimiento más antiguo que su contenido relacionado con los sentimientos, tal como la psicología y la fisiología finalmente lo han abstraído.

Sin embargo, el orden vital de los dolores que buscábamos es el de la criatura.

Cumplimiento de mandamientos

Aquí finaliza la historia de los dolores o – aquí en realidad recién comienza. En un principio era sólo un *relato en conceptos*. Podemos desempacar las cosas y sus conceptos una tras otra, llegando cada vez a mayor profundidad hasta el fondo del alma: sensaciones y sentimientos, vivencias, contenidos de conciencia, complejos inconcientes, afectos y pulsiones – todos ellos se transforman así en cosas (y también son cosas), y a cada una de estas cosas le pertenece un concepto preciso y claro. El *análisis de la psique* tiene que ver con ellos y puede desempacar todo, hasta que por así decir no queda nada dentro, hasta que por así decir ha surgido un espacio hueco. Es cierto que puede ocurrir que en el espacio hueco ya nada se pueda *ver* y, sin embargo, todavía se escuche una voz que llama desde el abismo. No hay nadie, pero no obstante alguien llama. ¿Ya no existen los fantasmas pero no obstante alguien llama? Ahí podemos quedar presos de espanto. Podemos

apresar las cosas del alma con conceptos tal como si procediéramos con una pinza de azúcar y las podemos *poner de un costado* (también el yo en el sentido de la “conciencia yoica”), y sin embargo todavía hay alguien allí que llama – esta es la ventaja del análisis de la psique que vuelve visible a este alguien a través de un procedimiento negativo. Se trata de una ventaja inmensa. Si las cosas del alma no fueran desempacadas con tanta prolijidad, muchas veces no se podría diferenciar con claridad la visión de las cosas de la escucha de la voz. Se podría olvidar por completo que las cosas y “el alguien” no son lo mismo. No se podría reconocer que la palabra es más antigua que la luz, la conversación más antigua que la existencia, el relato más antiguo que el conocimiento.

Resulta suficientemente extraño el que alguien haya creído que el dolor es “en realidad” una sensación, el miedo “en realidad” un afecto, el amor “en realidad” una pulsión, siendo todos estos “en realidad” algo distinto a ellos *mismos*; el ser uno mismo esencialmente recién se constituye en el ser-distinto (Hegel). Llegando hasta la temeridad de afirmar que el ser humano es en realidad un yo. El cuento del yo del hombre llegará a su fin cuando el filósofo del yo finalmente se quede solo, a saber, solo consigo mismo. Hombres poderosos, también filósofos, hace tiempo que han destruido este cuento.

Tal vez haya sido un empobrecimiento de la palabra el que tampoco se ha seguido creyendo en lo que dicen, que un dolor es justamente un dolor y no sólo una sensación. Si fuese una sensación entonces no sería todo lo que hemos dicho aquí. Sin embargo en el dolor está contenido el que algo no debe ser, que sin embargo es, y esta contradicción entre deber y ser es la verdadera realidad del ser humano como criatura [*Kreatur*]. El hombre como criatura no sólo posee la fría existencia sino que su ser-siendo es siempre un deber-ser-así: este es el verdadero concepto ontológico del hombre y su realidad. Su ontología no es por lo tanto una teoría del ser sino una teoría de los mandamientos. No es paradójico que la ontología sea una tabla de mandamientos. Mas bien es paradójico que todavía se considere otra cosa como verdadera; además del ser a través de mandamientos, por ejemplo, lo conocido a través de la razón (como también Kant comprendió esto último como lo no real). Por lo tanto no hay algo paradójico en la realidad de la existencia humana, en tanto y en cuanto se comprenda que esta existencia siempre es el estar ubicado entre mandamientos. No hace falta una dedicación, un sometimiento, una fe especiales para comprender esto, sólo hace falta escuchar.

“Pero para escuchar hace falta guardar silencio”. Cuando alguien dice “yo tengo dolores” hace falta prestar atención escuchando y no distraer la atención. No es simplemente cierto que los dolores sean un castigo justo o injusto. Los dolores no son dolores objetivos (si bien castigos objetivos

pueden ser dolores), simplemente son una tarea. Por lo tanto no es que haya que decir algo acerca de los dolores, sino que sólo habrá que dirigirse a ellos en silencio para prestarles atención escuchando.

De acuerdo al orden natural los seres vivos deben matarse unos a otros o morir ellos mismos. Diariamente los dientes y fermentos destruyen y deshacen las formaciones delicadas de los cuerpos orgánicos. Los dolores de los seres más primitivos retornan a los más evolucionados. Las bacterias toman su venganza en cuanto a lo que el hombre le hace a las plantas y a los animales. El ser anímico se defiende de este orden y sin embargo no es en sí mismo inmune a él. También en la asociación ético-anímica existe una antropofagia que es igualmente inevitable y la venganza espiritual no es menos productiva que la venganza sangrienta. De acuerdo al orden debemos matar o morir, como naturaleza y también como espíritu. En este sentido *todo* tiene naturaleza, también alma y también espíritu, si la naturaleza es la existencia, en la medida en que está determinada por leyes.

Sin embargo, de acuerdo al orden de los *mandamientos*, la inclinación hacia el dolor del otro es el sentido fáctico de la profesión médica. ¿Cómo ha de ser esta inclinación, qué ha de surgir de ella? Porque por lo visto esta inclinación no es sentimental sino fáctica, tal como que la “pequeña hermanita” nos impacta tanto porque (a su manera) procede de manera fáctica. Así como el dolor no es sólo un sentimiento, tampoco la inclinación hacia él es sólo un sentimiento, y si fuese sólo un sentimiento, no sería nada. Más bien podría prescindirse del sentimiento que del sentido fáctico.

Sin embargo, el sentido fáctico²⁵ difiere de la experiencia espiritual y difiere también del relato en conceptos. Ahora el sentido fáctico es el del cumplimiento de mandamientos. Para el médico y para el enfermo la tarea consiste en llevar a cabo el trabajo del dolor y su decisión. No es supresión del dolor, sino llevar a cabo el trabajo del dolor que el individuo, en la medida en que acude al médico, no pudo realizar; de lo contrario no acudiría al médico. La realización del trabajo del dolor es asunto del médico en todo sentido en cuanto se relacione con el dolor: ninguna de estas relaciones representa una excepción, porque todas podrán alguna vez ser asunto suyo. Tiene que saber de todas ellas. Dado que la meta del médico no es la eliminación del dolor, sino el llevar a cabo el trabajo del dolor, y dado que esa realización contiene una serie de decisiones, no podemos imaginar ni efectuar este trabajo sin la meta de la decisión. ¿A qué meta nos referimos y cual es la adecuada?

No puede ser ninguna otra que la meta de la vida como tal. No se puede hablar de esta meta sin hablar de la *última* meta. Con ello se habrá concedido que una Antropología Médica no puede tener por sí misma una

²⁵ Es decir, lo que es relativo a los hechos.

validez general; podrá yacer en sí misma en cuanto a su método, pero su validez no tiene apoyo en sí misma. Con ello hemos comenzado un nuevo apartado. Sin embargo lo importante no es que en realidad nos tengamos que decidir – esta es la paradoja – lo importante es que estemos atentos a lo que seguramente se presenta como mandato. No es una paradoja cuando una madre dice: no debes comer la manzana y el niño lo hace o no lo hace. Sólo sería una paradoja si dijera: debes deber y no dijera qué es lo que debe hacer. No existe ningún caso en el cual no hubiera una madre o un padre que dijera de manera audible lo que se debe hacer y el qué del deber es por lo tanto la realidad del hombre que en verdad es una criatura [*Kreatur*] y como todas las criaturas tiene un padre. De este modo la meta última es la obediencia al padre.

La historia clínica²⁶

No es infrecuente que un campesino acuda al doctor y no al médico. Le duele “ahí en el vientre”;²⁷ quiere saber “qué es eso en realidad”. Ni siquiera pregunta qué es lo que se puede hacer para combatirlo; sólo quiere saber qué significa. El joven doctor revisa su vientre y los demás órganos, pero no encuentra nada. No tiene experiencia; entonces le dice al campesino: “Aquí no hay nada”. Éste se va con una duda más profunda. Es que él tiene razón y el doctor no; hay algo allí. El doctor *debe* encontrar el nombre para ello; pero ha de ser el correcto. Cuando algo todavía no ha encontrado el nombre adecuado anda errante e inquieto por el mundo hasta dar con él. ¿Cómo querrá el campesino encontrar *qué* es lo que le duele? En él la necesidad de saber “lo que es” es efectivamente más fuerte que la necesidad de librarse del dolor. Esto tiene su importancia; pero el doctor no comprende lo que significa: que el mismo campesino puede hacer una diferencia, que el doctor todavía no ha comprendido del todo, a saber, que algo puede doler aunque no haya ahí “algo verdadero”.²⁸ Esto lo había experimentado oscuramente el mismo campesino, que siente algo diferente de lo que sentiría si tuviera ahí un tumor o “algo verdadero”. Es por esto que la necesidad de saber es más fuerte que la de un remedio o un bisturí.

Es claro que una escena como ésta puede tener también un aspecto completamente diferente, en el caso de que no se presente algo “verdadero”. Que pueda, sin embargo, ser tal como se describe acá tiene su importancia. No queremos avanzar aquí sobre las múltiples posibilidades, sino captar algo esencial. Lo esencial es que una persona, que no se puede ayudar a sí misma, puede tener la necesidad de acudir al doctor, en su calidad de *doc-tus*, y que acude más por razones del saber, que del ayudar. Actúa como si supiera *que también el saber puede ayudar*. Nunca oyó tal afirmación, nunca pensó tal pensamiento; nunca se le hizo evidente, en el sentido psicológico, que también la duda puede ser *aquello* que conforma un padecer. Resulta, además, que le duele. A pesar de ello, puede ocurrir una escena como ésta,

²⁶ Tomado de Viktor von Weizsäcker [1928] (1987), *El médico y el enfermo. Fragmentos de una Medicina Antropológica*, en *Gesammelte Schriften*, t. V, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag. En alemán, la palabra utilizada tiene un significado literal de “historia de un enfermo o de una enfermedad”.

²⁷ Este término también significa “cuerpo”, “físico”, “tronco”.

²⁸ En el sentido de “concreto” o “tangible”.

y precisamente por eso resulta instructiva. Se refiere a la esencia de una cosa.

Naturalmente el campesino acude a un segundo médico, a uno de más edad. Resulta, entonces, que el primer médico efectivamente había tenido razón; no se encuentra nada en los órganos. El segundo médico descubre rápidamente que el campesino está envuelto en un juicio por una parcela de tierra. Entonces dice: “Los dolores proceden de la alteración; no debes alterarte”. El campesino no comprende, no puede entender cómo esto podría producir los dolores que él siente. Tiene también mucha razón en pensar que de esta manera todavía no se han explicado los dolores. ¿Cómo habría de arreglárselas, además, para no alterarse a raíz de la injusticia?

De una tercer consulta médica resulta que los dos antecesores no se habían equivocado del todo. Pero este tercer médico comprende más: el hecho de que el campesino esté litigando por un terreno que no vale el dinero que está gastando procede de razones más profundas. Ya de chico había sido un amante de la justicia, dado que un padre severo no lo había dejado manifestarse. De esta manera se había acostumbrado a una impotencia obstinada; pero ahora debe finalmente demostrarse a sí mismo que alguna vez también él puede ser el más fuerte; el litigante contrario representa en realidad a su padre, la parcela de tierra, a su madre, que ya en aquel entonces siempre le era quitada por el padre. Como vemos, este médico ha aprendido a pensar analíticamente. Sin embargo, no tiene tiempo y opina que no es posible realizar un tratamiento anímico analítico. No le dice nada al campesino y le da una receta, junto a una promesa de curación: “Esto lo va a ayudar”. Él sabe que ha impresionado al paciente y que a veces una receta puede ayudar, cuando éste tiene fe en lo que él mismo no. Al paciente, el médico le parece adecuado, de modo que el medicamento será el adecuado para su padecer.

El campesino espera realmente que la receta le ayude. Este médico le ha impresionado más que los anteriores. De hecho mejora considerablemente, pero sólo por un tiempo. ¿Qué ha sucedido? Cuando el campesino acudió al tercer médico, había olvidado que originalmente sólo había querido saber “qué era eso en realidad”. En su lugar ha aprendido a imaginarse que había estado buscando un remedio para la enfermedad y no sólo su nombre. Aquí se esconde, sin embargo, un error que tomará su venganza, que ya se está vengando en el momento en que los dolores retornan. Él creyó que el remedio del tercer médico podría ayudarlo y olvidó que esto no había sido lo que originalmente le había preguntado al primer médico. Efectivamente había olvidado esto; su fe era, por lo tanto, sincera y, sin embargo, equivocada. Justamente por sincero, el campesino no reencuentra ahora el camino hacia su *primera* pregunta. Está atrapado, por así decir, en

un error de creencia, que todavía se puede describir más exactamente. El doctor se le ha vuelto un médico. En su primera visita creía en el saber; en la tercera, aprendió a creer en el portador del saber, en el médico. Dado que el tercer médico lo impresionó bien, se volvió infiel a sí mismo y a su fe en el saber. Sin saberlo creía ahora en la persona respectiva; finalmente, también aprendió a dudar de ella. Los dolores recién ahora se vuelven intensos, de modo que resulta que todavía no había encontrado al médico adecuado. “Éste —se dice el campesino— parece difícil de encontrar. Mi caso parece un caso especial y mi enfermedad, una poco común”. Allí, en la otra ciudad, se encuentra un médico muy especial. Acude, entonces, a un homeópata muy famoso. Esto es por supuesto totalmente diferente. Aquí se deberá decidir todo. De hecho, muchas personas han vivido estas odiseas y han encontrado finalmente ayuda aquí. Esto también le sucede al campesino. Se cura por meses enteros. También por esa época pierde irremediablemente el juicio.

Recién después de varios años lo volvemos a encontrar. En el interín le sucedieron muchas cosas. Se ha enfermado repentinamente de un grave cólico vesicular; poco tiempo después es operado, el cirujano encuentra una infección y cálculos. Le dicen que las molestias anteriores provenían también de los cálculos. Entretanto, su padre y su madre se han muerto. No le va mal, ya no tiene dolores, pero es una persona descontenta, rodeada de contratiempos. Esto no nos interesa; ya no considera que valga la pena gastar dinero para consultar a un médico.

Sólo un médico muy versado puede analizar completamente todas las etapas de esta historia clínica e interpretarlas correctamente en relación al estado de nuestro conocimiento. Sabe que los trastornos y dolores en las vías biliares dependen de factores psíquicos. Sabe que la disposición neurótica tiene siempre sus fundamentos en el desarrollo temprano de la psique infantil. Sabe que ninguno de estos médicos ha cometido un error “en el arte”, en el antiguo sentido de la palabra, y también que si todo el arte de los cinco médicos hubiera estado reunido en el primero, el destino del campesino probablemente hubiera sido más o menos el mismo. Si posee un pensamiento moderno, le reprochará a los tres primeros médicos, a cada uno de diferente manera, el no haber introducido una psicoterapia enérgica, intentando de este modo evitar los espasmos en las vías biliares, la infección que representa un peligro mortal, como así también el interminable proceso judicial y con ello el resultante estado de amargura. Esto hubiera sido posible, pero no se podrá producir una prueba exacta de aquello que *hubiera* sucedido. Un médico moderno también se inclinaría a pensar que no es casual que una persona con estas características sufra de la vesícula. Ambas cosas son más bien la expresión de las mismas características personales y la expresión enviada

de la misma cosa en dos direcciones diferentes. Estos médicos pertenecen, evidentemente, a diferentes generaciones, a diferentes direcciones de pensamiento. Al fin de cuentas el asunto evolucionó de manera bastante aceptable. Hubiera podido hacerlo, quizá, mucho mejor o, con un cirujano menos hábil, de manera todavía mucho más dramática. Sin embargo, esto se puede decir de la medicina de todos los tiempos.

Nuestra historia está atravesada por un hilo rojo, que no puede ser analizado por el médico instruido desde la posición científica. Seguramente algo todavía no estaba en orden aquí, algo por lo cual, según parece, no se puede hacer simplemente responsable al médico y a su ciencia. Para ello deberá acusarse al enfermo. Se trata de su infidelidad con respecto al primer propósito, el que tenía cuando acudió al primer médico: quería preguntar sólo “qué es esto en realidad”. En aquel entonces este médico le hubiera podido decir: “Tú mismo sabes lo que es. Es la necesidad maliciosa y tonta de litigar; si lo dejas inmediatamente, te curarás”. En esa época todavía existía la esperanza de que el campesino se diera cuenta de que él mismo ya había pensado eso, pero había sido demasiado cobarde, miedoso y quizás objetivamente demasiado inseguro. Más tarde olvidó esto y, con el segundo médico, este camino ya se encontraba a medias obstruido. El segundo médico se expresó mal al decir que la dolencia se debía a la alteración que le provocaba el juicio. Había encontrado un nombre, pero era el equivocado. Es que el juicio lo alteraba porque era injusto y sin sentido, y porque él sabía esto en un rincón alejado de su alma. Es así como el tercer médico se encontró con un muro de total olvido con respecto al origen: con una represión. Su medicamento, que debía actuar en sentido “sugestivo”, le confirmó al campesino su enfermedad y reforzó la represión: sobre todo porque el *recurso*²⁹ era eficaz y la *inversión de la marcha*, que lo hubiera podido curar, no lo era. Es así como un caso esencialmente moral *se transformó* en un caso esencialmente médico.

La expresión “caso moral” es, sin embargo, sólo provisoria y aproximadamente correcta, así como la formulación médica sólo es aproximadamente acertada. La situación de origen se hace interesante de este modo, porque se la puede comprender, a primera vista, como transición misteriosa de la esfera moral hacia la esfera natural o médica. Aparentemente se anuncia aquí un gran tema que, sin embargo, permanece por el momento oscuro y enigmático. Es que la psicología, así parece, recién puede comenzar cuando ha finalizado la moral, y viceversa. Aquí nos encontramos, sin embargo, con una importante *transición o relación* que, como se percibe al indagar en las profundidades de una historia clínica, pertenece a toda historia clínica. Para encontrarla en todos los casos, es necesario contemplar el destino de

²⁹ En alemán se utiliza aquí un término que significa “recurso” y “medicamento” indistintamente.

un ser humano con respecto a todas sus relaciones con su mundo circundante y con respecto a todos los encadenamientos con la historia. Hay que estar abierto a la *plenitud* de lo real. En este caso se hace evidente a la mirada, el reconocimiento objetivo y universal, de que aquel caso particular del campesino representa un ejemplo de una ley de la vida. Por supuesto que aquí, en el caso de nuestro campesino, existía una reacción específicamente neurótica al comienzo de la *exposición*. Se trata de una circunstancia casual, que aquí ha sido elegida a propósito, porque los hechos se sucedían de tal manera, que era posible abarcarlos escénicamente. Con el segundo médico hubiera sido necesario de todos modos una fuerza mucho mayor, por parte del campesino, para mantener la duda original vinculada al *conocimiento*, en relación a la tentación que representaba un tratamiento con medicamentos que no proporcionan un saber. Pero también el segundo médico ya se encontraba en una situación más difícil que el primero, y necesitaba un mayor poder de la terapia, una mayor riqueza de palabras y evidencias, para provocar la inversión de la marcha. Todo esto es válido en mayor medida aún para el tercer y cuarto médico; con el quinto se llega a una catástrofe de peligro mortal y la trayectoria del destino desemboca en una escena que, por sí misma, y separada de la historia previa, moralmente indiferente, resulta definitivamente naturalizada. El historiador tiene el aparente derecho bien establecido de tomar esta escena final como si fuera la *primera*. De esta manera la historia del mundo comenzaría, por así decir, con la enfermedad y no con el pecado original. Podemos, sin embargo, dejar una vez de lado el orden mitológico y hacer valer sólo a nuestro paciente.

Interpretación

La física propone un axioma que resulta por cierto convincente: allí donde se encuentra un cuerpo, no puede estar simultáneamente otro. Tampoco se puede encontrar un hombre allí donde está parado otro; por otro lado, éste le obstruye el camino al primero. Sin embargo, resulta más difícil tomar conciencia de que ese hombre que se encuentra allí, también se *obstruye el camino a sí mismo*; que esto pertenece a la verdadera esencia del ser humano, por lo cual se diferencia de cualquier otra cosa que fuera *sólo* cuerpo. El hecho de obstruirse el camino a sí mismo es quizá un secreto de su inquietud. El ser humano no puede permanecer quieto. El movimiento del hombre es explicado frecuentemente de otra manera, a saber “que responde a un llamado”. Va porque es impulsado o porque es atraído por algo externo a él. De este modo le cede el lugar a otro y desplaza al mismo tiempo a otro. Con esto no se hace evidente, sin embargo, que se obstruye el camino a sí mismo. La importancia de esto recién se hace patente cuando ocurre el movimiento sin que el hombre se mueva del lugar. No percibimos tal situación como “mala”,

pero la experimentamos como algo que *no debiera ser*, si bien de un modo diferente a “lo malo”. El ser humano que durante días o semanas enteras permanece inmóvil en el mismo lugar, o aquel que continuamente pisa en el mismo lugar, es considerado un enfermo mental. Aparentemente se trata de un ser humano que no se *puede* decidir por algo nuevo. Cada acto motor exige esto de él. Si, por ejemplo, está parado allí y se quiere ir, deberá decidir si quiere comenzar con la pierna izquierda o con la derecha. Tal determinación inocente no es tomada, sino que más bien le sucede. Se trata, sin embargo, también de una decisión. Si su cuerpo, que después de todo le pertenece a él, y que es el suyo, no la puede tomar, está enfermo. Entre este caso y aquel del campesino que no pudo decidirse a abandonar el juicio absurdo y pendero, hay muchos puntos de transición. A lo largo de esta escala nadie es capaz de indicar el lugar donde termina la coerción y en qué lugar comienza la libertad. Para tener voluntad deberá estar posibilitado³⁰ para tener voluntad y, de esta manera, la voluntad *depende de* una condición de la posibilidad. No puede tener voluntad para todo. Lo que no puede lograr queriendo, lo realiza bajo coerción (ya se trate de un hacer o de un dejar-de-hacer). Indudablemente, el campesino llegó a estar envuelto en tal coerción. Hubo un tiempo en la cual hubiera podido dejar de litigar y luego hubo un tiempo en el cual *él solo* ya no hubiera podido dejarlo. En el momento que sintió llegar esta segunda época, acudió al médico para encontrar a alguien que sabe. Su desgracia consistió en encontrar sólo a alguien que ayuda. Su desgracia fue, por otro lado, que, además, comenzó a confiar en una personalidad, en lugar de confiar en un saber. De esto hablaré nuevamente más adelante.

De ahora en más el campesino se obstruye el camino a sí mismo, ya que pierde algo del campo de su conciencia. Se vuelve ignorante respecto de algo que anteriormente sabía, y ha perdido el hilo a lo largo del cual hubiera podido avanzar. Es como si de algún modo estuviera pisando siempre en el mismo lugar. También al perder el juicio se volvió otra persona; sólo que ahora ya no tiene dolores, un *síntoma* ha desaparecido. En otro caso esta “curación” también podría haber sido provocada por un suceso afortunado. Ambas cosas no llegaron a tiempo, y en cierto sentido la catástrofe y la operación también llegaron demasiado tarde. El síntoma ha desaparecido, pero el carácter malicioso y ensañado permanece: como carácter pisa en el mismo lugar. Junto al deseo de saber, también ha desaparecido la posibilidad de cambiar. De cualquier manera, toda vida transcurre de este modo, incluso aquellas que algún observador denomina “armónicas”. Lo paradójico no consiste en que constantemente se escape algún saber de la conciencia, sino que esta pérdida de saber *conforme uno* de los lados de la formación de la personalidad. Lo que importa ahora es la clase de conocimiento que

³⁰ Posibilidad, en el sentido de “poder hacer”, “tener la capacidad para”.

la persona en particular pierde en cada oportunidad y, en resumidas cuentas, de la clase de conocimiento de la cual se trata en realidad aquí. De esto también depende, aparentemente, si se origina una penuria³¹ que le llega al médico, que quizás todavía no ha perdido un determinado saber y que lo puede brindar otra vez. Naturalmente habrá ocurrido también en el médico idéntico proceso de olvido formativo; probablemente dependerá entonces, de que nuevamente, o todavía, el médico posea algo que el otro ha perdido. La frase “como que no volváis a ser como los niños” no significa que obtendrá ayuda el ignorante como tal, sino que, por el contrario, deberá volver un saber perdido —el de la niñez— allí donde reina la preocupación angustiosa. Esto también es válido para la penuria que lleva al arqueólogo, al físico, al biólogo, hacia aquella parte de sí mismos que ellos han “olvidado”. El apremio y la penuria de experimentarlo *nuevamente* es la enfermedad de la existencia que se ha de aliviar.

Esta pérdida de saber propia del ser humano representa, entonces, aquello por lo cual éste se obstruye el camino a sí mismo. A ella se debe la inquietud que no lo deja avanzar, que permanece, por el contrario, como la inquietud del péndulo en la maquinaria del reloj. Es así como se transforma en enfermedad esta tranquilidad de quien pisa en el mismo lugar, de quien ciertamente sabe lo que sabe, pero no que cualquier saber representa al mismo tiempo un no-saber. Es por esta razón que el médico tiene? que volver a ser un doctor, un docente, una persona que se dedica a enseñar. Quizá la expresión de que toda penuria representa un deseo de saber, ya contiene una corrección de la afirmación de que la penuria es provocada por la pérdida de un saber puesto que: lo que se perdió ¿consistía efectivamente en un saber? Y el saber recuperado, ¿es idéntico al saber perdido? Lo único que resulta cierto es que la penuria contiene este *preguntar*, que el saber produce *alivio* y que, de este modo, todo padecer contiene una pregunta por la verdad, y en toda ayuda podrá encontrarse una respuesta a ella. Nuestras enfermedades tienen algo que ver con nuestras verdades. El dirigirnos hacia la enfermedad puede contener también curiosidad, un juego con la verdad. Nuestro alejamiento de la enfermedad puede contener miedo a la verdad, es decir, en aquel juego, y en este miedo hay siempre una secreta referencia a la verdad.

Aquí nos encontramos nuevamente con aquel tema inquietante: ¿De qué se trata esto, a través de lo cual la penuria no sólo se constituye en una pena, sino también en un deseo de saber? ¿En qué punto se relaciona el hecho de estar enfermo con el de estar apartado de la verdad o del entendimiento? Sobre esto ciertamente habrá que volver a *reflexionar*. Se podrá tratar el tema de manera psicológica o especulativa, de manera moral, teológica o filosófica.

³¹ En el sentido de “necesidad urgente, malestar”.

Sin embargo, el que se pueda hacer todo esto significaría sólo que el encadenamiento entre penuria y deseo de saber se confirma siempre de nuevo: todas esas formaciones de pensamiento por el momento sólo repetirán el secreto sin revelarlo. Al responder de este modo la pregunta surgida de la penuria, se hará, sin embargo, una experiencia diferente. Aquellas respuestas psicológicas, morales o teológicas, podrán eliminar la penuria, pero esto no es obligatoriamente así. Se hace evidente, entonces, que estas respuestas no son suficientes; ahora se quiere saber de qué dependía la penuria en realidad; si tales respuestas “conforman”, “ayudan”, “curan”, “calman”, “liberan”, o si no hacen todo esto. Se nota que todavía debe haber algo más ahí, que vigila si todo este pensar, este tener fe, este entender, este creer, está destinado realmente a la *penuria* o sólo a sí mismo.

Todos los que enseñan, informan, los que convencen, los que persuaden, saben por cierto que el oyente acepta la verdad o la rechaza. Allí donde varios escuchan, casi siempre se encuentran algunos que no la aceptan. Pero el interlocutor rara vez sabe que entre los oyentes existen también aquellos a quienes la penuria no los abandona, a pesar de la aceptación de la verdad. *Estas* mismas personas que la aceptan, tampoco saben que a ellos les sucede algo distinto de aquellos que, al aceptar la verdad, se alivian de una penuria. Si todo esto sucede entre médico y paciente, y si la penuria consiste en una enfermedad, entonces se constituye el caso como un caso subordinado a la terapia. El acento no recae aquí sobre el enseñar y el saber, como sucede en la escuela, sino sobre el ayudar y la desaparición de la penuria: esto es ahora lo más importante.

La historia clínica propiamente dicha

Alguien podría decir que todos aquellos médicos, excepto el primero y el último, actuaron equivocadamente; que deberían haberle dicho al campesino: “Tú no estás enfermo y yo no soy la persona adecuada para ti”. El campesino, al menos, dijo: “El único que me ayudó fue el cirujano”. Y tiene razón.

Pero el cirujano, quien efectivamente ha cumplido con su deber, y quien quedó de esta manera tranquilo con su conciencia, es sólo un funcionario, ya no puede ni quiere restablecer el saber perdido y es quien decide definitivamente. Esta última escena se ha desarrollado en un campo de batalla en el cual se luchó por más –y por otras cosas– que los órganos sanos, y en el cual yacen los cadáveres del saber, cuya supervivencia no significa honra, sino vergüenza, para una conciencia agudizada. El paciente también ha recibido con ello paz para su conciencia, pero ha perdido para siempre una parte de su antiguo saber. Ya no puede retornar a él, del mismo modo que tampoco puede recuperar el órgano que el cirujano le ha extirpado. Tam-

bién se puede decir: la última escena en la cual se le ayudó verdaderamente al paciente, en realidad sólo liquidó el caso. Es así como el cirujano le devuelve al enfermo una vida mutilada que, así como es ahora, no debería ser. Ciertamente: mientras lo mantiene con vida, le da también una nueva oportunidad: la de decidir esta vida nuevamente, en caso de que nuevas decisiones se avecinen. Como funcionario de los restantes órganos sanos, les ha ayudado a éstos a hacer valer su pleno derecho: el de estar *ahí* hasta una nueva decisión. Esto le otorga derecho al cirujano y también a *aquel* enfermo que quiere ser ayudado y no pregunta por la verdad cuando acude al médico. ¿Qué le importa al médico la verdad del enfermo, qué le importa a éste la verdad del médico? Quien habla así se sustrae, sin embargo, a la verdad misma, y quien sólo desea escuchar de nuestra historia clínica la última escena, no podrá, a pesar de todo, dejar sin efecto las anteriores. El campesino hubiera necesitado a tiempo una persona con saber, un doctor que, en lugar de querer quitarle su padecer, le hubiera dicho, en primer lugar, la palabra adecuada y le hubiera dado el nombre adecuado. ¿O se pretende combatir y negar todo tratamiento realizado por medio de las palabras? Esto no tendría ningún sentido. Cada médico, aunque lo niegue, evite o siquiera sepa, posee poder de palabra. Nuestra historia clínica representa una prueba mejor que cualquier otra: el efecto bueno o malo de la palabra es inevitable; está siempre presente y forma algo en el enfermo agregando o sustrayendo, también doblando o estirando, elevando o descendiendo, la trayectoria de su destino. ¿Qué cuerpo pesado es capaz de sustraerse al efecto gravitacional de otro cuerpo? Con las palabras sucede igual.

Todos aquellos médicos tenían entonces un derecho y, dado que suponían haber sido consultados, tenían asimismo el deber de tratar. También el primero realizó una acción, ya que las consecuencias de su omisión quizás hayan tenido, en el destino y en la historia del enfermo, mayores y más graves consecuencias que cualquier otra forma de actuar. Justamente su actuación fue la que trajo consecuencias más graves, en la medida que estimuló al campesino, a través de las palabras: “Aquí no hay nada” a una contradicción, con la cual niega más ahora, que antes de la consulta. Al principio, el campesino sólo niega que en él esté todo en orden y deja con ello completamente abierta la posibilidad de que esta situación pudiera depender de él mismo. Todavía admite que el error yace *dentro* y no *fuera* de su arbitrio. Esto cambia después de la primera consulta. La negación del error realizada por la persona a la cual le tuvo que dar su dinero, promueve en el campesino una enemistad, un odio oculto, puesto que tenía derecho a su ayuda. Él le había, por cierto, pagado al médico. Hasta este momento su odio sólo había negado el derecho del litigante contrario, pero su odio alcanza ahora también al médico, quien no le deniega menos su derecho.

Es así como agrega también a la negación las expresiones del médico: “¡Seguramente que le pasa algo en el cuerpo!”. A través de este rodeo que pasa por el odio y la asociación del odio, se va concentrando su conciencia de sufrimiento, hasta llegar a la enemistad contra un poder ajeno: así como contrincante y médico son poderes ajenos, también lo es ahora el propio padecer ligado a ellos. En la medida que ahora su padecimiento interno se transforma para él en un padecimiento externo, puede llegar a suceder que se vuelva incapaz de criticar al nuevo médico, que no le quita su padecimiento interno, sino que en su lugar “trata” su padecimiento externo, cuidando y fomentando de esta manera el fruto de su odio. Toda persona razonable está ahora de acuerdo con él: él es un pobre enfermo, a quien debe pasarle algo en el cuerpo y el desenlace de la infección les da la razón. De esta manera, la historia natural objetiva es aquello que representa la cáscara que recubre la verdad relatada de lo sucedido y lo que finalmente castiga, en vista de todas las mentiras, a aquellos que sólo quieren enterarse de una historia natural objetiva y que son ciegos a una verdad que se encuentra —o que, más bien, opera— dentro de esta historia.

Es así cómo esta verdad de la historia clínica fue la verdad *propriadamente dicha*, hasta el momento en que se tuvo que llamar al cirujano, ya que toda la realidad de la situación se trasladó a la amenaza corporal de la vida. Hablamos entonces de las figuras de la historia clínica *propriadamente dicha*, en contraposición a la historia clínica externa o de las ciencias naturales. El médico se encuentra con el enfermo, tanto en el estadio “propriadamente dicho”, como en el de las ciencias naturales. Mejor dicho: detrás del proceso natural que es aprehendido científicamente —a través de los medios del conocimiento objetivo— y también es (por parte del enfermo) pensado de manera objetiva, se desarrolla continuamente *la* historia clínica, en la cual esta aprehensión y este pensamiento constituyen precisamente una parte inseparable de la historia del enfermo. La posibilidad de su aprehensión y su conceptualización aparece en ellos mismos como poder histórico de la enfermedad, empeorando o curando, según la dirección que tome. No tiene ningún sentido hablar, en el caso de la historia clínica *propriadamente dicha*, de un diagnóstico objetivo que *acompañe* la terapia, de un conocimiento al margen de un tratamiento, ya que más bien todo conocimiento (oculto o manifiesto) *constituye* de por sí un tratamiento (correcto o incorrecto). Cuando se cree que un médico puede mantener en silencio su conocimiento y limitar su tratamiento a acciones audibles, visibles y sensibles, puede dar la impresión de que es posible conocer sin al mismo tiempo tratar. Pero el callar es tan efectivo como el hablar, el omitir tanto como el hacer. Y todo esto también es válido para el enfermo, para la conversación que mantiene consigo mismo, para su actuar sobre su propia persona.

¿Cuál es ahora el camino para llegar a la verdadera experiencia? Tal camino es la camaradería itinerante entre médico y enfermo. A través de su monografía se revela lo que jamás puede ser representado objetivamente, lo que más bien permanece como devenir. Esta monografía siempre contiene sólo *estas* historias clínicas individuales. Pero no habla de la enfermedad, no habla de la historia natural de este caso especial, sino de su más intensiva, extrema, auténtica y verdadera realidad para la vida de esta persona o para su muerte. No consiste en la descripción de lo enfermo que sucedió objetivamente —no es una nosografía— sino que consiste en lo relativo a la vida misma en el hecho de estar enfermo. Esta vida, ella misma, puede ser siempre sólo la vida de *este ser humano real*. Pero aquí no se trata de que éste sea único, inconfundible, real, sino que se trata de su realidad. Su carácter de individual, extraño, diferenciado, finalmente resulta ser siempre mucho más típico y sujeto a leyes de lo que queremos creer. Justamente sus rasgos, sus peculiaridades, la fecha, y toda la causalidad en la que se encuentra, es de poca importancia. Y aquello que en él es colectivo, generalizable, sujeto a leyes de la naturaleza y del alma, tiene valor cognitivo “para nosotros”, pero no tiene valor vital para el enfermo. Su verdad no puede ser ni sólo individual ni sólo general, ya que deberá ser válida para su realidad: deberá proporcionar un saber para su penar. Como también le podría ayudar quitar el penar de su saber.

Cualquier *idea* prejuiciosa acerca del hombre, cualquier recepción de una herencia sin el propio esfuerzo puede significar aquí un robo al enfermo, una mera dominación extranjera, una autorepresentación por parte del médico y de su ciencia, y no un producto de la historia propiamente dicha del enfermo. Debemos acercarnos a él de una manera tan silenciosa, expectante, receptiva, tolerante, como ninguna otra profesión lo podría exigir, y nos debemos conducir de manera mucho más eminente aún, de un modo experiencial empírico, como ninguna otra ciencia sería capaz de hacerlo. Cada ciencia posee la dirección obligada de una pregunta, de una organización experimental, y cada profesión tiene la forma brindada por una costumbre transmitida, por una tradición y por una institución. Puede por lo tanto suceder —y sucede continuamente— que en medio de esa forma brindada y el ruido que ella hace, se vuelva inaudible aquella pregunta hecha en voz muy baja, que bien puede ser la más importante. De este modo, en el enfermo no puede resonar la pregunta, ni en el médico se puede hacer oír la respuesta. En este momento ambos se desvían de la historia clínica propiamente dicha y fabrican juntos una artificial. Ejemplifican ahora una idea del hombre que no es la correcta. La historia clínica propiamente dicha se transforma en una historia clínica sujeta a la fatalidad, ya sea racional o metódica, o más bien irracional, discontinua e informe. Esto no

significa que la inclusión del método y de la ciencia, y el salto fuera de ellos dirigido hacia un actuar afortunado, profano, genial (o, paradójicamente, chapucero e intuitivo) sean un desvío con respecto a la verdadera historia clínica: la terapia metódica, como así también la irregular, *pertenecen* necesariamente *también* a la historia clínica verdadera. Sin embargo, esta desaparición de las verdaderas y fundamentales situaciones decisivas de la historia clínica significa en todos los casos un aumento del peligro, de la inseguridad, la exhortación hacia la cautela y la consideración, la exhortación hacia el retorno al momento propiamente dicho. La total habituación al método, la total afirmación y certeza en formas de acción y tratamiento, ponen al médico y al enfermo frente al peligro decisivo de que se escurran definitivamente las posibilidades de lograr un éxito.

¿Cómo se podrán, entonces, educar a ambos para respetar la historia clínica propiamente dicha? ¿Qué podrán hacer para permanecer cerca de ella, para volver a ella después de haberse desviado? El desvío con respecto a la verdadera historia clínica puede surgir tanto del cumplimiento, como del incumplimiento de los deberes médicos, de la fatiga o del exceso de fuerzas puestas en el actuar. El camino hacia ella no está señalado ni por un postulado ético ni por uno energético. Ha de ser representado y puesto en evidencia algo *real* y no algo prohibido. Éste es el primer problema que hemos de resolver. Finalmente lo “real” se muestra justamente como algo que es ofrecido. Esto real surge y se desenmascara, como ya se ha dicho, con mayor facilidad y claridad en una camaradería entre enfermo y médico. No se origina en las leyes de tiempo y espacio, causa y efecto, motivo y decisión, sino detrás de todo esto. Pero no como en una tropa un hombre está parado detrás de otro (ya que éste podría, de la misma manera, estar parado delante de él). Tampoco como alguien puede estar parado, sin que lo vean, detrás de un muro infranqueable. La suposición de que detrás de todo suceso patológico reconocible y detrás de todo actuar médico operan fuerzas vitales desconocidas puede ser cierta, pero no es lo que queremos decir aquí. Cuando se afirma, por ejemplo, que el médico sólo puede ayudar a la naturaleza, pero que ésta debe *curarse* sola; cuando se opina que también en el médico se debe hallar todavía –aparte de lo sabido, aprendido y experimentado?– una fuerza inabarcable, entonces no podemos justamente rebatir todo esto, pero tampoco lo podemos afirmar desordenadamente y sólo obedeciendo a un sentimiento. A qué engaño, a qué fracaso estaríamos sometidos, si quisiéramos *introducir* verdadera y seriamente tales fuerzas oscuras o tales apremios inconcebibles en el armazón de nuestras reflexiones, de nuestro actuar. Tales suposiciones de impulsos vitales, autocuraciones, fuerzas naturales, mágicas o demoníacas poseen por cierto, en determinada etapa de la experiencia, el rango de conocimiento útil. Pero tienen, compa-

rado con el conocimiento de las ciencias naturales, igual derecho que éstas para expresar la realidad de la verdadera historia clínica. Cuando de ella se trata, debemos apartarnos de aquel submundo subterráneo, mágico, demoníaco, vitalista, irracional, en suma, de cualquier submundo sustancial y seriamente considerado, que puede gozar del privilegio de quedar sustraído permanente e indefectiblemente de la luz y de la razón, y que posee entonces, un intocable lugar asegurado con respecto a los órdenes del espíritu. El misterio ateo de la pulsión o del apremio, y el de la fuerza creadora que fluye libremente, nunca podrán exigir un respeto y un sometimiento particular o especial. Sabemos que la entrega a tales poderes absolutos concede dicha, como su exceso significa miedo. Y sabemos que forma y ley pueden representar algo impuesto, como también algo prohibido: puede tratarse de su cumplimiento, como también de su quebrantamiento. La facultad de conocimiento no nos ubica cual enemigo en contraposición a las fuerzas y pulsiones invisibles, o a las normas y leyes visibles sino que está contenido en ellas: la auténtica inteligencia quiere lo mismo que ellas.

En el uso de *esta* inteligencia experimentan ahora el enfermo y su médico aquellas *etapas de la experiencia* que construyen la “historia clínica propiamente dicha”. Por supuesto que el enfermo las puede atravesar también sin el médico. En ese caso, él es su propio médico. Rara y valiosa capacidad para el encuentro consigo mismo. En ella, sin embargo, nada aprenderíamos fundamentalmente nuevo para nuestra tarea, comparado con lo que ocurre en la formación histórica más accesible y cotidiana de la relación médico-paciente.

En una consideración como ésta se deberá partir siempre de la base de que aquello que la ciencia ha promovido y el arte ha enseñado también debe estar a disposición del médico; que él hubiera aprendido qué y cómo se podrá actuar con las hojas de la *digitalis*; cuándo y cómo una operación es posible, necesaria, conveniente o probablemente represente el mejor recurso. El pensamiento médico debe ser desarrollado entonces *trascendiendo* el estado más exquisito de la teoría y debe tenerse en cuenta como algo obvio, que con el conocimiento teórico de los procesos naturales y de los métodos de tratamiento comprobados, no se ha dicho todo. En una palabra: los límites de la medicina deben ser corridos de tal manera, que también abarquen todavía el campo de la historia clínica propiamente dicha. No debe existir padecimiento, penuria alguna, que ésta no pueda abarcar. Debe, al menos, educar espiritualmente en relación a esta enorme dimensión y debe agudizar la mira, considerando la totalidad de aquello que pide ayuda. Debe suspender momentáneamente las fronteras de las facultades y abrirse hacia la original unidad de toda penuria del ser humano. Puesto que sólo desde aquí puede estar completamente abierta y libre para dejarse

penetrar por la experiencia que hace surgir y comprender, detrás de las observaciones clásicas, el nódulo de la historia clínica verdadera y propiamente dicha. Esta experiencia y sus etapas no pueden moverse en relación a otros mandatos y leyes que los de la vida humana en general, y sólo puede comprenderse la salud y la enfermedad desde una experiencia de la vida, no desde sí mismas. La historia de una salud se parece más a la historia de un amor, de una obra, de una comunidad o de una amistad y está más emparentada en su sentido que, por ejemplo, al transcurso de una reacción química o al proceso de una excitación fisiológica. La salud tiene en común con el amor, la obra, la comunión y la amistad, aquello que es la afirmación, la dirección inequívoca que es imposible revertir. No se puede ser médico y en algún momento, y en algún lugar, desvalorizar la salud y con ello la vida terrenal, y no resulta suficiente describir negativamente la tarea del médico como la lucha contra la enfermedad. De esta manera también se pueden expresar los errores de aquellos médicos diciendo: “No tenían, para reconocer la historia clínica propiamente dicha, un concepto positivo de la salud que les hubiera permitido ser eficaces. No resultaba suficiente decir ‘No hay nada’ o ‘Sólo hay algo nervioso’, etc.”.

Resumiendo, podemos decir ahora también: ni el entusiasmo moral, ni la plenitud de la energía, ni el reconocimiento y la utilización de fuerzas o misterios vitales anónimos, que prescinden del uso de la inteligencia –por un lado– ni el uso inteligente de conocimientos científicos naturales –por el otro– podrán aportar la experiencia de la historia clínica propiamente dicha. Ésta se fundamenta en el reconocimiento vivencial de la *realidad del ser humano determinada por el espíritu*. Todos aquellos medios del arte curativo racional o irracional, ya sea que se valgan de los medicamentos, de las fuerzas físicas o de la palabra tienen ciertamente, según las circunstancias, su lugar invariable en la historia clínica, pero no son ellos los que “verdaderamente” conforman esta historia, sino el acercamiento realizado a través de etapas de experiencia hacia la realidad vital del ser humano dotado de *espíritu*.

¿Cuáles son estas etapas? Esto depende de la clase y de la dimensión del sufrimiento, por una parte; y de la clase y la dimensión de la relación médica, por la otra. El estado de carencia del ser humano abarca desde la etapa de la duda en el saber hasta la etapa de la pérdida del saber, desde la etapa de la limitación de la vida hasta la de su negación. Y en la relación médica se generan de esta manera las formas de protección, sostén, contraste, complementación, amor, verificación. Por todos estos niveles de la experiencia del padecer, del enfermar y del curar, transita toda historia clínica, incluida aquella que aquí sirvió de ejemplo.

Se trata entonces de figuras concretas de penuria, a las cuales corresponden figuras bien determinadas de dedicación médica. El hecho de que

esta dedicación provenga de la carencia y de la penuria le otorga esa posición particular con respecto a todo aquello que surge de la plenitud y del goce. Aquello que regala y embellece, que juega y se dedica a la poesía, no necesita de la ciencia ni produce medicina, sino que huye de ellas. Sólo la carencia clama por estas dos, que así también llegan a tener estrecho parentesco: ciertas ciencias pueden ser consideradas “médicas”, ya que surgen como consecuencia de un estado de carencia. Estas ciencias se encuentran, entonces, más cerca de los medicamentos que de las artes.

Desde acá podemos precisar todavía más nuestro concepto de historia clínica. Los errores de aquellos médicos consistieron en apartarse de la penuria *propiamente dicha*, y con ello también, en el mismo acto, en acercarse a órdenes, valores o conceptos alejados de la penuria. El diagnóstico “No hay nada verdadero” significa un alejamiento de lo propiamente dicho *mediante* una vuelta hacia una —en sí misma, es decir, objetivamente correcta— medida de la anatomía normal, que en ese instante no poseía un contenido de verdad médica. El diagnóstico “Sólo es nervioso” significa un alejamiento de lo propiamente dicho *mediante* una vuelta hacia una escala de valores que era políticamente válida y, en el interés de un propósito comunitario, eficiente, correcta, pero que, sin embargo, era médicamente errónea. De esta misma forma, Platón desaprueba el tratamiento médico de los discapacitados y con ello destruye, a través del orden político, el orden médico. El juicio “Sólo se trata de su imaginación” también puede representar un apartamiento *hacia* el orden de la teoría del conocimiento y, sin embargo, transformarse con todo, en boca del médico, en un desprendimiento de *su* categoría. Al igual que en otro caso de enfermedad orgánica (como, por ejemplo, en el estado quirúrgico de nuestra historia), el diagnóstico “Sólo es un trastorno nervioso” sería el desprendimiento hacia la categoría psicológica y un apartamiento fatal de la ahora correcta objetividad médica anatómica. Vemos que el orden médico puede *atravesar* por todas partes el orden del estado, de la ciencia, de la teoría del conocimiento y de la lógica. Dado que la “penuria no conoce mandato alguno” y dado que exige el apartamiento de otros valores e intereses, puede entrar en *irremediable* contradicción con respecto a órdenes de otra procedencia. Desde aquí sólo se comprende que la verdad propiamente dicha de una historia clínica sólo se puede experimentar, no comprobar. Sólo se puede formular en una *interpretación*, no examinar a través de una observación. No es demostrable a través de la suma de observaciones singulares o de los juicios causales que unen a éstas. Puesto que todas las observaciones y juicios causales singulares pertenecen a un orden del conocimiento distinto de aquello originado por la experiencia de la penuria. Esto resulta válido tanto para el sistema científico natural de la medicina, como para el psicoanalítico; ambos crean diferentes órdenes y con ello también distintos panoramas

acerca de la realidad del ser humano que sufre. Pero ¿cómo podrán entrar en contacto con esa realidad? Precisamente sólo a través del contacto, a través del *sólo-contacto*: contacto sensible con la naturaleza en espacio y tiempo, contacto espiritual con los seres humanos en sentimiento y acción. Esto es lo único que legitima su comprensión. Este *contacto durante la experiencia* representa entonces la vía regia hacia el mundo real y, a través de él –y sólo de él–, tienen aquellas ciencias una participación en la historia clínica propiamente dicha, en el verdadero ser humano. En el momento en que el espíritu que formula juicios se aparta del momento de contacto en la experiencia y sólo representa al ser humano en el espacio como formación espacial, en el tiempo como proceso que transcurre; cuando sólo lo piensa como alma, como yo o como carácter; en ese instante, se origina una teoría equivocada del hombre. Es pensado, entonces, como un ser de tamaño, superficie, peso, función, pulsión, conciencia, propiedades y actitudes de todo tipo. Todas estas formas de conocimiento, en la medida que son transformadas en juicios ontológicos, devienen al mismo tiempo juicios erróneos, representaciones equivocadas. Según ellos, el hombre sería un ser limitado por el espacio y tiempo. Sin embargo, él es ilimitado, tanto en tiempo como en espacio, y se constituye más bien él mismo en un límite. Según ellos, el hombre sería también *un* ser de acuerdo a una cifra, tendría una conciencia de acuerdo a la identidad, como si él mismo no se dividiera y gestara, como si no creciera y se desintegrara, como si no se *transformara*. Se encuentra como una gaviota entre los elementos, ya sea elevándose en el aire, ya sea sumergiéndose en el agua, en realidad sólo rozando la superficie entre ambos. De esta manera el hombre existe entre la carne y el espíritu, *a través* de ambos, *en* ninguno. Por doquier se encuentra uno a través del otro, nunca existe uno aisladamente. Es aquí donde surge entonces una teoría de la experiencia, cuyo “comienzo” deberá ser *eternamente* un comienzo a través del contacto de la mano y el ojo, del oído y el alma. Una teoría de la camaradería itinerante entre médico y paciente. No a pesar de y contra la técnica y racionalización, sino a través de y con ellos. Se hará visible entonces el fenómeno original de todo suceso patológico: la relación entre enfermo y verdad, de padecimiento y saber. Podrá superarse así la visión todavía igualmente pagana de la enfermedad como lo malo, ajeno, casual, como lo enviado por el “Dios” de la necesidad o por el mago de la casualidad. En su lugar, la enfermedad no será otra cosa que aquel “suspiro de la criatura”, aquel estado de sus criaturas por cierto “necesario” pero *sólo* vuelto hacia Dios, pensado en función de Dios, necesario ante ningún mundo y ante ninguna ley de la naturaleza. No se trata de que *debamos* estar enfermos para aprender, no se trata de que el fruto del árbol de la sabiduría sea la *causa* de la enfermedad, sino que la enfermedad es verdaderamente el ofrecimiento que ocurre de un saber por la verdad. Desde

aquí se podrá formular lo siguiente: la enfermedad puede entenderse como la creación de un desarrollo de la conciencia a través de un suceso corporal. Sin embargo, debe agregarse a esto –y con ello se dice lo mismo– que se puede experimentar a la enfermedad mediante un suceso corporal creado por un desarrollo de la conciencia. Nuestro arte de curar es, en cuanto suceso espiritual, también sólo esto: aquello que sucede en el hombre enfermo se repite espiritualmente en el médico y, de esta manera, es conducible a su último destino. La enfermedad es un examen pero también una lección. Se examina, pero también se informa.

La sabiduría y la ciencia pertenecen a la medicina porque de esta manera las enfermedades pueden ser mejor dominadas. Sólo se pueden dominar, sin embargo, porque ellas mismas pertenecen al género del saber y del no-saber, porque las enfermedades son elementos constitutivos de la conformación del saber, del camino de la verdad. En este sentido, la condición y la profesión de médico pertenecen también a la enfermedad. Es que éste sólo es médico, en la medida que “enferma en el paciente”, cuando la enfermedad de éste se continúa hacia su interior y también afecta sus órganos.

El “sentido de la enfermedad” sólo es realizable por el enfermo, desde el médico no debe ser exigido. Este sentido le debe representar al enfermo *sólo* una salvación; al médico, *sólo* una penuria.

Crueldades de orden teológico-moral como aquellas que sostienen que las enfermedades son enviadas por Dios –para que alguien tenga fe en él– contienen realmente una verdad sólo en la medida que la fe también cura, que un proceso orgánico patológico sana o se detiene, que un ser humano encuentra una verdad; cuando sucede el milagro en el verdadero y literal sentido de la palabra. En la medida que aquello en lo que se tiene fe también representa algo verdaderamente comprendido. Una extraña forma de no querer tener fe consiste en pretender del milagro lo paradójico, lo supersticioso: debe estar en contradicción con las leyes naturales, debe derribar las leyes naturales vigentes, como si fuera más divino derribar tales órdenes que confirmarlos.

El ataque epiléptico como síntoma de diversas enfermedades³²

El gran ataque epiléptico, tanto como los múltiples ataques motores que se le asemejan o que se parecen a elementos parciales del mismo, es un signo que se manifiesta en el caso de enfermedades tan diferenciadas,

³² Viktor von Weizsäcker [1929] (1986), en *Gesammelte Schriften*, t. VI, Frankfurt a/ Main, Suhrkamp Verlag. Forma parte del artículo: “Enfermedades epilépticas, organo-neurosis del sistema nervioso y teoría general de las neurosis”, pp. 35-105.

que se necesita una descripción diagnóstica y fisiopatológica especial. Es posible que todos los seres humanos tengan una disposición para sufrir ataques; sin embargo, resulta claro que en diferentes sujetos la misma enfermedad conduce al ataque con frecuencias muy dispares. Con ello excluimos aquí completamente el grupo de enfermos que sufren convulsiones, en los cuales el ataque epiléptico —un desarrollo peculiar de la personalidad— a menudo una tendencia a los así llamados “equivalentes” (ausencias, estados crepusculares, etc.) y la ausencia de procesos concretos más groseros en el cerebro o en otros órganos, justifican un diagnóstico especial: precisamente el de *epilepsia esencial o genuina*. En el apartado correspondiente describiremos más prolijamente el ataque en sí mismo, limitándonos aquí a su descripción clínico-patológica. Para esto, lo mejor que se puede hacer es aclarar en primer lugar cuáles son las situaciones en las que en realidad ocurre el ataque. El primer grupo abarca casi todos los procesos orgánicos que pueden afectar al cerebro. Sin poder abarcar la totalidad, colocamos en primer lugar a aquellos que con relativa frecuencia preceden al ataque: tumores (y parásitos), traumas, abscesos y tuberculosis, procesos congénitos y heredo-degenerativos (porencefalia, inhibiciones del desarrollo con idiocia) meningitis y encefalitis, sobre todo de origen luética, parálisis, procesos cerebrales arterioescleróticos y seniles, inclusive apoplejía. El segundo grupo abarca enfermedades cuya *sedes morbi* debe buscarse en otro lugar o en las que se presenta una noxa de efecto generalizado. Se trata de las autointoxicaciones que se suponen ocurridas a consecuencia de la nefritis y la uremia, en las cuales también se supone una hinchazón del cerebro, inclusive la eclampsia de las embarazadas y las parturientas. Son las intoxicaciones en el caso de diabetes, enfermedades del hígado y de la glándula suprarrenal; intoxicaciones por alcohol y plomo y muchos otros tóxicos exógenos, y finalmente los estados de trastornos súbitos de la circulación, que conducen a la asfixia del cerebro, como en el caso del bloqueo cardíaco agudo (ataque de Adam-Stokes) o por estrangulamiento de la carótida, las intoxicaciones por CO. A estos se agrega el gran grupo de los tóxicos importantes, conocidos desde la farmacología experimental y que en el ser humano sólo raramente desencadenan una convulsión [*Krampf*]:³³ alcanfor, picrotoxina, cocaína, estricnina, ajeno, etcétera.

Este resumen ya indica la dificultad que existe para obtener una teoría explicativa unificada. No la poseemos. El ataque parece ser favorecido tanto por el daño y la destrucción local del tejido, como por las condiciones vitales químicas y físico-químicas que se aportan desde la circulación. Los aumentos de presión en la cavidad craneana y los trastornos circulatorios

³³ La palabra alemana *Krampf* significa tanto “ataque” como “calambre”, “espasmo” y “convulsión”.

pueden tener efectos en ambos sentidos. Todas estas condiciones y estímulos [*Reize*] o condiciones mecánicas, químicas, tóxicas, circulatorias, no pueden explicar por sí mismas por qué los fenómenos motores de la epilepsia transcurren precisamente en esta forma tan peculiar e impresionante. A la inversa: un ataque epiléptico puede significar tantas cosas diferentes que el médico está obligado a realizar los exámenes más cuidadosos desde el punto de vista clínico y neurológico.

De gran importancia es, por otra parte, la atenta observación del ataque en sí mismo. El más importante es el del tipo de la *epilepsia jacksoniana*. El neurólogo inglés descubrió que focos que se encuentran en la cercanía de las regiones motoras ubicadas en la circunvolución prerolándica (Hitzig y Fritsch 1870), suelen desencadenar ataques del así llamado tipo focal (Jackson 1931). Esta “epilepsia cortical” se destaca por el hecho de que los enfermos no pierden la conciencia o recién la pierden a lo largo del ulterior transcurso de su ataque, de modo que ellos mismos pueden percibir los fenómenos motores. Éstos no comienzan, como en el gran ataque generalizado (véase bajo epilepsia) con la participación prácticamente simultánea de todos los músculos, sino de modo local, siempre de forma unilateral, con más frecuencia en la zona del nervio facial (ojo, boca), de los dedos y a veces de los pies. Comienzan con movimientos clónicos rítmicos o con una contractura tónica y se extienden del lugar de origen más o menos extensamente hacia zonas musculares vecinas. Primero por toda una mitad del cuerpo y a veces también hacia la otra mitad. En este último caso, entonces, el ataque también finaliza en una epilepsia generalizada. Muchos enfermos también tienen al comienzo en la zona comprometida focalmente (por ejemplo, en la comisura de la boca o en la mano) fuertes parestesias en la piel, sensaciones de tensión. Hay enfermos que sólo padecen un ataque sensible que se extiende de modo similar (el así llamado “ataque jacksoniano sensible”). Podemos deducir de esto que está afectada la circunvolución posrolándica.³⁴ Partiendo del lugar y la forma de los fenómenos motores, los análisis minuciosos efectuados en seres humanos posibilitaron conclusiones bastante precisas referidas a la zona cortical central, pre y posrolándica, desde la cual se desencadena el ataque. Retorcimientos conjugados de los ojos, cabeza, brazos y torso (las así llamadas “convulsiones adversivas”) pueden proceder de los campos frontales, parietales y temporales, situados por fuera de la cisura rolándica. La zona opercular se manifiesta a través de movimientos que conducen a masticar, lamer, tragar y comer haciendo ruido, como así también a través de gruñidos, gritos y singulto.³⁵ De este modo, también el cirujano obtiene valiosos indicios.

³⁴ Se refiere a la circunvolución central posterior.

³⁵ Lo que comúnmente llamamos “hipo”. [N. de A.]

La epilepsia jacksoniana nos da, por lo tanto, un indicio importante: por lo visto el ataque depende de una tendencia hacia la generalización, hacia la así llamada “irradiación de la excitación [*Erregung*]”. La sucesión de las convulsiones sigue aproximadamente la topografía de los campos corticales de origen de las vías piramidales. Pero también otras regiones de la corteza son excitables a través de estímulos eléctricos y por otro lado también se produjeron convulsiones a partir de procesos corticales difusos localizados. En animales se pudo provocar convulsiones desde el bulbo raquídeo de la protuberancia. Convulsiones tónicas ocurren al estimular el cerebelo, sobre todo sus núcleos. Las hemorragias de los ventrículos también se vinculan a menudo con fuertes convulsiones en extensión y las hemorragias del pedúnculo y de la protuberancia pueden provocar estos fenómenos. De existir una fuerte disposición a sufrir convulsiones, también los estímulos provenientes de los nervios periféricos podrán desencadenar convulsiones epilépticas. Pero la suposición más antigua de que cualquier afección periférica –inclusive cicatrices cutáneas o cosas similares– puedan desencadenar una “epilepsia de reflejo” prácticamente no pudo resistir las críticas. Esto se había observado con mayor frecuencia en los casos de lesiones en el cráneo (oreja, órbita), en cuyo caso no se excluía la existencia de una lesión de las meninges. Por desgracia no es nada raro que precisamente procesos cicatrizales antiguos, como la adhesión de las membranas cerebrales, fístulas, defectos de sustancia en el cerebro –como ocurrían con frecuencia en la guerra, pero que también suceden en los casos de severa conmoción cerebral o fractura de cráneo–, con el paso del tiempo, inclusive después de años, puedan conducir al desarrollo de una epilepsia progresiva, en la cual también aparece una modificación paulatina del carácter y finalmente idiocia, de modo similar a lo que describimos más adelante en los casos de epilepsia genuina.

De todas estas observaciones se desprende que las condiciones que ocasionan las convulsiones sólo se conocen de manera incompleta y que son de índole muy diversa. Por esta razón se ha vuelto una y otra vez sobre la idea de que los estímulos generadores de epilepsia se encuentran con una disposición a tener convulsiones [*Krampfbereitschaft*], inherente al tejido nervioso en sí mismo, de diferente umbral de excitabilidad. Este concepto abarca luego aquellos aspectos que hasta ahora no hemos podido esclarecer mejor como, por ejemplo, la aparentemente escasa frecuencia de disposición hereditaria. Especialmente llamativa es la elevada disposición a tener convulsiones [*Krampfbereitschaft*] después del alumbramiento y en la temprana infancia, cuando enfermedades infecciosas, malestares digestivos, malestares de la madre que amamanta, a menudo también circunstancias desconocidas, pueden desencadenar convulsiones epilépticas. La espasmofilia de

los niños es un indicio de su especial excitabilidad neuromuscular. La edad más propicia en que se incrementa la disposición a convulsionar se considera tanto la pubertad (véase el apartado dedicado a la epilepsia genuina) como la edad avanzada. Además, las estadísticas de los ataques muestran una culminación estacional en primavera, quizá también en los cambios de fase de la luna, muchas veces durante los días de la menstruación en la mujer. Un grupo de epilépticos genuinos especiales tiene el ataque siempre en el mismo momento del día o de la noche, algunos sólo durante el dormir, otros sólo estando despiertos, otros en períodos llamativamente regulares o en ocasión de determinadas fechas del año.

Se ha realizado un trabajo increíble para encontrar la fórmula fisiológica de esta *disposición a tener convulsiones*. Previo al ataque se ha encontrado en la reacción sanguínea alteraciones alcalinas y, luego del mismo, alteraciones ácidas. Se sabe que la disposición a tener convulsiones *disminuye* si se administra oxígeno, con la acidificación (acidosis por hambruna, grasas, suministro de ácidos, inhalación de CO_2), suministro de calcio, sustracción de agua, disminución de la presión intracraneana. Se *eleva* con la privación de oxígeno, suministro de álcalis, hiperventilación (eliminación de CO_2), carencia de calcio, hipoglucemia, edema, presión craneana. De estos datos se desprenden algunas reglas terapéuticas. Más inciertos son los resultados obtenidos de la extirpación de glándulas endócrinas. Se piensa que el umbral para convulsionar disminuiría por extirpación de la glándula suprarrenal, el timo, el *corpus luteum*, el páncreas, y se elevaría por la extirpación de la glándula tiroides y paratiroides, hipófisis, etc. Sin embargo, estas graves intervenciones deberían ser consideradas como de múltiples efectos y se debería tener en cuenta que *todas* las intervenciones quirúrgicas como tales pueden tener como consecuencia tanto la desaparición momentánea de las convulsiones, como —en otros sujetos— una tendencia a tener convulsiones, sobre todo los del tipo del *tétano*. Por el momento, sigue siendo incierto a qué debemos considerar “estímulo” desencadenante de una convulsión y qué sería exactamente la “disposición” a tener convulsiones. Sólo tenemos la idea de que, como lo que ocurre con casi todas las observaciones etiológicas en la medicina, también aquí existe un proceso típico bastante claramente delimitado: el ataque, bajo convergencia de una gran cantidad de circunstancias diversas que en parte favorecen, en parte impiden su desencadenamiento. No poseemos, sin embargo, un esquema, un mecanismo, una teoría de esta convergencia y de su decisión. De acuerdo a los experimentos realizados en animales y a la experiencia aportada desde los seres humanos, debemos suponer que las convulsiones tónicas pueden generarse tanto a partir de las zonas subcorticales como de las corticales. Por lo contrario, el desencadenamiento de auténticas convulsiones clónicas no se

ha comprobado en ausencia de la participación de la corteza y se justifica su consideración como signo de una irritación cortical. Sin embargo, en las convulsiones clónicas, debemos diferenciar netamente los movimientos rítmicos, de aquellos que indican un movimiento del tipo de traslación o de rascado. Éstos pueden generarse sin duda en los centros subcorticales o de la médula. Ya por el sólo hecho de que la forma motora del ataque es tan variada, no resulta posible proporcionar un substrato anatómico unitario para el ataque epiléptico.

Diagnóstico y terapia. Si tenemos ocasión de observar nosotros mismos el ataque epiléptico, no resulta difícil comprobar las convulsiones tónicas, clónicas y las adversivas, con rigidez de las pupilas, pérdida de la conciencia, eventualmente incontinencia de orina y mordedura de la lengua, en ocasiones con heridas en el cuerpo. También la epilepsia jacksoniana, con sus sensaciones y convulsiones localizadas, con parafasia o afasia momentánea, es fácilmente reconocible. Las dificultades comienzan en los casos en que los ataques no se ajustan a este marco clásico. Junto a las formas que todavía mencionaremos en la epilepsia genuina, aquí se deben considerar especialmente aquellas que muestran *otras formas de movimientos* en lugar del decurso tónico-clónico. Estos casos son bastante *frecuentes*. Se observan movimientos de pataleo, de efectuar golpes en derredor, salir corriendo, dar vuelta sobre sí mismo, reverencias y retorcimientos de todo tipo, movimientos incomprensibles y *faltos* de sentido y luego actitudes, gestos, mímicas, *plenas* de sentido que expresan miedo, súplica, humildad, voluptuosidad, orgasmo, jovialidad, ira, desesperación. A ello se pueden acoplar sonidos, interjecciones, palabras y trozos de oraciones, y hasta discursos plenos de afecto; también gritos, aullidos, gruñidos, murmullos, desnudarse, atar con cintas, recoger a toda prisa, encarar cosas y seres humanos, revolcarse de un lado a otro, alejar de un solo golpe, no-dejarse-tocar. Se trata de fenómenos, todos ellos, que también pueden aparecer por intoxicaciones, eclampsia, uremia, etc., vinculados con convulsiones de características más o menos epilépticas. El diagnóstico siempre tendrá que decidir entre los tres grandes grupos:

1. Neurosis pura (histeria, psicopatía).
2. Epilepsia genuina.
3. Epilepsia sintomática.

La exclusión del primer grupo cuando existe rigidez de pupila, incontinencia o mordedura de lengua, se ha demostrado como falsa. Los tres signos, sobre todo el primero, también aparecen indudablemente, si bien son *mucho* más raros, en el caso de ataques funcionales. Lo decisivo acerca de su significado no surge del aspecto de un ataque, sino de su origen.

Es muy frecuente que nosotros mismos no podamos ver el ataque en sí mismo. Entonces debemos buscar a los testigos más críticos. También existen medios para provocar un ataque, si bien es raro que repetidas administraciones de sal gruesa sean suficientes. Algo más efectivo para provocar ataques en personas epilépticas (¿y no epilépticas?) es la respiración forzada y continuada durante veinte minutos (hiperventilación: O. Foerster 1924). Sólo se empleará esta medida por razones de mucho peso. Su ineficacia no prueba nada en contra de la existencia de una epilepsia. Por lo demás, tiene validez: si encontramos mordedura de lengua, sangrado de las conjuntivas, equimosis en el cuello, heridas frescas o antiguas en la nuca, frente, rostro, todo indica hacia la presencia de un ataque de epilepsia auténtica. Resulta relativamente raro que los histéricos se lastimen.

Por lo demás el diagnóstico indica lo mismo que en la enfermedad de base y se obtiene por el conocimiento preciso de todas las posibilidades. También la epilepsia sintomática depende de una *terapia de la enfermedad de base*. Sea lo que sea, el aumento de frecuencia de los ataques epilépticos, tanto como el *status epilepticus* (véase más adelante), puede obligar al tratamiento de la convulsión como tal, también en el caso de la epilepsia sintomática. Es cierto que se puede oscilar en cuanto a la opinión de si una epilepsia originada a través de un trauma craneano, una herida encefálica, encefalitis fetal o posfetal, todavía ha de llamarse “sintomática”. Muchos de estos casos son clínicamente tan parecidos a la epilepsia genuina que recién se los puede separar de ella a través de un sutil reconocimiento anatómico. Daría la impresión de que el ataque refuerza la disposición al ataque (¡también observado experimentalmente!) y de esta manera la rueda que se ha puesto en movimiento sigue rodando en forma independiente. En el caso de un daño inicial irreparable del cerebro, el ataque como tal se convierte en objeto de una preocupación médica inevitable, si bien también sintomática.

A la cabeza de la medicación se encuentra hoy el Luminal (2 a 3 veces por día), que puede ser administrado a lo largo de semanas o meses. Se recomienda la combinación o alternancia con bromo (3 a 6 gr de la sal de Na, K o NH₄). El opio debe ser excluido del tratamiento. Desde el punto de vista dietético se recomienda utilizar poca sal en las comidas y poca carne. Actualmente se intenta administrar una dieta cetógena, es decir, una alimentación a base de grasas con algo de carne. Es importante la prohibición radical de bebidas alcohólicas y de sustancias que contengan cafeína, como el té y el café. En los casos de intensa producción de ataques se dispone, junto con el hidrato de cloral y de amilo (4 a 6 gr por enema) de la punción lumbar y la sangría y la deshidratación a través de enemas que contienen sal gruesa. Hoy por hoy todavía se prestan para el tratamiento quirúrgico

sólo aquellos enfermos que padecen epilepsia jacksoniana o generalizada, en los cuales se sospecha o se puede comprobar eficientemente la existencia de cicatrices, fistulas, tumores, tubérculos solitarios, etc., ubicados en lugares quirúrgicamente accesibles. Acerca de la conducción médica psicológica general y particular de los enfermos se hablará a la brevedad, cuando tratemos la epilepsia genuina. Lo que afirmamos allí también es válido para las epilepsias sintomáticas.

La epilepsia

(*Morbus sacer, epilepsia genuina*)³⁶

Desde épocas antiguas la manifestación del ataque, que también resulta impresionante para el espectador, se ubica en el centro de esta enfermedad: sin previo aviso para el entorno, sin hacer el menor ruido, más raramente emitiendo un fuerte grito, el enfermo cae al suelo. A menudo lo encontramos con heridas sangrantes, extendido en el piso cuan largo es, la cabeza inclinada hacia atrás, los ojos retorcidos rígidamente hacia arriba, el torso encorvado hacia atrás, los brazos extendidos o doblados hacia el costado o hacia atrás, las piernas también extendidas. Los puños cerrados, los dientes apretados, los músculos respiratorios apretados contra las cuerdas vocales; el rostro, mortalmente pálido, rígido; las pupilas se encuentran, tras un espasmo pasajero, muy dilatadas e insensibles. De esta convulsión “tónica” surge, luego de segundos, la convulsión “clónica”: sacudidas rítmicas, cortas, se apoderan simultáneamente de toda la musculatura que hasta el momento estaba dura como una piedra. También afecta el rostro. Sin que se normalice la respiración, el rostro y los labios se vuelven cianóticos y finalmente toman un color azul oscuro. A menudo se observa una espuma sanguinolenta en la boca y puede aparecer incontinencia urinaria. Recién ahora las sacudidas se hacen más espaciadas, más débiles, menos generalizadas. Luego de uno o, a lo sumo, dos minutos el cuerpo, aparentemente cerca de la asfixia, comienza a aflojarse y se perciben nuevamente los primeros signos respiratorios acompañados de profundos ronquidos. El enfermo permanece absolutamente inconciente y mientras que los reflejos tendinosos están aumentados –y no es raro que se encuentre el signo de Babinsky–, retorna la sensibilidad de las pupilas a la luz. Le sigue un sueño profundo del cual al enfermo al comienzo le resulta imposible despertar y luego sólo lo logra con gran dificultad. Una vez despierto, no es raro que se encuentre confundido, somnoliento y adormecido, no recuerda nada de lo sucedido. Sólo un sórdido dolor de cabeza, una sensación de apaleamiento en los miembros, un gran cansancio le dicen, por experiencia,

³⁶ Viktor von Weizsäcker [1929] (1986), *Gesammelte Schriften*, t. VI, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag. Forma parte del artículo: “Enfermedades epilépticas, organoneurosis del sistema nervioso y teoría general de las neurosis”, pp. 35-105.

que este estado corresponde a la preexistencia de un ataque epiléptico. El examen clínico del epiléptico durante los períodos libres de ataques no proporciona ningún signo neurológico. Lo único que recuerda lo sucedido es la mordedura de la lengua, fresca o cicatrizada con rapidez luego de la curación (pero ésta también puede faltar). El tipo corporal del epiléptico es muy variado. Sin embargo, entre los epilépticos se encuentran con tanta frecuencia las figuras robustas y rechonchas, con rostro pálido y a veces pastoso, en el cual se observa un particular color “negruzco”, de manera que a primera vista uno se siente tentado de hacer un diagnóstico presuntivo. Signos displásicos de la conformación corporal –tales como los que se comprenden ahora como disglandulares– son relativamente frecuentes. Sin embargo, hasta el momento no se ha podido determinar una estructura corporal típica del epiléptico.

Las cosas cambian cuando nos dirigimos a la personalidad del enfermo en el trato [*Umgang*] y en la conversación. Aquí nos encontramos con una forma de ser definida, que nos recuerda enseguida a sus semejantes. Una conversación con él dura mucho tiempo hasta que se logra llegar a una cierta meta. El enfermo parece ser lento en el curso de su pensamiento, complicado en sus representaciones, meticuloso en la formulación, cabezadura en el juicio y la perseverancia en el tema, limitado en su manera de opinar, incapaz de adaptarse, egoísta en su aislamiento del mundo y sus exigencias. Es más: fácilmente se lo considerará como antipático, distante, irritable, explosivo e inclinado a tener ataques de furia. Por otro lado puede dar la impresión de un sentimentalismo y amaneramiento exagerados, de una persona que utiliza con demasiada ligereza grandes palabras y dispone de sentencias morales y religiosas tal como si estas cosas le costaran poco.

De este modo se establece un cuadro caracterológico que muchos clínicos famosos han intentado describir y por el cual, como se ve, se destacan fuertemente las cualidades negativas y los defectos. Algunos autores describen el carácter del epiléptico con inconfundible crítica, inclusive con un cierto tono de rechazo. Quien, sin embargo, en lugar de simplemente reaccionar frente al enfermo y determinar a partir de ahí sus conceptos, se entrega en una actitud receptiva y lo contempla con otros ojos, descubre que mucho de lo que transmiten estos pacientes no es una particularidad, sino una reacción del enfermo, una respuesta a un mundo circundante [*Umwelt*] que él es incapaz de conformar a su manera, como nosotros somos incapaces de asimilarlo a él. Si le dejamos tiempo para desarrollar hasta el final el hilo de sus pensamientos, entonces vemos que su razonamiento, su sentido, no contiene menos, sino más contenido lógico. Entonces no se nos aparece como complicado y vacío, sino como simple y cerrado, no como caprichoso, sino como profundo, no como superficialmente moral y religioso, sino

seriamente comprometido y decidido en los temas fundamentales, respecto de los cuales las personas “normales” se sobrepone a través de soluciones momentáneas. Entonces también se podrá lograr quebrar la caparazón de su inaccesibilidad y de su seguridad autosuficiente y poner en descubierto rasgos de verdadera modestia y humildad. En lugar de la rigidez y de la limitación, vemos ahora un ser humano que en su simpleza es extraordinariamente sensible y vulnerable, quien en la utilización del idioma nunca se conforma con una aproximación burda al término correspondiente, sino quien insiste con persistencia para que se nombren correctamente los matices éticos o las sutilezas fácticas. Ahora su incapacidad para adaptarse puede impresionar como carácter, y algunas de sus particularidades desagradables (que lo vuelven una persona “difícil”) pueden considerarse como recurso de emergencia en la defensa propia y en la conservación del propio valor. Ahora nos aproximamos más al sentido del nombre *morbus sacer*. El enfermo no sólo reacciona de este modo respecto de un mundo que se le ha vuelto extraño, también la relación consigo mismo es en él diferente que en otros seres humanos. Aquellos que son más productivos desde el punto de vista espiritual desarrollan una visión de sí mismos que puede llegar a tomar la forma de un sistema de cosmovisión: lo más importante es la relación con los padres, porque es lo más independiente de capacidades espirituales. Muchos de los epilépticos adultos examinados por mí tienen una ligazón extremadamente fuerte al padre o a la madre. Y dado que la gran crisis de esta ligazón ocurre en la época de la pubertad y dado que el comienzo de esta enfermedad frecuentemente coincide con la pubertad, resulta fácil comprender desde aquí la separación de los padres anormalmente retrasada y la subsiguiente elaboración neurótica de esta relación. Se presentan disoluciones psicológicas de la ambivalencia en el mundo representativo de la religión, como la que sostiene que el epiléptico comprende su vida como sacrificio, como hecho de redención, como gracia o como distinción. Con un acento igualmente fuerte irrumpen cargas afectivas hacia el aspecto de la furia, de los hechos de violencia, inclusive del asesinato. No sólo en sueños sino también durante el ataque mismo muchas veces se pueden comprobar psicológicamente tales ambivalencias y tales procesamientos de tensiones irresueltas en relación, por ejemplo, al padre. Es así como el epiléptico ciertamente se nos aparece como una persona extraña,³⁷ pero su cuadro caracterológico no sólo debe ser reconocido a partir de nuestra propia reacción primitiva y *supuestamente* “objetiva” hacia él, sino también desde su reacción igualmente primitiva hacia nosotros. Debemos comprender que este “carácter epiléptico” de la clínica moderna es asimismo un producto codeterminado por el carácter del observador. Es así cómo

³⁷ Lo que solemos llamar un “bicho raro”.

los conceptos clásicos de la psicología prepsicoanalítica y los métodos de observación que derivaron de ellos, en lugar de ampliar la concepción del epiléptico, más bien la limitaron.

Se sobreentiende que el abismo que separa al observador del enfermo no puede ser realmente eliminado. Sólo que nuestros conceptos del carácter, nuestros juicios de valor y nuestro comportamiento personal hacia el enfermo cambian cuando comprendemos al epiléptico como *una persona que vive en un entorno que se le aparece como modificado a causa de su peculiaridad*. Cuanto más hondamente lo afecta la enfermedad tanto más pequeño se vuelve el espacio vital para él y para nosotros, tanto menos podemos abarcarlo todavía con nuestra comprensión [*Begreifen*].

Por lo tanto, un conocimiento de la epilepsia como un todo deberá partir siempre de esta particularidad y también querrá entender de qué manera la descarga intermitente que ocurre a través del ataque motor está inserta en esta peculiaridad. No cabe duda de que el ataque sólo representa un trozo de esta particularidad. Esto lo enseña el decurso clínico de la epilepsia.

Cuadro clínico y decurso clínico

No se ha comprobado que la mayoría de las epilepsias fuese determinada por herencia. Sin embargo en aproximadamente el 10% de la descendencia de los enfermos se repite la epilepsia (Rüdin 1929). Recientes investigaciones sobre los factores hereditarios enseñan además que también en ella existe algo así como una deficiencia o una susceptibilidad hereditaria generalizada del sistema nervioso. De este modo, lo hereditario no necesita manifestarse a través del mismo síntoma. En el árbol genealógico puede hacerse visible con claridad la sumatoria de epilepsia, psicopatía, debilidad mental, zurdera, trastornos del habla. También el alcoholismo pertenece a este grupo. Sin embargo, tanto en su caso como en el de la sífilis, también tomamos en consideración el daño tóxico directo del germen o del feto.

La mayoría de las epilepsias comienzan con un primer ataque en la pubertad. Sin embargo no se puede representar acabadamente en su magnitud la gran variabilidad de la epilepsia. Hay personas que en su vida tienen uno solo o algunos ataques, aquellas que los tienen anualmente, cuatrimestralmente, mensualmente (o también de manera menstrual) semanalmente, diariamente. Denominamos *status epilepticus* a la sumatoria de ataques de manera tal que el enfermo, sin recuperar del todo la conciencia, cae de un ataque en el otro. Este peligroso estado sella el destino de muchos enfermos; a causa de él se destruyen por agotamiento. La forma motora del ataque no siempre se configura tan rigurosamente como se describió al principio. El comienzo localizado con o sin generalización también ocurre

en el caso de la epilepsia genuina. Las convulsiones pueden tomar la forma del dar-vueltas-sobre-sí-mismo, de la furia plena de afecto, de dar golpes a diestra y siniestra, amenazas, atar con cintas. Algunas realizan movimientos para levantarse las faldas y polleras, desvestirse, insinuar movimientos de pedido o de súplica, protgerse los genitales; otros gritan, claman, gruñen, retan, murmuran, balbucean palabras comprensibles o parafrasis incomprensibles y sobre todo en el caso de los niños durante mucho tiempo puede reinar sólo la “*absence*”. Sin caer, el rostro del paciente se vuelve por un momento rígido e inmóvil en su cuerpo, interrumpe el discurso, el trabajo, eventualmente deja caer algo, un vestigio de saliva corre por la comisura de su boca, y luego de 1 a 5 segundos continúa tal como si nada hubiera ocurrido y frecuentemente no toma noticia de lo sucedido. En los niños estas ausencias pueden presentarse de manera “acumulada” hasta varios centenares de veces al día (picnolepsia). De ellas no necesariamente deberá surgir una epilepsia con gran ataque. En los casos en que esto sí sucede, las ausencias y los grandes ataques se pueden mezclar (*petit mal* y *grand mal*). A menudo los ataques permanecen ocultos durante mucho tiempo porque sólo se presentan durante el dormir. Los enfermos pueden estar por años libres de ataques hasta que surgen nuevos síntomas. Es raro que la vida restante transcurra libre de ataques y se ha calculado que la duración promedio de vida del epiléptico se acorta una decena y media de años. Sin embargo, también los gravemente enfermos pueden llegar a una edad avanzada. De este modo reconocemos la total imposibilidad de establecer un pronóstico para el epiléptico que se encuentra en su estado inicial. La cuestión más decisiva respecto de este pronóstico, no obstante, es aquella que pregunta por su desarrollo anímico. El que hemos descripto al comienzo es un cuadro que biográficamente puede desembocar en un camino hacia una particularidad todavía considerada dentro de lo normal, hasta los grados más pronunciados de deterioro espiritual. Este camino que se transita ya sea en pocos años, ya sea a lo largo de decenios, no tendrá que ser recorrido necesariamente por todas las personas que sufren ataques. Por otro lado, diferentes enfermos lo transitan a lo largo de diferentes trechos. También aquí se presentan, de manera totalmente imprevista, *todas* las graduaciones, todas las chances. Aun en los grados más pronunciados de la demencia, a menudo se observa todavía lo particular de la personalidad. La sumatoria de los ataques favorece el comienzo del deterioro espiritual, pero no lo ocasiona necesariamente y de ninguna manera existe una relación de proporciones: aquí no conocemos ley alguna. Los enfermos que sufren pocos ataques también pueden cambiar su personalidad o sufrir deterioro espiritual en el sentido de los rendimientos psicológicos (atención, memoria, velocidad, juicio, etc.).

Para el destino laboral y social a menudo resulta decisivo que junto con las ausencias y los ataques (¿o en lugar de ellos?) se presenten *estados excepcionales* de características motoras y psicológicas. Desapariciones repentinas del hogar –fugas–, deambular caminando o viajando por días o semanas –poriomanía–, originados en el hecho de que los enfermos ingresan en estados modificados de conciencia, totalmente diferentes al dormir o al soñar, en los cuales los enfermos viven una realidad modificada. Tales “estados crepusculares” también pueden preceder a los ataques y, más frecuentemente, seguirlos. Comienzan y finalizan de manera bastante abrupta, y el enfermo por lo general no los recuerda, si bien a través de la hipnosis puede llegar a recordar lo vivenciado durante su estado crepuscular. Periódicamente, modificaciones más leves –que suelen ser calificadas como “trastornos epilépticos”– a menudo mantienen al enfermo en un estado de ánimo sombrío y de mal humor. Condiciones más graves pueden llevar a cuadros totalmente psicóticos o estupor epiléptico con inaccesibilidad completa. Sin embargo, en todas estos casos se trata, en oposición a transformaciones del carácter, de fenómenos pasajeros, episódicos o periódicos. El alcoholismo periódicamente recurrente (dipsomanía) ha sido incluido, con justificaciones más bien discutibles y en casos aislados quizá con derecho, en la epilepsia. El epiléptico frecuentemente tiene tendencia a la bebida y casi siempre es muy intolerante. Algunos tienen con regularidad ataques después de ingerir alcohol. A raíz de su parentesco caracterológico, por su carácter episódico-cíclico y por su mezcla variada de síntomas se ha incluido más o menos estrechamente una serie de casos patológicos al círculo de la forma de la epilepsia, en los cuales falta el ataque epiléptico en sí mismo. Ya hablamos de enfermos que sólo padecen de ausencias. Otros sufren ataques que consisten sólo en pérdidas de conciencia, sin que aparezcan convulsiones. Se suman aquí los enfermos que caen –a modo de ataque– en un sueño profundo que no es posible interrumpir: narcolepsia. Otros presentan la particularidad de que, a raíz de una repentina pérdida del tono, se desmoronan súbitamente cada vez que se ríen: ataque de risa. Médicos más antiguos hasta se inclinaban a incluir las neuralgias del trigémino que ocurrían a modo de ataques. Actualmente la mayoría admite la relación con la migraña y por consiguiente también debemos incluir a ciertos enfermos que sufren periódicamente de ataques de vértigo, que pueden llegar a desarrollar un síndrome de Meniere, si somos de la opinión de que todas las enfermedades que transcurren presentando ataques periódicos ocasionados por el sistema nervioso central, sin un origen groseramente orgánico, deben ser concebidas clínicamente como una unidad grupal más elevada. Estos cuadros clínicos nombrados en último término tienen, sin embargo, una importancia clínica totalmente diferente: detrás de ellos no amenaza la posibilidad de una destrucción progresiva como es la

característica de la epilepsia en el sentido riguroso del término y en los casos graves.

De acuerdo a todo lo dicho existen pocas enfermedades cuyo curso sea tan poco previsible y tan diferente. Por cierto, en el momento en que se instalan las modificaciones del carácter y los primeros signos claros de la destrucción psíquica (demencia), generalmente también ocurre la progresión subsiguiente que conduce a la incapacidad laboral y finalmente a la internación. Antes de que ocurra esto el destino del epiléptico es el de encontrarse frente a la incertidumbre y a un constante peligro: el de ser víctima en cualquier momento del ataque y el de sucumbir a un profundo padecimiento crónico.

Desde el punto de vista médico y teórico es igualmente importante la profundización en algunas de las *particularidades* de los comienzos del ataque. Por ejemplo: un enfermo tuvo un ataque inmediatamente después de caer desde la barra de gimnasia, otro, durante un asalto. Otra observación consiste en determinar que los ataques en los institutos para epilépticos suelen ser frecuentes cuando se celebran fiestas que conmueven el ánimo (Navidad). Algo similar ocurre cuando muere un pariente. Algunos tienen el ataque *siempre* bajo influencia de la música. Conocemos, por lo tanto, situaciones eficaces que pueden ser tanto extraordinarias como regulares y que pueden desencadenar el ataque. No existe duda alguna de que no es tan frecuente que el ataque se desencadene de manera totalmente imprevista,³⁸ tal como quieren sostener algunas observaciones superficiales. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que en todos los casos estas influencias “externas” también son “internas”: a menudo una situación anímica determinada introduce el ataque de un modo tan fácilmente comprobable que incrementa la suposición de que es siempre así, sólo que la amnesia epiléptica nos priva muchas veces de la posibilidad de tomar conocimiento de esto. Un refuerzo de esta suposición nos brinda lo que nos enseña el *aura*. Entendemos por “aura” las múltiples percepciones subjetivas que en muchos epilépticos preceden al ataque y que también son reconocidas por ellos como precursoras del mismo. Algunos ya notan días antes en su talante depresivo e irritable que se “aproxima” un ataque y hasta desean que ocurra para librarse de este estado de ánimo porque luego de él quedan como relajados. El verdadero aura, sin embargo, consiste en fenómenos sensoriales. Una sensación cálida sube desde el estómago a la cabeza; parestesias ascienden desde los dedos de los pies o de las manos hacia arriba; los enfermos ven juegos de colores (sobre todo rojo púrpura) o muecas amenazantes, rostros con barba; aparece un vértigo cerebral y la conciencia desaparece. Resultan interesantes aquellos casos en los

³⁸ El autor utiliza aquí la expresión alemana *aus heiterem Himmel*, que literalmente significa “como un rayo que cae desde el cielo despejado”.

que el enfermo reproduce durante cada ataque un viejo recuerdo totalmente determinado (por ejemplo, un trauma infantil) que se puede acompañar por una sensación de familiaridad muy fuerte, pero cuyo contenido puede permanecer inaccesible para la conciencia normal. En algunos casos el aura tiene un carácter neurológico-tópico: hemihipoestesia, hemianopsia, remiten a ciertos sistemas. Menos común, pero no totalmente imposible, es que el enfermo también experimente todavía conscientemente el comienzo de ciertos procesos motrices y vasomotores, como ser contracciones del nervio facial, contracciones en la mano, bostezos, hacer ruido masticando, producir ruidos como un zumbido, etc., antes de que ocurra la pérdida de la conciencia. Excepcionalmente también se pueden recordar y experimentar estados parecidos a la ausencia. De todos modos aquí habrá que definir lo que se llama "pérdida de la conciencia". ¿Es que el enfermo no vivencia nada consciente durante su ataque? ¿No será que sólo ha olvidado todo? Últimamente nos hemos enterado de que algunos enfermos vivenciaron durante el ataque mucho más de lo que primeramente recordaban. Cuando se logra vencer una resistencia psíquica, recuerdan que durante el ataque se reprodujeron escenas muy precisas, vivencias de miedo, vivencias de la infancia con intenso contenido afectivo. El análisis de los epilépticos, de sus sueños, sus estados de ensoñación y los contenidos de sus ataques proporciona a la interpretación psicoanalítica un rico material para la construcción de una *neurosis*. En esta relación con la neurosis el ataque probablemente ocupe un lugar similar a la conversión histérica del afecto en un síntoma o un ataque histérico. Con esto se afirma, sin embargo, que también en el caso de la epilepsia se llega a una forma de vida neurótica, sólo que la neurosis del epiléptico está acoplada a procesos orgánicos mucho más profundos. En muchas cuestiones fundamentales el carácter epiléptico y el histérico se oponen. En algunos epilépticos el apremio por cometer un acto de violencia (que puede ir desde romper objetos hasta cometer asesinato) está presente en su conciencia normal; en otros, sólo se manifiesta en sueños o en estados excepcionales. Resulta evidente que estos deseos criminales son reprimidos por el enfermo y resulta factible ver en el ataque una abreacción que lo exime de la realización de aquellas intenciones. El hecho de que en el epiléptico se encuentren disponibles fuerzas tan poderosas y metas tan extremas facilita la comprensión de que algunas figuras distinguidas de la historia fueran consideradas como enfermos que padecían ataques y que entre ellos nuevamente aparezcan personas religiosas (San Pablo, Mahoma, Dostoievski).

Anatomía y fisiología

Fue un adelanto importante y ejemplar para la concepción fundamental de la medicina en su conjunto, el que la mayoría de los investigadores

desde Alzheimer (1898, 1907) conciban que las *modificaciones anatómicas* pasibles de ser consideradas como de algún modo características de la epilepsia genuina, *no son la causa sino la consecuencia* de la enfermedad, es decir, de los ataques. Esta modificación perceptible desde lo anatómico radica sobre todo en la pseudocápsula. Debemos considerarla secundaria, así como también las modificaciones agudas en las células gliales, los axones y la glia. Observaciones de la estenosis de los vasos y de la disminución cerebral antes del ataque y estudios histológicos remiten a una preparación vasoconstrictiva que conduce a una isquemia. Durante el ataque se llega luego al estasis. La explicación patogenética debería explicar, por lo tanto, primero las condiciones previas para el ataque, luego al ataque en sí mismo y, a partir de ahí, las consecuencias observables. Por lo visto, con ello ha perdido sentido la tesis que sostiene que la epilepsia es una enfermedad orgánica del cerebro: lo “orgánico” es, hasta donde se puede observar desde lo histológico-anatómico, un *posterius*, no un *prius*. Se explica a partir de un trastorno funcional de la circulación, a saber, un angioespasmo que se encontró sobre todo en el cerebelo y el asta de Ammon (Spielmeyer 1926-1927). ¿Cómo se produce? Hasta ahora no ha sido posible encontrar en el equilibrio iónico de la sangre, en el estado endócrino, en el metabolismo cualitativo, una condición que sea suficiente para desencadenar el ataque.

Sólo conocemos aquellos factores que son favorables o desfavorables para el desencadenamiento de un ataque. Pero no es posible considerarlos como estímulos [*Reize*] específicos. Entre ellos habrá que mencionar en primer lugar las enfermedades y condiciones enumeradas en el primer apartado. Sin embargo, todavía no sabemos cuáles son decisivos en el caso de la epilepsia genuina. En ella, más que en cualquier otra enfermedad que cursa con convulsiones, deberá situarse el sistema nervioso en el centro de la cuestión. Sólo desde aquí se puede comprender también que tantas relaciones diferentes converjan en el cuadro relativamente monótono de la convulsión epiléptica. En la epilepsia genuina —éste es seguramente el sentido de este término— esta descarga nerviosa se destaca, por así decir, como el verdadero centro del acontecimiento, mientras que los factores humorales y vasculares no tendrán el rango etiológico como, por ejemplo, en el caso de una epilepsia por asfixia.

Tratamiento

Si bien no existe terapia alguna para la curación de la epilepsia, existe una preocupación, una asistencia social y una conducción adecuada al respecto. Como tarea humana y al mismo tiempo higiénica social, el pastor F. von Bodelschwingh (fallecido en 1910) ha reconocido y realizado esto de una manera grandiosa y original, desde el punto de vista espiritual y

práctico, en sus institutos en Bielefeld: un ejemplo para la asistencia social productiva del futuro. La dificultad del epiléptico consiste en que, para un entorno ingorante y asustadizo o falta de amor, está marcado, asumiendo él mismo lentamente el veredicto de “discapacidad”. A causa de sus ataques puede estar siempre objetivamente en peligro de caer en las profundidades, al agua, dentro de las máquinas, de ser aplastado por un vehículo. De modo tal que su futuro se vuelve incierto y desesperanzador. No podrá conseguir trabajo ni empleo, inclusive si su evolución caracterológica todavía no conduce a roces con las demás personas. De este modo surge el conflicto y la penuria [Noz]. Sólo podemos desalentarlo a contraer matrimonio. Debemos prescribirle las recetas que están indicadas para la profilaxis de los ataques de la epilepsia sintomática. No puede subirse a andamios o árboles, tampoco caminar por los muelles del puerto; no puede nadar en aguas profundas. La mayoría de las veces habrá que protegerlo de un cuidado y temores absurdos y sistemáticos sobre todo provenientes de sus padres. Se deberá luchar enérgicamente en el sentido de favorecer el juego, la diversión y sobre todo el trabajo, la discreción y la igualación con otras personas. De no ser así, algunos epilépticos, sobre todo los jóvenes, pueden padecer ataques de miedo, reacciones neuróticas y eventualmente histéricas, lo cual muy bien puede ser evitado. La relación con la propia enfermedad, en el sentido de las exposiciones precedentes, no deberá ser perturbada, pero la relación con el mundo circundante deberá conformarse de la manera más humana y natural posible y en base al máximo aprovechamiento de su capacidad social, laboral y humana. Es así cómo la instrucción de su entorno podría transformarse en la parte más importante y más difícil del tratamiento. Como casi cualquier enfermo, también el epiléptico muestra gratitud y comunicación hacia el médico que al mismo tiempo lo comprende y lo conduce: su espacio vital se amplía y afirma a través de este médico. Bajo las condiciones actuales también la dura internación puede tener como resultado un alivio de su situación y no debe ser postergada innecesariamente. Un trasplante prolongado de los enfermos que todavía poseen capacidad laboral, a lugares de convalecencia campestres y muy tranquilos, puede tener como resultado una disminución notable de los ataques y una mejoría significativa. Cuántas veces ocurre también que los enfermos en la clínica se liberan de los ataques: una prueba que indica la influencia del entorno sobre su estado. Todavía no se ha comprobado –pero tampoco se ha podido probar lo contrario– que un tratamiento psíquico iniciado tempranamente ejerza una influencia decisiva sobre el curso de la enfermedad y la conformación caracterológica del enfermo. Ningún médico debería tener la osadía de menospreciar *a priori* esta posibilidad. En cualquier caso debemos considerar como menos importante el tratamiento

del ataque como tal, que el tratamiento del enfermo en sí mismo. Sin duda existen algunas formas del decurso que se deben considerar como curaciones clínicas. Pero la inmensa mayoría es incurable.

A través del tratamiento quirúrgico no se han obtenido éxitos alentadores. La posibilidad de ejercer una influencia a través de medicamentos es grande y, al igual que el tratamiento dietético, ya ha sido comentada más arriba. Impedir los ataques probablemente tenga como sentido la idea de que el ataque daña el cerebro. Por otra parte, muchos epilépticos se sienten aliviados después del ataque. Si los ataques ocurren sólo pocas veces al año no tiene sentido administrar narcóticos.

Estudios sobre la patogenia³⁹

Traducción: Gabriela Adamo

La época de la medicina marcada por los descubrimientos bacteriológicos de los agentes infecciosos también esperaba de la explicación de las causas de la enfermedad el reconocimiento de su esencia y su completa eliminación. Junto a éxitos brillantes también hubo decepciones, y la resignación que siguió se remitió a la constitución como base: esta investigación se transformó luego en la doctrina de la herencia. Lo que se puede hacer contra la enfermedad hereditaria, entonces, debe ser designado como *ultima ratio*. La etiología, más antigua, que procede siguiendo la forma de explicación bacteriológica, y la patología de la constitución, más nueva, que desemboca en la investigación hereditaria, se complementan en algún sentido, ya que el efecto del factor externo presupone una disposición del factor interno. Pero ambas no agotan lo que sucede durante el desarrollo de una enfermedad. Porque las enfermedades se generan en un ser que se encuentra, él mismo, *en un devenir*. Allí surge, entonces, un nuevo espacio de juego: que en este “hacerse” de lo vivo, que no se desarrolla sin plan sino siguiendo un orden vital marcado, se tiene que poder encontrar alguna condición nunca descubierta y algún significado desestimado del suceso de la enfermedad. En este “hacerse”, la así llamada causa no es más que un motivo, pero un motivo cuyo momento temporal tiene grandes consecuencias; en él, las leyes de la naturaleza son un camino señalado, pero sólo en algunas ocasiones éstas se vuelven de importancia decisiva para el todo. El mismo viajero puede subirse desde *el mismo* lugar del andén a distintos trenes; cuánto *más distinto* aún resultará aquello que pronto vivirá y que, a la vez, depende necesariamente de las reglas fijas del horario de los trenes. Qué importante es conocer ese horario. El horario es indispensable, pero no dice nada sobre el país y la gente que lo hizo y para quien está hecho. Una imagen tan trivial para el papel de la *causa morbi* y de las leyes de la naturaleza dicen por lo menos lo siguiente: si no se hacen otros preparativos totalmente diferentes para el viaje, el horario no sirve de nada; pero sin

³⁹ Viktor von Weizsäcker [1935] (1986), en *Gesammelte Schriften*, t. VI, Frankfurt a/ Main, Suhrkamp Verlag, pp. 253-331.

él se llegaría a una zona sin caminos y jamás se alcanzaría el destino. Aquí intentamos una pequeña ampliación de la patología; lo más importante en esto es que el primer planteo sea correcto y satisfaga las exigencias. No parte de un orden ya admitido del suceso, como el que la medicina más moderna encontró en las leyes de la naturaleza cuando comenzó a trabajar. Sino que partimos de la expectativa de que haya un *orden vital*, cuya forma y estructura sólo se nos revelará con el trabajo. Por lo tanto, el orden se da por supuesto, pero, a la vez, recién se lo busca. Lo dudoso de la biología basada en las ciencias naturales exactas, la física y la química es que tomó como ya válido a un compromiso muy riguroso, cuando éste todavía debía ser descubierto. En realidad, se justificaba el intento de aplicar las ciencias naturales exactas, más antiguas, a los procesos orgánicos. Pero qué *sentido* obtienen aquí las leyes de la naturaleza –eso todavía está por descubrirse.

Lo que sigue son algunas historias clínicas unidas a través de observaciones sobre aquello que parece típico en ellas. En el primer plano permanece la patogenia descriptiva; las posibilidades teóricas que van surgiendo en el camino sólo son tratadas indirectamente. Como en todas partes, también aquí: los hechos son inevitables y deben ser informados sin el más mínimo cambio. Pero un informe de este tipo sólo se vuelve científico cuando decide sobre una pregunta, es decir, cuando tiene consecuencias probadas en el pronóstico y en la práctica.

Hubo que hacer ciertas consideraciones acerca de si era posible publicar las partes personales e íntimas de algunas de estas historias clínicas, y hago hincapié en el tema porque es una pregunta que públicamente no se trata con suficiente apertura. El maluso es posible en cualquier casuística médica. Pero, según creo, la culpa de esto habría que buscarla siempre en el que realiza ese maluso, es decir, en el que utiliza los hechos informados para dañar a otras personas. En este sentido, aquel lector que, después de creer haber identificado a la persona aquí mencionada, dice su nombre y puede causarle daños, debería ser sentenciado moralmente y, según pienso, también en forma legal. Pero si este libro cayera en manos de alguno de los enfermos mismos, entonces dependería de él guardar silencio.

Me opongo a que la comunicación de cuestiones psíquicas sea más indiscreta que la de corporales, que no espanta a la literatura médica. De todas maneras, por lo que yo sé, la literatura psiquiátrica es inimpugnable en este sentido. Las opiniones están más divididas en torno a qué pertenece a la historia clínica, y por lo tanto a la enfermedad, y qué no. En este sentido, las siguientes investigaciones rompen con la costumbre de considerar a la así llamada “vida privada” como algo que científicamente no viene al caso. Acá no se puede separar de golpe lo médico de lo científico. Quien sea de la opinión de que la patología biográfica es un error grave o una

tontería, también se enojará con más facilidad por su aparente indiscreción; pero entonces se enojará sobre todo por la perturbación a sus concepciones acostumbradas.

Estas historias clínicas aparecen en la literatura de esta especialidad. Según mi manera de ver, la responsabilidad por daños ocurridos debería caer sobre *quien* utilice desde afuera lo que acá se transmite para el interés común, volviendo a hacer personal lo que aquí va más allá de la persona.

Pero con mis enfermos siempre estuve, y sigo estando, de acuerdo en que si uno sólo piensa en los daños o peligros de un tratamiento, tampoco puede esperar la curación. También espero que estemos de acuerdo en que un tratamiento psicoterapéutico, de medicina interna, es un trabajo en conjunto entre médico y enfermo, en el que se debe llevar un riesgo de a dos. Si alguien considerara estas declaraciones como dudosas, entonces yo, para mi persona, no quiero deshacerme del riesgo sino hacerme cargo. Pero lo mejor sería que reconociéramos que las preguntas acerca de la responsabilidad entre los seres humanos sólo pueden ser resueltas de manera solidaria. Tampoco dejé afuera a mi propia persona en estas comunicaciones casuísticas.

Un último comentario se refiere a los cambios que debían borrar las señas personales exteriores y que llevé a cabo siempre que fueron posibles. Una corrección de este tipo tiene límites precisos. Nunca puede llegar tan lejos, por ejemplo, como para cambiar el texto original de una frase. Lo hablado ya pierde muchísimo de su vida al ser puesto por escrito; no se puede prescindir además del texto estricto. Pero también hechos como la edad, la profesión o sucesos biográficos específicos casi nunca pueden ser cambiados por otros sin dañar la verdad. Justamente esta es la razón por la que fue necesario supeditar constantemente la mezcla de verdad y ficción a la ley de la pura observación de la naturaleza y corroborar el relato con ella.

v. Weizsäcker
Heidelberg, mayo 1935

El drama, su contenido y su formalismo. Desplazamiento de la excitación. El rol de la sexualidad y de la moralidad (*angina tonsillaris*)

Las enfermedades no surgen por casualidad, sino que nacen de un apasionado movimiento vital. Comprender su desarrollo depende de la capacidad de seguir el movimiento de esa pasión.

La sistematización de las casualidades, el orden estadístico al estilo de la física molecular, no puede representar la *forma en que se origina* la enfermedad. El método estadístico es, más bien, el que destaca a la casualidad de lo que está lleno de sentido. Si observamos el enjambre de moscas que se amontona en torno a nuestro farol en un noche de verano, adivinamos en cada uno de los animales lo especial de su anhelo, su trayectoria, su destino y su perdición. Si se calcula el espesor, la forma y la expansión de todo el enjambre, se encuentra una ley de la fotosensibilidad, la atracción y la repelencia. Todo se convierte entonces es un “fototropismo” y lo individual es una “casualidad” con un “error mediano”.⁴⁰

Pero si en la enfermedad no se busca el resultado final, sino el origen, no se deben ordenar estadísticamente los fenómenos, sino que se debe rastrear su devenir, incluyéndola en la relación más amplia que llamamos historia, en eso, por lo tanto, que sucede, y no en eso que es ley, o sea que sólo es posible que suceda.

Claro que, en este caso, debemos aprender a percibir las rapidísimas sucesiones de imágenes de las situaciones de nuestra vida en relaciones totalmente diferentes a si sólo sacáramos de ella una pequeñísima parte, la transportáramos al laboratorio y, con eso, la arrancáramos del flujo del tiempo. Vale, más bien, zambullirse uno mismo en éste y acompañarlo un trecho, sin hundirse y sin perder de vista la costa.

Con qué equipamientos, métodos y conceptos debe trabajar una patología de este tipo, con qué límites del reconocimiento deberá contar, es algo que hoy sólo se podría exponer parcialmente. Tratemos, por eso, de repetir lo que para nosotros fue claro y convincente como imagen: escribir historias clínicas. Si se superponen varias de éstas, también se destacan formas básicas válidas y ritmos de movimiento que no se contradicen con las leyes de las ciencias naturales y que —es más— parecen incluirlas, sin irles a la saga en validez y comprobabilidad.

Ya que la mirada abarca con más facilidad aquello que está cerca en tiempo y espacio, dirijámonos primero a un grupo de enfermedades que

⁴⁰ Presumiblemente un término que proviene de la estadística.

proveen una facilitación de este tipo: casos de *angina tonsillaris*.⁴¹ Esta enfermedad, que por lo general es de corta duración y que es impresionante a la vista, posee con más frecuencia de lo que muchos creen un marco bastante dramático.

I

Una muchacha joven es ingresada a la clínica con una fuerte angina; no puede siquiera hablar. Después del examen, un médico joven exclama: “Bue..., ahí sí que se buscó algo lindo”, a lo que ella habla y dice: “Esto es siempre mejor que tener un bebé”. Después se supo que, el día anterior, se había resistido a la presión de un pretendiente que podría haber tenido esa consecuencia.

II

Una mujer más grande se casa con un empleado del ferrocarril, también entrado en años, que espera una felicidad conyugal completa de esta unión. Pero él es transferido a una ciudad lejana y ella no puede decidirse a abandonar a su madre para seguirlo. Finalmente, después de muchas idas y vueltas, decide hacerlo. En el día de su llegada, él tiene una fuerte angina con complicaciones y, tras un largo período en cama, queda incapacitado para trabajar y es jubilado. Sigue a su mujer de vuelta hacia lo de la madre y ahora viven todos juntos en el mismo lugar.

III

Durante diez años, una muchacha joven no se puede decidir a darle el sí a su fiel pretendiente. Finalmente acepta; el compromiso se lleva a cabo

⁴¹ Por varias razones utilizo, en partes, el texto inalterado de publicaciones anteriores (1933). El estudio que está a la vista es, también, una pieza armada con muchos esfuerzos comunes, unidos y fundidos en la *Heidelberger Klinik*. El aporte individual de cada colaborador ya no podría aislarse. Bilz (1936), Cohen-Booth (1935), Plügge (1936), Vogel (1932) y otros hicieron importantes contribuciones hacia la meta que yo también anhelo; algunos seguirán colaborando con esta línea de publicaciones. El tema particular de la angina es enfocado por Bilz de una manera especialmente sobresaliente, a mi entender, y en el mismo momento que lo hago yo; fue profundizado en una dirección sorprendente. Lo que hayan descubierto investigadores totalmente independientes de nuestro grupo de trabajo, como Ferenczi, Simmel, G.R. Heyer, Grote y Meng, entre otros, seguramente sólo nos llegó en parte. Consideramos que se sirve mejor al trabajo en conjunto aprovechando cada aporte internamente, en lugar de hacer abundantes citas y glosas, ya que los estímulos más importantes son muy difíciles de ser resumidos a través de definiciones. [N. de A.]

y se obtiene el ajuar. Pero anginas repetitivas hacen madurar la decisión de operar las amígdalas antes del casamiento. La operación se lleva a cabo, el cirujano lastima la Art. pharyngea ascendens⁴² y la muchacha se desangra en la mesa de operaciones.

IV

Una muchacha especialmente tímida y cerrada aceptó casarse, a pesar de su resistencia interna y de la convicción de que nunca podría amar a ese hombre. Cuando la pareja llegó al hotel después de la ceremonia, ella experimentó el comportamiento ofensivo de él. Estaba desconcertada: “ese momento provocó un enorme cambio en mi interior”, dijo. Al día siguiente tuvo una fuerte angina y el viaje de bodas tuvo que ser suspendido. El matrimonio fue breve, se divorciaron y ella está contenta de haberse liberado de un hombre inferior y limitado. Pero ahora se queja de vivir sin una obligación y sufre de una neurosis con varios síntomas. Su deseo siempre había sido llegar a casarse y ser independiente, pero como mujer divorciada cree que debe renunciar a toda esperanza.

V

Un hombre de 30 años se enamora de una muchacha que parece cumplir con los requisitos que favorecerían una unión duradera. Pero a medida que crece la pasión, descubre que las presuposiciones exteriores son dudosas y que la unión sería difícil. Mientras se enrieda en razones a favor y en contra, ella —que corresponde sus sentimientos— enferma, tiene fiebre (¿gripe?), y lo llama a él, que es médico, a su lecho. Cuando él la revisa, siente de pronto un rechazo hacia su cuerpo que revela inmediatamente la toma de conciencia de que no pasará nada. Entonces él se enferma de angina diftérica, en cuya convalecencia sufre, con el primer baño caliente, una urticaria general de pocos minutos y, después, una *irregularitas cordis* de varios meses, así como depresiones psíquicas. Después se alegra de haber superado un error.

VI

Un hombre que ya no es joven y que tuvo varias neurosis sospecha que su prometida —que vive en una ciudad alejada— tiene una aventura con otro hombre. Le anuncia por carta que da por terminado su compromiso, pero sólo, como dice, “para ponerla a prueba”. La prometida le asegura que se trata de acosos a los que está expuesta en contra de su voluntad. Cuando

⁴² En latín en el original.

el contrincante sospechoso parte de viaje, los comprometidos hacen las paces; pero cuando él vuelve, comienza el mismo juego y, esta vez, la prometida acepta la ruptura y se entrega a su nuevo amante. En este momento, nuestro prometido enferma de angina, a la que le sigue una ligera nefritis. Ahora ya se recuperó y está bastante contento de haberse liberado de la chica, cuyo valor ya no estima muy alto.

VII

Una mujer ovariectomizada, de alrededor de 30 años, da un paso en falso al subirse al tren que la llevará al casamiento de su hermana menor, se lastima apenas el pie, pero desarrolla enseguida una parálisis histérica de la pierna. Es tratada durante largo tiempo con yesos y técnicas por el estilo, pero después de un año y medio es curada con psicoterapia de concientización. Allí se ve que ella misma había estado enamorada del novio de su hermana. Curada, deja la clínica; al poco tiempo, en una ciudad alejada, conoce a un hombre que ama a primera vista. Esa misma noche encuentra la posibilidad de bailar con él, pero en ese momento se vuelve a acordar de que es incapaz de procrear y que tiene que decirle a cada hombre que se le acerca que ella nunca podrá tener hijos. Su humor se oscurece y la intención de conocerlo mejor se arruina, también, porque al día siguiente enferma de angina. Ahora está equilibrada nuevamente y ya no cuenta con una unión futura.

VIII

Una mujer recién casada le regala el primer hijo a su esposo: un varón. El está muy conmovido, había deseado mucho un niño. Pero tal vez no había tenido tanto apuro con el nacimiento en sí, y había descuidado bastante los preparativos. De hecho, el niño nació con tres semanas de anticipación y, además, fue el día después de una escena en la que se había mostrado alterado y, en presencia de su mujer, no había sabido manejar un tema de ella con habilidad y fuerza. Un día después del nacimiento lo ataca una fuerte angina. Pero tiene una razón para darle la bienvenida: es una excelente excusa para renunciar a un largo viaje que debería haberlo llevado a un acto que no le interesaba y en el que debería haber aparecido públicamente sin el menor entusiasmo.

IX

Una enferma que promedia los cuarenta está en tratamiento por una grave neurosis catalogada por los médicos, en parte, como histeria degene-

rativa y, en parte, como esquizofrenia. Está intensamente ligada a su médico. Tiene en su haber varios intentos de suicido, algunos de ellos serios. También ahora le comunica sus ganas de tirarse de la terraza del hotel a la que da su habitación y lo obliga, en el estilo de esta clase de enfermos, a dedicarle una porción enorme de su tiempo de trabajo. Luchando para renunciar a esta táctica, ella enferma de repente de una angina con mucha fiebre, en la que aparece tranquila, estoica y casi feliz. En estos días admite en su ánimo la palabra “renuncia” y promete abandonar para siempre la idea del suicidio. A pesar de depresiones graves con varias perturbaciones funcionales, mantiene su palabra durante muchos años. Cuando finalmente se desarrolla una cistitis con infección, desaparece el cuadro de la psiconeurosis; está como sana y transforma su unión neurótico-obsesiva con el médico en una relación libre y amistosa. Sin exigir más tratamiento, espera con seguridad –hasta con alegría– la muerte, que llega dos meses después.

Si uno no se resiste a esta forma de ver ni se deja confundir por casos que no muestran de inmediato la misma presentación dramática, no es difícil lograr una colección de casos como estos. Más complejo es expresar lo esencial que está en la base de todos. Seguramente, la mirada se dirigirá con más facilidad al hecho llamativo de que el amor, el compromiso y el matrimonio están seriamente en juego. Sólo las dos últimas de estas nueve semblanzas no muestran tan claramente estos factores, aunque también en ellos es posible sospechar la existencia de sentimientos altamente personales. Notamos que una tormenta erótica desemboca en conflicto y termina no sin tragedia. Este elemento de contenido, que puede ser definido, aunque sólo sea muy provisoriamente, como Eros ofendido y desilusionado, no puede ser desechado. Pero junto a este elemento de contenido existe también una similitud, que oponemos a lo anterior como *formal*. Se trata, justamente, de la agudización crítica del *drama*, a través de la cual un conflicto lleno de tensión se resuelve en una decisión. Por el otro lado, casi no se puede pensar que no aparezca una angina junto a semejante hecho completo como unidad histórica. (Vale decir que fueron los grandes novelistas y romanceros, más que los dramaturgos, quienes, más seguido de lo que sus lectores recuerdan, incluyeron un momento así de *enfermedad* en la trama de la crisis. La historia misma también los utiliza con sorprendente frecuencia.) Resumo este formalismo de nuestras historias clínicas de la siguiente manera (1933): “Una situación está dada, una tendencia aparece, una tensión crece, una crisis se agudiza, una irrupción de la enfermedad sigue y, con ella, después de ella, aparece la decisión; se creó una nueva situación y llega la tranquilidad; se pueden contabilizar las ganancias y las pérdidas. Todo es, como siempre, una unidad histórica: cambio, interrupción crítica, transformación.”

Si se reconoce a esta tipología como posible, dos razonamientos son inevitables: ¿qué sucede, por ejemplo, con la angina infantil, la angina (epidémica) hospitalaria y con todos los casos “negativos”, hacia los que también parecen conducir los casos VIII y IX? Y además: qué nos puede enseñar acerca del tipo aquí presentado un análisis mucho más íntimo de los casos. Se puede afirmar que la investigación psicoanalítica ya posibilitó aquí un esclarecimiento muy importante. Según el modo de ver del psicoanálisis, se puede utilizar aquí el término “conversión”, que significa –en analogía con la formación histérica de síntomas– sospechar una “descarga de energía” de deseos sexuales reprimidos en los sucesos corporales. Que en nuestro problema no es fácil evadir la esfera sexual, aún en el sentido más estricto, lo pueden mostrar otros dos casos que presentan esta posibilidad de manera especialmente penetrante.

X

Una mujer de 35 años había padecido una tuberculosis pulmonar durante mucho tiempo, estuvo en Davos y ahora está comprometida. Un día se sabe que el prometido tiene una amante, que al parecer sufre una enfermedad venérea y a la cual prometió no abandonar tampoco cuando se casara. Discuten; a partir de ese momento ella le niega las caricias habituales entre ellos y terminan separándose. Porque de pronto ella sintió asco físico: “si no, lo hubiera perdonado”. Durante la noche siguiente estuvo muy intranquila; a la mañana tenía 38 grados de fiebre, al mediodía 40,5 y una fuerte angina (unas 20 horas después de la crítica discusión), a la que luego se agregó una nefritis que se curó más adelante. Poco después de recuperarse de la angina, tuvo un brote de urticaria y su primer pensamiento fue: “Ahora estoy contagiada y a través de él recibí la espantosa enfermedad de esa persona”. Desde ese momento nunca más tuvo fiebre y la tuberculosis se curó por completo; en cambio, se volvió muy sensible ante la carne, no soporta los huevos ni la leche, y sufre de picazón en la piel. Antes, ningún cuarto era suficientemente caliente, ahora no le alcanza el frío. Cinco años después vuelve al tratamiento por los ataques de urticaria que todavía la torturan todos los días. En el transcurso de las sesiones se revela que los ataques suelen aparecer de la siguiente manera: comienzan con el enojo o el disgusto acerca de algún comentario, en general inocuo, sobre todo del padre y a veces también del hermano. Se entabla un altercado interior con el padre y ella piensa en su juventud perdida en general, la vida arruinada, el destino femenino no realizado. Mientras el enojo y la excitación se intensifican hacia el punto máximo, sucede de pronto un cambio brusco: una presión sofocante que había ido creciendo en la zona del diafragma se desarma, la enferma se

deja caer y una voluptuosidad que se reconoce sin duda como sexual se esparce, no en los genitales, sino en el cuerpo entero. En el mismo momento comienza también la picazón, y el sarpullido aparece en los genitales, la cara interna de los muslos y las palmas de las manos. Luego, las pápulas de urticaria también se esparcen por las demás regiones cutáneas. Aunque el caso se parezca a los presentados anteriormente, aporta algo nuevo en su encadenamiento con la construcción de símbolo manifiestamente neurótico-sexual. Como resultado de aquella angina no sólo se puede reconocer la sexualización del síntoma orgánico, sino un desplazamiento anómalo de la sensación sexual. El drama se desarrolló de manera suficientemente grave; pero más allá de eso sobrevivió un monumento conmemorativo de la catástrofe, en la que se puede leer con suficiente claridad una sexualidad desviada. Acá hay puntos de partida importantes para un reconocimiento más íntimo de la formación de síntomas como estos, que también pueden echar luz sobre el origen mismo de la angina. El caso siguiente pertenece al mismo grupo. Pero esta paciente entró en la enfermedad aguda con una sexualidad erróneamente desviada y, después de la angina, aparece curada.

XI

Una mujer que atraviesa la segunda mitad de su treintena no experimentó una vida sexual normal. Sufre de una intensa sexualización de las mamas con masturbación obsesiva y torturante de este órgano y por eso busca al médico. Su deseo sólo es excitado por el pecho de otras mujeres, pero en especial por el de su propia madre. Siente un anhelo desesperante por esta mujer trabajadora y sencilla, que, nunca satisfecho, lleva constantemente a malentendidos y desilusiones; esta madre de muchos hijos no pudo entender jamás el misterio de precisamente esta hija. Cuando, a través del tratamiento, la paciente se acerca a una solución crítica y está lista para una conmoción más fuerte, sucede lo siguiente: otra vez, en una nueva visita a la madre, su excitación ante la imposibilidad de un acercamiento cariñoso crece al máximo. Parte desesperada y al día siguiente enferma de angina. Todavía en cama, escribe una carta larga a su madre, en la que expone con lujo de detalles y, a su entender, adaptándose a la capacidad de comprensión de su madre, todas las relaciones, la causa y el hecho de su deseo insatisfecho. (Uno siente un poco el orgulloso coquetto acerca de *qué* bien había redactado la carta). El efecto fue desolador. Como respuesta recibió una carta realmente *mala*. Ahí comprendió, y las palabras resonaban en ella sin pausa: “*¡No hay esperanzas!*”. No derramó una sola lágrima, de pronto todo estaba claro: se había separado definitivamente de la casa paterna, esto era una renuncia irrevocable y, a la vez, la

liberación. A pesar de todo, conserva la carta de la madre como un objeto santo; ella no está enojada, le contestó con tres breves y cariñosas líneas concluyentes y, en el próximo encuentro, ambas superaron lo sucedido con bromas. Desde entonces, desapareció completamente la ligazón casi exclusiva de la sensualidad al pecho de la madre. La excitación por el busto de otras mujeres no había sido otra cosa, ya que, en realidad, estas otras habían estado todas en la madre. Ahora esta dependencia ya no existe y en cambio surgió una disposición hacia el hombre, que primero se manifestó en un sueño. Mientras tanto todavía surgieron varias inflamaciones de garganta y una supuración maxilar, sobre cuyo marco psicológico todavía no se puede concluir nada. Sólo sabemos que esta inclinación hacia el hombre, apenas sugerida, no llegó al desarrollo total: por el momento es suplantada por la más disimulada ligazón al médico, que sólo le pudo ayudar hasta este punto. Pero el éxito clínico del tratamiento de la neurosis ya está logrado.

La comparación entre el caso X y XI enseña: la angina puede aparecer como una condición tanto en la aparición como en la desaparición de una sensación sexual patológicamente desplazada. Ambos casos son singulares y escasos, pero de todas maneras nos enseña dos cosas: por un lado, que en lugar de la represión aquí sólo ocurrió un desplazamiento local de la sensación sexual desde los genitales hacia otra zona, con lo que este desplazamiento alcanza el valor de una neurosis. Pero luego también se ve que la angina es el punto crítico de un cambio, que puede provocar tanto la curación como una situación nueva, pero diferente, de enfermedad. Estos dos casos se parecen a todos los anteriores porque con la angina se establece un nuevo estado, en el que —utilizando los términos de un balance— podemos esperar el asiento de activos tanto como de pasivos. El formalismo antes señalado también se mantiene aquí y debería ser una circunstancia relativamente fácil de demostrar en casos como estos. Una dificultad mucho mayor es la del contenido, del que —después de que surgieran temas como el amor, el compromiso, el casamiento, pero también las relaciones personales más generales y, por el otro lado, la sexualidad—, hasta ahora, nos podemos hacer una idea bastante vaga. Por eso vamos a buscar casos en los que, dentro de lo posible, estos temas queden excluidos. Son mucho más difíciles de encontrar así como los necesitamos. Pero la razón para esto se hará evidente inmediatamente: veremos enseguida que el contenido no necesita relacionar a los personajes secundarios de una manera tan flagrante con el drama, como para que aparezcan en él como actores. El drama también se puede desarrollar endopsíquicamente. En el caso siguiente, esto ya se nota; en el otro, la escena interior del alma pesa mucho más que la situación externa.

XII

En el caso del niño Bruno, de seis años de edad, no se trata de una *angina lacunaris* con placas,⁴³ sino de una inflamación tonsilar que aparece primero de un lado y después de los dos, con un enrojecimiento leve y un edema en la mucosa, acompañados por una tos muy dolorosa y molestias relativamente insignificantes al tragar. Este estado, que dura un par de semanas, se desarrolló bajo las siguientes circunstancias: Bruno es un tercer hijo, que hasta ahora generaba pocas dificultades de educación, pero que desde hace poco está muy pálido y nervioso. En su desarrollo se diferencia de sus dos hermanos mayores por una obstinación especialmente prolongada en la equiparación infantil de la percepción con la imaginación. Su ambición por ser igual a los dos grandes, lo lleva con gran facilidad, aún a esta edad, a producir historias fantásticas acerca de todo lo que él vio e hizo. A menudo es imposible distinguir qué es verdadero. La consecuencia es que, aunque no lo castigan por mentiroso, suelen cargarlo por sus “camelos”,⁴⁴ incluido el padre. Reacciona ofendiéndose cada vez más. A menudo sucede que llora: “Tú no me crees”. De hecho, los dos mayores ahora lo consideran mentiroso. Un segundo factor contribuye a las cargas: desde hace algunos meses desarrolló tal gusto por los dulces, que no puede dejar de invertir cada centavo en ellos y se volvió un experto en las condiciones de compra y venta de todas las panaderías de la zona. Resulta que, desde hace un tiempo, los hermanos resolvieron tener una alcancía en común, sobre la cual, obviamente, el mayor decide de manera bastante dictatorial; se acabó la libre disposición de los centavos y —aquí y en otras ocasiones— Bruno parece no haber podido resistir la tentación de sustraer algunos. Luego sucede lo siguiente: para el cumpleaños del padre, los chicos quieren preparar pequeños regalos. Pero Bruno se olvidó y unos días antes está muy alterado porque no hizo nada. Su madre le quiere dar una oportunidad y le propone regalar al padre un bonito lápiz que ella misma había planeado darle. Lo guardan, pero cuando lo buscan, en vísperas del cumpleaños, ha desaparecido. Bruno niega tener algo que ver, pero está muy asustado porque, al fin y al cabo, no cuenta con ningún regalo. En reemplazo pinta rápidamente un pequeño dibujo, y se calma. Pero cuando le insisten, confiesa que vendió el lápiz por veinte centavos y los volvió a invertir en golosinas. Por lo tanto, en estos días, los padres se volvieron precavidos ante las abundantes mentiras del chico y, siempre que pueden, se abstienen de corregirle las fantasías evidentes. A pesar de eso, Bruno sigue acumulando inventos y una nueva circunstancia, que hace rato se venía

⁴³ En alemán *Pfropfen*, traducido literalmente como “tapón”.

⁴⁴ Traducción literal del término coloquial *Schwindeln*.

anunciando, aumenta la perturbación de su equilibrio interior: el ingreso a primer grado. Parecía alegrarse muchísimo; pero cuando lo esperado se hace realidad, precisamente en estos días, se nota que se trataba casi sólo de la satisfacción de su ambición de ser igual que los otros y que necesita dominar un gran miedo. Como hasta el momento no sabía escribir, “pintaba” mucho; en eso también se dejaba ayudar por el hermano mayor y después aseguraba que lo había hecho solo. Esto también había sido así el día del improvisado regalo de cumpleaños. Al regresar del primer día de clase, cuenta de inmediato: “Para mañana tenemos que pintar algo; pero, mamá, me tenés que ayudar”. Ante la advertencia del padre de que lo hiciera solo, se puso a llorar: “Yo no puedo, ustedes no me ayudan nunca”. Dice que él no podía hacerlo tan bien como los otros chicos. Algunos días después, cuando le preguntaron qué hacían en la escuela, contestó que ya el primer día había recibido un reto por haberse sentado sobre el pupitre. Cuando el padre deja entrever sus dudas, él se enoja: “Todos recibieron retos; y los demás, cada uno tres”. Por causa de la tonsilitis permanece unos días en casa. Entonces cede todo: la excitación, la ofensa, las mentiras, los robos, la inflamación de amígdalas y la tos. Durante los meses siguientes, Bruno se convierte en un buen alumno, deja de fantasear, los encantadores rasgos soñadores y algo melancólicos de su cara dejan lugar a gestos más pícaros, se vuelve desobediente y alegre. Mientras que antes jugaba casi sólo y sin miedo con chicos bastante más grandes y soportaba sin quejas las brutalidades de estos, ahora se niega a jugar el papel del querido y maltratado “chiquitito”. El nene se convirtió en un varón. Más tarde, Bruno tiene que atravesar algunas otras crisis morales de este tipo; siempre reacciona con dolor de garganta, afonía y, algunas veces, también con dolor de estómago y descomposturas. Así fue que tuvo vómitos durante los exámenes previos al ingreso al secundario y la noche antes del primer día de clase. La aparición de estos síntomas en conjunto con ataques de cleptomanía también volvió a suceder una vez más.

Una epicrisis de esta observación debe partir de la base de que una historia infantil no es menos dramática para el niño porque los adultos no consideren al ingreso a la escuela o las dificultades en la educación como algo tan dramático como sus propias acciones. Las emociones de Bruno tuvieron, para él, el valor de tempestades y tormentas. Su catástrofe moral es igual a las de los adultos, que se desarrollan en los órdenes burgueses y encuentran allí sus consecuencias. El entrelazamiento con la catástrofe *moral* es, por su parte, lo que vuelve a este caso especialmente llamativo. Naturalmente era este punto el que movilizaría al máximo a los padres. ¿La relación de la angina con el descarrilamiento de la moralidad fue algo especial sólo en este caso? Si volvemos con esta pregunta a todos los casos

anteriores, queda claro: ¡una crisis de la moralidad en torno a la angina no falta en ninguno! El hecho de que algo así como una ganancia de la enfermedad tampoco falte en ninguno, significa lo mismo. Obtener una ventaja, una virtud o una línea de retirada ante una tarea demasiado difícil con ayuda de la enfermedad –eso siempre conlleva una sensación moral o, también, un poco inmoral.

Si volvemos otra vez sobre el llamativo papel del factor erótico, entonces se concluye que los casos reunidos hasta ahora ya son suficientes para decidir si el esquema de la represión sexual (cuyo campo de vigencia no necesitamos probar aquí) puede o no ofrecer una imagen correcta de la génesis de la angina como síntoma. En vistas de que el elemento libidinoso algunas veces se puede comprobar, en otras se puede suponer con gran seguridad y en otras, a todas luces, no, se puede decir que allí donde entra en juego el fenómeno sexual, no es éste la fuerza de la cual nace la angina; lo que se transformó en la condición de la angina, fue una forma particular de utilización de la sexualidad. Por eso repito aquí mi resumen anterior (1933): “El análisis de estos casos nos debe prevenir acerca de perseguir la idea trivial de que la angina se generaría psicogénicamente de acciones sexuales frustradas o maltratadas”. Porque así como, en alguno de los casos relatados y en otros que yo conozco, es fácil pensar a primera vista que la angina surge en lugar de la realización sexual, el análisis más exacto de justamente estos casos también enseña que la tonsilitis no es simplemente la sustitución del procedimiento genital, ya que no debe su surgimiento al fracaso, sino a la *forma especial de su fracaso*. Y esta forma especial no es otra cosa que una ofensa de la relación erótica. Pero si lo específico de la angina se corresponde con el hecho particular de la ofensa, entonces perdimos el derecho de equipararla dinámicamente al proceso genital como tal: no surge de él, sino del momento que distrajo de él. Por supuesto: la ofensa fue, en algunos casos, una ofensa erótica y seguro que en ellos tampoco tenemos el derecho a negar esa calidad de lo erótico. Pero hay una diferencia en que recurramos como fuente energética del proceso inflamatorio a la distracción ofensiva de la satisfacción o a la energía de esta misma: en el primer caso, el material para una comprensión más profunda de la relación que suponemos nos lo debería brindar la naturaleza de la ofensa erótica (en el sentido amplio); en el segundo, debería hacerlo la naturaleza del acto sexual. Entonces la angina debería ser considerada no como una sustitución de la satisfacción sexual libidinosa, sino más bien como un derivado de la ofensa erótica. De todas maneras, el hecho de que la excitación genital y los procesos tormentosos en las amígdalas tonsilares *puedan* aparecer en una relación tan cercana no deja de ser desafiante. Pero vemos que para

esta posible relación no podemos utilizar la noción de sustitución. Una imagen lo diría así: durante la caza, la presa espantada no corre hacia una zona poco habitual del bosque porque la está buscando, sino porque evita su área conocida de pastoreo. La excitación psicofísica no se dirige al polo oral del eje corporal porque puede encontrar ahí lo mismo que en los genitales, sino porque evita a estos últimos. Pero que tienda justamente hacia el polo oral, es algo que debemos aceptar; considerando la historia del desarrollo, no parece del todo incomprensible. Según nuestras observaciones, no caben dudas de que la supuración de maxilares, dientes y senos nasales en situaciones similares es algo común; al parecer, la apendicitis también pertenece a este grupo. Pero al dirigirse la excitación hacia esa zona, junto al valor genital también se perdió un valor erótico; por esta vez, la decisión volvió a caer en contra de la entrega y a favor de la enfermedad infecciosa. Al hacerlo, la decisión cayó en una relación somática, en un área de funciones particular. Esta abarca los movimientos periféricos de los vasos sanguíneos y de la sangre, el desplazamiento de células móviles, las producciones mesenquimatosas y probablemente también el proceso de la inmunidad en el sentido más estricto. Así se puede definir un nivel específico de funciones, cuya posición especial nos tendrá que interesar sobremanera cuando hayamos encarado la idea de la compensación de las constelaciones psicofísicas y de sus crisis de perturbaciones. Nos parece comprender que aquí no se da nunca una sustitución de lo físico por lo psíquico, como si, dicho burdamente, pudiéramos cambiar lo inconsciente de la química por el placer y el sufrimiento de la excitación del alma. En realidad, tomándolo estrictamente, una sustitución sólo es posible cuando un nivel de funciones similares permiten desplazamientos sobre una plataforma similar. Por lo tanto, una hiperemia podría ser desplazada, pero el desplazamiento de una ofensa psíquica hacia campos de excitación fisiológica, no. No puede haber entonces, en este sentido, una conversión de excitación psicosexual en nuevas construcciones somáticas.

En esta consideración del factor sexual me siento fortalecido por las excelentes observaciones de Rudolf Bilz (1936), que corrobora completamente el formalismo destacado por mí, pero que, más allá, en el ejemplo de la "Angina Couvade", instala la dinámica formal en el orden de contenido de la *sucesión de generaciones*.⁴⁵ En este momento sólo puedo señalar esta importante profundización en nuestro problema y todavía quiero, en el cierre de mi contribución a la cuestión de la angina, agregar los resultados de un último caso. Su significación está en que la angina, que surgió durante el transcurso de un tratamiento psicoanalítico, también apareció en el pivote de un cambio abarcador del desarrollo interior. Esta vez, aquello

⁴⁵ En el sentido de "génesis".

que todavía podemos llamar drama no sólo estaba encerrado por completo en la esfera intrapsíquica, sin molestar visiblemente al entorno; también fue posible, debido al tipo de terapia, observar de la manera más completa la transformación de la vida interior.

XIII

La razón para el tratamiento psicoanalítico del paciente A. era una inhibición grave de la micción, de características neurótico-obsesivas y persistente durante años. El éxito de la terapia logró que el joven hombre, que había enfermado al punto de ser incapaz de trabajar, pudo retomar su profesión y también se vio liberado de tal manera de su trastorno de la micción, que este sólo surgía como una molestia objetiva en casos especiales, como orinar en lugares públicos durante marchas o caminatas. Claro que una comprensión más profunda de la psicología del enfermo sólo puede ser obtenida del estudio completo de su neurosis. Por eso, lo que aquí debo volver a contar tendrá más bien la forma de un informe de sucesos externos; pero para la comprensión de la consecuencia interna de los mismos, no puede faltar el estudio del informe entero (1933) que, además, exige un conocimiento previo de la psicología de la neurosis. Pues bien, la angina, que apareció más o menos en la mitad del tratamiento (que duró unos seis meses), interrumpiéndolo por un breve período, fue descrita por el enfermo de la siguiente manera: después de su última sesión de terapia había ido a clase⁴⁶ y se sintió muy liberado de sus estados obsesivos; mientras que en general no se atrevía a abrir la boca, esta vez participó activamente y con opiniones propias en la discusión. Después del seminario se encontró con un conocido del colegio y, aunque en general no tenía una relación cercana con él, esta vez conversaron de lo más bien. Se trata de aquel compañero que no es demasiado bien visto y que tiene la fama de perseguir demasiado a las chicas; en todo era exactamente lo opuesto a ese otro, que siempre era el mejor del curso y al que envidiaba, admiraba y temía por su comportamiento estricto y por sus logros. En el camino de regreso estuvo solo apenas un rato, pero cuando llegó a su casa sintió una liberación desacostumbrada del síntoma y también aquí, en contra de su desánimo habitual, pudo conversar bien con su madrastra y su hermano; así tuvo sentimientos cálidos y hasta tiernos hacia ambos. Cuando ellos se acostaron y el quedó solo, percibió un vacío; habría deseado poder seguir conversando siempre con ellos o con alguien más. En una revista encontró entonces la foto de la reina Natalia de Serbia, que le gustó: piensa que

⁴⁶ En alemán *seminaristische Übung*, que se refiere tanto a la formación para cura como para maestro.

pronto él también deberá elegirse una mujer. Pero ahora se pone de manifiesto aquello que ya había comenzado a luchar dentro de él durante el camino a casa: esos sentimientos demasiado blandos, esa emoción, le eran desagradables, no eran masculinos, lo *ofendían*. La palabra “ridiculizar” no pega con las circunstancias, “aunque en realidad hubiera sido más correcta”. Ahora está sentado en la cocina, tiene frío, trata de leer un libro detrás del otro y durante largo tiempo no se anima a orinar, porque tiene miedo “por la emoción”. Cuando despertó, al día siguiente, estaba destruido y en el mismo estado en que quedaba cuando, antes, lo atacaba fuertemente “el síntoma”; pero tiene dolor de garganta y malestar estomacal. Escribe la carta de disculpas a su médico de una manera especialmente amable, pero a la vez se alegra muchísimo de no tener que ir a la próxima cita. De pronto, piensa mucho y con ternura en su padre, que había muerto un año atrás de cáncer de estómago y hacia quien había dejado por completo de tener este tipo de sentimientos. Se acuerda de que el padre también había tenido dolores de estómago y que él no había sentido suficiente compasión hacia su sufrimiento, ni se había dado real cuenta de su estado. Tuvo fiebre durante dos días y al cuarto ya estaba curado. En todos estos días no pensó en el análisis.

El enfermo dice primero que debe haber tenido un resfrío. Ante la pregunta acerca de si la angina tenía algo que ver con la neurosis, contestó: sí, él había pensado que durante los años de la neurosis (alrededor de tres) nunca había tenido algo así y que había demostrado una “resistencia mucho más grande contra la invasión de algo así”. En general, había sido totalmente inmune al dolor físico y cosas por el estilo: podía estar sentado en la cocina en camisa y calzoncillos con el clima más helado, sin sentir frío. Ubicado en aquella tarde previa a su angina, el enfermo, al principio, sólo habla de su estado a través de abstracciones. Explica cómo sus sentimientos movilizados ofendían a su yo ideal, cómo justo entonces volvía a sentirse especialmente orgulloso de su superioridad y cómo estas sensaciones daban vueltas en círculo. “Cuando estoy a punto de combatir a mi yo ideal y me entrego al sentimiento, me emociono todo; cuanto más me emociono, más tengo que reforzar entonces mi orgullo masculino”. Así fue que aquella noche la desagradable emoción jugó un papel importante. Deseó tener a alguien con quien poder desahogarse, pero a la vez temió que su emoción creciera con la próxima visita a terapia, posibilidad a la que se oponía con obstinación. Ante una pregunta, el enfermo comunica con seguridad que su incapacidad de resistencia ante la infección surgió en el momento en que se separó de ese compañero al que, en realidad, envidiaba por su robustez en cuestiones de sentimientos. ¿Qué consecuencia tan mala podría haber tenido la emoción? “Que me masturbara”. ¿Quién había sido en verdad

el personaje principal en la angina? “Sí, en realidad mi padre”. Lo sintió muy cerca durante los primeros días. “Durante la angina fui distinto. Por primera vez me podía volver a sentir a mí mismo.” Enfatiza otra vez la desaparición de la indiferencia ante calor y frío que sintió durante la neurosis y recuerda que tuvo su última enfermedad, una hepatitis infecciosa, cuatro años atrás, al principio de su neurosis. Le había llamado la atención que su orina fuese totalmente marrón y corrió asustado a lo de su padre. Se acuerda de que también entonces, el día anterior, había estado de un humor muy especial y de que, con ayuda de un espejo grande, se había mirado de todos lados y había estado muy satisfecho consigo mismo. Entonces se enfermó y tuvo, también, la capacidad especial de sentirse a sí mismo. Volviendo a la angina y a su significado, todavía expresó que con ella pudo darse cuenta de que uno tiene otras partes en el cuerpo además de sólo esa (los genitales), que son igual de importantes. En los días que siguieron a esta entrevista, el enfermo *orinó normalmente, unas cuatro o cinco veces diarias, por primera vez*, cuando hasta el momento sólo lo hacía una vez después de comer y otra tarde a la noche, en condiciones muy especiales, y tardaba entre 15 y 30 minutos cada vez.

Para la comprensión debemos añadir por lo menos lo siguiente: que el trastorno en la micción surgió de la masturbación reprimida y, a la vez, de una represión sexual psíquica. De hecho, como lo mostró claramente el análisis, aún hoy tiene el valor de un síntoma neurótico-sexual. Esto remite a nuestro caso, como angina, a las cercanías del grupo al que también pertenecen los casos X y XI. Se acerca al caso X en la medida en que, también aquí, el síntoma neurótico-sexual gobernante no desaparece por completo, pero pierde totalmente su significado a futuro y casi deja de ser objeto de la terapia. Mientras que antes el enfermo no cesaba de poner todo el peso en el trastorno de la micción, a partir de este momento ésta ya no le interesa más. El enfermo perdió así el síntoma más torturante, que lo había llevado al tratamiento. Pero más allá de él, existía una larga fila de otras perturbaciones. Había construido una paranoia. Parecía que alguien siempre lo oía cuando orinaba; la gente notaba en su cara lo que le pasaba; hasta en el bosque tenía la sensación de que alguien lo seguía; en la calle, de que se hacían comentarios sobre él. Estas construcciones paranoicas también desaparecieron. Su incapacidad para trabajar se resolvió, iba a clases, podía nuevamente emprender viajes. Pero el cuadro todavía no era satisfactorio por completo. Justamente con la recepción del trabajo, también surgieron corrientes contrarias: entorpecimiento de la concentración, dudas problemáticas acerca del material de estudio y del sentido de la profesión, ganas de cambiar de carrera, incapacidad para dedicarse a una cosa o una meta. Lo exterior de las cosas se impone, porque su interior

no puede ser aprehendido; la consideración anticipada y equivocada de la apariencia en lugar del contenido aqueja al enfermo. Mientras tanto, él gana, paso a paso, reconocimientos analíticos decisivos que lo llevarán a la curación clínica y al fin de la terapia. Seguramente, como es la regla en todas las neurosis obsesivas, el paso más importante fue la resolución de la elaboración neurótica del complejo padre-autoridad-conciencia moral; la unión mágico-infantil dio lugar a un ordenamiento maduro; las tendencias agresivas fueron hechas conscientes y el pensamiento fue llevado de su forma infantil a una más sensata. Un ejemplo puede aclarar lo que se debe entender bajo estos conceptos. Mientras que antes el enfermo juzgaba a su enfermedad, en parte, como un daño en la médula espinal causado por la masturbación y, en parte, como el castigo de Dios por este pecado, ahora se daba cuenta de que, de alguna manera, se había castigado a sí mismo con ese síntoma y que para eso ni tenía la disculpa resignada de la “médula espinal”, ni necesitaba molestar la mano de Dios. Porque ambas explicaciones —así lo entendió ahora— sólo le habían servido para poder mantener y defender mejor al síntoma. Este paso hacia una forma sensata de juzgar también significa una sustitución del punto de vista mágico y crédulo por un realismo psicológico. El enfermo no se volvió menos religioso o menos capaz de entrega por esto, sino que aprendió a elevar su fe y su entrega a un nivel de mayor libertad. Así desapareció en él una moralidad infantil y, en cambio, se liberó una madura.

Espero que después de este informe, brindado de la manera más breve posible, no se saque como conclusión lo siguiente: que la curación del síntoma, la desaparición de la paranoia, el surgimiento de agresión reprimida, la manifestación como temas de la profesión y del sentido práctico, la transformación de los pensamientos y la pérdida de una moralidad sean todos “consecuencia” de la angina. Pero, si un requisito de base es que en una observación de relaciones históricas y causales no podemos suprimir arbitrariamente *un* hecho sin estar falseándola, entonces también debemos aplicar esta justicia a la angina. Más allá de esto, la reconocemos como importante por el informe del mismo enfermo (dado sin ninguna influencia o sugestión externas), que deriva de manera intuitiva la disminución de su capacidad de resistencia “a la invasión de algo así” de la emoción que ofende su orgullo masculino. También ofrece una descripción de su estado físico, que, como percepción de sí mismo, tiene el valor completo de una percepción de los sentidos. Para nosotros, estos testimonios que *no* incluyen las consecuencias que tienen lugar después, son, justamente por eso, más valiosos que una vinculación causal de sucesos psíquicos, que siempre sería una abstracción más lejana, de la que debemos desconfiar. Sucede que el enfermo no dedujo una asociación

semejante, sino que la percibió, y que nosotros, como observadores, la debemos deducir de su percepción.

Con esto queda cerrado el informe sobre un grupo determinado de anginas y se vuelve necesario llevar hacia adelante, aunque sólo sea muy poco, la pregunta por el alcance y el significado de la psicogénesis de enfermedades orgánicas. Tal vez, hoy en día, en cuanto a la psicogénesis de los sufrimientos orgánicos, los círculos médicos ya se acostumbraron demasiado a considerar todo como posible. Por el contrario, los representantes declarados de la ciencia crítica sólo suelen ir tan lejos como para aceptar el cambio de una función, como la regulación de la presión o del nivel de azúcar, por el camino psíquico. Se alegran de poder confiar esta tarea espinosa al sistema nervioso, ya que creen poder atribuirle alguna de esas relaciones limítrofes a la corteza cerebral, a pesar de que sería difícil mostrar por qué el salto hacia la psiquis es más fácil para una célula del ganglio que para una del hígado. Además, tampoco se entiende por qué este salto debería ser más fácil o comprensible en funciones que en estructuras atómicas. No se trata en absoluto de *si* existe un trastorno orgánico psicogenético, sino de *qué* se debe entender por él. Pero aún esto sólo puede ser contestado si no se da por sentada la explicabilidad, sino los hechos de la vida misma.

Lo histórico. La así llamada “psicogénesis”. Introducción del sujeto. Análisis de una perturbación funcional. Ambivalencias y antagonismos (*diabetes insipidus*)

No vivimos porque tenemos funciones, sino que tenemos funciones porque vivimos. Tampoco nos enfermamos porque sufrimos trastornos en las funciones y en las actividades del cuerpo, sino que, como enfermamos, se alteran las funciones y las actividades del cuerpo. La medicina gana poco si —ante la preocupación justificada de caer en el “vitalismo”— cree que el preconcepto acerca de la vida está bien cobijado en otras ramas del saber, como la filosofía o la teología. Claro que a la vez tiene la sensación acertada de que la pregunta acerca del “por qué” y del “porque” moviliza sus fundamentos y exige esfuerzos considerables.

Ante la muerte de alguien, si uno se da por satisfecho con la explicación de que esa persona recibió un balazo en la cabeza o fue infectada por los bacilos de la peste, utiliza la manera de pensar del niño, para quien, hasta cierta edad, un nombre tiene el valor de una explicación. También podría significar que el asesinado o muerto le es indiferente al que pregunta; si lo hubiese amado, habría hecho otros cuestionamientos, más difíciles de responder.

De todas formas, lo importante para el enfermo no es *que* muera, sino *si* muere. El hecho de estar muerto no provocaría un miedo tan grande en la mayoría de nosotros si no existiera el momento del morir; vivimos en el “si”, no en el “que”. Por eso, para el enfermo es más necesaria la predicción que la explicación; lo decisivo es el pronóstico, no el diagnóstico, que sólo toma prestada su importancia del primero. Esta es la razón por la que la medicina racional tiene siempre una cantidad de competidores -astrología, quiromancia, cartomancia-, así como el estadista y el general mantienen a su lado al profeta, al poeta. Porque ante la pregunta “¿qué sucede, qué no?” puede derrumbarse toda una torre de pruebas si se pasa por alto una pequeñez o sucede una “casualidad”. En ese caso, al enfermo le interesa sobre todo aquello que a la ciencia le importa menos, sí, lo que según su criterio está excluido: la “casualidad”.

A esta altura sabemos que, de todas formas, la ciencia no se dejó restringir al principio de causalidad. La medicina clínica jamás habría surgido sólo de este principio. Lo que permite que se desprenda un cuadro de las enfermedades fundamentales de las constantes confusiones a las que llevan el caos de las repeticiones y de la falta de reglas es, más bien, el acto de contemplar el conjunto. Charcot, un maestro de este arte, procedía de la siguiente manera (como lo narra otro maestro, Freud, en 1893): “Solía observar muchas veces las cosas que no conocía, fortalecer día a día la impresión que le causaban, hasta que de pronto lo iluminaba la comprensión. Ante su ojo espiritual se ordenaba entonces el caos provocado de manera engañosa por el retorno constante de los mismos síntomas; surgían cuadros nuevos de la enfermedad definidos por la unión constante de grupos sintomáticos específicos; gracias a la ayuda de una cierta clase de esquematización podía distinguir los casos completos y extremos, los ‘tipos’, y a partir de ellos el ojo veía la larga fila de casos debilitados, las *formes frustes*, que nacían de este o aquel signo típico e iban hacia lo indefinido. A esta clase de trabajo espiritual, en el que no tenía igual, lo llamaba ‘hacer *nosografía*’ y estaba orgulloso de él.”

Pero también sabemos que Charcot buscaba la confirmación de sus tipos en la investigación anatómica y que encontrar resultados similares en las autopsias reforzaba, para él, la teoría de que los tipos indicaban enfermedades. Los síntomas –es decir, los fenómenos fisiológicos– crecen en un terreno en común: las alteraciones orgánicas de la estructura. Sólo en estos casos la nosografía tiene el valor de una enseñanza esencial; sólo entonces describe algo unívoco. Porque el síntoma aislado es polivalente, surge junto a procesos anatómicos que son siempre distintos según el tipo y el lugar en que aparezcan. Justamente por eso era tan difícil delimitar la unidad nosográfica.

Y aquí nace entonces una nueva pregunta: ¿de dónde surge la ambigüedad del síntoma? ¿Cómo debemos entender el origen múltiples del trastorno de una función? ¿Por qué no hay una relación unívoca entre la anomalía fisiológica y la anatómica? Se puede decir que éste era el tema verdadero de la *fisiología patológica* que floreció en Alemania después de la época de Charcot. La elevación de la presión sanguínea, la insuficiencia cardíaca, son buenos ejemplos de nuestro nuevo problema. En el transcurso histórico de su elaboración se trató de definir las alteraciones fisiológicas de las funciones con la mayor exactitud posible e investigar su origen en factores traumáticos, bacterianos, anatómicos, hereditarios. Durante la persecución de esta meta se produjo un nuevo desplazamiento del punto de vista. Se comenzó a contar más y más con la posibilidad de que no fuera el proceso anatómico el que provocaba el cambio en la estructura que, a su vez, de manera inevitable, traía consigo una anomalía de la función, sino que la relación fuera exactamente la opuesta: que las alteraciones perseverantes de las funciones terminaran teniendo efectos sobre su soporte estructural. Y se comenzó a buscar pruebas de que la hipertensión precedía a la arteriosclerosis, que los espasmos vasculares de la pared estomacal precedían a la úlcera. El camino desde Frerichs, Naunyn y L. v. Krehl hasta G. v. Bergmann señala toda esta evolución.

La patología llega a una etapa nueva cuando encara la pregunta acerca del origen de la alteración de la función y del consiguiente cambio en la actividad del cuerpo, yendo un paso más allá de la idea de génesis descripta con anterioridad. Una vez que la patogénesis se convierte en el *leitmotiv* de la patología, nos topamos más y más con la cooperación de los órganos y, dado que el espíritu humano no se evade con facilidad de los órdenes uniformes, destacan aquellos que parecen poder servir de la mejor manera a este orden uniforme: el sistema nervioso, las glándulas hormonales. En otro lugar analizaremos si el sistema nervioso satisface realmente estas expectativas y veremos que no es el caso. Es más, existe una sola posibilidad para hacer valer el principio de la uniformidad y de la coherencia completas: la *introducción del sujeto* en la patología. El primer intento de hacerlo con seriedad fue cuando se acudió a la experiencia psíquica para comprender la patogénesis. Al comienzo esto se hacía de manera sencilla, preguntando si y cómo se originaban psíquicamente las enfermedades: se estaba creando la hipótesis de la así llamada psicogénesis de las enfermedades orgánicas.

Al principio, los intentos de probar la hipótesis de manera científica no fueron satisfactorios. Esto se debió a que se trataba a la influencia psíquica de forma parecida que a la física o a la orgánica. Quiere decir que se seguían moviendo dentro del esquema de pensamiento causal de la fisiología al que estaban acostumbrados, sin notar que al incluir los fenómenos psíquicos ha-

bían dado un paso hacia algo incomparablemente diferente. Aquellos que habían sido formados en las Ciencias Naturales no se sentían a gusto con el hecho de que, a veces, la misma enfermedad parecía surgir claramente de lo psíquico, mientras que en otras ya no podían encontrar “nada” que respondiera a esas características. Esta clase de convivencia de casos positivos y negativos suele llevar a quienes están preparados para descubrir relaciones de leyes naturales a la conclusión de que se equivocaron, de que la primera impresión estuvo condicionada por elementos casuales. Un segundo obstáculo es que, hasta ahora, no parece ser posible descubrir el significado anímico de los órganos internos. Estamos acostumbrados a asignarle a cada órgano sensorial una experiencia psíquica específica como ver, oír, etc. Pero encontrar y exponer de forma convincente una energía orgánica vegetativa específica, una regla psicofísica para el corazón, los pulmones y los riñones que corresponda a esta ley de energía específica de los sentidos, es algo que sólo se pudo hacer con gran dificultad. El significado psíquico del hígado es tan incierto como el equivalente físico del enojo o de la envidia, aunque tampoco podemos rechazar con facilidad la existencia de algún tipo de relación entre la alteración de la función hepática y los afectos como la desilusión. Una tercera razón para las dificultades de la investigación psicogenética, tal vez la más importante, es, por fin, la manera en que la naturaleza pone ante nuestros ojos esta relación. En general, no nos llama la atención el paralelismo o la causalidad de la serie psíquica y la física, sino justo lo contrario: una interrupción, una invasión, una incoherencia. En una sucesión de pensamientos o ideas, uno se ve *interrumpido* por un dolor, nota que una irritación o impresión *molesta* el funcionamiento ordenado de la actividad intestinal. Por lo tanto, la experiencia daría más elementos para rechazar una relación ordenada que para inferir una unidad marcada por leyes naturales. Al fin y al cabo, para vislumbrar parecidos y diferencias dentro de la multiplicidad de casos, no queda otra opción que entregarse siempre de nuevo a la impresión que generan la enfermedad y el enfermo.

Nuestro primer intento de seguir este camino con un grupo de pacientes con *Angina tonsillaris* dio como resultado que había poco para ganar con el concepto de psicogénesis en sí mismo, pero que la introducción del sujeto en la patogénesis no sólo es inevitable, sino que también promete ser fértil. Primero, porque obtuvimos un cierto esquema formal del desarrollo que es útil para describir las relaciones psicofísicas y, luego, porque descubrimos que una investigación acerca de la determinación del contenido de este desarrollo es posible. En ambas áreas pudimos descartar suposiciones falsas y acercarnos a un núcleo acertado. Ahora queremos probar estos resultados con otras enfermedades. Tomando en consideración el lugar destacado dentro de la patología que, en los últimos años, ocupa la alteración

de las funciones o de la actividad del cuerpo, elegimos un caso particularmente puro de este tipo, la *Diabetes insipidus*. De alguna manera, seguimos permaneciendo dentro de la esfera oral; pero en lugar de estar ante una alteración local, en este caso nos encontramos en medio del abarcador metabolismo y, a la vez, de la actividad “integradora” del sistema nervioso.

La *Diabetes insipidus* es un caso ideal para reconocer el dilema que genera la introducción de las impresiones subjetivas en la explicación fisiológica de la enfermedad. Un médico clínico⁴⁷ escribe lo siguiente acerca de esta “enfermedad de la sed”: “La ingestión de agua se regula a través de la sensación de sed, que entra en funcionamiento cuando, debido al aumento de los cristaloides, sube la presión osmótica del plasma sanguíneo y estimula así determinadas partes del diencéfalo”. Con esto queda claro que podríamos entender la “enfermedad de la sed” si supiéramos que los cristaloides porcentuales en la sangre aumentan constantemente y cómo lo hacen. Pero nos enteramos de que esto de ninguna manera sucede con regularidad, que junto a los casos hiperclorémicos existen los hipoclorémicos y que “la natremia no tiene la importancia fundamental que se le atribuía al principio”. Si, por lo tanto, queremos mantener en pie la teoría de la excitación osmótica del centro de la sed, debemos considerar su excitabilidad como inconstante y su umbral de excitación como lábil. Esta suposición no brinda dificultades, ya que el cambio es un fenómeno generalizado en la fisiología de los sentidos. Pero entonces ya no podemos entender cómo es posible una “regularización” de la sed –y, por lo tanto, de la ingestión de agua– a través de la excitación osmótica: si el mismo centro de regulación se vuelve lábil debido a esta labilidad. En general, no se entiende en absoluto “quién” regula a “quién”: la sed es controlada por la presión osmótica, pero ésta, a su vez, a través de la ingestión de agua, es regulada por la sed. Consideramos que aquí no sólo hay un vacío en la comprensión, sino una contradicción lógica, y suponemos que la causa se encuentra en el factor desconocido llamado “sed”. Por lo tanto intentaremos saber qué significa este fenómeno, sin permitir que nos impongan la barrera de algún método de investigación predeterminado.

I

El primer enfermo eliminaba hasta treinta litros diarios de orina y tenía un diagnóstico correcto desde el punto de vista clínico. Su *Diabetes insipidus* había aparecido tras un traumatismo de cráneo que lo había hecho vomitar y perder la conciencia durante una hora, aunque no había sufrido fracturas

⁴⁷ Stepp, W. (1929). [N. de A.]

(sin hallazgos en la silla turca).⁴⁸ El paciente tenía treinta y cinco años, pero parecía diez años mayor y mostraba los rasgos marcados de una persona espiritualmente revuelta pero no del todo madura. En todas las clínicas (había pasado por una quirúrgica, dos de medicina interna y la psiquiátrica) fue considerado un enfermo nervioso. Hay que decir que sus afirmaciones no siempre eran confiables, aunque pocas veces fue posible comprobarlo. Llamaba mucho la atención el cambio drástico que se producía a toda hora en su forma de ser, que pasaba de tranquila y agradable a irascible, desconfiada, temerosa y con deseos de huida. Poseemos pistas –aunque ninguna prueba contundente– que nos permiten suponer que estas fases se daban en forma paralela con las condiciones de los movimientos de agua entre la sangre, los tejidos y los riñones. Esta afirmación debería tener en cuenta la gran excitación causada por las revisiones mismas. Vale la pena notar que tres meses después del accidente hubo un episodio de retención de orina que duró varias semanas, debido a calambres funcionales del esfínter, probablemente también de los uréteres, y acompañado por una fuerte excitación. Ya antes se había visto que los preparados de tejido hipofisiario reducían la eliminación de agua en el paciente, pero no su ingestión, y que en esos casos surgían con regularidad palpitaciones, estados de pánico y meteorismo (“intoxicación hídrica”). Por lo tanto se podía decir que el enfermo sufría alteraciones tanto en el transporte fisicoquímico del agua como en el puramente mecánico y que el problema se dividía en la aceleración y el impedimento de dicho transporte. Volvimos a encontrar este antagonismo en todas las manifestaciones anímicas del paciente: la buena disposición para colaborar con la terapia alternaba con intentos de huida del hospital, incluso de la vida. Una demasía en las *dos* direcciones, que se anulaban mutuamente, fue la causa [*Ursache*] fisiológica y psicológica principal para que la terapia no avanzara y la reincorporación a una actividad laboral o, por lo menos, ordenada, no haya sido posible desde hace un año y medio. ¿Esto ya se estuvo gestando en su vida anterior al accidente?

La biografía del enfermo es la siguiente: es hijo de padres separados y creció en el extranjero, con su madre, a quien ama. Por lo tanto, en la infancia le faltaron tanto el padre como la patria. Fue educado en un convento y sigue siendo muy fiel a la Iglesia. Su propia vida fue agitada y, sin dudas, también audaz. No se había casado y sigue sin estarlo. A los veinticinco años tuvo que internarse unas semanas en un instituto psiquiátrico debido a una enfermedad depresiva que superó bien. Un hermano también sufría los mismos trastornos y se suicidó. Al parecer, otro hermano también está internado. Luego llegaron los éxitos. Se convirtió en un hábil propagandista. La desgracia fue causada por un accidente automovilístico en el que hubo

⁴⁸ Contenido de NaCl en la sangre: 0,55-0,56 por ciento. [N. de A.]

un muerto. En la prosecución judicial, nuestro paciente fue condenado a prisión (por no bajar las luces), pero gracias a una amnistía de Hitler la pena no se consumó. Perdió mucho dinero, deshizo su compromiso, quedó arruinado. A pesar de no estar convencido de su culpabilidad, no quiere apelar el fallo judicial. Parece haber superado todo, pero de noche aparece el miedo y reza durante horas. Se encuentra socialmente fuera de lugar; no siente estar a la altura de sus pretensiones. No le alcanza con su situación real, pero la embellece como quiere y a través de indirectas y pequeñas maniobras intenta despertar esta sensación ante extraños y ante sí mismo y se contenta con las apariencias. Esta contradicción genera una imagen que produce rechazo en el indiferente, engaña al ingenuo y obliga al terapeuta a multiplicar sus esfuerzos.

El señor P. nunca fue afortunado en sus relaciones con otras personas. En cualquier momento podía despertarse en él un fuerte odio hacia el padre. La unión con la madre se mantuvo excesivamente fuerte, por lo que nunca se casó. Su religiosidad pertenece al tipo especial que busca apoyo. Desde que enfermó, el tema sexual ni siquiera existe.

II

La señora H. comenzó a menstruar a los doce años y medio, pero a los veinte sus períodos se volvieron menos frecuentes y dos años después desaparecieron para no volver más. Las hormonas no tenían efecto. Engordó, encontraron un hipogenitalismo, empezó a tener mucha sed; también aparecieron dolores de cabeza y ataques parecidos a la migraña. A los veintisiete años sentía que tenía un velo delante de los ojos, en especial del izquierdo, y los médicos descubrieron una hemianopsia temporal para los colores y un escotoma paracentral con empalidecimiento de la pupila. El *dorsum sellae* resultó estar aplanado. La aplicación repetida de rayos en la zona de la hipófisis logró una mejoría en la visión y durante los siete años que siguieron no hubo señales de que el tumor hubiera crecido. Persistieron tanto la amenorrea como la adiposidad. Hipertensión de 150-170 mm. Hg., polidipsia y poliuria de unos diez litros diarios. Entonces, durante algunas semanas, la visión volvió a empeorar; la paciente veía borroso y con escotomas centelleantes, las caras se le desdibujaban. De vez en cuando tenía dolores de cabeza y necesitaba tomar mucha agua, también de noche. El fondo de ojo no había cambiado, pero la disminución de la agudeza de la visión, un crecimiento del escotoma y una hemianopsia bitemporal para los colores que ahora se notaba con claridad demostraban el avance del tumor. Esta vez, los rayos también lograron frenar la enfermedad y durante los tres años que siguieron no nos enteramos de que hubiera empeorado.

Tal vez no había nada interesante que esperar a nivel psicológico de este caso de poliuria hipofisiaria. La sed, una de cuyas causas es la carencia de agua, no sería un problema. Pero algunas preguntas formuladas de manera especial nos mostraron otra cosa:

—¿Cómo se lleva usted en realidad con su sed?

—La verdad es que me llevo bastante bien.

—¿Su ansia de beber tendrá algo que ver con la pérdida de los períodos?

—¡Qué va, para nada!

Pero entonces la señora H. se perdió en ensoñaciones y, un poco más tarde, dijo: “En realidad sí tengo una mala conciencia cuando bebo.” Así que era interesante observar más de cerca esta ambivalencia del sentimiento y la carga moral puestos en el síntoma. ¿Por qué la sed y su satisfacción se convirtieron en algo así como un placer prohibido? ¿Y qué es lo que diferencia a esta sed de aquella cuyo derecho ni siquiera cuestionamos?

La señora H. Comenzó con la amenorrea estando comprometida. Pero el médico de la familia aseguró con tranquilidad que al casarse todo volvería a ser normal. Sin embargo, estas esperanzas fueron defraudadas: casada no sólo persistió su amenorrea durante diez años, sino que no tuvo hijos y perdió la libido; recién en los últimos años percibió algunas señales de placer sexual. No investigamos con exactitud la manera en que su marido se enteró y soportó el doble destino de la falta de hijos y la monotonía sexual, pero tenemos razones para suponer que sufrió el daño anímico que de alguna forma era inevitable. Estamos seguros de que en la vida de la señora H. los sentimientos sexuales se atrofiaban mientras que, por el otro lado, la sed y su satisfacción ganaban algo del carácter de la vida pulsional y se transformaban para ella en una cuestión moral. Pero también puede resultar significativo que dos acontecimientos tan definitivos para la vida entera como el casamiento y la pérdida de la capacidad procreadora hayan sucedido en el mismo año y que estén unidas de la manera más trágica. Este encadenamiento podría ser casual; pero cuando la casualidad ocupa un lugar allí donde rige la ley de la vida misma, sin dudas se pueden esperar consecuencias muy especiales. Entonces buscamos, involuntariamente, la confirmación o la negación de lo especial de una relación así y la encontramos por lo menos en *un* lugar más de esta biografía: allí donde la enfermedad tomó su segundo impulso. ¿Sucedió alguna otra cosa en donde se arraigó esta segunda recaída, que también la destaque como un punto crítico de la biografía?

Cuando quedó claro que la señora H. no tendría hijos, el matrimonio se hizo cargo de la educación de un varón de doce años. Fue un poco difícil, pero avanzaban. La señora H. hubiese preferido adoptar un niño pequeño,

pero su marido le temía a los orígenes desconocidos. Unos años después, el esposo sorprendió a la señora H. con el deseo de traer a su casa a los dos hijos de una pariente (de cuatro y doce años). Aceptó sin mucho entusiasmo, ya que justo los hijos de parientes le parecían difíciles. Pero sucedió y, para ella significó una “transformación completa”. La cháchara constante del niño de cuatro años la ponía absolutamente nerviosa; tuvo que cambiar toda su forma de ser. Unos meses después, tras más de siete años, aparecieron de nuevo las primeras alteraciones en la vista. Es evidente que había sido tocado el punto más vulnerable de su vida como mujer: dentro de ella bullía la pelea entre el deseo y el rechazo típica de toda sustitución, de todo reemplazo. Era precisamente el niño pequeño el que despertaba el dolorido sentimiento maternal de la señora H. poniéndola nerviosa, de hecho, enfermándola. Por fin había recibido hijos, pero eran los hijos equivocados. Igual de erróneo también había sido casarse en el momento en el que, como después se supo, su infertilidad había quedado sellada.

Es sabido que la relación de la hipófisis con el ciclo reproductor, por un lado, y la administración del agua y el funcionamiento de la vejiga, por el otro, es fundamental. Como ya demuestra un contacto bastante superficial con la vida anímica de esta mujer, hay una relación no menos paradójica –aunque a primera vista parezca lejana– entre los sentimientos unidos a la concepción y a la maternidad y los generados por la sed y el acto de beber. Si reconocemos la relación entre hipófisis y ovarios, no tenemos razón alguna para rechazar la unión entre las pulsiones sexuales y maternas y los de la sed y la necesidad imperiosa [*Trieb*] de beber. En efecto, la solidaridad psicológica de toda la vida pulsional está tan bien fundamentada –si no mejor– como la fisiológica de las hormonas; las funciones de reemplazo y compensación en la vida pulsional son especialmente fáciles de comprender. La enfermedad de la sed también es una especie de adicción, parecida a una deformada adicción a la vida, y recibe su energía de las áreas cuya satisfacción quedó frustrada. Y como tantas otras veces, el traspaso del acento sensual del polo urogenital hacia el oral subraya lo “equivocado” que, al fin y al cabo, se encuentra en toda sustitución.

A la vez, en esta solución preponderantemente orgánica para un conflicto que, por su naturaleza y peso, también podría haber llevado a las catástrofes más vehementes de la voluntad y la acción, se cuele un rasgo de oportunismo. Con facilidad podría haber provocado la destrucción del matrimonio o consecuencias nefastas. Pero así, la vida fue etiquetada de manera definitiva y su desarrollo en su conjunto se mantiene en una línea media de continuación de la vida. Hace unas paces pírricas consigo misma. La insolubilidad del matrimonio, inapelable debido a la fe católica, también ayudó a evitar que el conflicto acabara mal.

III.

El trastorno funcional del señor S. se manifestó desde el principio como una enfermedad de la sed. El médico clínico tenía toda la razón para pensar en una *Diabetes insipidus*, ya que estaba seguro de que había una disminución de la concentración de origen no-renal y la administración de pituglandol provocaba una visible mejoría. Pero gracias a la habituación y a la dieta, también logró reducir la cantidad de orina a 1500 centímetros cúbicos y elevar el peso específico de 1001 a 1011. En realidad, la cantidad de orina nunca superó los tres litros. Sin embargo, no alcanzaba con suponer la existencia de una polidipsia común; una *Diabetes insipidus* “auténtica” sería más difícil de tratar, no tan influenciable, y faltaba otro síntoma de la hipófisis. Era difícil ubicar este caso en algún esquema. Prestar atención a la historia de vida también nos podía ayudar aquí.

El señor H⁴⁹ se acercaba a los sesenta años y algunas molestias nerviosas le confirmaban su intención de concluir su larga y honorable carrera como empleado. En ese momento sucedió la toma del poder y las consecuencias personales de la revolución incluían la esperanza –tal vez infundada– de que, igual que muchos otros, él también debería dejar su profesión o, por lo menos, su puesto en particular. Ya había iniciado el trámite para obtener la jubilación, pero con esos rumores acerca de su futuro laboral volvió a tener ganas de retirar el pedido y trabajar unos años más, como siguiendo el concepto del “precisamente ahora”. Durante meses luchó dentro de sí mismo con la decisión de dar marcha atrás al trámite. La última fecha para hacerlo se acercaba más y más, torturándolo. Veamos los planes que le sugirieron aquellos rumores. Estuvo cerca de iniciar un proceso por calumnias. “El asunto daba unas vueltas terribles dentro mío, lo masticaba todo el tiempo”. Así dejó pasar la fecha límite. Pocos días después de que entrara en vigor la jubilación, notó por primera vez el aumento de la sed. Pronto se transformó en una tortura terrible y comenzó a pensar en el suicidio. A esta altura de la enfermedad, “ella me tenía tan sobre ascuas que me alejé de mi lucha interior”. De a poco fue mejorando. Vive escrupulosamente, se atiene a su dieta baja en sal y a su dosis de líquido (alrededor de 1400 centímetros cúbicos), y la severidad de su trabajo se continúa ahora, como jubilado, en la severidad para consigo mismo. La ofensa⁵⁰ [*Kränkung*] está presente todo el tiempo en su conciencia, la sed es su compañera constante.

⁴⁹ Creemos que aquí el autor se ha confundido porque evidentemente nos está hablando del paciente S.

⁵⁰ Aquí el autor hace un juego de palabras: *Kränkung* significa tanto “ofensa” como “enfermedad”.

El señor S. siempre tuvo la idea de que su experiencia y su enfermedad estaban relacionadas. *Para él*, eso siempre estuvo claro y, de alguna manera, saber más que los médicos era su manera de sentirse superior. Por lo tanto estuvo abierto desde el comienzo a la psicogénesis que yo propuse, pero también se aferró con tenacidad al hecho de ser un hombre enfermo. Cierta cultura de la enfermedad hace que ahora parezca un hipocondríaco; pero se sobrepuso y renunció a la urometría diaria. Desde que la sed se hizo soportable, los pensamientos acerca de lo que le había pasado volvieron a estar más presentes: “me trataron de esta manera, por lo tanto enfermé”. No se puede percibir que tenga sed de venganza, pero se podría decir que su sed nace de algo que clama por venganza. La tendencia agresiva casi se volvió contra su propia vida. En ese momento surgió un equilibrio que le permitió vivir. La conmoción que lo llevó a pensar en el suicidio se repartió de manera equitativa entre una enfermedad moderada y una amargura medida. El resultado es una vida controlada, prohibiciones alimentarias y premisas morales; su forma es honorable y tal vez esté más relacionada con su actividad profesional y laboral anterior de lo que el paciente mismo sepa. En el fondo, todo el conflicto había sido vivido por él de manera exagerada. La realidad quedó atrás de sus suposiciones: si había sido él mismo quien pidió su jubilación y, simplemente, no la revocó.

IV

La señorita J. tiene veintitrés años. Según lo que puede recordar, siempre tomó mucha agua y comió fruta en abundancia. A los diecinueve años notó que su sed aumentaba en forma llamativa; en pocos meses llegó a beber seis litros. Tuvo problemas estomacales y visitó al médico. En la clínica llegó a los ocho litros y medio de orina, pero pronto pudieron ser reducidos a entre tres y cuatro; fue confirmada una disminución en la excreción de NaCl y se supuso la existencia de una *Diabetes insipidus* “auténtica”, aunque leve.

Cuatro años más tarde se mantenía el mismo diagnóstico, pero la paciente visitó la clínica porque tenía sensaciones de mareo e inseguridad en las piernas. No encontramos una causa orgánica, pero esta vez nos concentramos en el cuadro psíquico y dejamos que ella nos contara algo acerca del agua.

“Tengo una unión directa con el agua. Siempre necesito buscarla. En el mar me faltan las montañas y las cascadas; también la catarata del Rin, por ejemplo, es tan impersonal. Pero un aljibe: es tan bonito, tan pleno. Me baño cada vez que puedo, donde pueda. A menudo pienso en lo lindo que es dejar que un chorro fuerte nos caiga en la nuca. Un arroyo es suficiente, por eso quiero ir a la Selva Negra. Siempre busco caminos donde haya arroyos que fluyan por el campo... Uno piensa a menudo que no quiere

seguir viviendo; en ese caso, lo único válido para mí sería ir al agua. Porque el agua es lo puro. No quiero simbolizarlo. Simplemente, tiene que estar fría. Yo no tomo sólo por sed; es agradable en la boca y en la garganta. Cuando llegé abajo, terminó... Me amamantaron demasiado tiempo, un año entero, y a mi hermana también. Mi madre tenía diabetes (*Melitus*). Necesito beber sobre todo cuando me enojo con alguien o cuando tengo una gran alegría. En mi caso es el agua; para otros, es otra cosa, el aire tal vez. Nadar es maravilloso.”

“Ya a los ocho o nueve años amaba todos los cuentos y leyendas que hablaban del agua; la luz del sol y esas cosas no me decían nada. De las excursiones escolares y los viajes casi sólo recuerdo las vertientes, los aljibes, los lagos, en especial los profundos, como en Maulbronn. O el pozo en el patio en lugar de la iglesia y el convento.” El lago Mummel, Loreley y la bella Lilofee la entusiasmaban.⁵¹ Cuando era niña también le gustaba lamer la sal, pero su madre le quitó la costumbre.

La señorita J. misma es un ser que pertenece al mundo de los cuentos. Ya sus ojos y sus trenzas lo delatan. Al mismo tiempo es inteligente y consciente, tal vez se haya estilizado un poco a sí misma. La diferencia entre ser y parecer es algo que percibe con nitidez. Cuando le mostré el poema de Hugo von Hofmannsthal⁵² que trata del agua, dijo: “En realidad acá está representada la alegría de que se pueda vivir algo así; una no está metida en la experiencia”. Y ante mi objeción de que el poema se basa en una experiencia real: “Por supuesto, sólo quiero decir que está representado el deseo de poder vivir algo así”. Su vida también tiene algo de leyenda estilizada. Sólo vivió el amor a través de enredos románticos e incompletos, y cuando se acercaba a una satisfacción más vital surgía... el síntoma. De hecho, según sus propias palabras, la sed se hizo fuerte por primera vez cuando, a los dieciocho años, en Wörishofen –donde se reponía de una angina (!)–, tuvo un pretendiente. Él tenía alrededor de cincuenta años, era un hombre culto y tierno, le regalaba flores y la acompañaba a casa. Se volvió muy cariñoso; cuando ella subió a su habitación después de despedirse, temblaba mucho y tuvo que tragar de golpe dos grandes vasos de agua. Ese fue el momento en que la sed se volvió anormal. En los sueños la sed también tenía un papel importante, aunque no en los de amor: “Si sueño con agua, no hay lugar para un tercero”. Era como en la escena en Wörishofen: cuando el amante debía ausentarse, aparecía el agua. Una sustitución y una exclusión mutua unían al agua y al hombre. Es lo mismo que dice la leyenda del *Wassermann*.⁵³ El verdadero novio de nuestra inteligente paciente es el agua. En

⁵¹ Se trata de leyendas y cuentos relacionados con el agua.

⁵² “Buena Hora”, en von Hoffmannsthal, H. (1934).

⁵³ Literalmente “hombre del agua”.

especial el chorro, el arrollo o la lluvia; el lago o el mar le provocan sensación de muerte; eso lo dicen sobre todo sus sueños.

La pretensión del médico de que sólo tenía que esmerarse y dejar de beber tanto fue rechazada por la señorita J. con señales de ofensa; dio a entender que, por lo visto, el médico no había entendido nada. El problema era justamente cómo deshacerse de esta sensación de estar obligada [*das Muss*]. Pero también estaba claro que la sensación de estar obligada era bienvenida y que satisfacerla le provocaba placer. En estos aspectos, la sed se comportaba de la misma manera que la pulsión sexual, cuya excitación –por supuesto– ella decía no conocer. Así es que, también aquí, esta situación de “estar obligado” [*das Muss*] estaba acompañada por ambivalencia y ésta, por cargos de conciencia. Cuando le aclaramos a la señorita J. que la coerción a beber es comparable a la coerción de tomar aire después de aguantar la respiración, se tranquilizó y admitió que la voluntad sí podía lograr bastante. Pero a la noche soñó lo siguiente: “Usted estaba delante de mí y exigía que retuviera la respiración. Lo hice, pero no podía aguantar más; entonces usted me soplabla en la boca con suavidad y, *obligada pero a gusto*, pude seguir reteniendo el aire.” Por lo tanto, el sueño incorporó la sustitución del agua por el aire para respirar⁵⁴ y logró, a través de este puente, el ingreso del hombre que hasta ahora estaba excluido. La solución del acertijo es: cuando llegue aquel por el que me deje dominar a gusto, no necesitare seguir respirando, es decir, tomando agua. La imagen hermosa del sople suave vuelve a tomar la boca, en forma mítica, como símbolo de la caverna fértil.

Para aquel que esperaba que a la enfermedad de la sed le correspondiera algo unívocamente psicológico, este pequeño grupo de casos representa una desilusión. Lo único que tienen en común es la sed. Sus biografías, sus caracteres, el tema de sus conflictos y sus afectos muestran que estas cuatro personas no podían ser más diferentes. Las causas para que se desencadenara la enfermedad –el traumatismo de cráneo, el tumor en la hipófisis, la agitación y los factores constitucionales– son suficientemente distintos, lo que no impide la gran coincidencia de los síntomas de la *Diabetes insipidus*. En conclusión, una *psicofísica* del síndrome –en un sentido paralelo– sólo avanzaría hasta el fenómeno de la sed, pero nada más.

Continuemos entonces a partir de esta sed. Si no nos damos por satisfechos sólo con constatarla, sino que profundizamos en lo que los enfermos dicen sobre sus vivencias, el cuadro cambia. Esta experiencia, tanto su irrupción como su desarrollo, ocupa el lugar principal en las biografías de los pacientes y muestra rasgos comunes en cada uno de ellos. Traumatismo

⁵⁴ La analogía entre agua y aire como elementos vitales fue asociada por la misma J. [N. de A.]

de cráneo, compromiso y casamiento, final de la carrera laboral: sin dudas fueron eventos que marcaron un momento crucial de una vida. También la escena en el caso J., seguida sólo por el empeoramiento del síntoma, no debe haber sido un hecho menor. Este es el lado *genético*⁵⁵ de nuestro análisis.

Luego la psicología misma de la sed exige reflexiones *dinámicas*. Aquí la sed no se manifiesta sólo como una sensación que podría ser la consecuencia fisiológica de un estímulo, sino que está rodeada de sentimientos de necesidad [*Nötigung*], del tener que y, a la vez, de no-querer, de un deseo preliminar, pero también de defensa. Por lo tanto, la sed como señal que lleva a una satisfacción deseada no es sólo sensación, sino necesidad imperiosa [*Drang*], y una necesidad imperiosa dirigida con ambivalencia: a la fuerza en movimiento se le contrapone una fuerza que inhibe y que puede crecer hasta convertirse en remordimientos de conciencia. Esto es común a todos los enfermos.

Pero encontramos un segundo factor. El impulso [*Drang*] de la sed no aparece aislado en la red de pulsiones de estas personas: coexiste con otras desviaciones de lo sano. La sed se convirtió en tema, pero hay más cuestiones que también se volvieron inquietantes. En todos los casos varía de forma llamativa el tema de las relaciones interpersonales íntimas; en algunos se trata, en especial, de la sexualidad. Por lo visto, el énfasis en la esfera oral que da la enfermedad de la sed no es inocuo para las otras áreas. A la vez, todos los pacientes hicieron hincapié en que orinar seguido y abundante no les proporcionaba ningún tipo de placer y sólo era molesto. Estamos ante un sabotaje de la vida sexual y reproductora (el tercer caso no fue analizado especialmente en este punto). Por lo tanto, confirmamos la conocida polaridad entre la zona oral y la genital: aquí debemos aplicar sin más este aspecto dinámico del desplazamiento de la pulsión de la teoría de las neurosis. Pero la comparación con la neurosis lleva a una particularidad más.

Estamos tratando con una construcción de síntomas en parte fisiológicos, en parte incluso anatómicos (casos I y II). Nos interesa, sobre todo, su significado dinámico. El derrumbe social debido a la pérdida de bienes y posición y, en especial, al castigo con la cárcel: sin dudas, la caída de este enfermo fue inconfundiblemente frenada por la adquisición de una enfermedad que no sólo despertó compasión, sino también un interés siempre renovado por parte de las clínicas. La situación es grave, pero sin la enfermedad sería peor, y reconquistar su posición requeriría enormes esfuerzos por parte del paciente. Podemos entender que un hombre con sus características y en edad avanzada ya no se tenga confianza de tener éxito. Su vida

⁵⁵ Relativo al génesis, al origen.

siempre estuvo amenazada, pero la disposición trágica no se convirtió en tragedia. La secuencia de accidentes estuvo medida de tal manera que, entre derrumbe y recuperación, surgiera un estado intermedio de suspensión. La condición de este equilibrio es que el paciente sufra una enfermedad que sea indiscutible y lo cubra moralmente tanto para el exterior como ante sí mismo. Así mantiene su libertad de voluntad y, con ella, su honor. Pero la enfermedad limita su capacidad ejecutiva justo lo suficiente como para posponer —quien sabe por cuánto tiempo— la elección, la amarga decisión entre el fracaso definitivo y el esfuerzo para alcanzar el éxito.

No hay dudas de que la señora H. prefiere ser flaca, apasionada y madre de varios hijos. No conocemos el misterio de sus posibilidades insatisfechas. La falta de libido, la ausencia de niños, lo dudoso del casamiento bajo las circunstancias narradas: todo esto podría haber generado una compleja neurosis matrimonial y el conflicto, de haberse vuelto moral, podría haber provocado una catástrofe grave. Este tipo de cargas sobre el carácter quedan excluidas por la naturaleza de la enfermedad, impuesta por el destino y eximida de la responsabilidad. Por lo tanto, aquí también la dolencia es causa de sufrimiento y pérdidas, pero, a la vez, una protección ante un drama vital completo.

Los últimos dos casos también muestran las compensaciones internas típicas de toda enfermedad cuando se la mira desde el punto de vista biográfico. En ellos, la naturaleza orgánica del proceso es dudosa. Uno podría salir del paso con conceptos como funcional, constitucional o —para quienes gusten de esta fórmula— “psicogénico”. Pero hasta ahora, justo con estos enfermos más cercanos a la psiconeurosis, la decisión final tampoco está unida a la enfermedad. En uno, el del señor S., el problema de la génesis ya no es actual; en el otro, el de la señorita J., todavía está indefinido. A este carácter parcial de la situación biográfica le corresponde el sentido limitado de la enfermedad. No es única e irrevocable en la misma medida en que lo es para los dos enfermos orgánicos y como debe corresponder a la esencia de la destrucción orgánica.

Hemos afirmado que si se puede obtener una unidad de la relación en la patogénesis no será a través del sistema nervioso u hormonal, tampoco de la influencia psíquica, sino introduciendo al sujeto en la historia clínica.⁵⁶ Lo que debe significar esta palabra es algo que sólo puede ser elaborado de a poco. La impresión causada por los casos de *Angina* —que hay un ciclo dramático de acontecimientos que incluyen tensión y resolución— queda confirmada con los enfermos de la sed. También resulta confirmada la postura de nuestra investigación, que consistía en que es mucho más fácil identificar el tipo formal del acontecimiento que descubrir las determi-

⁵⁶ Literalmente “historia del enfermo”.

naciones típicas del contenido. Pero ahora esta restricción va incluso más allá de lo señalado con la *Angina*; si en ese caso el elemento erótico era determinante por lo menos para un grupo importante (claro que siempre se trata sólo de un grupo), en la pequeña colección de enfermos de sed ni siquiera llegamos a un grupo: en ellos el contenido biográfico-psicológico resulta tan heterogéneo como es posible. Lo que para la construcción de tipos logran la anatomía, en el ejemplo de Charcot, y el análisis de las funciones, en la clínica patológica-fisiológica, es algo que, por ahora, el contenido temático de nuestras historias clínicas biográficas no puede lograr. Pero frente a este resultado negativo también hay uno positivo: el síntoma de la sed por sí mismo tiene un carácter unitario. Es mucho más rico e interesante de lo que puede esperar aquel para quien la “sed” no es más que la sensación adecuada producida por el estímulo osmótico en el diencéfalo y el “agua” sólo es H₂O. Tanto el esquema de la fisiología de los sentidos (estímulo-sensación) como la fórmula de la química nos abandonan cuando queremos expresar el contenido completo de un síndrome de sed. El círculo lógico en el que queda atrapada la teoría de la *Diabetes insipidus* —la sed regula el ingreso del agua en la sangre, pero éste regula la sed a través del cerebro medio—, nos es bienvenido si nos muestra que aquí se vuelve inevitable ver un principio totalmente diferente. Tomamos conciencia de su existencia cuando nos enteramos de que la sed dejó de ser una simple cualidad de sensación y se convirtió, por lo menos para nuestros enfermos, en una pasión cargada de contradicciones. A su alrededor se agrupan acontecimientos importantes y se mantiene bajo control gracias a poderosas pulsiones contrapuestas. Están en juego tanto las ambivalencias morales como las oposiciones afectivas y pulsionales. En nuestro primer caso, el más grave, la contradicción entre desear y reprimir, permitir y prohibir, también se manifiesta en el síndrome corporal: se puede decir que la inhibición neurótica de la evacuación de la vejiga y tal vez también el envenenamiento por agua destruyen *por segunda vez* el nuevo equilibrio relativo de la *Diabetes insipidus*. En el caso del señor P., la ambivalencia del impulso de la sed lo lleva, cada tanto, a nuevas inhibiciones que se pueden definir directamente como alteraciones de la *Diabetes insipidus*.

Ahora nos debe interesar, sobre todo, si en el transcurso de este análisis la naturaleza contradictoria de las fuerzas psíquicas encuentra por primera vez una *analogía* en el antagonismo del suceso fisiológico. Esto no fue fácil de encontrar en la *Angina*. En cambio, en el metabolismo hídrico, donde la fisiología puede mostrar una estructura transparente y lógica del proceso, una analogía semejante se ve con claridad. El enfermo quiere beber una y otra vez, pero al mismo tiempo desea evitar este exceso. Por lo visto, los tejidos tienden con fuerza a eliminar agua, pero el centro de la sed

se comporta diferente, estimulando todo el tiempo la adquisición de más cantidades. Tal vez sea dudoso hablar en forma psicologizante de “tendencias” opuestas de los tejidos. Pero la cosa no cambia *de facto* si en su lugar introducimos las nociones físicas de ósmosis o hidrofilia. Por el momento el concepto de antagonismo, que es común a todas las representaciones polares de la física y la química, puede brindar servicios muy útiles para acercar un orden metódico al entretejido de fenómenos fisiológicos y psicológicos de las historias de nuestros enfermos. En los capítulos siguientes, nos dedicaremos a aquellos casos clínicos que nos permitan aprovechar este tipo de ventajas.

Nos concentraremos en este punto de vista dejando de lado a sabiendas la clasificación clásica de las enfermedades, desde la cual nuestros ejemplos parecerían, claro está, una selección indiscriminada de las miles de divisiones diferentes de la patología especial. Mientras tanto, viéndolo desde el ángulo del desarrollo de estos análisis, resulta consecuente que los temas de la regulación y el antagonismo pasen al lugar principal. Pero esto no quiere decir que de ahora en más trabajaremos puramente con las premisas científicas de la fisiología.

Círculo vicioso. Nacimiento del síntoma. El significado de la unión⁵⁷ a una persona (*taquicardia paroxística*)

Aunque es correcto decir que no puede existir una ciencia sin premisas, queda siempre la pregunta acerca de qué tipo de premisas son válidas y cuáles no. Para encontrar algo esencialmente nuevo, la ausencia de prejuicio es una condición necesaria. Por ejemplo, no se puede estar demasiado atado a la expectativa de que toda enfermedad tenga una causa del tipo de la fuerza mecánica o de la atracción química. Si uno está muy acostumbrado a esta clase de premisas, debe liberarse de ellas para volver a ser más receptivo para las relaciones inesperadas, llamativas, de forma y orden totalmente diferentes. Sugerimos que para ello ni siquiera se parta de la observación médica, sino de las percepciones y los pensamientos de los enfermos que, en relación con el médico profesional, podemos considerar como mucho menos prejuiciosos.

Por lo general, esto significa que el enfermo sintió subjetivamente una molestia o notó objetivamente un síntoma. Además, al fin y al cabo, una molestia tiene el mismo valor que un síntoma y viceversa. Para empezar alcanza con recordar que en ambos casos se trata de algo nuevo, algo que aparece, irrumpe, llama la atención, molesta o tortura. Lo esencial que tiene en común es la cualidad de irrupción; la cosa no sólo tiene el carácter de

⁵⁷ En el sentido de “atadura”, “ligazón”.

un suceso o un hecho, sino el valor de un *padecimiento*. Si nos atrevemos a utilizar una expresión para esta diferencia, diremos de la construcción del síntoma que no sólo es óptica, sino *pática*.

Por lo tanto, las expresiones de los enfermos nos deben llevar hacia un cuadro desprejuiciado del surgimiento de los síntomas. Tomamos literalmente lo que nos cuenta una paciente de 59 años, que presentamos ahora y que sufre *ataques de taquicardia*: “Cuando me asusto, no me pasa como a personas sanas o como a mí misma antes, que me pongo pálida, tiemblo y me late más rápido el corazón. Ya no tengo verdaderas palpitaciones, pero me gustaría volver a tenerlas... Los médicos tienen la culpa; siempre me dijeron que el corazón estaba gravemente enfermo. También me prohibieron todo. En realidad no lo creí; fueron muchos, muchos médicos, pero ninguno me ayudó. Tampoco hubo alguno que me impresionara... Ahora sucede así: si me arriesgo a ir al jardín, ya tengo miedo de que me haga mal. Y de hecho, enseguida viene el ataque.”

Si relacionamos la incredulidad de la enferma con respecto a la gravedad de su enfermedad cardíaca con su descripción de cómo surgen los ataques, se podría decir lo siguiente: alguien tentó al diablo y éste vino. Es *ilógico* que la paciente no crea en la debilidad del músculo cardíaco pero, de todas formas, sienta miedo del efecto que pueda tener un paseo. Es ilógico que, aunque no crea en ello, se haga confirmar a través del ataque que caminar un poco le hace mal. Es igual de ilógico que dé muy poco crédito a los médicos y de todas formas se someta a sus indicaciones. Y por último sería ilógico suponer, algunas veces, que el ataque es causado sólo por el miedo y, otras, que —tras todas las experiencias hechas acerca de lo dañino de todo tipo de cosas— se trata de un miedo real justificado.

Todo dejaría de ser ilógico si la enferma supiera y reconociera realmente lo que parece creer: que *de verdad* los ataques son la consecuencia de una fantasía, una imaginación. Pero como está muy cerca de esta comprensión y hasta la enuncia con la frase de “los médicos tienen la culpa” —aunque claro que a la vez le resta importancia—, tenemos derecho a señalar lo siguiente como núcleo de su discurso: los ataques provienen del miedo y por eso tengo miedo de los ataques. El cuadro del surgimiento del síntoma muestra un *círculo vicioso* y desde el punto de vista científico debemos tomar muy en serio el hecho de que la autopercepción de la enfermedad se haya manifestado en esta forma circular. A la vez, lo ilógico mencionado más arriba también expresa la situación *real*: es formalmente correcto que la contradicción esté encerrada en el círculo.

No es indiferente, aunque tampoco definitorio, que esta enferma haya tenido taquicardias verdaderas de 180 latidos (automatismo auriculoventricular), así como signos de una esclerosis coronaria. Junto a los ataques

de taquicardia, también sufrió arritmias absolutas. Según el electrocardiograma, tampoco se podía dudar de un daño del miocardio (alteración del complejo QRS). La aorta estaba dilatada, la presión no había aumentado, no había signos de descompensación.

La lesión en los órganos y el círculo del miedo (en el que se inscriben las aceleraciones del pulso) no se excluyen mutuamente. Tanto las anomalías anatómicas como las fisiológicas se mueven en el terreno de las alteraciones materiales. La dificultad para la descripción científica no se encuentra aquí, sino en la relación psicofísica: en la paradoja de la interdependencia anímico-corporal. Desde el punto de vista de la física, un círculo causal es tan imposible como un *perpetuum mobile*.

Podremos avanzar un paso si recordamos que se trata de un proceso enfermizo y si lo comparamos con la forma en que debería desarrollarse en el que se encuentra sano. También aquí contamos con el testimonio de la enferma: “Ya no tengo *verdaderas* palpitaciones”. Esto conduce a otras manifestaciones, que nos guían más adentro de la historia de su enfermedad. Cuenta que tuvo el primero de estos ataques de taquicardia a los diecinueve años, ante la muerte repentina de su padre; en ese momento, se puso totalmente dura. Dicho sea de paso, el padre también había sufrido ataques (al parecer epilépticos) y varias veces ella tuvo que ser testigo de sus caídas en la calle y de que diera vuelta los ojos. Pocas semanas después del padre, falleció la madre (de un paro cardíaco) y al cabo de la misma cantidad de tiempo ella contrajo matrimonio. En la luna de miel tuvo varios así llamados ataques de taquicardia, que en ese momento fueron interpretados como una neurosis sexual. Durante los años posteriores, los ataques desaparecieron y en su lugar sufrió escotomas centelleantes; cuando estos terminaron, comenzó con ataques de migraña. “Cuando no tenía ataques al corazón, sufría de ataques de migraña, y los prefería. Si ahora me volvieran los dolores de cabeza para que no me den los ataques al corazón... Pero no trabaja en la cabeza. Cuando me aprieto los ojos, me debería doler, como antes; estoy distinta de lo que era. También puede ir del pecho al estómago; entonces tengo diarreas. Sólo cuando me concentro con todas mis fuerzas en una persona o en un libro estoy sana por completo. Pero, lamentablemente, eso no sucede casi nunca.” Aquí nos enteramos de algo nuevo: la *posibilidad de sustituir* un síntoma por otro. Según lo que afirma la paciente, el síntoma se puede *desplazar* en el sentido topográfico-anatómico; desplazamiento y sustitución están asociados a ventajas o desventajas. Los síntomas más desagradables son las palpitaciones, algo que justamente se podría tener de verdad, por ejemplo, al asustarse, pero que ahora es diferente. Y —así nos dice—, salvo en algunas excepciones, falta la verdadera dedicación apasionada al entorno, como, por ejemplo, hacia una persona o un libro.

Ipsa verba la enferma, esta dedicación sería condición para la salud, pero está ausente.

Así, de pronto, el círculo vicioso aparece en medio de una cantidad mucho más rica de hechos. Primero: opera dentro de una persona que se volvió incapaz de dedicarse a otros. Y segundo: la enferma encuentra una concordancia entre sucesos que aparecieron a lo largo de toda su vida. Los ataques epilépticos y la muerte de su padre fueron hechos que le permitieron conocer los “verdaderos” efectos del miedo, pero, de todas formas, ella ve un hilo conductor que lleva de estos hechos hasta la taquicardia actual, pasando por las conmociones sexuales. El síntoma procede del miedo, pero sólo en el sentido histórico. Sabemos poco del tipo de relación que tuvo con su padre, pero tenemos la certeza de que no amaba a su marido, de hecho, lo odiaba. Quedó embarazada de él sólo como consecuencia de una borrachera de champagne. La satisfacción le fue negada. Partiendo del miedo y atravesando la neurosis sexual, nació la “neurosis cardíaca”. Esta afirmación también enriquece nuestro descubrimiento: al esquema dinámico del círculo vicioso se suma un esquema genético. Lo resumiremos en la siguiente frase: los síntomas son algo que *se hizo* partiendo de una falta de dedicación al ser humano. El desierto dinámico no es más que una representación resumida de la equivocación acerca de la cuestión del origen. El síntoma de la paciente refleja de nuevo aquello que experimentó. Dicho de manera un poco trivial: ella ya “no tiene el corazón en su sitio”.

Nos gustaría saber si el componente orgánico de la enfermedad –la hipertensión, la angina de pecho y la arritmia constante– también tienen que ver con esta fatalidad. Nos tienta considerar a las alteraciones funcionales como las que abren el camino para los problemas anatómicos, en parte probablemente ya irreparables. Para eso nos apoyamos, como analogía, en lo que ahora suponen muchos médicos clínicos. Que la proporción de lo irreparable crece en cada biografía de una persona, es fácil de reconocer. Pero nuestro interés se ve más atrapado por aquellas funciones que todavía se mantienen plásticas. Esta plasticidad se manifiesta a través de dos grupos de hechos: la desplazabilidad ya mencionada y, luego, lo que sucede en la terapia.

La percepción de que cuando un síntoma desaparece, surge otro en su lugar, es un saber ampliamente diseminado, popular y, tal vez, también muy antiguo. Puede ser que, en otro lugar, prestemos atención a las representaciones encontradas en la astrología y en el Tantra-Yoga. De ellas se desprende lo mismo que de las percepciones de enfermos neuróticos y depresivos: las sensaciones torturantes pueden cambiar de lugar en el cuerpo, ascendiendo o descendiendo, y a la vez se puede observar un cambio anímico, una transformación de la cualidad del estado del vivenciar. Pero la

raíz de esta posibilidad de desplazarse está en el desplazamiento original, que hizo que la alteración funcional –las palpitaciones– se viera arrancada del afecto que le corresponde por naturaleza –el susto– y, en cierto modo, se independizara.⁵⁸ Esto debe haber sucedido durante la enfermedad y la muerte del padre, luego también al comenzar la relación marital. Este desplazamiento –llamado trauma, represión y conversión en el psicoanálisis– se convirtió en la raíz de otros desplazamientos. Una hipótesis de estas características necesita solidez y para ello podemos recomendar toda la experiencia de la psicología de las neurosis. Pero para que en este caso podamos utilizar como prueba lo poco que pudimos experimentar, también contaremos el desarrollo del tratamiento. Junto a la terapia clínica hubo un tratamiento psíquico, en cuyo transcurso la enferma pudo narrar su percepción de la enfermedad con una exactitud filológica y, a la vez, notar que el médico tomaba todo en serio. Esta seriedad constante significó que la enferma ya no veía menospreciado, como hasta ahora, lo que en su caso era importante –la verdadera naturaleza del miedo–, mientras que aquello que no le importaba –las imposiciones y prohibiciones del tratamiento clínico– se convertía en la cuestión principal. La consecuencia de este desplazamiento de los acentos era que la enferma debía luchar en el campo de batalla elegido por el médico, defendiendo territorios que no le pertenecían y entregando aquellos que sí eran suyos. Porque tenía que *tratar* su dolencia cardíaca, pero *sufría* por el *miedo*. Así debía luchar contra aquello que no la molestaba y dejar de lado lo que sí la hacía sufrir. Por lo tanto, su nuevo médico comenzó a trabajar con el anhelo infructuoso de la enferma de, alguna vez, volver a sentir miedo verdadero. Le recordó el cuento de “aquel que quería aprender a tener miedo”, a cuyo protagonista, tras varias experiencias terroríficas pero infructuosas, le echaron sobre el cuerpo una fuente llena de pecesitos. Evidentemente, la historia causó un fuerte impacto en la señora S. Unos días después, vio en una revista al rey de los belgas, recién fallecido, en su lecho de muerte. Quedó anonadada por el parecido con su hijo (a quien dice amar apasionadamente, pero cuya cercanía, así como la de su padre, no puede tolerar). A la noche tuvo los peores sueños de su vida: se vio muerta y presencié su propio entierro. Notó el mal comportamiento de sus familiares y herederos, observó como comían, reían, se peleaban por las joyas que ella había dejado. Luego aparecieron otros muertos; vivió todos los terrores en imágenes espantosas. A la mañana siguiente todavía estaba bajo la impresión de estos sueños, pero por primera vez se sintió libre de ataques cardíacos, se veía mucho mejor y contó que se había *olvidado* por completo de que en realidad había sido

⁵⁸ Comparar con el capítulo “Miedo, síntoma y enfermedad” en Weizsäcker, Viktor von (1935).

siempre la impresión de la muerte lo que le provocaba tantas palpitaciones; lo decisivo no era la pérdida del pariente como tal, sino la muerte en sí misma. Por eso, cuando falleció su madre también se había quedado tiesa y sin poder llorar. Aquella vez, el médico dijo que había una sola solución: llevarla junto al cadáver. Era riesgosa, pero la única posibilidad. Lo hicieron y de verdad la condición se desarticuló y ella pudo llorar.

Resulta muy llamativo y funciona como confirmación de nuestra hipótesis que la señora S. reconozca por sí sola la importancia que tiene su incapacidad de llorar, es decir, el hecho de evitar la manifestación del dolor, la no actualización de su realización psicofísica. Así que lo peculiar es que en el lugar del dolor por la desaparición de la madre haya surgido el miedo “vacío”⁵⁹ a la muerte. Encontramos que la forma se separó del contenido, el afecto de su objeto, así como lo quiere nuestra hipótesis. Pero más importante que el reconocimiento de la enferma nos debe parecer el éxito curativo de la catarsis del sueño y del retorno a la conciencia de estas vivencias antiguas. La posibilidad de volver a vivirlas se vio seguida de la desaparición de los ataques cardíacos. Pasamos por alto la particularidad psicológica, interesante en sí misma, de que la catarsis se dio en el sueño y que el miedo a la muerte ocupa el lugar central, para concentrarnos en la exposición del surgimiento y la desaparición de los síntomas de la taquicardia.

Sentir palpitaciones al asustarse no significa nada extraño. El miedo a la muerte y al fallecimiento de una persona cercana están relacionadas con esta sensación, sin que nos parezca algo enfermizo. Lo mismo se puede decir de la expectativa sexual y del deseo voluptuoso. Pero para la enferma ambas cuestiones deben haber adquirido pronto —o poseían desde el principio— un carácter distinto. Las situaciones tienen que haber seguido un curso “antinatural”, es decir, se deben haber desviado de la construcción específica que poseen los actos de dolor y de amor. Como causa del desvío encontramos la falta de inclinación hacia una persona (el “objeto” del afecto); como consecuencia, la separación del aspecto formal —es decir, del afecto— de su objeto —la persona—, que en realidad debería ser la pareja amada. Pero parece que justo ahí el proceso se volviera formal, alejado del contenido, y la palabra afecto como abstracción resulta muy adecuada para este alejamiento del contenido. No nos gustaría llamar afecto a un dolor real y verdadero, a un amor pleno, sino que nos sentiríamos heridos por esta psicologización. Sin embargo, en el caso patológico es correcto hablar de un simple afecto en lugar del dolor, de simple libido en lugar del amor.

Casi no podemos tener esperanzas de que una mujer de este tipo, a su edad, alcance una capacidad de entrega y se transforme en una persona

⁵⁹ El autor alude a un miedo que no se puede vincular con nada en especial.

cálida y de gran corazón. Estamos ante una disposición difícil de cambiar. Pero personas de su tipo también tienen un significado particular para la convivencia humana. Nos referimos a los caracteres cuyos sentimientos y capacidad de acción sólo se pueden despertar a través de fuertes conmociones, pero que sufren con esta situación y que, por lo menos algunas veces en sus vidas, se ven obligadas por el instinto de su destino a buscar o provocar el peligro más grande, la catástrofe más terrible. Sólo así encuentran alivio para su rigidez. Entonces se convierten en agitadores peligrosos pero efectivos para el destino comunitario.

Si observamos el conjunto, vemos que en este caso, para empezar, la introducción del sujeto en la historia clínica confirma el formalismo del surgimiento del síntoma que ya habíamos encontrado en las anginas. También avanzamos un paso en nuestra intención de partir de las descripciones biográficas generales y llegar a ideas más determinadas, para acercarnos a la comprensión de cómo se pueden ver y ordenar los entretreídos de lo dado psíquicamente con lo que ocurre a nivel somático. Los casos de sed nos llevaron hacia un principio de antagonismo, reconocible tanto por el lado psíquico como por el físico y que, por lo tanto, primero nos acerca a un tipo de analogía psicofísica: las tendencias anímicas son contradictorias, los procesos corporales se ordenaron de manera que resultan fuerzas contrapuestas. Pero esta analogía es más bien superficial; sería más exacto decir que lo concordante no es el parecido del cuadro psíquico con el físico (lo que llevaría a un paralelismo), sino que lo común es justamente la contraposición en sí misma. Nuestra enferma del corazón nos entregó para esto un documento llamativo, tanto en la descripción de sus sentimientos y en su comportamiento como en la exposición de su relación con los médicos. No encontramos mejor expresión para todo esto que la del viejo círculo vicioso. Posponemos el debate lógico y epistemológico en torno a este concepto. En cambio, ahora recordamos que la probable aceleración de la formación de origen neurógeno del estímulo en el corazón y el miedo se encuentran en una relación de intercambio: la taquicardia proviene del miedo y el miedo de la taquicardia. Hay un sólo esquema que permite mostrar esta situación en el espacio: el círculo. Pero justamente este tipo de interrelación es la que enfermó. Como a lo largo de su vida la paciente anduvo por un sendero específicamente desviado (apartado de la dedicación hacia otras personas), se creó este círculo fallado, este síntoma. Cuando logró corregir una pequeña parte de este camino (a través del recuerdo y de la vivencia del sueño), también perdió una parte del síndrome.

El síndrome no consistía sólo en el ataque de taquicardia. Este era apenas una mitad, la positiva, y le correspondía una parte negativa: las palpitaciones “verdaderas” –las que aparecen junto al miedo verdadero– faltaban y también

estaba ausente este tipo de miedo. La excitación fisiológica sucede en el momento equivocado y, por lo tanto, en el lugar equivocado. Que apareciera en un momento erróneo significaba la eternización de lo que había sucedido a la hora del surgimiento de los síntomas: hacía décadas que ya era igual. Que un desplazamiento de lugar de la excitación era posible —y había sucedido— quedó confirmado a través de los desplazamientos posteriores. La excitación también podía surgir como escotoma centelleante o migraña. Pero el miedo tampoco era verdadero, era un síntoma, arrancado enfermizamente del peligro verdadero y, así, carente de contenido. Recuperó el significado en el instante en que la muerte se convirtió en vivencia; entonces, este contenido se transformó en puente hacia la función verdadera.

En los casos anteriores, con claridad dispar, también nos encontramos con la desplazabilidad de la excitación patológica y la naturaleza circular del estado enfermizo. Si esta vez lo destacamos más conceptualmente, no es porque querramos indicar una explicación definitiva sino, más bien, generar un estímulo para seguir investigando. Porque el acercamiento a mecanismos del sistema nervioso fisiológicamente bien conocidos, como la regulación de la frecuencia cardíaca, hace que la mirada siga hacia las coordinaciones neuromusculares en general; el *antagonismo* es reconocido como uno de sus principios fundamentales desde la antigüedad hasta el presente. Por otro lado, el estudio de estos enfermos cardíacos trajo a primer plano, como tantas otras veces, el gran fenómeno del miedo. También avanzamos con respecto a la pregunta acerca del contenido. Como vemos, no se trata de que el miedo pueda actuar patológicamente, sino de que si no se siente el miedo “verdadero”, surge la fobia histérica y, con ella, el síntoma orgánico. De manera similar que con lo sucedido en las exposiciones acerca de la sexualidad, aquí se puede decir: la energía de la formación de los síntomas no nace del miedo, sino del desvío de un objeto concreto. Primero, el objeto que se esquivó fue una persona, para ser más exactos, la muerte de una persona en particular, cercana. Así que los síntomas no surgen del miedo, sino de una fuerza que lo aleja de su objeto.

Para seguir investigando la esencia de aquel juego opuesto de fuerzas, de aquí en adelante, como hemos mencionado, el material estará dado por la innervación neuromuscular y sus alteraciones. En este caso también deberemos probar si el sujeto resulta inevitable en la patogénesis y, más aún, imprescindible para darle un orden uniforme a los sucesos. Para eso recurriremos por primera vez a una neurosis casi pura, pero esperamos poder mostrar que el resultado también es válido para las alteraciones motrices generalmente reconocidas como orgánicas. Al mismo tiempo, esta vez nos alejaremos de los grandes espacios de las historias de vida y restringiremos la mirada a los procesos más pasajeros y comprimidos cuya suma apenas

abarca unos pocos minutos. O, en realidad, agudizaremos el ojo con una disposición que, en comparación con las observaciones hechas hasta ahora, se podría llamar de “cámara lenta”. En contraposición con el método biográfico (también practicado por el psicoanálisis), podríamos hablar de un microanalítico.

Una parálisis histérica

Al revisar a un enfermo con una parálisis histérica se encuentran diferencias muy características según el método utilizado para estimular el músculo. Está claro que nunca se trata de una parálisis total. Sin embargo, a menudo ni siquiera están totalmente intactos, aunque los reflejos tendinosos se pueden obtener con más seguridad que los de la piel. De estos últimos sabemos que, en el paralítico histérico, suele faltar la reacción de huida que sigue, por ejemplo, a las cosquillas o a las punciones en la planta del pie. También puede aparecer una inmovilidad refleja histérica de la pupila como síntoma parcial de un ataque. Por lo general, lo que se obtiene con mayor facilidad en el enfermo no son movimientos, sino *posturas*. Si nos esforzamos para que una persona con parálisis histérica vuelva a utilizar sus miembros practicando con ella y hablándole, notaremos que el *movimiento* que sigue a una *orden*⁶⁰ no es lo primero que el enfermo aprende a hacer, sino lo último. Ante una exigencia, también le cuesta más interrumpir la inervación de una posición que permitir que continúe. Si flexionamos una articulación del miembro paralizado, vemos que los agonistas de este movimiento se acortan y los antagonistas se alargan. Si levantamos el brazo y le quitamos el apoyo de manera sorpresiva, observamos que por un lapso breve de tiempo la posición levantada se mantiene; sólo después los músculos deltoides se aflojan y el brazo cae. Cuando este experimento se repite, la latencia puede desaparecer. Pero si le hablamos al enfermo y le hacemos notar su intento de mantener la postura, puede llegar a una latencia más larga, incluso a una posición duradera. Otros enfermos logran mantener el brazo en alto desde el principio, pero no pueden levantarlo. Vemos contradicciones más claras cuando el enfermo disbásico deja la cama estirando la misma rodilla que, si se lo ordenamos, no puede estirar. Cuando le pedimos que dé un apretón de manos, puede inervar agonistas y antagonistas con fuerza suficiente, pero de forma tal que mantengan un equilibrio, es decir, que no logra movimiento en los dedos ni presión en la mano.

Todos estos aspectos se repiten con bastante regularidad en las histéricas. Como característica común podemos destacar:

⁶⁰ El autor utiliza la palabra *Aufforderung*, que en alemán implica tanto una orden como una invitación.

1. Para el paciente, los movimientos así llamados “voluntarios” son más difíciles de aprender que las posturas.

2. En este caso, el trabajo de inervación es inconsecuente y es contradictorio. En situaciones diferentes, tanto con movimientos como con posturas, a veces puede inervar un músculo y otras veces no.

No nos podemos dar por satisfechos con la explicación de que el enfermo, evidentemente, es histérico. Eso sólo sería una tautología. Además, debemos considerar que casi las mismas dos reglas también rigen para los sanos. Sabemos pararnos antes que caminar. Es sencillo sostener el brazo en cualquier posición dada, pero aprender la manera de manejar el arco para tocar el violín es un trabajo interminable. La capacidad de adoptar y mantener una posición en especial no autoriza la expectativa de que podríamos *alcanzar* esta postura en cualquier momento. Así que todos tenemos la capacidad de lograr una cantidad prácticamente ilimitada de inervaciones a través de la postura, pero sólo una muy restringida para que una posición siga a la otra de manera natural, aunque sea un número reducido. Aquí estamos ante una paradoja fuera de lo común, algo que casi nunca fue reconocido, por lo que lamentablemente recibimos una enseñanza equivocada del movimiento. La persona sana tampoco es capaz de inervar cualquier músculo aislado en cada situación deseada. Por ejemplo, sólo podemos inervar el grupo de músculos de los gastronemios y el solio cuando el pie encuentra un obstáculo en la planta. Por lo general, un músculo sólo es inervable en relación y dentro de un rendimiento en particular.

Si por lo tanto no podemos encontrar una diferencia entre enfermos y sanos en la característica de la parálisis de la musculatura estriada (voluntaria) del movimiento *como tal*, ni en la de la inconsecuencia *como tal*, porque los sanos tampoco pueden hacer todo lo que quieren y sólo inervan los mismos músculos según la situación, entonces todo el peso cae sobre el significado de los conceptos “voluntad” y “situación”. Por lo tanto, lo que hace del histérico algo tan sensacional es *la manera* en la que deja de utilizar su voluntad y el estilo de su inconsecuencia en situaciones diferentes. Porque repetimos: la persona sana también logra la mayoría de sus inervaciones sólo en situaciones particulares. Al parecer, todo el problema no está, como se creía, en la alteración de la voluntad como tal, sino en *el desplazamiento del lugar de su aplicación: su actualización*.

Si bien la psicología de la neurosis nos otorgó una comprensión decisiva de la génesis de la construcción de la voluntad en las histerias, no fue capaz de hacernos entender las particularidades de la inervación que esbozamos al principio. Creo que esto se debió tanto a que aquellos trabajos eran nada más que psicología, como a que sólo contaban con un estudio psicológico del movimiento que no resultaba adecuado.

La observación cuidadosa de un paciente con parálisis histérica nos enseña lo siguiente: nuestro ejemplo es un joven empleado, que tras una lesión parcial del radial siguió teniendo una incapacidad histérica y total para estirar la muñeca. Sólo describiremos una escena breve, tomada del transcurso de la terapia física y que apenas duró unos minutos. Distinguiremos tres períodos:

1- Era incapaz de alzar la mano (pronada) si se lo pedíamos. Si se la levantábamos en una posición extendida y luego le quitábamos el apoyo, obteníamos la conocida latencia: tras una breve permanencia en la postura, la mano caía. Al repetir el ejercicio: caída inmediata. Al estrecharnos las manos, la suya se doblaba como es habitual en una parálisis radial. A la vez, la presión de los dedos era pésima.

2- Le dije al enfermo, en un tono hosco, que tomara mi mano con fuerza y que también apretara adelante, con *la punta de los dedos*: lo hizo, a la vez que extendía bien la mano. También hice que el enfermo apretara mis dedos con la punta de los suyos: lo hizo y extendió la mano. Esta vez le llamé la atención sobre el hecho de que, de verdad, había estirado la mano. Reaccionó en parte impactado, en parte con vergüenza. Quité mis dedos de entre los suyos: la mano cayó de inmediato.

3- Le di un lápiz para que agarrara y lo solté: esto sucedió con la mano extendida, a pesar de que esta vez le faltaba cualquier apoyo en un objeto. Hice que sostuviera (siempre en pronación) una piedra y le pedí que la dejara caer: después de haberla tirado, la mano siguió extendida. Le pedí que estirara libremente la mano: lo hizo.

Este proceso contiene todos los elementos que necesitamos para estudiar aquel desplazamiento de la actualización que mencionamos. Debido a la lesión del radio, el enfermo no sólo sufrió una parálisis transitoria, sino que olvidó duraderamente cómo estirar la mano y aprendió a no extenderla. ¿Pero cuál es el contenido de las palabras olvidar y aprender? Significa que el enfermo pone *otro* acto en lugar de la presión de la mano: el acto de doblar los dedos sin estirla. Cuando se le pide que estreche una mano, no sucede el apretón al que normalmente corresponde la extensión del miembro, sino el movimiento de dedos y la no-extensión de la mano, un acto que ahora se produce tanto de manera abstracta como voluntaria. Cuando luego se incluye, bajo una cierta amenaza pronunciada con afecto, la verdadera intención de “apretar un poco adelante”, logra la extensión porque, en lugar del acto de “doblar los dedos y no-doblar la mano”, realiza el acto de “apretar un objeto”. Por lo tanto, la diferencia de ambos casos no es que primero el músculo no puede ser inervado voluntariamente y después sí, sino que, en el primer caso, el enfermo realiza un acto de movimiento intencional por el movimiento mismo, pero en el segundo, el acto de apretar

un objeto. En consecuencia, lo que constituye una parálisis histérica no es una obstrucción de la vía motora, sino la concreción de ciertos actos motores nuevos: el enfermo no perdió la *capacidad de apretar*, sino que en lugar de presionar hace otra cosa (*mueve* los dedos y *no mueve* la mano). Tomado como acto, presionar o no-presionar es algo completamente diferente que mover o no-mover. De la misma manera, acerca de aquel otro histérico que en vez de presionar inervaba los antagonistas con la misma fuerza, tampoco debemos decir que no aprieta sino que, en lugar de “apretar”, *hace* otra cosa, es decir, un “no-movimiento” con la ayuda de la tensión de los antagonistas.

No es muy fácil describir estas cosas de tal manera que no parezcan psicologismos ni tautologías. Sólo que un malentendido de esta naturaleza únicamente sería posible si el enfermo pudiera elegir con libertad tanto un acto como el otro. Pero sólo puede llegar a la extensión de la mano dando un rodeo en cierto modo histórico: el rodeo a través de la concreción de distintos actos para los que la extensión, como inervación parcial, todavía no está excluida. Si el acto es la extensión en sí misma, la inervación no sucede; pero si pertenece a la ejecución de otro acto, entonces éste se puede transformar en puente para la recuperación del acto “extensión”.

Pero al parecer este rodeo sólo fue posible porque el enfermo pudo concretar el acto que hace de puente y porque se le hizo tomar conciencia de la extensión incluida en ese acto. Qué significa esa toma de conciencia para otros avances es algo que todavía no está claro. A menudo trae aparejado algo así como sorpresa, vergüenza o incluso las señales de una gran excitación. Pero el afecto es traído a la luz por el médico. Y por ahora es más importante que la innervación de la musculatura no depende de la integridad física, la voluntad, el propósito o la disposición, tampoco de estímulos sensibles específicos (regulación sensomotriz), sino justamente del contenido del *acto*. Por lo tanto, debemos ocuparnos de este concepto y preguntarnos, caso por caso, cómo está construido este acto.

Primero, la orden “levante la mano” no tiene efecto y luego, sí. Entre medio se encuentra el segundo período de la terapia, la “práctica” o el “aprendizaje”, y el acto que construye el puente: “apriete este objeto”. Así que podemos comprobar un desarrollo en tres fases. En la primera y en la última la premisa es la misma: levantar la mano. Pero tiene efectos opuestos (contradictorios) en la primera y en la tercera fase. En la segunda, la premisa es otra, pero el efecto coincide parcialmente con el de la tercera (extensión de la mano). De ahí concluimos que el éxito de un propósito o de una orden no depende de un acceso psicofísico de la voluntad hacia una vía de conducción nerviosa, sino de una *relación especial del organismo con su entorno*, del que quedará pendiente una definición más exacta. Porque

debemos darle importancia por lo menos a dos motivos de esta relación. Uno se encuentra justamente en el comportamiento contradictorio frente a la *orden* externa antes y después de la terapia; el otro, en los comportamientos distintos en el caso del *moverse* y del *mantenerse en relación con su entorno*, es decir, con las fuerzas que influyen en el órgano. Moverse funciona menos que sostener. Si en estos casos es posible un comportamiento tan contrapuesto —y si por lo menos queremos imaginarnos los procesos fisiológicos en la estructura nerviosa—, debemos pensar en ciertos *sistemas* que por supuesto no coinciden con los conocidos de la anatomía de las fibras o la arquitectura celular, sino que deben ser comprendidos como sistemas funcionales. Un postulado fisiológico–anatómico sólo se vuelve inevitable cuando cedemos ante la necesidad de poder conceptualizar algo de manera espacial–fisiológica. Por ahora todavía podemos describir nuestra experiencia sin este paso y aquí nos contentaremos con afirmar la existencia de un *sistema de órdenes*.⁶¹ La experiencia muestra que, de forma bastante inmediata pero, por lo visto, a través de una crisis, una parte del sistema de órdenes puede pasar del estado de inalcanzable al de alcanzable. También señala que hay distintas formas de estimulación para cada inervación. Por lo tanto, un músculo que en la histeria ya no responde a una orden *ad hoc* puede ser estimulado tanto por el sistema de órdenes como por otros sistemas, por ejemplo, el de los reflejos o el de la coordinación. Por lo tanto, existe algo así como un *cambio de lugar de esta estimulabilidad*. Pero, por lo visto, la migración de la capacidad de ser estimulado está relacionada con las transformaciones en el sistema de órdenes.

Porque junto a la capacidad de obedecer, el enfermo adquiere la posibilidad de hacer algo que antes no podía. La capacidad de querer y la de poder tienen una relación más cercana y están más condicionadas mutuamente de lo que quiere la escuela antigua. No es que el paciente quiera pero no pueda o que pueda pero no quiera. Una explicación así da por sentada una atemporalidad que no existe, y pasa por alto el hecho de que algo “se hizo”:⁶² después de haberlo olvidado, el enfermo volvió a aprender a querer, y esto que “se hizo” le otorga una nueva capacidad. De todas formas, sólo podemos representar correctamente las relaciones orgánicas que aparecen aquí si comparamos los actos que se suceden en el tiempo. El acto aislado por sí mismo no es comprensible fisiológicamente.

⁶¹ A mi entender, suponer la existencia de un sistema así está justificado por todo el conjunto de hechos que también llevó a la suposición de una función del tono muscular, un sistema del tono. Porque éste puede ser considerado como una especificación o una escala dentro del sistema de órdenes. [N. de A.]

⁶² *Werden* en el original.

Una comparación de esta naturaleza muestra que, en la primera fase, el enfermo no hace lo que se representa como “levantar la mano” y que cuando luego lo realiza, dentro del marco del apretón de manos, no se lo representa. Un caso y el otro demuestran que lo representado y la concreción no tienen mucho que ver entre sí. Podemos realizar movimientos individuales sin imaginarlos, mientras que el hecho de que los imaginemos está lejos de significar que queremos o somos capaces de hacerlos. De hecho, sólo podemos comprobar que junto a la concreción hay intenciones y, eventualmente, representaciones, pero que la relación con estas últimas también puede volver a disolverse. Por lo tanto, en el acto, la representación y la realización sólo están unidas de manera muy lábil. En ese momento, la representación apenas tiene el valor de una señal, de un representante. Recién en la tercera etapa logramos que el enfermo tenga la intención y logre hacer lo que se imagina (“levantar la mano”). Este caso sólo es “normal” en la medida en que el movimiento estaba perdido. Pero en general esto no es característico de nuestras capacidades motrices, ya que en el uso cotidiano no necesitamos imaginarlas. Si entonces comparamos los tres actos notamos: primero la orden es “estirar la mano”, pero nada sucede, o sólo el doblar de los dedos. Luego pasa a “apretar un objeto” y, entre otras cosas, se logra el estiramiento. Finalmente vuelve al estiramiento y ahora éste también se cumple. La transformación muestra un desplazamiento tanto de la representación sugerida como de las concreciones: durante la histeria, como sustitución, en el lugar de la concreción solicitada se coloca otra o su opuesto. Y por otro lado: una concreción aparece bajo la bandera de otra representación, pero le puede volver a ser quitada. Y todo cambia bajo el auspicio de la transformación en el sistema de órdenes. Repetimos: el traslado de la estimulación está relacionado con la transformación en el sistema de órdenes. Si expresamos los hechos de manera humana, no esquemática, podemos decir: si aprendemos a obedecer, también adquirimos un rendimiento nuevo.

Aprendimos lo suficiente acerca de la estructura del acto motriz como para ponerlo en clara oposición y diferenciarlo de las enseñanzas de escuelas anteriores. Tal vez, el resultado más llamativo de este análisis sea que durante la terapia de la parálisis histérica experimentamos otras cosas que en la revisión. Esta última se debe contentar con el hecho de que una persona no puede hacer aquello que parece querer, a pesar de que, según sus condiciones fisiológicas, debería ser capaz de hacerlo. Por el contrario, en la terapia constatamos que el “poder” no proviene sólo del “querer”, sino que depende de ciertas relaciones con el *entorno*, una *persona* o una *situación*. Según cuál sea el desarrollo de esta relación se modificará la posibilidad de concretar el acto. Ahora “poder” y “querer” ya no son conceptos psico-

lógicos separados, sino que se dejan traducir directamente en imágenes de estímulos y capacidades orgánicas. A cada “poder-querer” le corresponde un “poder-hacer” idéntico. Esto es válido tanto para los histéricos como para los sanos.

Entorno, persona y situación significan algo que aquí pudo ser definido en una primera aproximación. En realidad queda implícito en el concepto del sistema de órdenes que en este caso no se puede tratar únicamente de medidas físicas, de los así llamados estímulos de la fisiología. Por lo menos, la investigación obtiene una dirección determinada cuando reconocemos que la energía física sólo puede ser un caso especial entre aquellos efectos del entorno, las personas y la situación.

Los enfermos histéricos están poco capacitados para comunicar percepciones acerca de sí mismos en las que querramos confiar. Al contrario de lo que sucedió con la enferma de los ataques de taquicardia, esta vez no buscamos ni utilizamos los dichos del paciente acerca de sí mismo. Así como es de confiable y revelador en este sentido el grupo de neuróticos obsesivos (seguro que la señora S. está cerca de ellos), la falsificación de la autoobservación forma parte de la esencia de la histeria. Esta diferencia exige reflexiones básicas muy agudas y difíciles. Nos inclinamos a considerar al histérico como a alguien que se comporta de manera infantil; es fácil, en cambio, que el neurótico obsesivo tenga algo de viejo e incluso anciano prematuro. Pero la ingenuidad es adecuada en el niño y no tememos daños serios de las peculiaridades de un anciano. Es que sólo a las neurosis les corresponde el *destiempo* de ambas características. Y aquí aprendimos de nuestro histérico algo muy parecido a lo que nos enseñó la enferma cardíaca: lo realmente revelador para la *esencia* del proceso no es la causa psíquica del síntoma corporal, sino el “*hacerse*”⁶³ a destiempo dentro de un orden vital y la subsiguiente *desaparición* del síntoma en la terapia. Esta vez también vuelve a ser el aspecto histórico el que revela aquella esencia, a pesar de que en el otro caso observamos un rapidísimo cambio de escenas, que se dio en pocos minutos. Uno está tentado de decir que la ventaja de estas dos observaciones es su enorme simplificación – hasta llegar a una descripción mecánica–, que no quita nada al papel del sujeto. En esta representación de cuadros mecánicos del movimiento volvemos a encontrar todo lo que pudimos destacar hasta ahora: el formalismo del drama, el encauzamiento histórico de la alteración de las funciones en la experiencia psíquica, la contradicción de las funciones y la posibilidad de transformación del estilo de los sucesos como fruto de esta contradicción. Como motivo básico –que transcurre junto y detrás de estas reglas formales a modo, por así decir, de misterio– reconocemos el aspecto referente al contenido o a lo *personal*.

⁶³ *Werden* en el original.

Se trata de atracciones o rechazos muy claros de los enfermos hacia otras personas –padre, amante, médico o quien sea–, sin los cuales la dinámica formal de los sucesos no habría sido comprensible, ni siquiera posible.

No dudaremos más en traer un ejemplo en el que la pregunta por el “*contenido*”, que en el interín se convirtió la pregunta por el significado de una *persona*, se encuentra ineludiblemente en el centro de la patogénesis. Como veremos con claridad, el caso clínico que elegimos es tan adecuado para hacerlo sólo porque lo personal entró en lucha con lo trascendental.⁶⁴

Una diplopía

Cualquier persona con experiencia en el tratamiento clínico de histéricos conoce los casos raros en los que esta enfermedad trasciende sus propios límites, por así decir, y construye síntomas que suelen ser considerados como “sin duda” orgánicos. Con ello nos referimos, por ejemplo, al sangrado de pulmones, riñones, piel, las conjuntivas, o a la formación de ampollas y verrugas, aftas en la mucosa bucal, fiebre, excreción de glucosa, etc. A estos casos que ponen en aprietos a los médicos clínicos también pertenece el siguiente, en el que se encontró una parálisis óculomotora. Kehrer⁶⁵ la estudió con precisión durante su experiencia de guerra y aseguró que se trata de un síntoma orgánico de histéricos sanos. Pero esta aseveración no evitó que en el caso en cuestión surgieran grandes dudas en cuanto al diagnóstico y se tomaron medidas terapéuticas equivocadas. Así fue que este nuevo enfermo también nos fue derivado por el cirujano bajo “sospecha de tumor cerebral”, después de que el oculista hubiera constatado, ya dos años antes, una parálisis del abductor izquierdo con visión doble. Este diagnóstico había sido confirmado por otros dos oftalmólogos competentes. El enfermo, un joven religioso, sufría cada vez más de terribles dolores en el lado izquierdo de la cabeza y en la zona de los ojos y llevaba más de dos años virtualmente incapacitado para trabajar. No sólo había tenido que renunciar al plan de iniciar una actividad misionera difícil, peligrosa y honorable en otra parte del mundo, sino que le estaba vedada la tarea de oficina más sencilla.

Cuando el enfermo entró a la habitación, nos llamó la atención su expresión torturada, la contracción de la mitad superior izquierda de su cara, el leve movimiento hacia la izquierda de su cabeza, el ojo izquierdo cerrado y escondido detrás de un vidrio mate. Al mirar hacia la izquierda, el globo ocular de ese ojo quedó detenido aproximadamente entre la posición primaria y la final; de ahí en más surgía la visión doble. Sin embargo, el valor

⁶⁴ *Überpersönlich* en el original. Literalmente: “suprapersonal”.

⁶⁵ Kehrer, F. (1924), p. 90. [N. de A.]

de esta parestesia era bastante variable. Y si procedíamos con rapidez, al tapar el ojo derecho el enfermo también decía ver doble sólo con el izquierdo. Sin embargo, al probar esto varias veces, el paciente se retrotrajo: “si eso no puede ser”. Cuando le pedimos que abriera su camisa para revisarle el corazón, ofreció la parte derecha del pecho y se confundió y avergonzó cuando le señalamos su extraña percepción del lugar en donde se ubica el órgano.

El dolor de cabeza en el lado izquierdo existía desde hacía años; había aumentado mucho durante los meses de preparación para la ordenación como sacerdote y se había vuelto tan intenso la noche antes de la ceremonia, que el enfermo tuvo que pedir permiso para usar una almohada durante la postración. Se sintió tan mal que inmediatamente después tuvo que guardar cama por varios días; al volver a levantarse y mirar por la ventana, vio que una persona que pasaba tenía *tres* cabezas. Cuando le dije que hasta el momento sólo habíamos hablado de visión doble, aclaró: “No, sólo pueden haber sido dos cabezas”. Se lo había dicho así al prior, pero seguro que no era correcto; se habrá debido a su inclinación a la exageración, que debía corregir a menudo en sí mismo durante los ejercicios de ascetismo. Luego llegaron también las molestias estomacales. Muchas veces le había sucedido que el pan y el vino de la misa le volvían a subir a la boca: la *formae* de la transubstanciación. Por eso hubo veces que no pudo celebrar misa. Un terapeuta de Silesia lo había liberado. También sufría de constipación y, si se acostaba sobre el lado izquierdo, enseguida sentía punzadas en el corazón.

Después de confirmar que no hubiera otro síntoma —además de la parestesia del abductor— que pudiera señalar un proceso orgánico intracraneal o interno, comenzó una psicoterapia que, por supuesto, fue llevada a cabo con todas las consideraciones y dificultades que implicaba la profesión especial del enfermo. La introducción del punto de vista psicológico significaba conflictos posibles en todos los lugares donde funcionaba el compromiso dogmático. El concepto del inconsciente, que no queremos dejar de lado en el trabajo analítico, generaba en el enfermo la intranquilidad de que, al tocar la unidad de la conciencia, también tocábamos la unidad del alma. La iglesia declara expresamente como herejía a la “bilocación” del alma. Antes de que el enfermo pudiera comprender que no se trataba en absoluto de planteamientos intelectuales, sino de la disolución de un intelectualismo enfermizo en particular, intentaba todo el tiempo empujar a su médico al terreno de la disputa teológica. El duelo entre el enfermo y el terapeuta, que es protestante, se llevó a cabo primero bajo una mutua consideración caballeresca de los compromisos confesionales de cada uno.

Al principio, el señor P.Y. se parapetó detrás de la naturaleza orgánica de su disfunción. Luego liquidó la primera etapa de su terapia con

la siguiente fórmula: “lo más importante es que ahora sé que *no hay* algo orgánico”. Eso quería decir que podía mantener su síntoma y que creía que evitaría la amenaza que percibía en la terapia con un pago a cuenta: la concesión a la autoridad profesional del médico. Hasta ese momento todavía se defendía de una comprensión de la psicogenia del síntoma. Mientras tanto, al médico lo ayudaban sus *sueños*. Debido a la incapacidad absoluta del enfermo para relajarse, asociar y dejar de lado una irrefrenable sistematización moral y teológica, los sueños fueron la auténtica *via regia* de la terapia.

1. Un tipo bigotudo, grosero y rudo se le viene encima, lo toma de las muñecas y las aprieta; con violencia descarnada, rodea y presiona los brazos del soñador en torno a su cuerpo. Este lo odia y le teme.

El sueño había sido terrible. Pero P.Y. entendió que el bruto era él mismo. Si había sido *él* quien, antes de la ordenación, volvió a revisar su vida con una escrupulosidad falsa y dañina, luchando contra sus emociones, en especial contra su odio hacia un profesor pedante y miserable; por eso “recibí el *golpe en la cabeza*”.

2. Se ve caminando por un corredor largo, blanco, claro; pero al final debe atravesar una pared o muro y, cuando lo hace, su falda negra se cubre de polvo. Así entra a una habitación pequeña y acogedora en la que hay dos hombres sentados en una mesa. Uno de ellos le sonríe y él responde levantando el puño y gritándole en broma: “¡Viva Moscú!”

No sometimos este sueño a una conversación profunda.

3. A medianoche, alguien arroja contra su puerta una piedra grande, de unos diez kilos, para despertarlo, cosa que le molesta mucho ya que quiere seguir durmiendo. El ruido había sido tan fuerte que al despertarse preguntó si había pasado algo en la casa.

P.Y. no tuvo dificultades en reconocer que este sueño representaba su resistencia a la terapia. El debía sanarse, lo que quería decir tanto como despertarse aunque no quisiera. Esto quedó confirmado con el sueño siguiente:

4. Una parturienta que llora y grita está echada en una cama; él siente gran compasión, pero no la puede ver porque hay personas paradas alrededor. Aunque tiene un poco de curiosidad por el espectáculo, está contento de que le tapen la excitante visión –sobre todo un hombre con una gran joroba–, que de todas formas no debe importarle. Otras personas también se mueven ocupadas. Al final llega el niño; el parto terminó de manera feliz.

P.Y. aclaró de manera espontánea: el parto es la enfermedad junto con su terapia; en realidad, es él mismo. Y también el hombre con la gran joroba que le impide ver el proceso es él mismo.

El tema de la reencarnación, un clásico en todas las crisis terapéuticas, estuvo representado de forma sencilla como un nacimiento invisible y, en nuestro caso, provocó un serio retroceso –bastante comprensible– del tratamiento. La toma de conciencia, ya muy avanzada, fue reprimida enérgicamente. Tras protestar con empeño contra las interpretaciones psíquicas, P.Y. visitó en secreto al oculista y se hizo dar baños de luz en la cabeza. El oftalmólogo opinó que se trataba de una parálisis del abductor que ya estaba declinando y que tal vez estuviera fijada nerviosa o funcionalmente. En la sesión siguiente, tocamos a P.Y. en su sinceridad. No debía evitar más un conflicto religioso; no debía seguir administrando su yo de manera burocrática, dividiéndolo en una parte segura de su fe y otra “naturalmente también pecadora”, sino permitir que volviera a ingresar la duda. Esta vez se conmocionó, fue a confesarse y, la vez siguiente, volvió con un estado de ánimo mucho más natural. En lugar de mostrar el gesto afectado de suficiencia, mezclado con lamentaciones, habló como una persona que había luchado y decidido hacer un sacrificio. Mientras que, hasta ahora, había estado atado a la idea “tengo que volver a ser así como era antes de la enfermedad”, es decir “sano”, “libre de dolores”, ahora quería hacer un sacrificio, soportar sus dolores de cabeza, llevarlos. Sentimos que esa vez tampoco habíamos logrado una retirada de la neurosis. Recurrimos de manera apresurada al tema del sacramento religioso. También debemos señalar que P.Y. no tenía la intención de renunciar al tratamiento. Y de pronto preguntó: “¿Será posible que cada vez que iba al oculista estaba de tal ánimo que empezaba a bizquear con fuerza?” Se horrorizó cuando la contesté que sí y exclamó: “Eso sería pan comido para el prior y el médico, que en esa época hablaban de hipocondría. El manual Herder traduce esa palabra como chifladura”. Protestó con fuerza. Yo le dije: lo más difícil para usted es el papelón delante de sí mismo; yo, como médico, no aceptaría hablar de un papelón delante del superior, ya que aquellos cuya tarea y misión era ayudarlo fracasaron por completo. Sólo convirtieron su propia incapacidad en un juicio hacia su protegido. P.Y. comprendió entonces que él también compartía el desprecio generalizado hacia los “histéricos”. Él mismo participaba de esa arrogancia y aparente rigor. Ahora esto se convertía en el caso del que ve la mota en el ojo ajeno y no la viga en el propio. Ni bien alcanzó esta nueva toma de conciencia, cayó en la tercera recaída. Llegó a la sesión siguiente victorioso, con la explicación de que había vuelto a pensar en todo y que debía rechazar por completo la psicogenia de *su* caso. Riendo, trajo nuevos sueños.

5. Se asoma por la ventana y ve una procesión en la calle que va de derecha a izquierda. Pero en la punta marchan seres totalmente deformados, que hacen que uno se pregunte si se trata de personas o de animales. Tie-

nen, por ejemplo, cabezas de camello pero ninguna joroba, muchos pies, seis, doce, ciempiés (ríe). Al final de la procesión vienen las personas de verdad; todos andan de a dos, pero falta un cáliz, alguna señal religiosa. Lo llamativo es *que él ve primero el final de la procesión y por último la punta*.

6. Se encuentra en un internado religioso ubicado en una antigua cárcel. Oye que uno de los “padres” que se desempeñaba como maestro pero que no era buen pedagogo fue enviado a Africa; le ofrecen su puesto, pero él se resiste con uñas y dientes a la profesión de maestro.

7. La puerta de su dormitorio se abre un poco y un desconocido, una mano, tira una bola negra, no, gris, de unos siete centímetros de diámetro (Y. señala unos veinte con la mano) por la habitación. Vuela en un arco de izquierda a derecha, en diagonal, directamente hacia él. Le da mucho miedo.

A esta altura, P.Y. había aprendido a tomar sus sueños en serio, pero seguía siendo un psicólogo inexperto. Preferimos eso a una interpretación demasiado lograda. Al conversar acerca de sus sueños, más que llegar a una explicación clara, el paciente se confundió. Pero justo esa confusión era interesante. Comenzó con el sueño Siete. El “desconocido” debía ser (como en el sueño Tres) él mismo, que se gritaba “despierta de tu sueño”. La dirección de la bola era importante: “hacia la derecha” veía bien, “hacia la izquierda”, deformado; ese debía ser el estado de sus ojos (al mirar hacia la izquierda el paciente veía doble y, por eso, cerraba el ojo de ese lado). Entonces: hacia la izquierda, eso debía ser mirar para atrás (al pasado); hacia la derecha, eso era mirar para adelante. Aquí P.Y. establecía contacto con el sueño de la procesión, en el que veía lo primero (izquierda) al final y lo último (derecha) al principio. Se podría decir que luego no sólo llevó a cabo el salto de espacio a tiempo interpretando, sino actuando psíquicamente, comenzando a reproducir recuerdos. Con la mirada desde la ventana en el sueño de la procesión ya había vuelto a aquella experiencia de alteración de la visión en la ventana de su habitación de enfermo después de la ordenación como sacerdote; así también, ahora, su conciencia vigil volvía a la época en que eligió su carrera. Su padre, que era maestro, jugó un gran papel en la elección. Porque primero él había estudiado medicina y filosofía y sólo después pasó a la teología. Su padre, filólogo, se había opuesto pronunciadamente, ya que quería tenerlo en la especialidad docente. Pero él, P.Y., impuso su propia voluntad. Con este tema también alcanzó el sueño Seis, del que el paciente recién se volvió a acordar después de este recuerdo. Trataba de la elección vocacional. Así que ésta se había realizado a la fuerza, ¿y tal vez fue más una protesta (contra el padre) que una elección? De todas maneras fue la decisión que significó el camino hacia la ordenación y, con ella, el surgimiento de la enfermedad. Un pasado debía ser olivda-

do y no podía volver a mirar para atrás, era hora de mirar hacia adelante; pero estas órdenes y prohibiciones fueron compradas con el precio de la creación de un síntoma. ¿Podía ser que el síntoma de la visión doble fuera la expresión de que el pasado no estaba del todo sacrificado, sino sólo reprimido, y que el futuro no estaba aceptado, sino ganado sólo en base a una obstinación forzada? Esta interpretación no se podía comprobar únicamente con la observación; sólo veíamos que P.Y., queriendo comprender el sentido del sueño, entraba en una gran confusión, terminaba mezclando la derecha con la izquierda en sus palabras e ideas y, al tratar de explicar que en el sueño de la procesión había transformado lo primero en lo segundo y lo segundo en lo primero, expresaba una tendencia más que un reconocimiento. Eso podía significar algo así como: convirtió a la primera persona, la que estaba naturalmente cerca, en segunda, subordinada, “izquierda”, y a la segunda, la religiosa, en primera (“diestra”, superior). Y así hizo de sí mismo un camello, un animal con muchos pies, un hazmerreír, trastocando el orden del tiempo. Está claro que en semejante procesión no queda nada del Santísimo. Por eso el que viajó en su lugar a una misión a África fue el otro, mientras que él volvía a ser perseguido por la vieja intención de su padre, ser maestro de escuela. La imposibilidad de avanzar tenía como consecuencia inevitable el hecho de tener que retroceder. A P.Y. también se le ocurrió que estaba sucediendo lo mismo que con la escritura hebrea: había que ir de derecha a izquierda; en lugar de escribir para adelante en el tiempo, hacerlo para atrás, pero justo eso era lo equivocado. De hecho, sólo había dado el paso hacia adelante con la mitad de su ser; si no, P.Y. no habría terminado la interpretación de sus sueños nuevos con la frase: “No quiero mirar para atrás”.

Si el principiante cree que al reconocer algo tan importante la curación es inevitable, lo que sigue de la terapia le enseñará que a la mayoría de las tomas de conciencia movilizadoras les siguen los retrocesos más graves. La violencia del retroceso incluso se convierte en aquello que provee la verdadera explicación y escala de lo que abarca la crisis analítica. En este cuarto repliegue, P.Y. se deshizo de ella con una gripe. Tenía 39° de fiebre y canceló la sesión.

Catorce días después de los últimos sueños volvió a aparecer. Otra vez se consideraba, sin dudar, orgánicamente enfermo. Una monja que conocía había sufrido dolores de cabeza del lado izquierdo y visión doble, igual que él, y acababa de morir de un paro, siendo joven aún. El parecido lo había impresionado mucho. Así, la enfermedad volvió a convertirse para él en un “Ello” y fue como si a la psicología se la hubiera llevado el viento. El estado de la terapia era desanimante.

Pero las semanas siguientes enseñan que P.Y. ya no lograba mantener en funcionamiento el antiguo sistema de su neurosis. Estaba desvencijado y lleno de agujeros, y los retrocesos no habían sido más que construcciones de urgencia fáciles de derribar. Podemos ahorrar el informe sobre esta parte del tratamiento y comunicar, en cambio, que lo que siguió fue un retorno bastante rápido a la actividad profesional. P.Y. aplica con entusiasmo los conocimientos adquiridos en el cuidado de las almas; esperamos que sea para beneficio de los penitentes. El oculista dijo que sólo se podían encontrar desviaciones de dos a tres grados en el ojo izquierdo y que se trataba de un caso misterioso. El dolor de cabeza no desapareció, pero lo soporta y domina. ¿Se pueden medir o pesar los dolores? Porque ahora el cuadro se ve así: nuestro paciente no sólo comprendió teológicamente su profesión, sino que la aprehendió.

Ya no quedan dudas de que debemos calificar a esta enfermedad como neurosis. Pero la psicología de la neurosis no es nuestro tema aquí. Recurrimos al caso por la alteración de la función de los músculos oculares. El enfermo descrito con anterioridad sufrió la parálisis histérica en relación con un trauma corporal que podría haber atacado cualquier otro nervio en lugar del radial. En ese caso, pudimos aprender poco acerca de la elección del órgano de la construcción psicogénica del síntoma. Pero con nuestro último enfermo la situación es distinta. En él, la alteración de precisamente esta función tiene un significado profundo, casi simbólico, sin dudas estimulante e imponente. La visión doble afecta a una persona en la que se enfrentan dos naturalezas, dos mundos, dos destinos, dos deidades. Tuvieron que entrar a su vida una después de la otra, en una sucesión *temporal*, para luego disputarse el *espacio*. A su vez, esta lucha por el espacio estaba comprendida dentro de una competencia por la prioridad, el derecho de antigüedad, el valor de lo primero por sobre el de lo que llegó más tarde. La lucha con el padre desembocó en la elección de la profesión religiosa, que si no es una renuncia *al* mundo, sí lo es a *un* mundo. Pero la elección de esta profesión implica una sumisión aún más estricta del yo y recién entonces comienza la lucha interna, una lucha consigo mismo. Con la postración y la ordenación sagrada todo parece externamente decidido, pero no por eso deja de valer el mundo sacrificado, que sigue *al lado* del nuevo y de su pretensión totalitaria. La convivencia de los dos mundos irreconciliables lo empuja a una nueva decisión. La elección de actuar ya no es posible, pero sí la de juzgar y pensar; ahora sólo se trata de lo verdadero y lo falso, de la coexistencia de izquierda y derecha. A este movimiento se la agrega ahora hacia arriba y abajo: cabeza, corazón y estómago están desgarrados por el conflicto y ya no se comportan como cuerpos anatómicos, sino como entidades espirituales. La mitad izquierda de la cabeza está atacada por

la inutilidad, el corazón es transportado a la derecha, el estómago rechaza las sustancias sacramentales; los sueños muestran al hombre como a una medusa, convertido a medias en un animal, la procesión de la vida enloqueció y avanza en sentido contrario a la naturaleza; lo primero llega al final, ¿para qué sirven los cien pies de los seres en este Arca de Noé, si el sentido del movimiento se anula a sí mismo? El sueño Dos muestra inclinaciones sospechosamente impías. Golpes siniestros llaman a la puerta y exigen que vuelva a nacer, pero esto debe quedar oculto. Si se descubriera, veríamos el Juicio Final: lo primero se habría convertido en lo último, pero la supervivencia en este mundo estaría terminada.

Está claro que no se puede hablar de “curación completa”. Vigilia y sueño se mezclaron generando confusión. Y en la medida en que esto sucedía, también se liberaron pasados que ocupaban el presente de manera equivocada. Pero así como se construían compromisos viables, también debía persistir la enfermedad. En la medida en que la persona individual subsiste, tampoco puede quedar oculta la contradicción con lo suprapersonal;⁶⁶ esta contradicción se manifiesta en parte como alteración de la función, en parte como duda, mentira o apariencia. En la medida en que se pueda eliminar la alteración y reconocer la oposición a la verdad, será posible comenzar con la anulación de lo suprapersonal. Esta lucha es difícil *de verdad* y, por lo tanto, honorable.

Pero si nos proponemos dominar científicamente la situación, la observación de las dos parálisis histéricas no nos genera una tarea menor. En este caso, significa inevitablemente que debemos poner en *encuentro* al objeto que queremos dominar de manera científica con lo que está más allá de la ciencia. Dicho de forma sencilla, existen varias maneras de quitarse esta tarea de encima. En apariencia, la más fácil sería rechazar, desde la ciencia, toda pretensión y todo contacto con un área que esté más allá de lo científico. A esta omnipotencia de la ciencia le corresponde el concepto de “ciencia sin presupuestos”. La experiencia del positivismo, una forma especial de esta concepción, enseña que la emancipación no implica que la ciencia, por su parte, no pueda tener derecho a dominar otros territorios, por ejemplo, la política o la religión. Una visión que parece más humilde es la de aquellos que reconocen con sumisión, incluso enfatizan, que *en algún lugar* hay una zona en la que manda un Dios, un creador, una naturaleza, ante el cual se debe inclinar nuestra incapacidad. Dicen que lo máximo que puede hacer la ciencia es levantar una punta de la cobertura del gran misterio, un pedacito confeccionado a la medida del hombre. Esta modestia no deja de despertarnos sospechas, ya que no podemos entender cómo, si hay tan poca certeza acerca de lo más grande y abarcador, puede haber

⁶⁶ *Überpersönlich* en el original, también traducido como “trascendental”.

seguridad acerca de lo más pequeño y circunscripto. La suposición de que en este caso está en juego un engaño queda confirmada cuando notamos el enorme odio hacia una creencia del que es capaz esta sabiduría tan modesta. La lucha que se acaba de desencadenar entre los que saben y los que creen nos permite ver que los primeros también creen con fervor y que los creyentes también saben con certeza absoluta. Por eso es comprensible que hayan tratado de sellar la paz trazando una frontera. La definición epistemológica de los límites de la ciencia sería uno de estos intentos que ofrecen la opción entre someterse al fallo judicial de un poder supremo o, en cambio, aceptar un compromiso por el bien de la paz. Da lo mismo si la paz fue sellada por la reina de la sensatez⁶⁷ o por la del poder: así como se puede comprender la búsqueda de esa paz, también es previsible que la pelea volverá a surgir. Por eso, el próximo escalón del desarrollo parte del desenmascaramiento de la ilusión en que consistía el hecho de negar tanto el efecto de la sensatez como el del poder en todos los aspectos prácticos de la ciencia. Con eso queda claro que ésta no puede pretender ser libre de presupuestos ni independiente de poderes.⁶⁸ Ahora sólo debe decidir qué presupuestos y poderes elegirá, aceptará o rechazará. Si lucha por este tipo de libertad, entonces habrá encontrado su lugar en una *responsabilidad independiente*. La ciencia debe servir, pero al servir tiene que permanecer fiel a sí misma. Sin embargo, ni el nombre del amo ni la conciencia del sirvo pueden ser encontrados en una fórmula o una abstracción. Sólo los encontraremos yendo al lugar del trabajo cotidiano, es decir, en *el mismo movimiento de la prestación de servicio*.

Con toda seguridad, nuestra intención al representar los casos clínicos fue la de expresar este movimiento acompañante del terapeuta con respecto al desarrollo de la enfermedad del paciente. Pero notarán que faltan muchas cosas. También dimos preponderancia, a sabiendas, al aspecto de la toma de conciencia; debíamos representar una porción de la patología que creemos ver en sus comienzos, pero cuyo aspecto fundamental todavía estamos buscando. Espero que, de todas maneras, la siguiente particularidad haya quedado a la vista: la terapia, es decir el movimiento del médico, ha sido introducida como una condición decisiva de la patología, como una teoría del enfermo. Por lo tanto, la “introducción del sujeto” en la patología ya no sólo significa que se incluye la atención del yo del enfermo y que se valora la importancia de su autopercepción como fuente de conocimientos; también significa una introducción del médico como sujeto en el conjunto de los efectos y en la construcción de la formación de los conocimientos.

⁶⁷ También “razón” o “buen juicio”.

⁶⁸ También “fuerza” o “violencia”.

Eso significó que P.Y. no encontró en su médico a alguien que despreciaba o se oponía a su mundo de creencias, pero tampoco a un defensor de la fidelidad obediente a las instituciones terrenales de su iglesia. Una coincidencia en aquellas dependencias trascendentales era una condición para la forma del tratamiento en común y, con ello, también un límite para el mismo. Y fue la diferencia en las posturas vivenciales personales la que posibilitó el éxito, de alguna manera satisfactorio aunque incompleto, del tratamiento. No faltó ni el elemento protector de la coincidencia, ni el condicionamiento para la lucha presente en la diferencia. Pero de todas formas no nos podemos decidir del todo a hacer valer estas relaciones como totalmente definitorias para el transcurso de la terapia. Por más importante que haya sido el tema –la verdad de la iglesia cristiana–, no puede haber sido lo que exigía la terapia. Su trazado seguía una estructura orgánica: si quería comprender la realidad de la que se trataba, no podía saltar o abandonar órdenes corporales, anatómicos o de innervación. En este sentido, el caso fuera de lo común de P.Y. no expresa nada más ni mejor que el caso banal de la parálisis de la mano que mencionamos antes. Aunque descubrir que un suceso corporal no es sólo una forma de representar o expresar áreas espirituales o del alma, sino que también es algo que les obedece o pone freno de maneras fatales, no deja de ser una coincidencia estrictamente análoga a todos los demás casos.

En vistas de esta situación, es inútil buscar la última instancia para una valoración en el cuerpo tomado anatómica y fisiológicamente o en su contracara, el aspecto espiritual o del alma. Estamos demasiado involucrados en el movimiento inconstante y trémulo como para que la claridad del punto de vista pudiera poner fin a este juego. Entendemos que en casos de urgencia de la patología humana los procesos corporales pueden ser mejores guías para iluminar la confusión del alma y el extravío espiritual que la instancia de las enseñanzas o mandamientos convencionales. Esto lo podemos aprender tanto del insignificante joven empleado con su histeria primitiva, como del hombre que lucha en las alturas de su desarrollo y cuyo tema tiene validez universal. Sin dudas, ya no nos podemos cerrar a aquello que da sentido a los procesos orgánicos también allí donde una explicación mecánica parece ser suficiente. El cuerpo no es “manifestación” del alma, sino que el punto esencial de nuestros casos clínicos es otro, opuesto: el sentido de aquello que fue experimentado en el alma, hecho consciente, pudo y tuvo que ser descifrado a través⁶⁹ de los sucesos *corporales* [*Leibgeschehen*].

Los ejemplos que aquí observamos de manera especial fueron casos de infección e inflamación, de movimientos patológicos del agua en el tejido, de irregularidades en el ritmo cardíaco y, por último, de alteración en

⁶⁹ También “partiendo de”.

la regulación de la coordinación muscular; con toda seguridad se trató, sin excepción, de sucesos corporales. Sería simplista llamar a esta forma particular de observación esencialmente psicológica y, por lo tanto, parcial. Según nuestras posibilidades, analizamos los casos desde el punto de vista clínico-interno y, cuando la necesitamos, también nos aseguramos la ayuda de los colegas especialistas. Lo que nos imaginamos fue, desde el principio, una medicina de la colaboración, no una de la separación. Pero tampoco podríamos defender un énfasis en el psicologismo por otra razón: la sucesión de hechos también está definida por fuerzas morales, es decir, espirituales, y no sólo por poderes del alma. Por eso tendríamos que hablar de relaciones corporales, espirituales y del alma, con lo que entraríamos rápidamente en el tren de un pensamiento más abstracto, que busque un orden filosófico. Aunque no le tengamos miedo a este camino, podemos aceptar que en este momento es mejor dejar la explicación metafísica en un segundo plano y avanzar con las preguntas que surgen con naturalidad del desarrollo de la patología tradicional.

Una de estas preguntas es la que rodea la especificidad. ¿Las enfermedades parecidas a las mencionadas son expresión de contenidos específicos del alma, de valores espirituales? Admiramos la valentía y el efecto estimulante de un intento como el de G. R. Heyer (1932), que se propuso seguir las pistas del sentido anímico de la circulación, la respiración y la digestión y trató de comprobarlas a través de las enfermedades. Este intento muestra, al menos, lo poco que hasta el momento hemos hecho en esa dirección. Hay algunos caminos que conducen a esa meta. No tenemos pretensiones tan elevadas con las observaciones transmitidas en este lugar; no son una teoría acerca del sentido de los órganos. Nos pareció más importante mostrar una manera especial de redactar los casos clínicos. Estas historias tienen el valor y toman el lugar que, en las ciencias naturales, poseían las observaciones experimentales o sistemáticas. Son el material de partida positivo desde el cual se puede establecer una gran cantidad de consecuencias y desprender nuevas preguntas.

Pero avanzamos un paso más e interpretamos las relaciones de los casos clínicos. Así salió a la luz que esta manera de ver permite observaciones únicas y de repeticiones características que de otra manera serían pasadas por alto o desvalorizadas. Para empezar, el resultado muestra que las enfermedades se encuentran en puntos de inflexión de las crisis biográficas o están entrelazadas a lo largo de las crisis furtivas de toda una vida. También advertimos que estas tramas no son exteriores, casuales y groseramente mecánicas, sino que adquieren el valor de aspiraciones del alma, posiciones morales y fuerzas espirituales y que, por eso, surge en la biografía algo así como un suelo en común para la participación corporal, espiritual y del

alma de la persona humana. En este suelo abarcador y común no sólo podemos comprobar los trasposos caóticos, saltados o desdibujados, sino que encontramos una ley específica del estilo, un orden del desarrollo que afirma que existe una conformación necesaria inherente a cada drama vital. Sólo cuando comprendemos esta conformación en su desarrollo y forma, podemos definir los eslabones subyacentes: la fuerza y la contrafuerza, la tensión, el cambio y la transformación críticos, el condicionamiento causal externo y la causalidad subjetiva interna, la relación entre destrucción y supervivencia, los sacrificios compensatorios, la metamorfosis hacia otra existencia, el movimiento entre lo personal y lo transpersonal.

Para esta interpretación en particular queremos remitir de nuevo a los párrafos anteriores. Para clarificar de a poco el utilizado queremos expresar algo más. No se trata de aplicar la forma de observación biográfica sin más a todos y a cualquier cosa que aparezca en la anamnesis o en el diagnóstico médico. El método biográfico no es una explicación, sino un forma de la percepción observadora. Con él no ganamos nuevos factores o substancias como sucedió antes, por ejemplo, con las radiaciones desconocidas o las vitaminas. Lo que se transforma, en cambio, son las categorías básicas de la explicación en sí misma. La introducción del sujeto en el método de la investigación es el punto en el que se inserta el desplazamiento de las bases y que, espero, fue mejor descrito a través de su puesta en práctica que en su análisis conceptual, que no por eso debía faltar.

Anonyma⁷⁰

Prefacio

Estas anotaciones no tienen el propósito de instruir al lector sino de colocarlo en un estado que le pueda resultar instructivo. Parecen difíciles de comprender y exigir un trabajo de pensamiento para ser entendidas. Pero no me refiero a esto con el término “entender”. Si el lector tiene ocurrencias, eleva objeciones, se desvía del tema y me contradice, entonces esto representa el entendimiento al que me refiero.

Si un hombre nunca mintiera no sería humano; y si se le creyera todo a un hombre, entonces todo sería verdad, tanto lo verdadero como la mentira.

Las ocurrencias y las objeciones del lector representan entonces en su conjunto la utilización de esta lectura. Por cierto que no podrá evitar la forma de mi exposición. Los autores, recordando su esfuerzo, muchas veces exigen que se lea todo de un solo tirón, dentro de lo posible en una noche y que luego se repita en seguida la lectura. Hacen esto porque creen ofrecer un sistema en el cual el principio, el medio y el final se implican mutuamente y que sólo la totalidad se comprueba recíprocamente partiendo de las partes. La magia que emana del cristal le es propio al sistema. Creo que esto le falta a mi escrito. Tampoco ha sido revisado. Sólo podría ser purificado y, como dicen los químicos, recristalizado, si las observaciones y exposiciones que tengo *in mente*, son realizadas. Porque éstas deberán mostrar cómo habrá que comprender las frases en particular.

Debemos tener presente que resulta muy difícil expresar las cosas esenciales a través del lenguaje. Porque aquí no son en realidad pensamientos lo que quiero expresar. Para esto el lenguaje de nuestra época y de nuestro pueblo no resulta inadecuado. Sino que una esencia quiere ser develada y para esto el lenguaje sólo es uno de los diferentes medios y quizá no el más cómodo. Un experimento en el laboratorio, una poesía, un tratamiento de una enfermedad, una historia clínica, quizá lo logre mejor. Pero los

⁷⁰ Viktor von Weizsäcker [1944] (1986), *Gestammelte Schriften*, t. VII, Frankfurt a/ Main, Suhrkamp Verlag.

distintos métodos se pueden reforzar y criticar recíprocamente. Cada uno representa una voz en la conversación.

Bajo estas condiciones lo que sigue tampoco ha recibido un nombre. Habría uno, pero su utilización me está vedada, porque Leibniz (1714) lo ha creado: la monadología. El título, entonces, no me pertenecería, ya que yo no soy Leibniz. Algunos hombres geniales han confeccionado escritos que han denominado “simposios”. Pero todos ellos se han quedado muy atrás de Platón. *Vestigia terrent*. Entonces elijo como título: *Anonyma (scriptura)*.

Arriesgo un monólogo y con ello me atrevo a mentir, sabiendo que los errores en realidad siempre son mentiras, y confiando en que se aclaren a través del diálogo.

Breslau, diciembre de 1944

La relación fundamental

1

Un psicólogo contó la siguiente historia verídica. Un niño pregunta: “Mamá, ¿pero quién ha hecho el mundo?”. La madre: “Dios”. El niño: “¿Pero quién ha hecho a Dios?”. La madre: “Eso tienes que preguntárselo a tu padre”. El niño: “Papá, ¿quién ha hecho a Dios?”. El padre: “Tú eres un pequeño metafísico”. El niño: “Y tú eres un *cocodrilo*”.

Preguntar acerca del fundamento que tienen las cosas en la naturaleza es una inquietud justificada de quien está aprendiendo. Un niño pregunta: “¿Mamá, por qué no se cae la luna?”. Si la madre contesta: “Eso tienes que preguntárselo a papá”, entonces ya ha reconocido la necesidad de la ciencia. Es probable que más tarde la mecánica estelar, la astronomía, le den al deseoso de saber una respuesta satisfactoria. Sin embargo, no es probable que la pregunta subsiguiente, acerca del porqué los animales y los hombres tienen que morir, reciba una respuesta satisfactoria.

Mucho se puede aprender de estas historias. De ellas extraemos lo siguiente: existen preguntas necesarias [*notwendige*], que necesariamente no se pueden responder. (Algo así ha dicho Kant [1781]). Al menos existen cosas en relación a las cuales la pregunta del “¿por qué?” no puede ser respondida. Si Dios hizo *todo*, entonces no podemos preguntar quién hizo a Dios.

Ahora bien, afirmo que en el caso de los seres vivos nos encontramos en una situación similar. La física dio por supuesto que el yo conocedor está enfrentado a una naturaleza; la naturaleza es por lo tanto un objeto para el conocimiento. Se le puede hacer preguntas pasibles de contestación; sólo que no se puede preguntar quién ha hecho a la naturaleza en su *totalidad*. En el caso de los seres vivos, por el contrario, nos encontramos en cada caso *particular* en la situación de no poder entender⁷¹ cómo es posible que puedan surgir, permanecer y desaparecer.

Esto se debe a que nosotros mismos somos seres vivos y, además, que nos encontramos con los demás seres vivos en una relación de dependencia, cuyo fundamento mismo no puede ser el objeto de nuestro estudio.

No digo que no se pueda conocer a los seres vivos; sólo afirmo que el fundamento de nosotros mismos y de todos los demás seres vivos no se puede conocer porque nosotros y todos los demás nos encontramos en una relación de dependencia de este fundamento⁷² [*Grund*].

Por lo tanto, la relación imperante en nuestro trabajo en la biología (y en la medicina) es la relación *respecto de un fundamento* y no la relación *entre las cosas* (como por ejemplo entre impulso y calor). En la ciencia vital denominaremos esta relación brevemente con el nombre de “relación-fundamental”. En biología tenemos que movernos *en la* relación fundamental, y no tenemos que *conocer* el fundamento en sí mismo. Esto también está contenido en la frase: para conocer a lo vivo, debemos participar de la vida.

2

Podemos representarnos cosas [*Dinge*] que no tienen otro destino que el de estar allí. Todas las afirmaciones acerca de tales cosas se realizan a través de la palabra “es”; el verbo “ser”⁷³ es suficiente para la información de mis conocimientos. Con esta clase de afirmación, sin embargo, no se diría nada esencial en el caso de un ser vivo. Estamos tentados de suponer que la afirmación a través del verbo “ser” en realidad no dice nada. Si me contemplo a mí mismo o a otro ser humano, mi vida es mucho más importante que mi “estar ahí” [*Dasein*]. Como ser que vive, sin embargo, no digo: “Yo soy”, sino que digo: *quiero o deseo o puedo, tengo, debo, tengo permiso para; o digo: no quiero, no puedo, no debo todo esto, etc.*

⁷¹ En alemán, el autor utiliza la palabra *verstehen*, que significa tanto “entender” como “comprender”.

⁷² También “base”, “fondo”, “suelo”.

⁷³ En alemán existe un solo verbo: *sein*, equivalente tanto a “ser” como a “estar”.

Existencia óntica y pática

Mientras que, entonces, en la primera clase de cosas [*Gegenständen*] (puede tratarse de piedras o de gotas de lluvia) la afirmación a través del verbo “ser” nos dice todo y también resulta suficiente, en la segunda clase, de seres a los que llamamos “seres vivos”, es esencial una serie de afirmaciones que parten de un sujeto que, por otra parte, también resulta importante en la negación y que no tienen el carácter inherente al “ser”. Llamaremos *óntico* al modo de existencia de la primera clase y al de la segunda, *pático*. La palabra “óntico” debe expresar que lo que decide es la nuda existencia, mientras que la palabra “pático” alude al hecho de que aquí la existencia es más bien *padecida*, en lugar de estar dada, como también se desprende (compárese con punto 1) de la posición *dependiente* respecto de la relación fundamental.

Lo pático no es óntico

Si digo que quiero algo, esta afirmación contiene de hecho la constatación de que lo querido *no es*. Si digo: “Yo puedo”, entonces también aquí se desprende que lo que puedo, no es; y lo mismo sucede con todas las demás afirmaciones páticas. Llegamos a la constatación, entonces, de que las afirmaciones páticas se refieren a algo que no es; que entonces por lo general *lo pático es algo no óntico*.

Lo pático es personal

Si se intenta separar las afirmaciones páticas del sujeto “yo”, se observa enseguida que el “yo” puede ser reemplazado sin inconvenientes por “él”, “nosotros”, etc. La frase se vuelve sin embargo absurda si se la utiliza respecto de cosas inanimadas: una piedra, es decir, un ello [*Es*] no quiere y no debe. De esto se desprende que *lo pático siempre tiene un carácter personal* (ligado a un sujeto).

Lo antilógico (encuentro, suceso,⁷⁴ devenir)⁷⁵

Mientras que las cosas inanimadas siempre se hallan en algún lugar y se *comportan* de algún modo, respecto de los seres vivos se puede decir que se *encuentran* unos con otros. En ello resulta posible una vivencia que se puede describir en la medida en que se dice que algo se nos ha dado, surge a la superficie, de modo que de pronto lo poseemos, tal como si hubiese sido arrojado desde las profundidades de un cráter volcánico desde lo des-

⁷⁴ También: “acontecimiento”, “evento”.

⁷⁵ En el sentido de “ser siendo”.

conocido, desde lo que no existe para nosotros; o tal como si rebalsara suavemente como partiendo de una vertiente que sube lentamente. Tal como una violencia sufrida o como un regalo recibido; un *suceso* se presenta como algo nuevo y único. Los sucesos fundamentales que pueden ser vivenciados de este modo son el nacimiento y la muerte.

Sin embargo, sólo podemos comprender el nacimiento y la muerte como transiciones del no ser al ser y del ser al no ser, como límites entre dos estados, como un *ser siendo* (devenir), y estos dos sucesos son determinaciones tanto contradictorias como relacionadas de la vida. De todos modos, la vida es una contradicción que tiene sentido. Porque vida es devenir. Devenir, sin embargo, es la determinación esencial en la que ni *es* ni *no es*, sino que un ser en ese momento pierde y recibe. El devenir siempre contiene esa contradicción lógica y por este motivo la vida en devenir es una contradicción en sí misma, como queremos decir, es *antilógica*.

Encuentro, suceso, devenir se copertenenecen y tienen el marcado e inquietante carácter de la antilógica. Debemos separar completamente la antilógica de la lógica. Porque en la lógica la negación de una proposición verdadera no anula la lógica sino que la confirma. La contradicción entre $A = A$ y $A = \text{no } A$ confirma –incluso constituye– la lógica, en la medida en que sólo una proposición puede ser verdadera y la otra no puede serlo. En el estado de las cosas antilógico, sin embargo, tanto una afirmación como su negación pueden ser verdaderas, y esta relación inclusive es constitutiva para la realidad de la vida. Porque la vida es una contradicción que tiene sentido. Si digo, por ejemplo: “Estoy siendo” y “transcurso”⁷⁶ entonces ambas cosas son ciertas. Se pueden enumerar múltiples ejemplos que provienen de los hechos relacionados con la fecundación, el desarrollo (unión, división), los actos motores, las percepciones sensoriales, que tienen el carácter del devenir y con ello de la contradicción plena de sentido, es decir, de la antilógica. *Lo vivo es siempre algo que permanece estable y al mismo tiempo se modifica; como el ser humano.*

Introducción del sujeto y de los sujetos

No hace falta mayor esfuerzo para reconocer que el ser humano es un ser colmado de contradicciones. Percibimos con claridad que un hombre sin contradicciones no sería un ser humano. Por lo contrario sentimos una resistencia que no es fácil de superar cuando se sostiene que habría que admitir en la ciencia la contradicción en relación a la lógica. (Si consideramos las contradicciones de una persona como una imperfección lamentable, la ciencia libre de contradicciones significaría una orientación, un apoyo o un

⁷⁶ En el sentido de “morir”.

punto de referencia.) Todo el valor de la verdad, todo el trabajo científico, pareciera quedar destruido cuando introducimos en ella la contradicción. Pareciera que la esencia del hombre y la ciencia son tan inconciliables entre sí, que tememos vernos en la obligación de tener que elegir entre ambos.

La solución para esta dificultad es sin embargo la siguiente: si admitimos que en el mundo existe *más de un* ser vivo (dos ya son suficientes para esta comprobación), entonces también debemos admitir que a estos seres distintos también les suceden cosas distintas; porque si para ellos todo sucediera de un modo idéntico entonces no serían seres diferentes. Si por otro lado ambos no pertenecieran al mismo mundo, tampoco se encontrarían y no sabrían nada el uno del otro. El hecho de dos seres vivos en un mundo muestra al mismo tiempo la identidad como la diversidad de la relación de los seres con el mundo. Es por lo tanto necesario que *el mismo* mundo aparezca de un modo *diferente*. Es necesario, además, que a un ser que se transforma el mundo se le aparezca como diferente. Y lo que vale para el fenómeno (por ejemplo, la percepción), también es válido para el hacer y el efectuar. (“Si dos hacen lo mismo no es sin embargo lo mismo”).

La antilógica no es entonces un signo casual, sino una consecuencia necesaria y un contenido constitutivo de un mundo que contiene más de un ser vivo o también de un ser vivo que es capaz de transformarse y que se encuentra en un mundo. Ambas cosas se resumen en la frase: *un mundo con sujeto tiene que ser antilógico*. Si se niega la existencia del sujeto no se puede llegar a este conocimiento. Se hace necesario cuando se “introduce” al sujeto en el mundo; más correctamente: cuando se reconoce al sujeto.

Mónadas

Por lo tanto expresamente *no* sostenemos (como lo hace el físico: compárese capítulo 1), que la naturaleza está enfrentada al yo, sino que afirmamos que el yo (el “sujeto”) se encuentra en la naturaleza, le pertenece. La estructura antilógica de la naturaleza (o “mundo”) que contiene un sujeto nos ha enseñado que es propio de la naturaleza de la subjetividad *ser el mismo* y al mismo tiempo también *ser cambiante* (es decir: no ser el mismo). Por lo tanto, se trata de una cuestión menor si nos representamos varios sujetos en un mundo o un sujeto cambiante en un mundo. En todos los casos la estructura es antilógica y al mismo tiempo contiene un sujeto. La dificultad que presenta la antilógica al pensamiento se resuelve a través del reconocimiento del sujeto.

También reconocemos un cierto derecho a imaginarnos estas cosas de algún modo claro,⁷⁷ dado que pensar algo poco claro es muy difícil o, en

⁷⁷ También: “expresivo”.

sentido estricto, quizá imposible. Nuestra representación debe satisfacer por lo tanto el deseo de representar la diversidad de la subjetividad en la naturaleza. Para hacerlo, lo mejor sería acudir a seres individuales independientes; cuando buscamos en nuestra experiencia representantes concretos de estos seres individuales, éstos son naturalmente los seres vivos. Supondremos, por lo tanto, que los seres vivos empíricos son por ahora los representantes más concretos de aquellos seres a los cuales se referían nuestras reflexiones acerca de la relación fundamental (capítulo 1), lo pático (capítulo 2), lo antilógico (capítulo 3) y la subjetividad (capítulo 4). Para otorgar a estos seres individuales representados a través de los seres vivos también un nombre, a título de ensayo y apoyándonos en Leibniz (1714), los llamaremos *mónadas*. Su manera de existir ya se ha esbozado en los capítulos precedentes. Una revisión más detallada –que realizaremos más adelante– mostrará que las mónadas se diferencian sustancialmente del concepto de naturaleza de las ciencias naturales clásicas. También se pueden realizar en relación a este concepto una serie de *afirmaciones negativas*. Éstas son: las mónadas no están ni en el espacio ni en el tiempo, no se pueden contar ni medir, no se pueden sustituir ni dividir. Más bien, son subjetividades páticas y antilógicas.

Acto biológico

Así como los seres vivos concretos representan a las mónadas, podemos decir a la inversa, que las mónadas son los arquetipos [*Urbilder*] de los seres vivos. Una vez que hemos reconocido la esencia de los arquetipos, estos iluminan también lo esencial de sus copias, por ejemplo, de los organismos. De esa manera, se vuelve distinguible aquello esencial en los organismos y aquello que no lo es. Lo esencial de ellos es lo monádico y, como mostraremos, esto es precisamente lo vivo en ellos.

Lo principal en el trato con los seres vivos es que permanezcamos receptivos respecto de su carácter pático. Esto vale tanto para el investigador como para el médico. Esta receptividad es al mismo tiempo un “estar activo”. No podemos decir que la forma de existencia pática sea la forma pasiva, ella es al mismo tiempo también una forma activa; el que la denominemos pasiva o activa depende sólo de la iluminación que le demos. Porque en última instancia, lo pático es únicamente una expresión de la dependencia “lisa y llana” de todo lo vivo respecto de un fundamento que no puede, en sí mismo, devenir objeto –la relación fundamental (capítulo 1). Para ilustrar lo pático y oponerlo a lo óptico hemos estatuido ahora unas clases particulares, que con seguridad fueron copiadas de la forma de existencia los seres vivos: el querer, poder (tener permiso), poder ser capaz (tener capacidad), deber y tener (obligación) y otros similares. Por lo pron-

to existe aquí una inquietud indescriptible. Todavía falta por completo un orden, una regla o un sistema. Sería inexacto concebir esa inquietud como movimiento en el sentido mecánico, porque un ser vivo puede permanecer mucho tiempo inmóvil. El motivo más profundo de la inquietud pática es que un ser vivo no está quieto en sí mismo, sino que es el mismo ser y, sin embargo, simultáneamente un ser en transformación, es decir un “ser siendo”. Ésta es su antilógica, la cual constituye su inquietud. Esta inquietud contradictoria aparece ahora en cada encuentro, en cada trato de lo vivo con lo vivo. Dijimos asimismo que el ser receptivo es también, siempre, un ser activo, aquí encontramos esta inquietud contradictoria. Da la impresión de que uno pudiera en cada caso únicamente sentir algo o bien hacer algo, percibir o bien actuar, pensar o bien efectuar, golpear o bien ser golpeado. Pero nunca estaríamos vivos si hiciéramos sólo lo uno y no lo otro, y como ambos unidos constituyen la vida, entonces, desde el punto de vista de la vida, lo resumimos en una unidad y lo llamamos un *acto biológico*. Actos biológicos son entonces, por ejemplo, la procreación, la muerte, pero también el comer, el caminar, el ver y el escuchar, etc.

Círculo de la forma

El acto biológico⁷⁸ es, por lo tanto, una unidad. La inquietud indescriptible parece haber llegado aquí por un instante a una quietud, tal como si uno le dijera a la corriente de los acontecimientos: “¡Quédate quieto!” o “¡Transfórmate en suceso!”. Esto se expresa aun más brevemente cuando comienzo una frase con la palabra “yo” o con la palabra “tú”. Porque con ello la subjetividad se defiende de *un solo* golpe respecto de la multiplicidad de las modificaciones, tal como si la no modificación pudiera vencer a la modificación, tal como si pudiera en cualquier momento *volver sobre sí misma* en medio del fluyente río de las modificaciones. Este hecho de “volver-sobre-sí-mismo”, desde la dirección en la que se encamina, se hace visible en la exposición a través del *círculo*. Precisamente en la contemplación del círculo el todo se muestra como un *sendero*, es decir, como una figuración cerrada y coherente en sí misma, y esto lo llamamos “*Gestalt*”.⁷⁹ La figura del círculo es ahora un símbolo figurativo para la vuelta sobre sí mismo contenida en la modificación, y este símbolo también habrá de insinuar la peculiar constitución del acto biológico. Decimos ahora: el acto biológico

⁷⁸ El acto biológico es “En la medida en que un ser vivo se inserta en un medio, por su movimiento y su percepción; este movimiento y esta percepción forman una unidad, un acto biológico. Todo acto puede ser concebido, también, como la restauración o la recreación de un orden perturbado” (Weizsäcker 1962: 29).

⁷⁹ También se denomina “forma”.

es un *círculo de la forma*. Entiendo bajo “círculo de la forma” una estructura esencial del acto viviente comprendido páticamente. Con este concepto ilustrativo se expresa que lo vivo, en la medida en que se modifica, también vuelve sobre sí mismo. El círculo de la forma contiene entonces tanto la naturaleza pática como la antilógica de la forma de existir de todo lo viviente. Corresponde a un equilibrio momentáneo de la inquietud y de la quietud, que son ambas tendencias que parecen ser imposibles de ser unificadas, pero que por lo visto a través de una obra de arte de la naturaleza son unificadas de tal modo, como son unificados, por ejemplo, la fuerza de atracción y dispersión de los planetas y su constante movimiento circular alrededor del sol, sin desaparecer por completo.

Ocultamiento recíproco (principio de la puerta giratoria) y trascendencia

En realidad el círculo de la forma no es una representación de la figura de la vida o del movimiento de la vida, sino más bien una consigna para la experiencia de lo vivo. Por lo tanto, uno se puede representar sobre esta vía a un viajero. (Puede ser alguien que viaja de a pie o en un medio de transporte técnico, es decir, un científico). Para retornar al punto de partida, es decir, a sí mismo, habrá que invertir súbita o lentamente al menos una vez la dirección del viaje y esto quiere decir: habrá que dar vuelta sobre sí mismo. Esto también obliga a girar la dirección de la mirada al menos de tal modo que lo que se percibía antes ahora se vuelve imperceptible (y viceversa). Así como mi movimiento en el momento de la inversión opera en contra de sí mismo, la dirección de la mirada excluye en cada caso la percepción en dirección opuesta. Es así como está construido el círculo de la forma, y esta construcción que parte de oposiciones que se excluyen mutuamente, indica bastante bien que el círculo de la forma está construido de modo antilógico.

Sin embargo, con ello también nos enteramos de algo sobre el motivo de la inquietud, que por lo visto es la expresión de la naturaleza contradictoria de nuestra existencia. La razón de ambas, la contradicción y la inquietud, es el *ocultamiento recíproco* de nuestra existencia en el círculo de la forma. Denomino esto “principio de la puerta giratoria”. No se puede poseer el círculo de la forma en su integración (ni pensándolo ni contemplándolo), sino que, para ganar algo nuevo, habrá que *atravesarlo* y padecer sus contrastes en un eterno *perder-de-vista* y un siempre renovado *perder-el-efecto*. Este estado también se puede expresar diciendo que tenemos que *traspasar infinitamente* la posesión, el presente, y perderlo nuevamente para poseerlo, pero que nunca lo podemos poseer totalmente, dado que siempre

perdemos. Es decir, el acto biológico es trascendente. De ninguna manera se puede alejar de la biología científica la *trascendencia* de la existencia viviente, tal como si se tratase sólo de una incompletud o imperfección pasajera. Tampoco se trata de una expresión diferente para la gran distancia hacia la meta, es decir, no puede ser pensada en términos de distancia, sino que pertenece a las condiciones ubicuas del trabajo metódico y al verdadero ser de los seres vivos. La trascendencia es una aplicación práctica de la relación fundamental.

Los fundamentos surgen de las decisiones

La constante dependencia en la que nos encontramos (por razones de la relación fundamental), y por la cual nos hallamos en relación a todo lo demás en un estado de ocultamiento, es al mismo tiempo un estado de trascendencia permanentemente presente. Constantemente *traspasamos* nuestra existencia. Por lo tanto, la *lejanía* está siempre allí, *cerca* de nosotros; la *cercanía* es entonces *inalcanzable*. Si por lo tanto queremos emprender cualquier cosa, dar cualquier paso, ¿debemos apartarnos⁸⁰ para dar aunque sea el primer paso? ¿Sobre qué base podremos pararnos para caminar? ¿Existe un fundamento?

Dado que la esencia de lo vivo es pático y esto quiere decir que no es óptico (capítulo 2) ya hemos supuesto una suerte de decisión respecto de esta pregunta. Sin embargo deberá explicarse lo que significa. Se puede esclarecer esto a través de una comparación de las expresiones de los así llamados filósofos presocráticos con los metafísicos alemanes Fichte y Hegel. Fichte (1794) considera el surgimiento proveniente del yo, que opone al no yo; por su parte, Hegel comienza con el ser que, superando la nada, llega a ser devenir. A esto se contraponen Empédocles, quien enseña que el mundo surge del amor y de la contienda, o Heráclito quien introduce al mundo en un tribunal:⁸¹ “Todas las cosas son dirigidas por el relámpago”. El relámpago es el fuego eterno, y él diferencia la carencia de la saciedad. La carencia es, según dice, la formación del mundo, la saciedad por lo contrario es el incendio del mundo. “Porque el fuego que surge juzgará y abarcará todo”. Así también Anaximandros: “En aquello de lo cual surgen las cosas también se encuentra su sepultamiento, acorde a la necesidad [*Notwendigkeit*]. Porque se brindan mutuamente expiación y penitencia por su pecado, acorde al orden del tiempo”. Reconocemos en la metafísica de los idealistas alemanes la concepción óptica del mundo y en los presocráticos la concepción pática del mundo, y nos hemos decidido por la pática.

⁸⁰ Sería un apartarse “de un empujón”.

⁸¹ También: “juzgado”.

Si se busca entonces un fundamento para el conocimiento de la naturaleza viviente, no podrá ser encontrado en la ontología o en la metafísica. La relación fundamental es pática, la “situación” fundamental sólo podrá ser encontrada en este *orden* que, a raíz del tribunal o de la oposición entre amor y contienda, expiación y penitencia para el pecado, carencia y saciedad, es anterior, más antiguo y más conductor, que las determinaciones ónticas como yo y no yo, ser y nada. Si bien no otorga un fundamento firme, el orden es dado por lo tanto, por la dependencia de la existencia óntica de la existencia pática. Se puede decir, entonces, que no hemos encontrado un fundamento, pero que a través del “relámpago” hemos encontrado un orden y con ello una dirección; esta dirección no es, como se desprende de los presocráticos, derivable de un fundamento firme, sino que se comprende como surgiendo del orden de un “juicio”. También se puede decir: *en la existencia pática surge un orden a través de la decisión (“juicio”) y de este modo surgen los fundamentos.*

El *pathos* del amor

La particularidad de lo viviente desarrollada hasta ahora se manifiesta de modo más original en la sexualidad.⁸² Para todos los conceptos expuestos de la vida sexual se pueden extraer los ejemplos más conmovedores y pertinentes. El carácter pático, antilógico y subjetivo de las mónadas, el acto biológico, el círculo de las formas, la trascendencia y la decisión, son especialmente fáciles de ejemplificar en lo sexual. Es así que resulta difícil rechazar la suposición de que los conocimientos de la esencia de lo viviente surgieron de la experiencia de la vida sexual; al menos habrán sido incitados desde allí. En el caso de que la sexualidad tuviera una importancia tan grande, deberá observarse que las frases desarrolladas hasta aquí de ninguna manera agotan las particularidades de la sexualidad. A éstas le pertenecen el hecho de que haya dos sexos y no más; que la vida sexual no es necesaria para el individuo sino para la especie, a quien le corresponde el hecho de gestar un tercer individuo; que, teniendo en cuenta la nobleza, el rango y la intensificación de los valores vitales, la vida sexual es *inseparable* del amor.

Esta última alusión es suficiente. Dado que partimos de la relación fundamental, se ha extendido una suerte de tonalidad y de estado de ánimo de *dependencia* sobre todos los esfuerzos relativos a averiguar la esencia de los

⁸² En alemán también se utiliza la palabra *Sexualität*. La palabra más antigua es *Geschlechtlichkeit* y proviene del verbo *schlagen* que, entre otras acepciones, significa “salir a, parecerse a” y se vincula con la idea de “genitalidad”, “linaje”, “descendencia” y “familiaridad”.

seres vivos. Esto significa: limitación, finitud, tensión, expectativa, es decir, negaciones. El último ejemplo, a saber, la imposibilidad de separar la vida sexual del amor, significa que es posible, sin embargo, una afirmación positiva. Expresado de modo afirmativo, la dependencia es una imposibilidad de separación. También se puede decir: *el carácter pático de la vida yace sobre el pathos del amor*, lo cual es una afirmación positiva de la relación fundamental y lleva su *nombre*.

Cuerpo [*Leib*]⁸³ y alma

Lo principal en la *relación entre cuerpo [*Leib*] y alma* no consiste en que son dos cosas que existen una junto a la otra y tienen efecto una sobre la otra, sino que se explican⁸⁴ una a otra de modo recíproco. A través del alma nos hemos vuelto clarividentes en relación a la inteligencia y a la pasión inconsciente del cuerpo, a través del cuerpo somos aleccionados acerca de las necesidades⁸⁵ naturales del alma. Estos esclarecimientos recíprocos pueden ocurrir naturalmente de los modos más diversos: explicación, interpretación, fantasía, intuición, visión. En esto las ciencias explicativas están posicionadas en un extremo y la poesía en el opuesto de una línea que no tendrá que desgarrarse obligatoriamente.

Por cierto que surgen errores y equivocaciones que también dañan en la medicina si se aísla la forma de esta explicación y se la deja reinar sola. Un ejemplo es la causalidad psicofísica. Dentro de un interés limitado se puede muy bien decir que una enfermedad surge por procesos corporales (por ejemplo, un tóxico) o por procesos psíquicos (por ejemplo, un susto). Pero contemplando de manera abarcativa se deben corregir estas frases y se debe decir que sólo los síntomas surgen de este modo, pero no la enfermedad. En la enfermedad no es posible observar si el fenómeno psíquico o físico es la causa [*Ursache*], es decir, el proceso anterior; operan simultáneamente.

También se puede decir que el esclarecimiento recíproco de cuerpo y alma contiene una crítica recíproca: uno será develado, revelado, en relación al otro como algo nuevo. Como vemos: ahora no es o no es sólo lo que aparentaba ser. Por lo tanto la observación psicológica critica la que es sólo material, pero la material también critica la puramente psicológica. Mientras que de forma permanente nos lanzamos entonces de un lado a otro, seguimos los caminos del círculo de la forma. La relación psicofísica

⁸³ Este término también significa “cuerpo”, “el físico”, “tronco”.

⁸⁴ También: “aclaran, ilustran”.

⁸⁵ También: “carencias”.

es por lo tanto un ejemplo para el círculo de la forma, no es una relación de dos sustancias.

Formación del ello

La diferenciación entre cuerpo [*Leib*] y alma tiene entonces una aspiración a la utilidad, sólo en la medida en que explica a los seres vivos y esta explicación es ella misma esencial para estos seres, de modo que sin ella la vida no sería vida. Porque se extiende una oscuridad, un enturbiamiento, una confusión sobre las cosas, la inquietud consiste en el cambio centelleante de lo oscuro y lo claro.

Ahora aplicaremos estas reflexiones al yo, que no se encuentra solo, sino que experimenta el encuentro y primero se encuentra con el tú. Del mismo modo: el tú se encuentra conmigo, el yo. En lo esencia la forma pática de todo lo personal (capítulo 2, puntos a y b) no es óptica. Expresado en el modo de lo personal esto significa que es algo no impersonal, es decir, *no* es un *ello* [*Es*]⁸⁶ conciente. ¿Cómo es que se llega en el caso de los sujetos a un ello? ¿es que se pueden encontrar con un ello? ¿y cómo? En primer lugar trataremos esta pregunta genéticamente: ¿*Cómo es que sucede la formación del ello?* Así se retoma nuevamente la relación entre la forma de existencia pática y óptica, por ahora como un problema del devenir de un ser viviente.

Comprendo bajo formación del ello un proceso en el hombre, a través del cual surgen en *un* acto una modificación corporal y un juicio, una afirmación o un pensamiento. El ello que es formado surge entonces de manera doble o con sentido doble: como factor material y como objeto para un sujeto. Esta teoría sostiene entonces que el surgimiento de un objeto y de una objetividad sólo son dos aspectos del mismo proceso. Aquí la contemplación física y lógica se unifican. De acuerdo a Parménides, se supone que no se puede separar la verdadera existencia [*Dasein*] y el hecho de emitir juicios, afirmaciones, el pensar, el opinar acerca de este existir.

La formación antropológica del ello difiere sin embargo de aquello afirmado por la proposición fundamental de la ontología (de Parménides a Hegel). La Antropología se remite a la experiencia de que con la formación de la razón⁸⁷ [*Vernunft*] también ocurre la formación del cuerpo. La cuestión de si esta formación también es siempre una “evolución” puede quedar abierto. También sólo se han elegido los términos “razón” y “cuerpo” [*Leib*]

⁸⁶ En el sentido de lo que “no es yo”.

⁸⁷ También “entendimiento, intelecto, juicio”.

como orientaciones momentáneas. Con ello lo expuesto no se ha determinado sólo en una dirección.

Perturbación de la vitalidad e inteligencia

No tememos el reproche del empirismo, positivismo, materialismo o realismo en la Antropología. Tampoco, el de la filosofía o la metafísica. No ha de ser decisivo que se tenga que proceder de acuerdo a lo uno o a lo otro, y deberá considerarse como posible que tales divisiones no tengan ninguna justificación. Hacemos el intento con una filosofía empírica o una empiria filosófica.

¿Para qué en realidad una Antropología y una Antropología Médica? Lo que lleva⁸⁸ hacia ello es el desconcierto en el encuentro con el hombre concreto y con el hombre enfermo. Su causa [*Ursache*] no es la individualidad del caso particular sino la subjetividad de los seres vivos. La aplicación de las ciencias naturales no encuentra su límite en el hecho de no poder llegar a ser lo suficientemente especializadas (podrían serlo) sino en el hecho de que no alcanzan al sujeto, menos aún lo incluyen.

Vemos entonces que la inteligencia de la ciencia natural no puede descender hasta las profundidades del fundamento pático de los fenómenos de la vida. Pero precisamente como de todos modos lo intenta, se encuentra con las fuerzas o las esencias antilógicas en forma de reacción al intruso ajeno. Sólo se necesita describir con precisión la dificultad de la inteligencia de las investigaciones biológicas y ya se tiene un primer esbozo de lo esencial-vivo.

Se da un paso más cuando se contempla esta reacción a la inversa: el surgimiento de la inteligencia partiendo del fundamento vital, tal como si la vida pática fuese el suelo nutriente de lo inteligente. A este surgimiento lo denominamos “formación del ello”. *Sin embargo, la inteligencia se forma en la medida en que la vitalidad es perturbada.* Con ello no se quiere afirmar que el espíritu sea un producto natural; su orgullo no se aminora si le atribuimos la fuerza de nivelar o transformar la perturbación de la vitalidad. La exposición *genética* del asunto es sólo momentánea; también exige la exposición *dinámica*, etc.

En la medida en que un niño aprende *algo*, sacrifica un trozo de amor y gana un trozo de dominio. Este ejemplo vale para la comprensión general del desarrollo de los seres vivos.

⁸⁸ También: “urge, acucia, apura”.

Encuentro de las mónadas

Un objeto inanimado⁸⁹ [*leblos*] no podría molestar a un ser vivo dado que no puede ser amado y entonces tampoco podría ocasionar una pérdida de amor. (No reñimos con la bala que nos alcanza, sino con aquel que la ha enviado.) Por lo tanto la perturbación se originó en el encuentro de dos seres. La condición de la perturbación consiste en que existe más de un ser vivo. Dado que por lo general entendemos que un ser vivo es un organismo que, sin embargo, ya es un agregado de seres vivos (órganos, células, etc.) colocaremos de aquí en más, en lugar de la fórmula “seres vivos”, la palabra “mónada”, para protegernos de la falta de claridad de la limitación. Es la misma razón que llevó a la sustitución de la palabra “yo” por la palabra “sujeto”.

Ahora surge la frase: *El encuentro de las mónadas conduce a la perturbación, la perturbación⁹⁰ conduce a la formación del ello*. Un ejemplo expresivo de esto es el encuentro del huevo con el espermatozoide. Su consecuencia es la división de la célula fecundada. Expresado páticamente: el encuentro amoroso conduce con el fruto a la pérdida del amor. (Con ello no se ha dicho todo porque la formación del ello del fruto no conduce sólo a la formación de la inteligencia, sino también al crecimiento del amor y a la formación del odio. Sólo anticipamos esto aquí para desactivar objeciones posibles). No existe argumento por el cual se podría derivar el encuentro de las mónadas como casual o necesario, porque no existe argumento para la decisión acerca de si existe una mónada o más de una. Todas las determinaciones acerca del lugar, número, trayecto o fuerza son la consecuencia del encuentro, no la causa del mismo. La mónada y su encuentro puede ser calificada, por lo tanto, como el *a priori* del mundo.

Yo esto y yo a ti. Experiencia transyectiva⁹¹

Una vez que nos enteramos que los conceptos físicos (o, lo que es lo mismo, sus representaciones) no son lo suficientemente adecuadas para el mundo de lo vivo, tratamos de encontrar un instrumento que se preste mejor para ello. Ya no es posible rechazar la posibilidad de que el orden técnico sea atropellado por los poderes biológicos, si no logramos dominarlos y buscarlos allí donde poseen violencia. Para ello es necesario que uno se *traslade* al ser vivo. Aquí no es suficiente objetivar y “trascendentar”.

⁸⁹ La palabra *leblos* significa literalmente “sin vida”.

⁹⁰ También: “molestia, trastorno”.

⁹¹ El autor utiliza la palabra *transjektiv*, que no existe en la lengua alemana.

Para trasladarme⁹² a una mónada me comporto como mónada de modo transyectivo y con ello hago la siguiente experiencia:

En términos de la mónada, en el *a priori* del encuentro, es de importancia secundaria en qué esfera esto tiene lugar: la del lenguaje, de los sentidos, de lo motor, de los sentimientos, de la lógica, etc. Para explicitar el encuentro original [*Urbegegnung*] también puedo utilizar una esfera para explicitar la otra. Tomemos en primer lugar una expresión del lenguaje que expresa en forma más breve: “yo... *esto*” o también: “yo... *a ti*”. El espacio vacío podrá ser completado por “noto”, “hago”, “amo”, “odio”, etc., según uno se encuentre en el mundo del notar, del efectuar, del amor o del odio, etc. La diferencia entre “esto” y “a ti” es de importancia decisiva para cada una de las frases completadas y esta diferencia no pertenece a la esfera, sino que es una diferencia que ya fue alcanzada por la formación del ello. Porque se puede decir que el encuentro entre “yo esto” o “yo a ti” es el *a priori* de cada mundo, pero no resulta posible afirmar que el “yo a ti” sea el *a priori* del “yo esto” o viceversa. Más exactamente: se puede afirmar ambas cosas pero no se las puede demostrar. El “yo a ti” es la forma de existencia pática, “yo esto” es la forma de existencia óptica.

Encuentronumérico y esférico

Resulta una banalidad pensar que, por así decir, en el encuentro de las mónadas surge el sujeto, dado que sin objeto no existiría el sujeto y viceversa. Por el contrario, no resulta tan natural decir que todo encuentro es monádico y que por esta razón todo lo real es una mónada y todo lo irreal sería “no monádico”. Por lo tanto tampoco se puede decidir si es más adecuado hablar del encuentro de la mónada o de las mónadas. Ambas cosas son ciertas hasta el momento en que exclamo “¡Alto!” e intento conducir con ello el encuentro a la rigidez, a la quietud fingida. Esto puede ser muy bien ejemplificado con cualquier encuentro, por ejemplo, con el erótico. También se puede representar todo encuentro como un encuentro con uno mismo o como un encuentro con algo ajeno. Desde un comienzo se hace evidente el carácter antilógico del encuentro.

Con ello nos enteramos, sin embargo, de otra diferencia que por ahora deberá ser tolerada y que podría estar contenida en la esencia de lo antilógico. Por un lado se observa que el encuentro es *uno* y *dos*, pero también, que significa interior y exterior. Denominamos lo primero el concepto *numérico* y lo segundo el concepto *esférico* del encuentro. Ambos contienen en

⁹² En su libro *El hombre enfermo*, el autor escribe: “[...] sólo el concebir nos proporciona una relación con él [enfermo] que, abarcándolo, lo adentra en mí para cambiarlo, transformándolo y configurándolo” (Weizsäcker 1956: 233).

sí mismos nuevas duplicaciones. En lo numérico existe unión y división. Del huevo y el espermatozoide se hace una célula, una célula que se divide en dos. En lo esférico aparece una dirección de lo interior hacia lo exterior, la manifestación o la expresión, y una dirección de lo exterior a lo interior, por ejemplo, la incorporación o el recuerdo. Se puede hacer el intento de reconducir la comprensión numérica a la esférica o viceversa. Pero se trata sólo de una forma de representación que no puede dejar sin efecto la diferencia esencial. La biología mecanicista es una tal representación incompleta, y también lo es la psicología de las ciencias naturales.

Experiencia anónima

El lenguaje no fracasaría para darle al encuentro en su modo esférico y numérico una expresión más rica. Sin embargo, es de temer que precisamente al hacerlo quedaría excluido lo inexpresable. Por otro lado, aquí se trata al fin de cuentas de una exposición verbal y se presentaría la situación paradójica de que se quiere decir algo indecible. Elementos más antiguos y más modernos de la filosofía procedieron de modo que el lenguaje en sí mismo se independizara y que, en lugar de pensar o de ver, se hablara sencillamente del hablar. Es así como aparece aquí la tentación de hablar de la palabra “encuentro”, en lugar de hablar del encuentro en sí mismo; pero debemos rechazarla. De todos modos sería peligroso para la investigación si supusiera de modo casual o planificado que nos acerquemos más a la verdad cuando reconducimos todas las cosas a la menor cantidad posible de elementos, radicales, conceptos sencillos, unidades o incluso a *un* origen como lo es la unidad. El mundo se demuestra igualmente a través de muchos argumentos (tal como la multiplicidad o la unidad) y puede existir un mundo como también muchos mundos. Quizá la palabra “encuentro” lleve la representación demasiado hacia el campo de lo dual o de la indecisión, en la medida en que se cree poder representar un encuentro sólo como una reunión entre dos cosas. Como contrapeso a esta suposición de una pregunta todavía abierta del todo nos dirigimos hacia aquellas experiencias que dan una impresión unificada, con las que nosotros y otros seres vivos se encuentran indudablemente, si bien no se podría decir si nos encontramos con ello con un “esto” o con un “el” o con “nosotros mismos” o no nos encontramos con nada. Ejemplos para ello son un dolor, un miedo, un placer, una dicha. El carácter pático es evidente. El “suspiro de la criatura” (San Pablo), el orgasmo, la ira, el vértigo, el sentimiento de aniquilación, son todas ellas experiencias en las cuales inclusive se quiere desmentir el “encuentro con”, si no fuera que todos nosotros no encontramos con ellas. Tampoco podemos desmentir el que alrededor de ellas se registren regularmente como condición

indudables encuentros. Aquí tampoco es decisiva la señal de la elevada intensidad del sentimiento, el poder de la vivencia que todo lo desplaza. También en la silenciosa entrega a la contemplación de un bosque o de una herramienta que cuelga de la pared y también en la ejecución casi inconciente de un movimiento, como remar o marchar, se encuentra la unidad de sujeto y objeto sin ninguna pasión registrable. En este último caso hablamos de coherencia entre el yo y el mundo circundante.

Por lo tanto, en el movimiento existe realmente también la experiencia de la existencia indivisa y no se puede decir que ella sea un *a priori* de la división o de la expresión o viceversa. Sin embargo no es posible encontrar una denominación adecuada para la experiencia, para la forma de la existencia, que no se puede catalogar ni de “simple” ni de “compleja”, ni de “referida a...” o “no referida a...”. Queremos denominarla “experiencia *anónima*”. Esta denominación intenta expresar que existe algo que no puede ser denominado y que ya es ahuyentado a través de una designación.

Mónada un original único

Es un estado de cosas incomprendible para todos cuando una pequeñez insignificante tiene un gran efecto. En la física es el desencadenamiento, en la moral es el humor, en la historia es la coincidencia de dos sucesos; por lo general hablamos de casualidad. Del mismo modo poco grato, el pensamiento normal se ve desilusionado cuando grandes sumas de fuerzas mecánicas, fuerzas de voluntad u organizaciones permanecen sin efecto en la dirección esperada. No sólo la relación equivocada en cuanto a la magnitud, sino también la manera de ser de una cosa pueden tener efectos incomprensibles. Al menos para el relojero, una basurita en el reloj no sería un trastorno tan paradójico. Pero las consecuencias para un amante de un botón arrancado o el maltrato de un animal para una concepción del mundo nos hacen dudar *porque* podemos identificarnos con una parte pero no con el todo.

La locura o el delirio con el cual un hombre encara toda su vida en cuanto a un solo punto y mientras tanto desea “*sólo eso*”, también pertenece a las experiencias anónimas. Una tal locura no tiene nombre, porque un nombre todavía cobija algo que está relacionado en su multiplicidad, tiene una generalidad aunque sea limitada. Sin embargo aquí reina una validez individual, un acontecimiento único.

Todo lo que sea original posee una preferencia y una credibilidad destacada, que no puede ser derivada de un interés de orden superior. *Sólo creemos completamente lo que hemos visto sólo una vez*. Cualquier repetición debilita esta creencia y despierta la sospecha de una legalidad y no de una realidad. Lo que es sin embargo legal, debe ser, pero no necesita ser. Es

así como se legitima la percepción sensorial, así también la acción a través de su insustituible e inconfundible originalidad. Es el claro estigma de la experiencia y una buena característica de la mónada. *Por lo tanto aquí la mónada se caracteriza por ser un original único.*

Mónada versus idea

La credibilidad de la mónada es un punto muy importante desde el cual se desarrollará una transformación completa de la imagen del mundo. La falta de credibilidad de la imagen del mundo idealista es un fenómeno histórico que merecería una consideración en sí misma. No es de suponer que la sociedad humana podría soportar la súbita tarea del idealismo, dado que no puede prescindir del sostén que ofrece, y no podría soportar la tremenda libertad que otorga el principio individualista, subjetivo y original de la mónada. No obstante, las reformas, revoluciones y guerras mundiales de la época moderna no son crisis del individualismo –por más que se comporten de modo social y colectivo– sino irrupciones de lo individual que atraviesan las ataduras que son los conceptos generales. Son luchas de la *libertad contra la necesidad, del tiempo contra el espacio, de la particularidad contra la ley, de la mónada contra la idea*. El intento hacia una integración es ahora en realidad el intento hacia la integridad de cada individuo. Tómese como regla el buscar para cada frase hecha lo contrario, considérese esto como lo verdaderamente buscado y realizado, y luego léase los escritos de la nueva historia del presente.

La anarquía es el examen más severo de la independencia y es de esperar que nadie lo apruebe.

¿Pático o patológico?

Las mónadas son en realidad el encuentro entre mónadas. Si uno se desprende de las ataduras espaciales de nuestra representación óptica y de todas las ataduras categoriales, tales como el impulso, el movimiento, la ley y todas las demás formas ideales, entonces lo que queda es una sustancia caótica y carente de estructura como por ejemplo la del *practicante de juegos de azar*. Alerta en relación a los vínculos, no respecto de las instrucciones. Observación de la independencia, no de las reglas. Desconfianza respecto de cualquier indiscreción y de toda forma de publicidad e indiferencia respecto del pasado y del futuro en los pensamientos silenciados. Todos ellos son signos del juego de azar, que por lo visto es la imagen de esta imagen del mundo.

La molestia de la imagen del mundo idealista no creíble es una carga menor, comparada con los disgustos que hacen surgir en los seres vivos el

hambre, el frío, el dolor, la vergüenza, el desamor y la incompreensión, en síntesis, lo exterior en lo interior. Está al alcance de la mano pensar que ambas clases de sufrimiento tienen un mismo origen. Y está al alcance de la mano responder que ambas están relacionadas con la subjetividad. La práctica muestra que este mal (el de la idealidad debida y el de la criatura obligada) puede ser mejor mitigado a través de una teoría práctica, una técnica efectiva, que luego es llamada “cultura” o “civilización”. Ella fracasa en ligar ambas, pero es lo suficientemente inteligente como para azuzar una contra la otra. En el juego de azar la única respuesta acertada sería el poder lograr el dominio sobre ambas, siempre que se juegue con la suerte, es decir, se emprenda la tarea de dirigirla.

La suma de todas estas resistencias desagradables se llamará, con ampliación del significado de la palabra, “*enfermedad*”. No es necesario fundamentar esta ampliación, dado que el sentido del lenguaje ya ha realizado esta gran aplicación. Decimos que hombres y estados son “psicóticos”, decimos que las culturas son “obsoletas” o están “intoxicadas”, afirmamos que la civilización está “en decadencia”, y aseguramos que las religiones y la ciencia son “autodestructivas”, que la humanidad “está enferma”.

Por lo tanto la situación pática del hombre aparece ahora como patológica y la determinación de la esencia que estamos realizando como diagnóstico *aparece* como una determinación negativa: no sano. *¿Es que lo pático es tanto como patológico?*

Amor fati

En la Antropología el signo de pregunta aparece por así decir con retardo en la medida en que ya en su comienzo (capítulo 1) consideré imposible de responder la pregunta fundamental respecto del fundamento del mundo y también se reconoció este fracaso en relación a los seres vivos. Finalmente la réplica a esta ignorancia cuestionadora es más o menos la siguiente: No se puede saber, se tiene que jugar. Claro que el juego deberá ser tomado en serio; un juego tomado juguetonamente con falta de seriedad no sería un juego. Para comprender al ser viviente hay que participar en la vida. ¿Qué sucede empero si no tenemos suerte? A cada vencedor le corresponde un perdedor, a cada sacrificio un sacrificado. La mitad del mundo no tiene suerte sino que sufre la desgracia, si es que se trata de un juego. ¿Es esto injusto? La superioridad de las potencias anónimas, su originalidad única, no ha de gustarnos si en ello somos los perdedores y tampoco cuando nos identificamos en una actitud amorosa con el perdedor (capítulo 15). Nosotros protestamos.

Existe una experiencia adicional que disuelve esta dificultad. La denominamos “*amor fati*”. Resulta dudoso que el ganador la realice; quiero

decir: nunca. La experiencia es más o menos así: mi desdicha, mi dolor, debilidad, vértigo, oprobio, carencia, enfermedad, muerte, pérdida, es vida por mí *con celo* como perteneciente a mi persona, *con orgullo* como mi propiedad y posesión, *con desprecio* como prueba de la propia fuerza y afirmación. El hombre piadoso vive esto como la voluntad y la gracia de Dios, el impío lo vive como gran pasión. En cualquier caso representa elevación y distinción.

Se presupone que el encuentro con tales males es un encuentro con uno mismo, que se vive como un encuentro que procede del interior y que sólo erróneamente se traslada hacia el exterior. Algo semejante puede suceder, por lo tanto, sólo en la forma esférica del encuentro, no en la forma numérica (capítulo 16). Lo que parecía provenir del exterior ajeno a mí y era saludado bajo protesta, demostró ser una parte de mí mismo. Si bien no puede ser negada la participación del mundo circundante, éste sólo es —por así decir— el resonador de mi interioridad: quiero haber hecho yo mismo mi destino y no ser una pelota de juego del mundo circundante. Esto es el *amor fati*. Desde él, el exterior y el interior sólo son dos versiones del mismo proceso. Lo que está escrito en las estrellas no es otra cosa que lo que estaba escrito en mi corazón; tal como Paracelso trasladó el alma a la astrología, el macrocosmos y el microcosmos se reflejan el uno al otro.

(Esto también se puede ilustrar partiendo del juego de ajedrez, el que excluye de manera más perfecta a la casualidad. La perfecta igualdad y previsibilidad de las condiciones y el conocimiento de las reglas impiden todo lo que en el mezclar de las cartas resta como ciega casualidad. Casi (no del todo) se logró esto en el juego de ajedrez. Pero resta la “fuerza del jugador” y en ella encuentra plena validez el carácter desconocido de la fortuna del jugador.)

Formación del ello como hijo adoptivo del *amor fati*

Este *amor fati* es una determinación esencial de la imagen monádica del mundo. Mi íntima unión apasionada con mi destino no quiere soportar ninguna limitación: tampoco quiero deshacerme de la muerte, sino que la quiero hacer yo mismo y poseerla. Mi muerte ha de ser mi obra: difícilmente se le puede atribuir un tal rendimiento al hombre cotidiano que soy todos los días. Sólo en el presente atemporal de la mónada podríamos encontrar la constitución para una tal obra (a saber, efectuar la propia muerte). En la existencia monádica se encuentran el *orgullo*, de poder hacer algo así y la *indiferencia* respecto de la duración de la obra. Al orgullo le es totalmente indiferente si la obra “permanecerá”, es decir, si ingresará al tiempo y al espacio para permanecer allí, porque desgraciadamente depende de la clase de obra que vaya más allá de espacio y tiempo. El fracaso en el efecto es

casi una señal si bien una señal engañosa. Quien procede de esta manera de ningún modo *sólo* quiere obrar así, todo depende más bien de la realización misma de la obra, de su condición material, su materialización; esto es así en todas las artes, ciencias, obras de paz y de guerra. La obra debe salirse del sujeto, debe convertirse en su objeto, en su ello.

Primero la formación del ello simplemente pudo ser hallada (capítulo 12). Allí era una forma de encuentro. Ahora se abre algo así como una comprensión, una derivación. Allí donde el *amor fati* afirma el sí mismo y con ello también el destino desagradable, allí donde asume con igual valor la suerte y la desgracia del juego, justamente allí se encuentra también el nacimiento de la objetividad, del realismo. Más claramente: afirmo aquí que la posición objetiva de la inteligencia es un derivado del *amor fati*. Un derivado que ya ha comenzado a sacrificar la original pasión del amor, que ha sufrido una pérdida de amor. Esta vez no sólo describimos la formación del ello (capítulos 12 y 13) sino también la hemos comprendido. Hacia el aspecto de la postura objetiva: como hijo del mundo enemigo adoptado; pero también hacia el aspecto de la materialización: como autocombate monádico en la renuncia a un éxito sólo ideal. La formación del ello, es decir, la formación simultánea del objeto material y de la inteligencia objetiva, esta *formación del ello es un hijo del amor fati*. Más exactamente todavía deberíamos decir: un *hijo adoptivo* al cual, sin embargo, se le ha ocultado la paternidad extraña.

Una Antropología de las dependencias

Finalmente la Antropología comienza a asomarse desde las sombras de sus posibilidades ilimitadas. Si fuese tan ilimitada sería una imposibilidad. Se la observa ahora en el rol del equilibrista, quien baja de manera refinada el centro de gravedad a través de su balancín para disminuir el peligro de la caída. Seguramente este truco permanece invisible para el espectador no instruido y al bailarín mismo le ayuda su instinto, que también ya se convierte en viveza. Juega con la suerte, pero juega mejor si domina las reglas del juego. El espectador sabe muy bien que puede admirarlo más cuanto menos utiliza el balancín o incluso si lo tira lejos de sí. Y el bailarín sabe que el espectador sabe.

La inteligencia no puede descender a suficiente profundidad en el fundamento pático de la vida (capítulo 13). Si lo pudiera alcanzar y dominar por completo, la vida no sería vida. La inteligencia es el balancín, pero no sólo regula, sino que también ha de ser regulada ella misma. Éste es el círculo de la forma. Por lo tanto, no se puede dividir la Antropología en el reino pático de la pasión y el reino óptico de la inteligencia. Uno deberá decidirse a recorrer el círculo y a renunciar al éxito de la obra. No podemos

escaparnos de esta ambigüedad. Podemos prender un fósforo pero luego tendremos que tirarlo lejos.

Sin embargo se trató de un gran error considerar que la inteligencia podría superar las confusiones de la pasión. Parecía que la inteligencia se alejaba de la pasión, tal como si elevara al hombre por encima del *pathos*. Pero ahora se hace evidente que la plomada de la inteligencia se acerca a la pasión. Cuanto más profundamente penetra el racionalismo, el análisis, tanto más se encuentra con la pasión, que se comporta como una reacción frente al intruso. Justamente esta experiencia es la que queremos describir, si encaramos la parte de la investigación de la vida que compete al hombre y cuyo nombre sería el de “Antropología”.

Dado que el hombre no es un sistema, tampoco la teoría se puede construir sistemáticamente. No tenemos, por tanto, motivo alguno para comenzar con un tema determinado y el comienzo no es un problema como lo es en algunas filosofías. No existe peligro de comenzar de modo equivocado; sólo existe peligro en proseguir un camino equivocado. De todos modos, lo acertado sólo es reconocer en todo momento al sujeto, investigar la dependencia pática y moverse dentro del círculo de la forma, seguir entonces la antilógica de lo vivo. A esta sujeción la llamamos “*dependencia*”.

Evidente, comprensible, explicable

Se trataría de una *evidencia*⁹³ el que desde cada una de nuestras miradas nos contemplara nuestra propia imagen. Me asombra que cuando miro no me veo a mí mismo, dado que *yo miro conmigo mismo*. Cada borde de una nube debería mostrarme un perfil, cada veta de una madera un rostro, cada papel que tiene manchas un ser conocido, cada cosa un símbolo.

Una vinculación no sería entonces una evidencia sino a lo sumo sería *comprensible*. Se trata de una vinculación cuando formulo la hipótesis de que en realidad se trata de una evidencia que al día le sigue la noche o que la expiación le sigue a la culpa. Esta hipótesis sostiene que en realidad la noche y el día son una sólo cosa inseparable y que en ellos sólo contemplo la completa naturaleza de mi ojo, la particularidad del yo al cual pertenece mi ojo.

Luego una consecuencia de ello a partir de la cual formulo una hipótesis adicional, no es ni siquiera comprensible, sino sólo *explicable*, a saber que una vinculación comprensible también es inevitable y que he perdido totalmente mi colaboración que todavía en el caso de lo comprensible era perceptible. Es decir, si del impulso necesariamente surge el calor, si con la temperatura tiene que subir la presión, entonces he establecido la hipótesis de que la hipótesis de la evidencia era inexacta. Es que podría aparecer frío

⁹³ En el sentido de “natural, sobreentendido”.

en el caso del impulso y disminución de la presión en el caso del calentamiento, como podría admitir cualquier lego. Si lo inverso sucede necesariamente, entonces es incomprensible que no sea una evidencia. La hipótesis de la necesidad es por lo tanto la hipótesis de una hipótesis. Esto es lo que luego llamamos una “*explicación*”.

El físico no lo puede comprender porque ha perdido la costumbre de ver lo evidente y se asombra cuando algo ocurre de un modo libre, como lo hace la mirada. Yo sin embargo me asombro cuando se limita la libertad de la mirada.

Asombro monádico

Lo evidente sería que con cada movimiento que realizo surgiera todo mi mundo. *Me asombra* que sucedan tantas otras cosas, que no parecen ser realizadas por mí y que mi obrar sea relativamente tan pequeño. Con cada golpe de martillo debería temblar el mundo entero y con cada palabra debería vibrar y hablar todo el cosmos acorde a la forma de la palabra. En esta ocasión el físico quizá esté de acuerdo, pero habría malentendido cuál es el modo en que me asombro. No me asombra que la materia o las fuerzas estén vinculadas entre sí. Precisamente me asombra lo inverso, que fuera de mí todavía haya un mundo en el cual también algo es realizado o alguien hace algo. Este asombrarse sucede en ocasión del encuentro entre mónadas (capítulo 14). Ésta es la forma más natural del asombrarse, mientras que el físico se asombra de la manera más antinatural, a saber, cuando algo es inexplicable y cuando su hipótesis de que hay sólo cosas explicables y nada evidente, no es correcta.

Se trataría simplemente de una afirmación que sostiene que el asombro que ocurre frente a lo no evidente es correcto y aquel que ocurre frente a lo inexplicable no es adecuado. Por el momento también es suficiente diferenciar estas dos formas del asombro y dejarle la suya al físico. Por cierto que ahora la educación basada en el pensamiento fiscalista se ha vuelto tan fuerte que se ha desaprendido el asombro monádico y habrá que volver a ensayarlo. Habrá que tomar noticia de que la experiencia concreta surge de la coherencia (capítulo 17) y prosigue en una dependencia (capítulo 23).

Son ejemplos para el asombro monádico: me asombra que me olvido, que reprimo, que pierdo. ¿Cómo es que el tiempo puede adquirir poder sobre la conciencia y la posesión? O: me asombra que algo está quieto, cuando me muevo. ¿Cómo es que el espacio puede tener poder sobre mí y mi mundo cuando me muevo? *El asombro monádico es asombro del encuentro* e indica la dirección de la dependencia que se hace manifiesta a través del encuentro.

Dependencia⁹⁴ de la lógica

El esclarecimiento a través de la razón no puede eliminar esta dependencia. Aun en el caso en que alguien sea instruido acerca de lo que tiene que hacer para gestar un niño, permanece tan dependiente que tendrá que asombrarse de si es un varón o una niña.

El camino más corto para comprender el encuentro monádico sería trasladarse dentro de una célula viva, por ejemplo, un óvulo (transyectivo, capítulo 15) en donde el asombro del encuentro probablemente se disuelva en una pasión del más alto grado. Para esta forma de identificación por lo general no alcanza con la fantasía y el presentimiento. Tenemos que sustituirla por el experimento y por lo tanto intentamos experimentar con la lógica misma.

Por desgracia se cree a menudo que la lógica está siempre allí, utilizable e inmutable. No es así. Parece haberse establecido que “es” $A = B$ ó $A = \text{no } B$. Tampoco notamos nada llamativo cuando ambas proposiciones no nos afectan personalmente. Pero si coloco por ejemplo para B “mi vida” y para no B “mi no vida” y si *tengo que elegir*, la lógica se estremece. Es especialmente difícil lograr que niños, mujeres, gente sencilla, elijan entre dos males, moverlos a que reconozcan la necesidad de un “esto o lo otro”. Quizá se note menos cuando se trata de la fecundación o de la muerte. (Se vuelve sin embargo manifiesto cuando alguien debe elegir entre fecundación o descendencia enferma.) Ahora bien, quien no puede elegir entre dos males, no llega a ninguna *decisión*.⁹⁵ La *conclusión* lógica es por el contrario un medio de posibilitar la decisión en la medida en que la vuelve aparentemente prescindible. Todos los hombres son mortales. Sócrates es hombre. Por lo tanto Sócrates es mortal. Entonces su muerte no es una decisión sino un hecho necesario. La lógica de la conclusión sin embargo surgió sólo del dilema de la decisión; el dilema empero surgió del encuentro apasionado con el otro,⁹⁶ con el adversario que sale al encuentro, la mujer, el competidor, oposiciones y antípodas. La brutalidad de la conclusión lógica proviene de una *violencia*, la comparación en el procedimiento de sacar conclusiones (proposición media) de la *envidia* del encuentro. Ésta es, por lo tanto, una exposición de una dependencia tomando como ejemplo la lógica. Experimentando con la lógica nos enteramos de algo acerca del desarrollo en el encuentro monádico.

⁹⁴ El autor utiliza la palabra *Dependenz*, que no es común en alemán. Es de uso más corriente la palabra sinónima *Abhängigkeit*.

⁹⁵ El autor hace un juego de palabras entre *Entschluss* (“decisión”) y *Schluss* (“conclusión”).

⁹⁶ Juego de palabras entre *Gegner* (“adversario”), la persona con la que me encuentro (*Begegner*), y *Begegnung* (“encuentro”).

La dependencia es reversible: genética y dinámica

Nos invade un sentimiento desagradable si la lógica ha de ser hija de la pasión (capítulo 26). La razón perdería su poder y tememos el desorden. Pero también sentimos desagrado si la pasión es desplazada por la lógica porque tenemos temor del frío, de la muerte por enfriamiento de un mundo pasional (capítulos 12 y 13). Hemos comprendido que la represión de la pasión vierte la enfermedad *sobre* el hombre, es decir, que la pasión reprimida se puede volver más intensa que la vivenciada. Pero tampoco podemos someternos a que todo comportamiento sea el resultado de una represión. Un ejemplo es el comportamiento casto. La castidad (o la vergüenza) de ninguna manera es la consecuencia de un proceso antecedente, sino que es un comportamiento original en el encuentro, que tendrá una u otra consecuencia y se encuentra ante una decisión. Tiene que ser erróneo derivar un comportamiento [*ver-halten*],⁹⁷ es decir, contemplarlo genéticamente. Análogamente, también es erróneo considerar genéticamente la dependencia que tiene la lógica de la pasión. Por otro lado, también se puede decir que la lógica surge de la pasión y también esto sería equivocado. Toda contienda política o proceso judicial permite, inclusive provoca, una tal afirmación, es en realidad ella misma la representación de una tal génesis. Pero la necesidad del juez en relación a los partidos (o también la aparición de la violencia, de la guerra en lugar de la sentencia judicial) comprueba nuevamente la imposibilidad de dominar la pasión; es que ella ya preexistía y ocasionó la contienda.

La relación de dependencia es entonces reversible. Para decidir cómo es que suceden en realidad las cosas en el mundo deberíamos saber quién ha sido el *más fuerte*: la pasión o la lógica. También cuál de las pasiones ha sido la mayor, la una o la otra (o qué lógica ha de ser la más acertada). La representación genética sólo es clara cuando no sólo conocemos las consecuencias, sino también las relaciones de fuerza: *sólo podemos realizar la genética con ayuda de la dinámica*. Dado que las dependencias, consideradas genéticamente, son reversibles, obligan a una descripción dinámica.

Cambio de sentido de la magnitud

Cuando se afirma que alguien se ha decidido por la lucha en lugar de la conciliación (y, por lo tanto, el odio ha sido *más fuerte* que el amor), se trata de una tal inversión. Porque este “por lo tanto” presupone aquello que

⁹⁷ El autor hace un juego de palabras entre *Verhalten*, que significa “comportamiento”, y *Ver-halten*, que sería algo así como: “com-portamiento”.

se ha de explicar. De hecho, se concluye lógicamente de la consecuencia del antecedente.

Esta explicación de la decisión procede de su resultado, es *propheta ex eventu*. Porque sólo la consecuencia genética muestra qué pasión prevaleció. Por lo tanto, se demuestra la dinámica a través de la genética, para explicar la genética en relación a la dinámica. Se trata evidentemente de un círculo. ¿Qué quiere decir sin embargo en el caso de las pasiones “más intenso” o “más débil”, que significa “grande” y “pequeño”? En su caso no decide sólo lo grande y pequeño, sino lo grosero y lo fino.

El concepto de energía o fuerza proveniente de la física no conoce esta diferencia. Tampoco puede representar cómo suceden grandes efectos partiendo de pequeñas causas (desencadenamiento) o cómo ocurren —a través de grandes causas— pequeños efectos (derroche, pérdidas). Para ello se deben conocer las formas de los procesos (estructuras, aparatos). (*Las petites perceptions* de Leibniz [1702, 1714], el *esprit de finesse* de Pascal [1670] han tenido para ello una percepción más aguda, quizá porque el siglo XVII se encontraba todavía en la lucha no resuelta contra la forma del aristotelismo. El principio infinitesimal puede ser calificado como un medio para introducir las magnitudes más pequeñas que se puedan imaginar.)

La dinámica de las pasiones cuenta con la superioridad de lo pequeño y fino sobre lo grande y grosero. El aburrimiento, la curiosidad, el malestar, la amabilidad y la dulzura pueden superar la ira, el odio, las grandes pasiones extáticas y son entonces las más fuertes. El concepto de “*magnitud*” se transforma a través del cambio de sentido en el de la *pequeñez*. La reversibilidad de la dependencia y del cambio de sentido de la magnitud son elementos de la exposición antropológica.

Ars combinatoria con abstractis

Una Antropología que no fuese también terapia no contendría ninguna verdad. Como no habría una verdad que no se ocupara del error o una ética que no se ocupara del *pathos*. ¿Pero dónde se ubica la enfermedad? Dependería de que el médico se pusiera en movimiento de modo tal que se encontrara con la enfermedad, con el enfermo. Si el encuentro es un encuentro monádico, entonces sería en el sentido de esta Antropología. Todos los movimientos, sin embargo, que no condujeran al encuentro terminarían en un vacío. Es necesario poder asombrarse monádicamente para desembocar en la dependencia que tiene la lógica respecto de lo pático. La reversibilidad de la dependencia nos instruye acerca del círculo de la genética y la dinámica, y en este círculo se hace evidente la transformación del sentido de la magnitud (capítulos 25-28). Pareciera ser que el cambio de sentido de la magnitud tiene una prehistoria conceptual muy delicada e intransitable. Sin embargo

se encuentra muy cerca de la experiencia más simple: la de la impotencia.⁹⁸ En el momento de la enfermedad mi poder se convierte en impotencia y –*contra vim mortis non est medicamen in hortis* (un dolor subyuga rápida y completamente)– esta experiencia es fácil de hacer y no se la puede reflejar en conceptos. Si uno viaja, sin embargo, a través de la jornada cotidiana, de momento a momento, entonces aparece la plétora inabarcable de los casos particulares y con ello una verdadera maraña de conceptos entrelazados, ramificados y entrecruzados, el orden con el desorden en constante inquietud en la lucha. Grande y pequeño, fuerte y débil, arriba y abajo, adentro y afuera, todos, muchos, pocos, unos, ninguno, etc. Cada denominación tomada como *abstractum* forma una clase, pero cada cosa con la que me encuentro pertenece a muchas de estas clases (quién sabe, quizá a todas). Para abarcar de modo abstracto la cosa particular, se deberán combinar los *abstracta*, y para combinarlos es necesario una *ars combinatoria*. La próxima tarea consiste en inventar este arte, probarlo y ensayarlo y con ello no *olvidar nada* de los conocimientos obtenidos. En ello deberá seguirse la regla de que no ha de evitarse ningún encuentro (véase arriba) y que ha de interrumpirse todo movimiento que no lleve a un encuentro (véase arriba).

Aumento⁹⁹ esférico de las mónadas

La dificultad de una nueva *ars combinatoria* consiste por lo tanto en que debe ser tanto monádica como abstracta. Sin embargo se trata sólo de una dificultad aparente. Porque la contemplación, la representación, la percepción son siempre testigos vivos de estas unificaciones no analizables entre la concreta singularidad y la conceptualización abstracta. La dificultad no reside por lo tanto en una distancia espinosa entre intuición y concepto, sino que lo difícil –al menos lo que no se da sin un proceso vital– es el traslado transyectivo de mónada a mónada (capítulo 15).

El arte de combinar es un arte del encuentro monádico (contrariamente a lo que inventó Leibniz [1666] y que fue llevado a cabo en el siglo XIX). Se lo puede intentar en el campo de la moral y en el campo de la biología o en otras esferas. Por esta razón, Leibniz ha esperado de él la paz, pero parece que se le pasó por alto que también el pacificador o el juez imparcial son destruidos. La razón para ello es el *aumento esférico de las mónadas*. Se lo puede esquematizar así: en el encuentro monádico surge la afirmación y la afirmación contraria, atracción y rechazo, amor y odio, unión y división. En el encuentro surge entonces el aumento y en su experiencia el traslado al otro ser: el todo ahora se volvió bimonádico. La conciliación a través de la toma de conciencia

⁹⁸ También: “desvanecimiento”.

⁹⁹ También: “incremento”.

(conocimiento transyectivo) es en realidad impotente (capítulo 29), y *Justitia* necesita del sable y sucumbe por lo tanto a la regla de juego de la mónada: en el momento de dictaminar la paz es ella misma una mónada. Ahora el juego se volvió trimonádico. Éste es el aumento de las mónadas.

En lugar del ejemplo moral de la combinación se deberá contemplar ahora sobre todo el biológico. Transferimos el juego al órgano.

Encuentro de tiempo y espacio

En realidad aquí ya se ha vuelto a unificar en el *a priori* del encuentro monádico (capítulo 14) la forma numérica y la esférica. El aumento contiene un momento numérico, el aumento comprensivo empero tiene un carácter esférico; porque re-conocer es un acto transyectivo, que se introduce y puede intercambiar lo exterior por lo interior (capítulo 16). Sin embargo, el “aumento” también contiene un momento del poder y de la fuerza. Y la esfera contiene un momento del límite y con ello de la magnitud. Nuevamente, es la contemplación que logra la obra de arte de tal unificación. Ahora incluimos al órgano para hacer valer la combinatoria, entonces si bien hemos dado por momentos la espalda a la esfera psicológica o moral, ésta no es eliminada; porque al hacerlo su apoyo, su origen pático, es más bien probado, y en realidad realizamos un giro hacia atrás.

El encuentro monádico siempre contiene una tensión antilógica: en la medida en que me encuentro contigo, en la medida en que *nos* unimos, *me* tengo que dividir. Por este motivo el encuentro tiene un sabor a malestar, pero el malestar es el resultado de la formación del ello (capítulos 12 y 13). No tenemos que alabar este resultado, pero en él experimentamos el *amor fati* (capítulo 22), que nos hace aparecer al otro yo *bajo la imagen* del ello. Esta imagen es expresiva: poder, color, tiempo y espacio. Resulta indistinto con cual de estas imágenes singulares comenzamos. Hermann Keyserling (1932): “Debería poder existir un ser que pudiese vivenciar del mismo modo la unidad primaria de tiempo y espacio de un modo directo, como el tiempo y espacio de dimensiones diferentes. Ahora bien, en el caso del destino existe una tal unidad vivenciable”. Esto es correcto y más que esto, porque tales seres existen. Nosotros somos tales. Es que nosotros nos encontramos en el destino, es nuestro caso, y con en este caso caemos fuera del tiempo y el espacio. Von Keyserling sólo se equivocó en una cosa: no sólo se vivencia la unidad o la dualidad, sino también la unión y división y a ninguno de ellos de manera primaria, ni secundaria. Si entonces, en la imagen del ello, aparece una multiplicidad (como por ejemplo la de tiempo y espacio), entonces también sucede

en la imagen gracias al *encuentro de tiempo y espacio*: son los que se encuentran,¹⁰⁰ contrarios el uno para con el otro.

Tiempo y espacio son expansivos

En el esquema fundamental del cuerpo [*Leib*] se encuentran el tiempo y el espacio. “El día de la boda el novio entró a la habitación de la novia”, o: “Cuando llegó el tiempo en que debía parir”. El suceso (capítulo 3) es el punto de reunión de la fusión témporo-espacial. El encuentro que impulsa [*drängen*] hacia el incremento se vuelve aquí suceso.

Se observa fácilmente que el carácter apremiante [*drängend*] ya se encuentra en la simple representación de tiempo y espacio. El intento de realizar una contemplación “pura” (Kant) resulta inútil, porque no es posible eliminar por ningún medio lo apremiante de esta representación, y si el impulso [*Drang*] fuese una impureza, no sería posible eliminarlo. Por este motivo, prefiero considerar el apremio [*Drang*] de espacio y tiempo, su carácter *expansivo*, como algo fundante. El tiempo no se acaba, tiende a la duración. El espacio no es finito, tiende a la expansión. Tiempo y espacio son divisibles, pero la divisibilidad nunca es definitiva. Tampoco nos atrevemos a decir que su ampliación o división, el agrandamiento o el achicamiento sean limitados, y tampoco nos atrevemos a considerarlos como infinitos. No es posible decidir la antinomia; pero el apremio siempre se da de modo positivo, cuando lo experimentamos representándolo con las representaciones de tiempo y espacio.

Con ello encuentro que la representación del tiempo se introduce [*drängt*] en el espacio: en el pasado se da la presentificación a través de recuerdos, en el futuro la presentificación a través de la expectativa. Recuerdo y expectativa (anamnesis y prolepsis) presentifican lo que no es simultáneo en el tiempo en un “junto con” o un “al lado de” y esto es posible *en la imagen* del espacio. Del mismo modo: la representación del espacio se introduce [*drängt*] dentro del tiempo: el aquí y allí y más allá, etc., se descompone sucesivamente para tener sin embargo un valor en lo contiguo. Este “al lado de” se vuelve accesible a la representación *bajo la imagen* de lo sucesivo. Es así cómo la representación del tiempo utiliza el espacio para representar lo que le es particular, y el espacio usa el tiempo para representar lo que le es particular.

Se desprende de esto la sospecha de que esta relación de imágenes entre tiempo y espacio encontrada en el experimento de las representaciones no es otra cosa que la experiencia práctica en la *medición*, que dio como resul-

¹⁰⁰ Juego de palabras con los términos *Begegnen* y *Gegner*, que significan “encuentro” y “contrario”.

tado que sólo se puede medir al tiempo con lo espacial y al espacio con lo temporal, que entonces la medición es siempre *relativa*. *Tiempo y espacio empujan* [drängen] *el uno hacia el otro*.

El impulso [Drang] y su antilógica

El carácter expansivo de tiempo y espacio no está dirigido de modo sobreentendido a una meta. Encontramos que estaba dirigido a lo grande, pero en la divisibilidad también a lo pequeño. Encontramos que el tiempo empujaba hacia el espacio y el espacio también hacia el tiempo. Sólo que el *impulso está siempre dado* y es él mismo una simple posibilidad, que espera a que se le dé una dirección o a encontrar una dirección. Dice igualmente “todavía no” y luego “todavía más”. Esta particularidad también podría expresarse diciendo que está dirigido *a sí mismo*, es decir: es una *fuerza*. Pero para nuestro sentimiento lingüístico, educado de modo fiscalista en el concepto de fuerza, ya está contenida una limitación para una determinada magnitud. Pero la representación del impulso está dada sin una tal dependencia cuantitativa, a saber como *sensación*. Si uno se entrega a ella en una actitud de experimentación también ella contiene aquel “todavía más”; también ella es expansiva. Esto es correcto para los sentimientos de presión, tensión y movimiento y también para lo rojo, lo cálido, lo perfumado o lo resonante. Y en cada esfera de la sensación experimentamos lo contrario: la dirección “suficiente”, “menos”, “fuera con ello”, etc. (igual que recién: más grande y más pequeño).

El encuentro monádico se vuelve suceso bajo el signo del impulso [Drang] y el impulso está constituido de modo *antilógico*, en la medida en que presiona hacia el más y el menos. En el devenir, el impulso presiona hacia esta decisión. La manera más sencilla de descubrirlo es en el caso del sentimiento (los sentimientos son ambivalentes); pero también sensaciones, fuerzas, tiempo y espacio son ambivalentes.

La bilateralidad como libertad y su pérdida

El esquema básico del cuerpo, entendido de modo monádico, experimentado de manera antilógica, no se puede develar, no puede convertirse en imagen y ser preparado para la representación si nos basamos en –o les sobreponemos– condiciones fundamentales. El *a priori* del encuentro (capítulo 14) excluye fundamentos y órdenes preestablecidos (capítulos 1 y 9). Como se observa fácilmente, esto vale para *categorías* como la causalidad, la negación; para parámetros tales como el tiempo, el espacio, la fuerza, la cualidad, la cantidad; también vale para el orden vital en la biografía, la historia y el mito. En última e inquebrantable instancia todos ellos no tie-

nen validez y son sólo esquemas. Tienen algo extraordinariamente general y capacitan para la gran abstracción. ¡Pero todo lo que es general también es siempre algo especial! Qué acertado estaba Hegel con su anhelo de un concepto concreto.

Sin embargo, la renuncia a los fundamentos categoriales y también a órdenes vitales sobrepuestos y, en general, la renuncia a lo general conlleva una liberación y una imparcialidad grandiosa. En primer lugar, ocurre entonces que cada cosa también tiene y puede tener otro aspecto. Cada cosa, como cada hombre, tiene con ello su derecho propio: *suum cuique*. Un derecho: esto es una libertad de elección por un “o esto o lo otro” o por un “ni esto ni lo otro”, por un “si esto también lo otro”. *Esta libertad hunde sus raíces en el impulso [Drang] de la antilógica. Cuando se pierde esta libertad surge la enfermedad.* Es así como lo pático se vuelve patológico. Lo patológico justamente revela la forma de la existencia pática. Se hace evidente en la bilateralidad y es así que la *bilateralidad de la enfermedad revela la esencia del ser humano*, a través de la cual se puede representar el esquema básico del cuerpo [Leib]. Éstas son entonces las proposiciones directivas de una Antropología Médica (el darle la bienvenida a la enfermedad reveladora como una ganancia se anuncia más arriba, capítulos 20 y 21, como *amor fati*).

El esquema básico del cuerpo es bilateral

La medicina, contemplada en su totalidad, es decir, como teoría y como competencia, no necesita de fundamentos o prescripciones de leyes que provengan de afuera; se desenvuelve desde sí misma. Su desenvolvimiento proviene más bien de su propia bilateralidad. Aquí se podría objetar que esta bilateralidad se ha derivado de una Antropología monádica a través de un trabajo del pensamiento. Sin embargo la encontramos permanentemente en el encuentro médico: alma y cuerpo, quirúrgico y conservativo, infección y constitución, herencia y condicionado por el entorno, estructura y función; son ejemplos de bilateralidades que ya han sido dogmatizadas, imposibles de ser exterminadas. Antes de las lecciones y después de ellas vuelven a aparecer bajo la pregunta: ¿Qué significa el síntoma? O: ¿Qué hacemos ahora? Todo diagnóstico, toda terapia es *ab origine* una decisión entre distintas posibilidades. Así lo es también cualquier pronóstico. Toda decisión procede de una libertad y luego la destruye.

La bilateralidad de la enfermedad es la enfermedad. Un ser humano que nunca sanara no sería humano, pero tampoco aquel que nunca enfermara. La enfermedad tiene el doble rostro de no deber ser y de, sin embargo, tener que ser. La trascendencia del hombre (capítulo 8) tiene aquí su contenido: la enfermedad se supera a sí misma y adquiere un sentido, mientras que la salud, que no se supera a sí misma, permanece siendo algo

sin sentido. Seguramente la salud es un ideal, pero esto ya indica que no coincide con el hombre.

La estructura básica del cuerpo es constituida de modo bilateral. Lo que habitualmente se llama su “estructura” es una tal bilateralidad continuada, como también lo indica la palabra “anatomía”, que proviene de “abrir cortando”. Arriba y abajo, izquierda y derecha, atrás y adelante, exterior e interior son –por así decir– oposiciones antigeométricas (contrarias a la indiferencia del espacio), que se trascienden mutuamente. No son intercambiables ni posibles de ser confundidas. Su cambio y sustitución es enfermizo.

La bilateralidad de toda particularidad es enfermedad

Es precisamente de esto que surge la apariencia, el error, de que existen dos o más formas de ser de la enfermedad. En este momento, la medicina en sí misma está enferma y es causa de enfermedades. Históricamente, el proceso está siempre presente y transcurre cada vez en su modo histórico particular. La forma más reciente y más próxima al presente es la que considera la mayoría de las enfermedades como corporales (primera unilateralidad), luego otra, que cree observar la forma anímica (segunda unilateralidad) y finalmente la concesión a la mezcla o la subdivisión. La unilateralidad –sólo existen enfermedades corporales– no es entonces un error tan grave como la división, porque con la división sucede una parcialidad que simula un esclarecimiento de la bilateralidad, y ambas unilateralidades se vuelven rígidas tal como son.

Ahora bien, ésta es la razón histórica del porqué habrá que perseguir, buscar y atrapar *la bilateralidad en cada particularidad* del cuerpo (o del alma). Ambos bloques congelados sólo pueden encontrarse recíprocamente en lo esencial (es decir, para nosotros, de modo monádico) si todas sus partes se encuentran entre ellas estando en total disolución, momento en el cual recién se verá qué es lo que es una “parte”. (En el lenguaje de la filosofía de la naturaleza heredada éste es un postulado de la existencia de alma en todos los seres vivos. Los trabajos previos son: psicofísica, panlogismo, materialsimo y panpsiquismo).

Es decir: la enfermedad no tiene dos lados, sino que la bilateralidad es la enfermedad (capítulo 35) y deberá ser encontrada, buscada, perseguida y cazada en el caso particular, no en el todo. El lugar en donde ocurre esto, resulta ser de importancia menor, siempre que se trate de un acto biológico singular (capítulo 6). Prosiguiendo con la imagen de la metafísica heredada, esto se expresaría de la siguiente manera: el mundo está enfermo y esto deberá representarse de modo monádico. Porque la mónada no quiere ser fijada a través de un número, sino que busca ser representada en su proceso, que implica el aumento esférico.

La investigación como traducción y metáfora

De acuerdo a la situación actual, comprendida históricamente, es mucho más sorprendente decir que toda enfermedad es moral, toda fisiología teológica, toda anatomía mítica, que afirmar que toda culpa es mecánica, toda angustia química, todo odio y todo amor energético. No obstante, cada una de estas expresiones es acertada, en la medida en que preparan para la bilateralidad o la trascendencia a través de un *shock* levemente intelectual. Lo único que conduce a un malentendido es la palabra “biológico”, en la medida que, gastada como está por las ciencias naturales, desea conservar la unilateralidad de la postura óptica y ha perdido la forma antilógica de la existencia pática. Podría decirse “biopático” en lugar de “biológico”, si no fuese que con ello aparecerían otras confusiones. Con ello también se observa que la sustitución de las palabras alemanas por términos extranjeros, extraídos de los idiomas antiguos, tiene el efecto particular de limitar, a los fines de la ciencia, la riqueza de relación del lenguaje. La palabra extranjera, a través de la contradicción, estimula el “metasentido”¹⁰¹ de la palabra alemana. No se puede prescindir de ninguno de los dos (compárese la palabra “enfermo”, capítulo 20). El ser bilingüe que es así venerado contiene por eso el carácter de una traducción incesante: una concepción restringida de la ciencia pensaría que resultaría válido traducir a la ciencia lo no científico, lo extracientífico y lo precientífico. Pero se hace evidente que la ciencia no puede prescindir de lo no científico. El conocimiento surge en la medida en que la ciencia traduce lo que se encuentra fuera de ella, y el contenido es, entonces también, lo traducido fuera de ella. De este modo, llegamos a una apreciación muy pobre de la ciencia, a una valoración muy alta del arte de traducir, a una apreciación epistemológica de que conocer es tanto como traducir. Esta traducción puede ser contemplada de una *orilla* a la otra, en *ambas* direcciones.

Ahora bien, esta observación epistemológica concuerda en general con el ser vivo. La así llamada “trascendencia del conocer”, y el superarse propio de los seres vivos en el encuentro, concuerdan y son una analogía. Es una particularidad que siempre retorna en la investigación y en el trato con lo vivo, que las comparaciones y los parecidos, la interpretación y el sentido, la valoración y el reemplazo lleven –aún imperceptiblemente– la conducción; que se realicen, por lo tanto, simplemente operaciones inexactas. Implican un acuerdo con el trabajo científico espiritual y contradicen la lógica de las ciencias naturales. Parecen valer más para el caso individual o para el ejemplar que para lo legal o general. La teología es el *enfant terrible* a través del cual la despreciada forma de pensar de la biología se hace presente a

¹⁰¹ El autor utiliza la palabra *Übersinn*, creación propia, ya que no existe en la lengua alemana.

destiempo, donde fracasa la ciencia natural y por ello recibe una paliza por la “pereza del entendimiento”.

La posición monádica alcanzada a través de la introducción del sujeto (capítulos 4 y 5) puede albergar esperanzas de ser liberada de tales preocupaciones acerca de una científicidad. Más bien teme por aquellos que, a través de la desmentida del sujeto, le han extirpado al objeto de la investigación la médula de la existencia. En la primacía del encuentro también experimentamos la pérdida de amor (capítulo 12) y nos preocupa menos el que nosotros no seamos comprendidos y no comprendamos, que el que no sean entendidos adecuadamente la formación del ello y que los que sólo conocen de modo objetivo no deseen ser comprendidos y comprendan demasiado poco. Sin embargo una tal tentación a la soberbia prontamente cede ante la gratitud, que le debemos a la ciencia objetiva, dado que sin sus medios sería imposible una tal *traducción*. Y ahora sostenemos que todo investigar es en realidad un traducir, y además, que todo lo que sucede en la naturaleza consiste en un traducir. La categoría de la causalidad es sólo una forma restringida de ello. El suceso vital es una constante *sustitución* y su investigación es un intento de comprender a través de una traducción. Este intento es estimulado por la percepción de tal traspaso de lo uno a lo otro que lo sustituirá. Una vez formulado, aquello que se sustituye y lo sustituido no son idénticos, pero sí comparables. Si acentuamos en ello el carácter del *parecido*, hablamos de “*similitud*”; si buscamos en ello un carácter de valoración, hablamos de “*metáfora*”. De todos modos así no surge un sistema de *ecuaciones*, sino un sistema de *sustituciones*. La proposición de la identidad vale aquí como excepción del encuentro antilógico. La forma a través de la cual expresa su pretensión a la verdad no es la igualdad, sino la metáfora.

Círculo de la forma como imagen del acto

La antilógica del acto viviente consiste en que en la transformación el sujeto sigue siendo el mismo. El sujeto es idéntico en la diversidad. Representado de forma más ilustrativa, con el movimiento vuelve sobre sí mismo. La imagen para ello es el círculo, en la medida en que algo vuelve al mismo *lugar* a través del movimiento. En el círculo de la forma la antilógica se ha vuelto clara a través de una figura.

El movimiento transmite la imagen del acto

Aquí la figura es la traducción del pensamiento de la vivacidad de la antilógica, es decir, del devenir. El movimiento asume el devenir; se puede decir, por lo tanto, que el movimiento *representa* la actividad. Sin embargo, tampoco se puede afirmar que *provoca* la figura que se vuelve evidente. El

movimiento ha asumido la intermediación entre la *idea* de la actividad y la *imagen* de su trayecto (tal como Kant transmite el concepto y la contemplación a través del esquema [1781]). Aquí el movimiento es la obra de arte de la naturaleza (capítulo 7), que traduce la actividad en una figura. La figura de la formación del círculo *vale* tanto como la acción antilógica invisible, la traduce y la puede *sustituir* por una vez. Con ello se han unificado las afirmaciones de capítulo 7 y capítulo 37, y se ha comprendido el círculo de la forma como una traducción, el acto viviente como una metáfora.

La figura y el acto son equivalentes

Por lo demás, la comparación, traducción y sustitución de la acción por la figura todavía contienen la novedad tajante de que en lo viviente *la acción y la figura* se pueden sustituir y entonces se encuentran *equivalentes el uno para el otro*. Éste es el verdadero núcleo del principio del círculo de la forma. Fue esclarecido en la teoría de la unidad entre percepción y movimiento, por ejemplo, en la función de orientación y equilibrio de un organismo en el espacio. Allí el equilibrio y la orientación pueden ser restablecidos ya sea por un movimiento o por una percepción.

Las formas representan actos

Finalmente la copia de una acción o la sustitución de una acción a través de una figura (aquí la inversa) no es posible a través de una función o de una relación cuantitativa, es decir, sólo a través de la magnitud, sino sólo a través de *formas*. (De ahí la expresión “círculo de la forma”). No es la igualdad, sino la metáfora, no es la proporción, sino el parecido, el parentesco, la analogía, etc., lo que posibilita la representación y la equivalencia. Leibniz reconoció (*Analysis situs*, 1858): “La figura contiene por lo general, además de la cantidad, todavía una determinada cualidad o forma, y así como es *igual* lo que tiene la misma magnitud, así es similar lo que posee la misma forma”.

Las formas son algo que se encuentra de manera monádica

Las formas son aquello que hace que lo diferente sea parecido. Las cosas que se comparan son, por lo tanto, iguales en la forma, desiguales en otra cosa. Entonces, cuando son parecidas, dos cosas pueden ser al mismo tiempo iguales como desiguales. ¿Qué es en ellas lo desigual? Es lo mismo que sucede con el devenir. La semejanza es quizá un caso especial del devenir: el sujeto permanece igual a sí mismo en la transformación. El sujeto sería aquí la “forma” o la forma, el sujeto.

La estructura antilógica de la naturaleza que contiene un sujeto nos ha enseñado que la multiplicidad proviene de la subjetividad (capítulo 4). Es vida tanto como encuentro. Da lo mismo si digo que a un sujeto el mundo se le aparece diferente o si digo que el mundo se le aparece a diferentes sujetos. Porque la vida es siempre tanto como devenir en el encuentro. La estructura de la naturaleza que contiene un sujeto, es decir, la naturaleza viviente, es –en una palabra– monádica.

Ahora bien, si la forma (es decir, lo idéntico dentro del parecido) es lo subjetivo, entonces aquí resulta que *la forma es un fenómeno del encuentro monádico*.

De la observación de Leibniz se desprende que para la comprensión de las formas (designadas por él como “cualidad”) no es necesario acercarse los objetos que se comparan entre sí o a un patrón de medida. Se puede prescindir de la cantidad. Sin embargo, dado que explica la forma como un *parecido*, ha determinado implícitamente que la forma sólo puede existir dentro de una comparación (de al menos dos cosas). Por lo tanto, no puede subsistir *sin comparación* y sigue esta definición comparativa con la proposición: “[...] lo *parecido* es aquello que, contemplado en sí mismo, no puede ser diferenciado”. Este “contemplado en sí mismo” y “no puede ser diferenciado” expresa entonces: dos cosas parecidas adquieren una identidad aparente cuando (si bien diferentes en tamaño) son contempladas por un observador que “por así decir posee un solo ojo espiritual, que está completamente concentrado en un solo punto, y que no dispone ni en la realidad ni en su representación sensorial de magnitudes de comparación”. Un tal observador no sería entonces un hombre vivo, sino un sujeto abstracto (trascendental). En otras palabras, es la condición de poder registrar parecidos y, con ello, formas del verdadero hombre viviente, que *no está* concentrado en un punto (sino que se encuentra en múltiples lugares), y que *sin embargo* posee magnitudes de comparación (es decir varas de medición y recuerdos). Este hombre viviente verdadero es entonces el que actúa y el que está dotado de memoria, y esto es en nuestra costumbre idiomática el observador estructurado de manera monádica, en el cual se encuentran¹⁰² recíprocamente tiempo y espacio (como se ha descrito en capítulo 31).

El resultado –en cierto modo leído a la inversa del *analysis situs* de Leibniz– es, que *la forma es lo parecido y lo parecido es lo que se encuentra de manera monádica*. Sin embargo esta proposición es válida desde la *metáfora* y no como plantea el análisis de Leibniz para las formas matemáticas (geometría). Podemos avanzar a la proposición siguiente: las formas son encuentros monádicos.

¹⁰² En el sentido de “encuentro”.

Forma y contenido reversibles

Así como es correcto decir en el encuentro de dos seres humanos que A se encontró con B, o B con A, o incluso que ambos se encontraron recíprocamente, esto también se aplica al encuentro monádico. Estas proposiciones hablan de uno, de dos y de una duplicidad en posición de sujeto, si bien se significa el mismo proceso. La mónada no es numérica o, si se la considera numéricamente, es antilógica. La antilógica numérica del encuentro muestra sin embargo un contenido adicional: la distinción o el acento en las diferentes expresiones, colocada una vez sobre A, luego sobre B, y finalmente sobre ambos, muestra la representación de lo activo y del correspondiente pasivo del encuentro. La antilógica numérica está relacionada con el contenido activo del encuentro, es un aspecto del mismo. Si uno se retrae entonces de la interpretación en realidad insuficiente de la mónada, luego también se retrae de la interpretación lógica del principio de acción, de acuerdo a la cual una cosa se comporta ya sea de modo activo-positivo o pasivo-negativo.

Ahora bien, dado que el ser de la mónada no es numérico sino esférico, lo mismo se puede afirmar respecto de las formas. Si algo interno se manifiesta, tal como sucede en la expresión, entonces, en el caso de que la dirección del movimiento fuese unilateralmente desde lo interno hacia lo externo, se fijaría como interno el contenido, como externa la forma. Contemplado como encuentro monádico, igualmente la *dirección* del movimiento se puede representar con el mismo derecho desde lo externo a lo interno. En otras palabras: en el encuentro esférico la forma y el contenido, la expresión y lo interno, son equivalentes (capítulo 38, punto b). La forma del lenguaje es la expresión expresiva del sentido o del contenido, pero esta "forma" es receptivamente el contenido de lo que, cuando se escucha, recién adquiere forma. Se puede decir, por lo tanto, que la forma externa es el contenido de la forma interna, la forma interna el contenido de la forma externa: *forma y contenido son alternativamente el uno para el otro contenido y forma.*

Por este motivo ha sido ilustrativo que Leibniz considerara las formas como cualidades. También las sensaciones son formas que, dado que no tomamos contacto con ellas como figuras de magnitud geométrica, son menos ajenas a la forma de encuentro esférico que éstas. La sensación es más interna como más externa (representese un rojo brillante) tal como figuras realizadas con trazos o figuras estereométricas. Finalmente se deduce de esta relación entre forma y contenido que un ser viviente no puede ni realizar ni percibir lo fisicalista.

El concepto de vida. Acerca de lo investigable y de lo no investigable¹⁰³

La tarea más sencilla que nos podemos proponer en relación a este tema, sería la de detenernos en las variaciones del sentimiento vital, destacando cuan extraordinariamente diferente es nuestra experiencia de la vida. Sólo se necesita echar una mirada a la calle o, mejor aún, al propio interior, para saber: la vida no se experimenta como algo armónico, algo unificado, equilibrado, como satisfacción; de ningún modo como el “sí” a la existencia —que resonaba alguna vez en la palabra— sino como lo incompleto, la discordancia, lo desequilibrado; como lo necesitado de ser completado, como el sufrimiento que queremos pero no podemos superar; más como un “no” que como un “sí” y, resumiendo, la vida sería finalmente una contraposición, un único encuentro con la muerte que, para una insospechada cantidad de personas, quizá para la mayoría de nosotros, sea más deseada que la vida.

Quizá podamos considerar como una señal de estos hechos, el que en las modernas ciencias naturales, desde que éstas existen, se observa una creciente inseguridad en relación al concepto “vida”. No existe en el mundo un auditorio de física en el cual la mecánica no defina el concepto “fuerza” como el producto de la masa y la velocidad. Para el concepto “vida” no existe algo semejante. Esto no es bueno para el discípulo. El discípulo siempre respetará la ignorancia, pero tomará a mal —y con cierto derecho— una inseguridad del maestro. ¿Por qué motivo sucede esto? Decimos, por ejemplo, que la vida es un misterio, quizá agreguemos que así deberá seguir siendo. ¿Por qué la analizamos entonces? ¿Por qué practicamos la investigación biológica? Si luego nos encontramos en el laboratorio, frente al libro, llega el momento en el que decimos: “Pero esto no es vida, no es *la* vida”. Ahora la vida ya es tanto como lo contrapuesto a la ciencia, quizá la contradicción

¹⁰³ Viktor von Weizsäcker [1946] (1987), *Gesammelte Schriften*, t. VII, Frankfurt *a*/Main, Suhrkamp Verlag.

En alemán se utiliza una frase que significa indistintamente “el concepto *de* vida” o “el concepto *de la* vida”. Se condensan así dos sentidos: uno se refiere a la vivencia subjetiva de la propia vida y el otro se refiere a la vida como contrapuesta a la muerte, o sea, por ejemplo, la diferencia entre lo animado y lo inanimado.

insoluble. La palabra “vida” tiene un sentido exuberante y nos proponemos no tener miedo de esta palabra.

No nos autolimitaremos respecto de aquello que los poetas, los filósofos y las religiones designaban con esta palabra. No comenzaremos diciendo que la vida debe ser considerada “naturalmente sólo desde un punto de vista biológico”, puesto que el aparentar que ya conocemos la ubicación de los límites sería, además, ingresar en un círculo vicioso, ya que es precisamente la ubicación de estas fronteras lo que queremos descubrir.

Comenzaré comunicando la respuesta que ha dado Emanuel Kant (1790). También en el siglo XVIII ya existía la discusión entre los mecanicistas y los vitalistas. Esto es, entre aquellos que pensaban que la vida debería ser explicada como una especie de máquina y que esto también era posible, y aquellos que enseñaban que para ello era necesario suponer una fuerza vital particular y concebida acorde a fines. El motivo de esta discusión, como señalara Kant, no radicaba en la naturaleza de las cosas sino en la misma razón [*Vernunft*]¹⁰⁴ del hombre. Por lo tanto, éste también era el motivo de aquella inseguridad. Sin embargo, la consecuencia de esta solución del problema es, en primer lugar: nuestra evaluación de los seres vivos *debe* ser contradictoria en sí misma, y en segundo lugar: de ninguna manera se podrá contar con una resolución de la contradicción, porque la constitución de la razón [*Vernunft*] es inmodificable. La consecuencia es la resignación.

La evolución histórica posterior parece confirmar las afirmaciones de Kant, porque la polémica entre los partidos continuó y permaneció irresuelta. A lo sumo se podría decir que los investigadores en biología no aprendieron nada de Kant, en la medida en que seguían formulando una pregunta cuya imposibilidad de contestación había sido demostrada hace tiempo. A esto se contraponen el hecho de que ninguna resignación detuvo la investigación, que progresaba de éxito en éxito, y que en la medicina se hizo evidente un éxito considerable de la biología. Desde luego: se evidenciaba unilateralmente de lado del mecanismo y consistía por lo tanto en sí mismo en una extrema unilateralidad. Ciertamente resulta desagradable evaluar el valor de la verdad partiendo sólo de sus éxitos. Queremos preguntar, además, ¿qué significa aquí “éxito”? Y la biología siempre se acompaña de ciertas convicciones particulares que no podemos demostrar, determinadas certezas infundadas, que parecen indicar una posición especial de la vida en la naturaleza. Una de ellas es la certidumbre de la muerte. A pesar de lo indemostrable que es, no hay nadie que pueda negarla ni para

¹⁰⁴ Esta palabra tiene una connotación que incluye y abarca, por ejemplo, el sentido común, mientras que la palabra *Verstand* alude más bien a la capacidad de pensar en abstracto.

sí mismo ni para otros. Otra sería que no se pueden hacer¹⁰⁵ seres vivos. Ninguna biología se esfuerza en la elaboración del homúnculo. De la física surge la fabricación de máquinas, en la química la síntesis le sigue al análisis; sin embargo, sólo producimos vida en la medida en que vivimos, más exactamente: en la medida en que dejamos vivir a nuestros órganos reproductores. Ciertamente podemos destruir la vida y de este arte hemos percibido grandes éxitos. Pero no la podemos hacer y esta doble situación todavía será importante para nuestro concepto de vida.

Mientras tanto la situación científica se ha desviado considerablemente en comparación con la del siglo XVIII. Se produjo un acercamiento importante entre la física y la biología. No se observa sólo que la biología se acerca a la física con éxito creciente (lo que podríamos llamar “fiscalismo de la biología”); me parece que también ocurre lo contrario y que está permitido hablar de un biologismo de la física. Ambas cosas serán comentadas más adelante en base a ejemplos.

Para el fiscalismo de la biología el médico tiene a mano ejemplos conocidos. Queremos adelantar, sin embargo, el punto de vista bajo el que serán considerados aquí. Siempre se observa que el progreso ocurre en dos pasos. En el primero se aclaran cuadros incomprensibles y carentes de sentido; en el segundo surge nuevamente el enigma de lo vivo. De modo que, considerando el problema de la vida, nunca nos acercamos a la meta. Sin que en el fondo nos asombremos de ello, se hizo evidente que la concepción de la investigación como una marcha hacia un punto lejano del paisaje resulta inexacta. De aquí proviene aquella necesidad de colocar la imagen de un movimiento circular en lugar de la marcha hacia una meta; para cerrar el círculo, sin embargo, deberíamos completar lo investigado en cada caso con una hipótesis adicional. Tradicionalmente, si bien un tanto en desacuerdo con los acontecimientos históricos, se suele considerar como el comienzo de la fisiología de las ciencias naturales el descubrimiento de la circulación sanguínea realizado por Harvey (1628). Allí donde los espíritus vitales eran antes el origen de los extraños movimientos orgánicos, entendemos ahora a la circulación sanguínea como un sistema de bombeo que impulsa una cantidad de sangre, distribuyéndola a través de un sistema conexo de tubería y recogiénola nuevamente en su conducción al corazón. Todo ocurre a la manera de lo que sucede en las instalaciones de clarificación de las obras sanitarias municipales. Aquí ya percibimos que el investigador de ningún modo experimenta aquella contradicción insoluble, planteada por Kant (1790), entre explicación causal y consideración teleológica, es decir, acorde a fines. Sucede algo que, por el contrario, se parece a la mirada impotente que un lego echa a la maquinaria de un reloj. Una vez que se le

¹⁰⁵ En el sentido de “fabricar”, “elaborar”.

ha explicado, sin embargo, la relación mecánica, podrá admirar la habilidad del relojero y la genialidad del inventor. Ni uno solo de los investigadores de la naturaleza del siglo XVII era mecanicista, en el sentido de que hubiera desmentido la creación divina. Todos eran también teólogos y sólo se diferenciaban, más bien, en teístas y deístas, es decir, en aquellos que suponían que Dios también intervenía en el mundo creado por él, y aquellos que suponían que desde un comienzo lo había creado de un modo tan completo, que el reloj continuaría funcionando por sí solo. Esta dialéctica físico-teológica fue discutida a fondo en el famoso intercambio epistolar entre Leibniz (1715-1716) y Clarke, el discípulo de Newton. No observamos, sin embargo, nada de aquella antinomia disociadora entre la explicación del entendimiento [*Verstand*] y la apreciación de la razón [*Vernunft*].

Cuando Lavoisier, poco antes de la Revolución Francesa, descubre el oxígeno y la combustión, se hace evidente un desplazamiento notable. Desde entonces el aire preservador de la vida es una mezcla de gases, la respiración vital, una oxidación. En esta oportunidad se observa, sin embargo, una impresión inversa sobre los filósofos, esto es, sobre la sociedad de los hombres cultos. El descubrimiento no contribuye a la fama y justificación de la sabiduría divina, sino que parece demostrar que el hombre y el laboratorio pueden, ellos mismos, lo que sólo parecía haber podido Dios y la vida. El punto histórico culminante de los efectos de estos descubrimientos se ubica con razón cerca del año 1840, el día clave en el que Wöhler (1828) logró sintetizar la urea a partir² del amoníaco y del ácido ciánico. También en otro área, por ejemplo el de la fisiología de los reflejos, se observa en esta época el triunfo más radical del mecanicismo, a partir del cual inmediatamente surgen más tarde movimientos opuestos. Poco tiempo antes existía todavía algo así como una posición de lucha, principalmente a través de Goethe, cuya impotencia contra la escuela fisicalista se había hecho evidente y que contribuyó a ensombrecer su vejez. El padre de la escuela alemana de fisiología, Johannes Müller, todavía había sido vitalista en su juventud. Ninguno de sus discípulos, entre los que se contaba a Helmholtz, Brücke, Du Bois-Reymond y también Carl Ludwig, defendió la suposición de una fuerza vital, una "*vis formativa*", que luego fue enseñada –por ejemplo por Hans Driesch– sólo en forma aislada y, en sentido estricto, poco eficaz. Ahora llegaron los tiempos en que se divide entre problemas solubles y enigmas por siempre ocultos, y estos son: la fecundación y la herencia, que juntos conforman la reproducción. Lo que puede ser explicado mecánicamente no es la vida y lo que vive no se puede explicar mecánicamente. Esta forma de resignación alcanza su punto crítico con la generación primordial. Ella no existe, porque: *omne vivum ex vivo* [todo lo vivo sólo surge de algo vivo]. Pasteur dedicó muchos años a la demostración experimental

de esta proposición. Lentamente se abren ahora nuevas perspectivas. Con todo, el hecho de que un análisis estadístico-racional de las características heredadas fuera –a pesar de todos los inconvenientes– posible, configuraba lo central del método de investigación de Mendel (1866). Y cuando Boveri (1887-1907) descubrió la carioquinesis, la división del átomo y los cromosomas, se crearon las condiciones para designar los portadores materiales de la herencia. Sólo era necesario dividir la herencia en sus factores parciales para explicar, sobre la base de una sólo proposición, la transformación en el desarrollo, el surgimiento de las diferentes razas. Nuevamente parecía que la investigación no debía detenerse ante lo que se tuvo que dejar de lado considerándolo milagro de la creación. Precisamente en esta dirección progresó el desarrollo.

La nueva situación surge, entonces, de una colaboración entre la química proteica, la investigación de las infecciones y la microscopía. A saber: el concepto de “vivo” se dividió en determinaciones parciales tales como “en condición de multiplicarse”, “variable”, “organizado”. Se descubren unidades materiales que sólo tienen alguna de estas determinaciones parciales y otras no. Ahora se duda acerca de la configuración que deberá ser considerada como viva y la que no; se relativiza la diferencia entre lo vivo y lo no vivo. Probablemente haya surgido en primer lugar el cuestionamiento de la teoría celular y de la equiparación de un ser vivo con un organismo. Luego de que Driesch (1891,1909) demostrara que de un pedazo de un organismo se podía construir nuevamente un animal entero, también se demostró la regeneración de protistas mutilados. Con ayuda de productos químicos o del simple sacudimiento se podían producir larvas enteras de huevos no fecundados: partenogénesis artificial. Mientras que una corriente intentaba defender la afirmación de que lo particular de lo viviente radicaba en su totalidad, se imponía el hecho de que la vida podía ser atribuida, por el contrario, a partículas cada vez más pequeñas y minúsculas. La capacidad de herencia debió ser localizada en los cromosomas y fue denominada “gen”. Pero también los genes mostraban tener capacidad para la variación a través de efectos térmicos o bombardeo de electrones; existían ahora genes lábiles. La investigación de los virus dio como resultado que estructuras que eran, al igual que los parásitos, protistas, bacterias y estreptococos, capaces de contagiar y de reproducirse, no se diferenciaban en absoluto de moléculas de proteína por su tamaño y composición, sino sólo por sus capacidades vitales. En contra de las expectativas y pretensiones de la teoría totalizadora, y a pesar de la renuncia a todo lo que hasta el momento era conocido como estructura orgánica, se vio ahora que, al descender hacia las estructuras más pequeñas, no desaparecen algunas particularidades. Entre estas es-

estructuras se encontraban los enemigos más poderosos y peligrosos de plantas, animales y seres humanos.

Todavía en 1937 escribió un investigador: "Vida es aquello que no se puede explicar mecánicamente". En 1935, sin embargo, Stanley comunicó que había logrado producir en forma de cristales el virus del mosaico del tabaco. El que estos cristales de proteína no concordaran en todas sus características con aquellas de las sales inorgánicas tenía poca importancia. Si la infección y la reproducción del virus en la planta hospedera es un proceso vital, entonces ya no se puede sostener la frase "*omne vivum ex vivo*" en su antiguo sentido. Se cree ahora que el virus, como huésped, obliga al hospedero a dejar de producir la proteína propia de su especie para producir la del huésped. En la medida en que el huésped tiene el poder, obliga al hospedero a funcionar según su voluntad. La discusión de estos fenómenos enseña que no existe medio científico para determinar dónde termina lo inanimado y comienza lo animado. Si bien no se descartan posiciones arbitrarias, la situación revela que no existe un método para llegar a una decisión concreta y probablemente éste nunca será encontrado. Esta situación tiene un aspecto epistemológico: se puede hablar de un método consistente en formular preguntas sin sentido, a los fines de la eliminación de determinadas posibilidades. Si este método epistemológico no brinda tranquilidad, entonces se puede recordar que idéntica situación se encuentra en el caso de otros objetos de la investigación de la naturaleza. Por este motivo todavía quiero referirme a un campo particular de la investigación, a saber, el análisis de los movimientos voluntarios y de las percepciones sensoriales. Porque también aquí se encontró que nunca es posible determinar un límite espacial, temporal o energético, en el cual termina la actividad biológica del órgano y comienza el efecto fisicalista. De esto resulta que, en el caso del acto biológico, es definitivamente imposible realizar una separación analítica de mundo interior y mundo circundante. Conforman, por así decir, una unidad astrológica.

Se entiende, ahora, el motivo por el cual aquellas hipótesis adicionales tienen escaso valor en la historia de la biología. Nos referimos a la "fuerza vital" del vitalismo, al concepto de "totalidad" de algunos biólogos teóricos, la causalidad psicofísica en la biología vulgar y los conceptos de "regulación" y de "adaptación", que han conservado una existencia relativamente legal, o al menos tolerada, desde la época del darwinismo y de la fisiología de los reflejos. Su eliminación de la biología coincide con la supresión paulatina de la diferencia metódica entre el pensar de la biología y el de la física.

Si nos atrevemos a hablar ahora de un biologismo en la física, por razones de competencia, esto sólo podrá suceder como cuestionamiento y como indicación. No se trata de que se pueda afirmar de modo general la

identidad sustancial entre estructuras vivas y no vivas. Se trata más bien de analogías metódicas y concordancias cada vez más frecuentes en los axiomas sobre los cuales se apoya la investigación y con los cuales trabaja. Especialmente Mittasch (1940) recordó que ya en las épocas en que elaboraba la Ley de la Conservación de la Fuerza, Robert Mayer se inquietaba por el hecho de que no se podían incluir en el primer postulado de la teoría térmica acontecimientos importantes para la naturaleza y decisivos para los organismos. En aquellas épocas se había descubierto la catálisis y ni la disolución explosiva ni su inhibición podían ser abarcadas por una proposición fundamental, dado que la forma temporal del proceso no está determinada. Tampoco la ley de la entropía formulada por Carnot (1824) y Clausius (1850, 1864, 1867) contiene una afirmación acerca del momento en que las transformaciones de energía alcanzarán un estado definitivo previsible. El concepto de “muerte térmica”, sin embargo, ha hecho visible en la física una analogía: a su cosmovisión se ha agregado de este modo un momento histórico, que hasta ahora era característico de los fenómenos vitales. Existen indicios para suponer que algún día se le concederá una importancia mucho más radical a aquel concepto de acción o del “efecto mínimo”, que primero fue encontrado en 1707 en Leibniz y que luego fue utilizado sucesivamente por Maupertuis (1746), Hamilton (1834) y en las variantes de Gauss (1829) y de Hertz (1854). Como es sabido, adquirió su realidad física con los cuantos a través de Max Planck (1900). Escribimos esta expresión como el producto de energía por tiempo; esta vez es, entonces, el tiempo el factor integrador del proceso. Resulta indiferente si de esto se deduce que ya se ha alcanzado una forma teleológica de la física o no. Lo que resulta decisivo es que en las leyes integrales de la física el pasado y el futuro pertenecen igualmente a la determinación completa, tal como queda sobreentendido en la descripción de todos los fenómenos vitales, especialmente también de las morfológicas. Del mismo modo se puede incluir, sin embargo, el desarrollo del relativismo desde su forma con Newton, pasando por la de Ernst Mach, siguiendo por Einstein y Heisenberg, para poner en claro que la sustitución recíproca de magnitudes medibles temporales y espaciales, luego también energéticas y localizadoras, revela que, ni bien se debe hacer una afirmación concreta acerca de un objeto de la naturaleza, la relatividad de cualquier descripción fiscalista se vincula necesariamente con la elección arbitraria de un punto de vista de esta descripción. Esta elección del punto de vista no se refiere sólo a la transmisión de un modo de descripción al otro, sino al acto mismo de observación. El observador ya interfiere en el proceso para poder observarlo y este —así llamado— “indeterminismo”, junto con el relativismo de la física, obligó a la introducción del sujeto en el cuadro del mundo fiscalista.

Las ciencias de los seres vivos trata con objetos que contienen ellos mismos un sujeto. Si nos atrevemos a reconocer los desarrollos más recientes de la física, precisamente en el camino hacia una tal introducción del sujeto en el objeto, entonces se justifica la afirmación de que la unidad de la contemplación de la naturaleza progresa, a saber, a través del acercamiento producido desde ambos lados. En la medida en que la unidad aumenta, decrece la pretensión más antigua de la ciencia natural al universalismo y al concepto de mundo. No sólo se vuelve ahora imposible de cumplir, sino que se torna equivocado. Si se renuncia al ideal del cuadro del mundo, deben formarse ahora en su lugar bases unificadas del modo en que se debería investigar. Una tal base de la investigación muestra ya ahora que la posición inmodificable que Kant (1781) le había atribuido a espacio, tiempo, intensidad y causalidad, en realidad no existe. No es desacertado lo que afirma su apriorismo: un eco proveniente del bosque dependerá de la señal que se emita. No es equivocado afirmar que encontramos los huevos que nosotros mismos hemos escondido. Pero también podemos emitir una señal hacia el bosque, partiendo de algo diferente que tabla de los elementos (químicos), podemos esconder cosas que no sean huevos. Estos desvíos en la investigación biológica también permiten entrever algunas cosas, que anuncian una tal propiedad de transformación de los conceptos fundamentales. Si en la biología la diferencia entre vida y muerte se transformó en relativa, porque se mostró que la transición de una a otra, si bien sucede en forma de saltos, sucede en forma de saltos continuados, esto tiene una importancia considerable para cuestiones que nos tenemos que plantear, no en el espacio de la ciencia, sino en la vida no científica. La frase *natura non facit saltus* [la naturaleza no da saltos] —el principio de continuidad— se ha hecho valedera para la vida y para la muerte, precisamente cuando hemos reconocido la continuidad discontinua. Del mismo modo se combina con esto la idea de que también la frontera entre organismo y mundo circundante, entre actividad vital y mundo circundante físico, no es localizable, sino que es sólo una inevitable ficción del observador. También la muerte sólo se reconoce bajo ciertas condiciones, desde que Carrel (1910, 1938) nos aleccionó acerca de la inmortalidad de los cultivos de tejidos.¹⁰⁶ En la biología de la vida y de la muerte, en la relativización de las fronteras entre ambas, en el reconocimiento de que la necesidad de la muerte está sujeta a ciertas condiciones, se toca ciertamente uno de los intereses más humanos. El recuerdo del propio nacimiento, la anticipación de la propia muerte, nos resultan igualmente ocultos como evidentemente certeros. La “materia” de

¹⁰⁶ Esto fue demostrado por Kurt Oehme (1944) en su discurso en la Academia de Heidelberg titulado *Acerca del envejecer y de la muerte*, en el cual amplía las ideas de Weismann (1892). [N. de A.]

la física clásica no posee memoria ni capacidad de anticipación. Los seres vivos altamente evolucionados poseen ambas cosas, si bien dentro de ciertos límites. Entre aquella inconciencia en el tiempo y este poderío de la conciencia sobre el tiempo, no debemos esperar menos gradientes de transición que los que existen entre la sustancia muerta y la sustancia viva. Allí donde algo es recordado, ocurre que algo que existía en el espacio se traduce a la presencia temporal. El espacio es reemplazado por el tiempo. Allí donde actúo previendo una circunstancia espacial, que recién sucederá luego en el tiempo, el tiempo es reemplazado por el espacio. Hemos aprendido que nuestros órganos de los sentidos efectivamente trabajan de modo tal que es posible sustituir el espacio por el tiempo y que nuestros órganos de movimiento actúan de modo que el tiempo puede ser sustituido por el espacio. Los fundamentos materiales, tanto para la memoria como para la anticipación, ya no se sustraen a nuestro entendimiento, pero secretamente se prepara así una transformación de los fundamentos generales.

Ésta muestra que en la ciencia del hombre la elección de la pregunta y la naturaleza del objeto no son tan absolutamente faltos de libertad, como lo sostuvo Jaspers recientemente.¹⁰⁷ Si bien acentuó fuertemente la dignidad y el alto valor de la libertad del hombre, sostuvo que en la ciencia no somos libres, aludiendo a la formulación de determinadas leyes estatales, que estaban bien o mal fundamentadas desde el punto de vista científico. A mí me parece, sin embargo, que la ciencia no sólo es encuentro sino también trato. Sólo se encuentra un objeto en la medida en que se lo construye. También la biología experimental actúa, opera, amputa, arregla circunstancias, debe perturbar e incluso violentar procesos. En la medida en que es libre, también es responsable y con los conceptos no sucede de otro modo. Todo concepto es también un ataque.¹⁰⁸ La naturaleza devuelve el golpe y a veces lo hace con ira. Esto es precisamente lo que significa aquella introducción, mejor dicho, aquel reconocimiento del sujeto en el objeto de la ciencia y *en cada uno* de sus objetos. Un ejemplo para ello ha sido también el alejamiento del concepto de Dios de la ciencia natural, cuyas consecuencias no han permanecido tan invisibles como fueran anteriormente. Aquella evidencia de que podemos destruir vida pero no la podemos hacer, pone de manifiesto que hacia un lado no somos libres y hacia el otro sí. El lado de la falta de libertad – no podemos hacer vida– es justamente aquel en el que antes había estado Dios. Y el lado de la libertad es justamente el

¹⁰⁷ A saber: en su discurso acerca de la *Renovación de la universidad* (1945); en especial se trata de un párrafo en la p. 72. [N. de A.]

¹⁰⁸ Juego de palabras que alude a que todo concepto recorta artificialmente un trozo de la realidad, ya que en alemán *greifen* significa “agarrar, aprehender”, *Begriff* significa “concepto” y *Angriff* es “ataque”.

de la ciencia del hombre. ¿Pero dónde se ubica la frontera? La frontera no es una barrera de la capacidad de conocer, cuya extensión es ilimitada. La frontera es aquel tacto que quizá sea mejor llamar “veneración” ante aquello que origina la vida.

He intentado caracterizar brevemente el concepto de vida en la biología de acuerdo a su estado actual. Sólo se trata de pensamientos preliminares. Con ello no se ha dicho nada acerca del sentido de la vida y nos atenemos abiertamente a aquello que los poetas, los filósofos y las religiones saben de ello. Esto es lo que suele suceder cuando los biólogos conversan. Hace muchos años, en una cena celebrada durante un congreso, conversando con uno de los más famosos fisiólogos, desembocamos en la pregunta por el *sentido de la vida*. Él era de la opinión de que el sentido de la vida era la vida, es decir, la conservación de la vida. Yo, por mi parte, opinaba que el sentido de la vida es la ofrenda de la vida. Hoy todavía soy de esta opinión, pero en aquel entonces yo no sabía qué difícil era comprender esto y cuanto más difícil era actuar de manera acorde. Todavía más breve y más simple es la respuesta vinculada a otro recuerdo. Un viejo amigo mío había dado una conferencia sobre la vida en un instituto para mujeres jóvenes. Luego de haber terminado, una de las oyentes preguntó: “Señor profesor, ¿cuál es entonces el sentido de la vida?”. La respuesta fue: “El sentido de la vida es el amor”. A lo cual la preceptora dijo: “El señor profesor se refiere naturalmente al amor cristiano”. A lo que mi amigo respondió: “No, yo me refiero al amor en cualquier sentido”.

Hemos hecho la experiencia de que la vida no merece una apreciación demasiado optimista. La extraña inseguridad de la moderna ciencia natural quizá provenga, sin embargo, de haber alejado el concepto de Dios de la ciencia y de la biología, intentando sustituirlo por un cuadro cerrado de la naturaleza, una suerte de cosmovisión. Tal cosa no existe y no es posible. Ciertamente pareciera ocurrir un tal acercamiento entre los conceptos fundamentales de la física y de la biología, de modo que se puede contar con una posición científica unificada que elimina aquella inseguridad conceptual. Pero no por ello surge un cuadro de mundo y tampoco existe un concepto unificado de la vida.

Dado que ahora sabemos que no es posible establecer una diferencia sustancial entre lo vivo y lo no vivo, y que no tiene sentido plantear científicamente la cuestión acerca de la frontera entre vida y muerte, también comprendemos mejor lo que significa que la vida consiste en realidad en un constante morir, en un ofrendar, en una transformación hacia una nueva vida. Esta evidencia no ofrece resistencia a la ciencia, más bien se presta para obligarnos a tomar en serio este asunto.

Por lo tanto, en realidad no existiría un concepto de vida. Éste coincidiría con el de naturaleza. De esto se aprende que también el sentido de la vida que, ya que existen mucho más sentimientos de odio, se lo atribuimos al amor, ciertamente a un amor porfiado, que tampoco este sentido puede ser determinado. Porque este sentido es en realidad un desafío, también un regalo; una pasión, también una esperanza. No es posible definir directamente el sentido de la vida, pero se lo puede experimentar y padecer con total claridad. Y esto quizá sea, entonces, lo que queremos decir cuando hablamos de la inmortalidad o de la vida eterna.

Cuestiones fundamentales de la antropología médica

Lo que será analizado en el presente trabajo¹⁰⁹ bajo el nombre de “Antropología Médica” ha alcanzado el año pasado la mayoría de edad; y ya que me han invitado a informar acerca de ello, tampoco negaré mi paternidad parcial, aunque este nombre ya no me agrade del todo, si bien el asunto mismo esté entremezclado de manera a veces difícilmente distinguible con producciones completamente diferentes desde dentro y desde fuera de la medicina, y aunque finalmente ya no posea sobre este hijo mayor de edad pleno poder de disposición. Me pregunto, en efecto, si no deberé contar ya con una generación de nietos. Todo esto me coloca, a pesar de cierta emoción interna, en un estado de calma, y de esta manera decidí sofocar la polémica y darles, sobre todo para su mejor conocimiento, un informe acerca del tema. Éste deberá –a pesar de la juventud de esta ciencia– adquirir en parte un carácter histórico y no podré, así el estado de las cosas, suprimir del todo algunas opiniones personales.

De modo que no resulta insignificante que junto a su nacimiento aparezcan los nombres de quienes se podrán designar también como testigos o parteros, a saber: Max Scheler¹¹⁰ y Sigmund Freud. En el año 1926 se realizó en Baden-Baden un congreso para psicoterapia médica general, visitado por médicos de todas las especialidades y corrientes, lo que seguramente contribuyó a que el mismo año yo tuviera que hablar en Viena y el siguiente en Colonia, ambas veces acerca de la “Antropología Médica”. Las relaciones con Freud y con Scheler estuvieron, entonces, presentes en la cuna de este movimiento y la importancia de este hecho se hará patente en lo que sigue. En 1927 apareció en la revista *Die Kreatur*,¹¹¹ editada por Martin Buber, Joseph Wittig y por mí, tres trabajos de Antropología Médica. Lo que se imponía una y otra vez era que lo esencial en la descripción de la medicina estaba contenido en la relación médico-paciente, y este

¹⁰⁹ Viktor von Weizsäcker [1948] (1987), *Gesammelte Schriften*, t. VII, Frankfurt / Main, Suhrkamp Verlag.

¹¹⁰ Max Scheler (1874-1928) fue el cofundador de la antropología filosófica moderna. Su obra principal se titula *El lugar del hombre en el cosmos*.

¹¹¹ “Criatura” en tanto obra creada.

pensamiento expresaba también una experiencia. A pesar de esta postura empírica, resulta claro que con ello se constituye una contradicción decisiva con respecto a la forma objetiva de las ciencias naturales. El destino posterior de la Antropología Médica también ha permanecido opuesto a ella. Hasta el presente no se ha podido introducir completamente en el resto de la medicina y la mayoría de las concesiones resultaron ser retoques superficiales y hasta perniciosos de contradicciones características. Es por esto que las luchas por ella no se han podido definir simplemente como si fueran cuestiones que atañen a las cosas, sino que permanecieron siendo cuestiones de carácter.

Uno se puede imaginar lo que sigue ahora como tres corrientes, que por cierto tienen un origen común, y que también deberán confluír nuevamente en *un único lugar*, pero que en su recorrido aparecen muchas veces como bastante independientes. Por el momento, entonces, podré separarlas y de esta manera las trataré consecutivamente:

1. El análisis de las funciones.
2. Crítica y modificación de los conceptos fundamentales.
3. Naturaleza de una Medicina Antropológica.

En la primer parte se trata, entonces, de observaciones fisiológicas; en la segunda, de determinaciones, si ustedes quieren, racionales empírico-filosóficas de conceptos fundamentales; en la tercera, de la elaboración de una determinada manera del actuar y pensar médico.

1

Yo debería haber percibido, sin necesidad de enfermar, que mi cuerpo no es únicamente mi amigo de confianza. A menudo no puedo conciliar el sueño cuando lo necesito, mi piel es demasiado vulnerable como para protegerme, mis nervios se alteran frente al más mínimo contratiempo; tengo hambre, dolor o depresión frente a la carencia más mínima de alimento, calor o tranquilidad. La sexualidad atraviesa como una furia el amor, el matrimonio, la familia y la sociedad. Así como un único acto de injusticia es más fuerte que mil actos de justicia, la irracionalidad del cuerpo es más fuerte que la razón del espíritu. Actualmente Descartes ya no diría: “Pienso, luego existo”. Yo por mi parte al menos digo: “Pienso, luego desconfío”. El pensar origina desconfianza, la desconfianza origina miedo, el miedo empero origina la preparación para la defensa, esto origina amenaza, amenaza origina guerra, y recién luego de la guerra comienza nuevamente el pensar. El origen de este proceso fue justamente el pensar. Prometeo se transformó en Epimeteo, y el pensar es el mensajero rezagado que trae un mensaje procedente del inconciente.

Estas reflexiones colocarán en el centro de la atención el análisis médico o biológico de la función corporal. Antes de comenzar, reconocemos nuestra desconfianza respecto de lo corporal. Nuestra desconfianza no se dirige hacia el así llamado “materialismo”, sino hacia la materia. Mi cuerpo es tan traicionero, tan irracional, tan apasionado, incomprendible, poco serio y mendaz, que dudo ahora de mi “pienso, luego existo”, así como Descartes (1637, 1641) fundamentó en la duda su pensamiento. Expresándolo de otra manera: investigando objetivamente desde las ciencias naturales, se ha comenzado a sentir un cierto malestar, en la medida que la naturaleza, la materia, la energía y el mismo proceso de vida, se han enloquecido, por así decir, y están estorbando la tranquilidad del investigador. Se podría decir que la propia naturaleza ha sacudido su comodidad burguesa, como si se tratara de una camisa gastada. Se trata aquí de un retorno de las relaciones mágicas entre hombre y naturaleza. Esta relación mágica sigue persistiendo, como la mítica y la filosófica, junto a la de las ciencias naturales y no se deja allanar.

Ahora deberá describirse cómo resulta esto en la ciencia propiamente dicha. Yo describo el modo en que se produce una transformación que progresa paso a paso en la cuidadosa observación de la naturaleza, en el minucioso análisis lógico mismo. Aquí no gobierna, por cierto, ni la rigidez ni la arbitrariedad, sino una necesidad; aquí el desarrollo resulta inevitable.

En las ciencias se debe tener mucho cuidado de no caer en la tentación del sentimiento y, así, llevarse por delante la lógica. La impureza intelectual arruinaría tanto la lógica como envenenaría el sentimiento. Éste es, por ejemplo, el motivo por el cual se ha desacreditado la ciencia natural del siglo XIX. Aquí se pone en evidencia una especie de regla de cortesía, que dice que sólo deberá luchar lo idéntico contra lo idéntico; razón contra razón; sentimiento contra sentimiento; fuerza de voluntad contra fuerza de voluntad; que estas luchas deben ser *fair play*. Es por esto que sólo puede medirse percepción sensorial con percepción sensorial, la observación sólo podrá justificarse por medio de la observación, la lógica sólo podrá ser eliminada a través de la lógica, sólo podremos enfrentarnos decentemente con la vida a través de la vida misma. Lo científico consiste en esta caballerosidad.

Aquella parte de la Antropología Médica, que he denominado en el párrafo anterior “análisis de la función”, también obedece a este mandato; de ninguna manera se trata, entonces, de la consecuencia de un cambio radical en la cosmovisión, ni de una irrupción así llamada “religiosa”. Surge del partido¹¹² que juega la ciencia contra sí misma: esto es lo primero. Encontramos, entonces, que por ejemplo un reflejo (podría ser el reflejo pupi-

¹¹² En el sentido de “torneo”, “competencia”.

lar, el de deglución o el rotular) depende en todos los casos de un fondo; de una historia previa; de una condición cuyos componentes se pierden en la lejana prehistoria de un todo que se compone de innumerables partículas imposibles de ser localizadas. De un reflejo se puede afirmar siempre que no existe “a menos que”. Y ese “a menos que” pertenece a su existencia; esta realidad es la efectiva realidad [*wirksame Wirklichkeit*]. No sólo nos hemos esforzado desde hace muchos años en no limitar artificialmente las condiciones de un experimento, de tal forma que sólo aparezcan reflejos, sino que hemos intentado auscultar los movimientos voluntarios, buscando las reglas por las cuales ellos, y sólo ellos, deben conformarse, y hemos encontrado que aspiran todos hacia una cierta cualidad ideal [*Idealität*] y que no obedecen ni a una idea, ni a una ley, ni a una coerción.

Esto es importante para la medicina porque aquí justamente se hace patente un procedimiento ejemplar. Encontramos más adelante que el principio de la aspiración al ideal, de la nomofilia, del asimismo siempre inútil amor a una ley —encontrado en el análisis del tal llamado “movimiento voluntario”— resulta ser un modelo que se puede colocar en la base de todas las funciones corporales, por ejemplo, la del corazón, la del pulmón, la del hígado y la del riñón. Se comportan entonces como movimientos voluntarios y no como reflejos. Esto proporciona naturalmente un fundamento completamente diferente para el trato terapéutico de sus funciones, un concepto distinto de función. O sea que ahora la función no es *lo constante*, sino aquello que se encuentra en permanente *transformación*. El cambio en la función primero tuvo que ser demostrado y luego se constituyó en el verdadero tema.

Ahora bien, existe un fenómeno en el cual, desde un principio, la subjetividad no se pone en duda: la percepción sensorial [*Sinnlichkeit*].¹¹³ Mientras, entonces, en el caso del movimiento, la categoría de lo voluntario, *el sujeto en el objeto*, sólo se pudo descubrir trabajosamente, en el caso de los sentidos, se lo encuentra desde el vamos. Se puede explicar la clásica psicología de los sentidos como un único esfuerzo para ampliar y fijar la dependencia del sujeto de condiciones objetivas, de tal manera que finalmente ya no resta prácticamente nada del sujeto, como si se tratara de expulsar la subjetividad. La teoría antropológica de los sentidos, sin embargo, reconoce en el propio sujeto al objeto.

Así como el estudio antropológico del movimiento introduce al sujeto, el estudio de las percepciones introduce al objeto. El análisis del movimiento reconoce en el objeto al sujeto; el análisis de la percepción reconoce en el sujeto al objeto. Y este curioso movimiento recíproco, este reflejarse como en un espejo, es por sí mismo y en su conjunto tan llamativo, que

¹¹³ Literalmente: “sensualidad”.

comprendimos que en él se expresaba algo importante, fundamental para todo nuestro trato con el mundo corporal. Puesto que este trato es en la teoría –así como en la práctica– un enfrentamiento tanto amoroso como hostil; una lucha con idas y venidas, con giros y vueltas; un perseguirse en círculos sin punto de descanso; un intercambio de las fuerzas por medio de reemplazos y cambios; un “molinillo de café”, como se puede decir en la estrategia de la lucha. Si preguntamos ahora cómo se relaciona en realidad lo animado con lo inanimado, respondemos: en la medida que lo vivo entra en contacto con lo muerto, esto último resulta animado. En esta lucha radica aquella desconfianza hacia el pensar, la desconfianza hacia el mundo corporal; pero también la del mundo corporal respecto del sujeto.

Lo que ha sido relatado aquí de manera un tanto trivial y ligera, se fundamenta en algunos análisis de funciones que, en primer lugar, parecieran poder incluirse perfectamente dentro de las ciencias fácticas. Sin embargo la observación y consideración especial del sujeto en el objeto exigió finalmente un lenguaje claro, y yo he elegido para acentuar ese movimiento de ida y vuelta en forma de círculo, en el trato de sujeto y objeto, la palabra *círculo de la forma* y también le he dado a un libro ese título (1940). A fin de cuentas no podía ponerse tampoco en duda que plantas, animales y seres humanos (o por lo menos los seres humanos, si se prefería desconfiar de los animales y de las plantas) son objetos que contienen un sujeto, pero también sujetos que contienen un objeto.

Desde una perspectiva lateral en lo que se refiere a la medicina, en lugar de los términos abstractos “sujeto” y “objeto”, ahora se imponen en ésta dos representantes mucho más significativos, a saber: el alma y el cuerpo. Y la medicina se había convertido nuevamente desde hace siglos, primero lenta y luego rápidamente en una ciencia *dualista*. La psiquiatría nunca había desaparecido del todo; luego apareció el psicoanálisis de las neurosis; luego la psicología médica en la totalidad del arte de curar. De pronto se vuelve nuevamente actual el problema de cuerpo y alma. En este momento, sin embargo, proseguiré sólo con el desarrollo del análisis de la función. Ya dije que se tuvo que reconocer la expresión del alma no sólo en los casos del rubor, del vómito, de la diarrea, de la taquicardia, sino que también se tuvo que tomar ahora al estómago, al intestino, al pulmón o al hígado como órganos de expresión del alma. Sin embargo, mientras se interpretaban los movimientos de los miembros como regidos por la razón, se decía que los órganos internos dependían de los sentimientos. La palabra “simpático” contiene las huellas de esta representación. Personalmente opino que los intestinos operan de la misma manera regidos por la razón y no sólo de acuerdo a los sentimientos como –inversamente– las manos y los pies no sólo se mueven regidos por la razón, sino también por el sentimiento.

Sin embargo, una vez transformada la medicina antes considerada sólo como ciencia exacta, en un sistema dualista, ésta se encuentra en una situación difícil. ¿Hasta dónde se puede, se debe ir? ¿Son también la arterioesclerosis, la diabetes, las cataratas y el cáncer enfermedades psicofísicas? ¿Dónde está el límite, dónde el apoyo? Cuando surge la afirmación de que todo ser humano no sólo *tiene* o recibe su enfermedad, sino que más bien *la realiza y conforma*; cuando sostengo que la *salud* tiene algo que ver con la *verdad*, aparece inmediatamente un temor, una preocupación frente a teorías exageradas, absurdas o destructivas. Por ahora este hecho no aparenta ser tan grave. Uno se tranquiliza diciendo: “Y bueno, se trata de filosofía o teología, al menos de otra facultad”, y se ruega no “espantar a los caballos” en la clínica. Cuando se hace evidente, sin embargo, que se hizo referencia a la propia función fisiológica y a ninguna otra facultad, que tampoco ha colaborado ningún cura o poeta en el análisis, entonces resulta que hasta se cometió un error al allanarse el camino a esta interpretación equivocada, recurriendo a la utilización de términos tan ambiguos como “sujeto”, “alma” y “verdad”. Y yo mismo me debo hacer cargo de este error. Pero procedo ahora a la defensa, a saber, profundizando en la crítica y en la modificación de los conceptos fundamentales anunciada como segunda parte.

2

También intento divulgar el tema epistemológico y metafísico, en el sentido de obtener de él lo más cercano a lo humano, sin perder por ello seriedad científica.

Algunas personas piensan que primero se deben modificar los conceptos básicos, para que luego cambie el concepto del mundo, y que éste no cambia si previamente no se han modificado aquéllos. Quizás esta opinión moderna se ponga a prueba al máximo observando la transición de Hegel a Marx, ya que fue el mismo Marx (al menos más tarde), quien aparentemente postulaba la opinión opuesta, a saber: que se debía cambiar primero el mundo, para que luego se modificaran los conceptos. Me parece que el existencialismo, sobre todo bajo la versión que le ha dado Jean Paul Sartre, recién comienza a percibir esta alternativa. Pero la investigación de los fundamentos en la física y en la biología –en parte seguida y en parte precedida por al Antropología Médica– se refiere, en primer lugar, al hecho de que no podemos reconocer en qué mundo realmente vivimos, sin que *simultáneamente* no se haya modificado también ese mundo. Dije que la Antropología Médica seguía en parte a la física y a la biología, puesto que fue primero la física, después de descubrir la teoría de los cuantos, la que estuvo obligada a incluir al observador, es decir su actividad, dentro de la naturaleza objetiva. La biología, con menor capacidad racional, en la

media en que se distanció de la filosofía y de la historia natural, también ha tomado como base la intervención activa, el experimento, y ha presupuesto de esta manera la modificación activa de los descubrimientos obtenidos a continuación. De este modo, por ejemplo, se ha intentado demostrar experimentalmente mucho tiempo después de Darwin, la posibilidad de modificación de las especies o se ha intentado decidir experimentalmente la identidad de los procesos animados e inanimados. Sin embargo, se ha evitado considerar el papel que desempeña en esto el verdadero hombre. La física no se ocupa de seres vivos y la biología no se ocupa del hecho de que *poseen alma*. En este punto, la Medicina Antropológica precede a ambas: le es inherente la consideración del sujeto y no se le puede discutir el trato con aquello que posee alma.

Pero si entonces el encuentro y el trato entre médico y enfermo es el prototipo de una realidad que sólo es cognoscible en la medida que resulte modificada, ¿en qué mundo vivimos realmente? ¿Cómo se conforma esta imagen del mundo? Si una cosmovisión no se constituye sin una modificación en el trato, ¿será posible modificar alguna vez un concepto? Lo más sencillo será aclarar esta pregunta, el sentido de esta pregunta platónica, con un ejemplo.

Un primer ejemplo son las en física así llamadas “dimensiones de espacio, tiempo e intensidad”. Si se estudian sólo las condiciones espaciales, temporales y aquellas referidas a la intensidad, de una impresión sensorial, se hace evidente que dentro de ciertos límites –por ejemplo, frente a estímulos muy cortos, pequeños y débiles– estos tres valores pueden reemplazarse mutuamente, resultando entonces que el espacio puede sustituir al tiempo y la intensidad al espacio. En la relatividad de espacio, tiempo e intensidad que surge de este modo, desaparece su medida absoluta. Si uno se imagina luego superficies extensas, períodos prolongados y fuerzas grandes, compuestos de varios de tales manojos pequeños y relativos, entonces se llega a la conclusión de que los largos ejes de estas dimensiones constituyen sólo un producto artificial nacido de una ficción de un gran espacio, de un tiempo prolongado y de una gran fuerza independientes entre sí. Sin embargo, esta ficción de una construcción del mundo sirve sólo para mantener las apariencias de un orden estable, tal como si estuviéramos incluidos en él a través de nuestro cuerpo y, por ello, por el momento a resguardo dentro de ese edificio. Pero todo es relativo al punto de referencia, a la composición y al comportamiento de los instrumentos, de los órganos, de las percepciones; todo esto desaparece con mi muerte. Es esta subjetividad fisiológica, cuya exacta descripción compone el contenido de la psicología de los sentidos, la que caracteriza al ser humano como un

rey limitado a su pequeño mundo, como un rey de Yvetot.¹¹⁴ Es así cómo el nuevo *análisis de las percepciones* ha tomado una dirección en el sentido de la Antropología. Lo mismo se puede decir del análisis de los *movimientos voluntarios*. También en estos últimos resultó que, el momento en el cual comienza y termina una acción, el lugar en el espacio donde se lleva a cabo, la localización de su causa en espacio y tiempo, resultó imposible de determinar en la práctica. Muchas suposiciones son permitidas y relativas, y la determinación absoluta es una interpretación humana. De esto se deduce nuevamente que los límites entre el yo y el mundo circundante son, ciertamente, determinables y modificables a voluntad. Finalmente se hace evidente que, cuando varias personas actúan en conjunto, no resulta necesaria ni determinable una diferenciación y división de los sujetos. De esta manera, también hemos relativizado la categoría del número.

Aquí sólo consideraremos superficialmente la crítica de los conceptos básicos. Sólo puedo rozar los conceptos que llamo “antilógica”, “relación fundamental”, “formación del ello” y “círculo de las formas”. Aunque algunos aspectos presenten un cierto parecido con los postulados de la filosofía existencial, a saber, con las formulaciones más recientes hechas por Jean Paul Sartre, los resultados y la manera en que surgieron son un poco diferentes. Surgieron de un modo empírico experimental y no como resultado de la historia de la filosofía; y el resultado es una Antropología y no una filosofía. De esto resulta, entonces, que es otra manera de hacer ciencia. Nace plantada autóctonamente en el suelo de las ciencias naturales, crece en el trato con el hombre vivo, se refiere a lo humano. Todavía queda sin responder la pregunta de si para ella existe en concreto *el* hombre en general, *la* humanidad, el hombre en particular, qué es lo que esto significa en realidad y a qué se refiere esta Antropología. Se puede notar, sin embargo, que el análisis experimental y práctico del hombre tomado como objeto, ha llevado a una revisión general de los conceptos básicos y que de esta manera ha surgido un determinado concepto de lo humano.

Si ahora tratamos de caracterizar brevemente este concepto de lo “humano”, sólo lo podremos lograr de manera bastante superficial, esto es, de acuerdo a atributos característicos. La crítica de las dimensiones nos muestra, por de pronto, que el hombre no se encuentra dentro de un mundo conformado a la manera de una caparazón, regido por el tiempo, el espacio, la energía y la fuerza, sino que más bien vive atravesando el tiempo, el espacio, la energía y la fuerza. Este “a través de” quiere decir que estas categorías no limitan o constituyen su realidad. Ya que, a decir verdad, se trata

¹¹⁴ El vikingo Ivar, originario de Toft, Noruega (Yvetot en francés proviene de Ivar Toft). Fue soberano de un territorio libre y exento del pago de impuestos, ubicado en el “*pays de Caux*”, Normandía, en el siglo X.

de improvisaciones formuladas nuevamente en cada momento presente, el concepto de “mundo” pierde aquí en realidad, hasta en lo concerniente a los conceptos de la física, su estabilidad clásica científico-natural. La realidad del hombre consiste aquí, más bien, en un constante intercambio entre el yo y el mundo circundante, en un encuentro siempre renovado entre el yo y el mundo circundante, un trato fluido entre el yo y el entorno. El destino lógico de este ser destinado fundamentalmente a vivir “en trato con”, sólo puede describirse en realidad como un constante fracaso, así como una casa construida de naipes, se derrumba una y otra vez. También esta característica de la determinación lógica se denominará luego “*antilógica*” del hombre vivo y conforma una parte de él.

Una vez que se ha fijado de manera absoluta y ateniéndose a las consecuencias la esencia de lo humano como un “trato con” [*Umgang*],¹¹⁵ se deberán decidir otras cosas tales como, por ejemplo, si y en qué medida un ser vivo puede tratar sólo con semejantes o también con lo inanimado. Esto dependerá también, a su vez, del sentido que le demos al concepto de “trato”. Esto sería aproximadamente el planteo del problema en el concepto del *círculo de las formas*. Por de pronto ya no se sostiene la representación de un mundo en el que vive un cierto número de yoes (finitos o irracionales), y con esto se diferenciaría este cuadro en forma bastante precisa de la monadología¹¹⁶ de Leibniz (1714). Esta explicación, hecha únicamente desde el aspecto negativo, evidentemente no es suficiente. Debemos definir el significado de la palabra “trato” de manera positiva. La palabra “trato” insinúa, en un sentido geométrico y a modo de metáfora, que el yo debe trasladarse alrededor de su mundo circundante, que de la misma manera también el entorno se traslada alrededor del yo, y que a través de esta representación gráfica, contenida en la palabra “trato”, el lenguaje también ha retenido el concepto de un orden cicloidal,¹¹⁷ al cual seguramente la acción en el círculo de las formas nos introduce de manera adecuada. Desde esta perspectiva también se percibe fácilmente que el hombre viviente no puede percibir ni hacer [*machen*] lo verdaderamente físico contenido en la naturaleza. No podemos hacer lo físico como, por ejemplo, el movimiento de una máquina según la Ley de la Mecánica; y resulta imposible *percibir* ese mismo movimiento conformado según una ley fiscalista. Lo que percibimos resulta siempre sólo una impresión, una apariencia.

¹¹⁵ Esta palabra alemana tiene el sentido literal de “trasladarse entorno a”.

¹¹⁶ Mónada: cada uno de los seres indivisibles, pero de naturaleza distinta, que componen el universo, según el sistema de Leibniz. Monadología: teoría de las mónadas (*Diccionario Básico Espasa*, Madrid, Espasa-Calpe, 1980).

¹¹⁷ El autor utiliza aquí la palabra *cyklomorph*, que no figura en el diccionario Wahrig de la lengua alemana. Se trataría de una forma circular que retorna periódicamente.

Sólo podríamos conocer la esencia del trato [*Umgang*] –y aquí encontramos una característica adicional– si pudiéramos comprender en él las *relaciones de reciprocidad*, es decir, por ejemplo, la simetría o la diferencia indisoluble que existe entre figura y contrafigura, o la manera en que se combinan en su desigualdad y cómo reaccionan entre sí. La reciprocidad en el trato es, sin duda alguna, la parte menos investigada de la Antropología Médica. Sólo nombro aquí algunos elementos que hasta el presente decididamente todavía nos falta investigar. Entre ellos se encuentra, por ejemplo, una eficiente psicología de las masas. Los intentos de Le Bon (1895) y de Freud (1921) todavía no son suficientes. En la medicina falta, además, para este propósito, una teoría satisfactoria acerca de las enfermedades infecciosas y de las epidemias, como por ejemplo, la tuberculosis o las enfermedades venéreas. No alcanzo a apreciar hasta dónde la economía política, la sociología o la historia de la filosofía han procesado adecuadamente las relaciones en el sentido de las ciencias naturales. Sin embargo, siempre y cuando tomemos en serio la reciprocidad en el trato, se nos ofrece un tercer postulado básico, que promete ser probablemente fecundo y fundamental: todos los actos del hombre como ser viviente deberán ser pensados e investigados en cierto sentido como siendo solidarios, regidos por una ley de *solidaridad*.

El trato, la reciprocidad y la solidaridad serían, por lo tanto, tres conceptos básicos de una Antropología. Si se los retiene, se presentan inmediatamente dos preguntas que buscan una respuesta: con esto todavía no se aclara suficientemente lo extraño de *la vida* y de *lo patológico*. En una Antropología Médica ambas cosas serán imprescindibles. Se hará una breve referencia a ambas y, precisamente, con la misma sencillez que pretende a su vez referirse a los aspectos más próximos y obvios. Con ello se terminará con las grandes exigencias de las agotadoras abstracciones conceptuales y se superará esta dificultad.

Lo más inmediato, lo que diferencia lo animado de lo inanimado, es que lo animado encuentra ante sí la muerte; detrás suyo empero una vida diferente que le parece, al mismo tiempo, propia pero también ajena. La muerte no es el límite de la vida, sino que *nuestra* vida está limitada por un nacimiento y una muerte; *la* “vida” sobrepasa este límite. También mi presente está limitado por pasado y futuro, pero mi presente es el “*mío*”, traspasando estos límites. Aquí no describo un determinado sentimiento acerca de la vida, una determinada manera de experimentar la vida como, por ejemplo, podría ser una puesta de sol permanente (o un amanecer), aunque exista esta experiencia: la lírica. Sino que la descripción de lo limitado en la vida nos lleva inmediatamente a algo que ahora resulta mucho más importante: el ser humano no sólo recibe la vida y la pierde, se des-

taca como *asesino*. Pertenece a la teoría de la solidaridad el hecho de que la muerte en el sentido de “ser matado”, la muerte voluntaria, el suicidio, la matanza y el asesinato (también sacrificios humanos activos y pasivos), resultan variaciones sobre el mismo tema y están indisolublemente relacionados. Lo que aquí se destaca como importante es que, así como no sólo tenemos la vida sino que la hacemos, no padecemos la muerte sino que la realizamos. En este tema nos encontramos en el mismo punto en que hacíamos las reflexiones acerca del así llamado “concepto de mundo”, cuando debíamos tener en cuenta que sólo se puede tener un concepto de mundo, si al mismo tiempo ya se influye sobre ese mundo, es decir, se lo modifica y se lo conforma. El pragmatismo filosófico, que se opone al idealismo, generalmente no tiene el coraje de comprender que deberá ser revolucionario. Esta situación se hace mucho más ilustrativa, si en lugar de ser aplicada al concepto de mundo, retorna ahora con respecto a un hombre como ser viviente, es decir, retorna de un modo antropológico. Ya que resulta inevitable reconocer en éste no sólo un ser que vive, sino también un ser que mata. Esto quiere decir que un ser vive y al mismo tiempo mata y que, según la solidaridad, este matar se podrá dirigir hacia adentro o hacia fuera, hacia el otro o hacia sí mismo, pero que no existe escapatoria a esta faceta de la vida que se anula a sí misma.

Que este acto inherente de destrucción no siempre es reconocido por nosotros; que su reconocimiento muchas veces nos encuentra en un estado tal que reaccionamos con miedo, susto o a menudo también con rechazo; que sin embargo hemos conocido paralelamente el miedo a morir, el deseo de muerte; que conocemos también la coexistencia de la curiosidad y el desinterés, todo esto nos dice poco, en la medida en que no queda incluido dentro de un pensamiento normativo que diga e indique lo que en realidad deberíamos sentir y pensar. Es decir, mientras no surjan un legislador y una conciencia. Recién cuando la muerte y el matar se transforman en una cuestión moral, se toma conciencia de que uno será enredado en un nudo que no ha atado uno mismo, ni es capaz de desatar. Un ejemplo es la cómica divulgación de que el mandamiento “No matarás” pierde su validez en la guerra, en la defensa personal o en la enfermedad mental. La alternante introducción y anulación de la pena de muerte demuestra la debilidad de la razón humana, pero también la relativa crudeza de la psicología, como si no existiera el asesinato psicológico, ni ejecuciones de sentencias de muerte psicológicas. El deshonor puede, por ejemplo, en su realidad y consecuencia, superar por lejos aquellas producidas por la guillotina.

Así como se hace necesaria la introducción del problema de la muerte cuando se quiere pasar del concepto general de “naturaleza” al concepto de “vida”, se deberá introducir desde aquí la patología, si se quiere progresar

desde la biología a la Antropología. Mientras que el ser humano quizás pueda o pareciera poder elegir de alguna manera el “cómo”, pero nunca *el hecho* mismo de la muerte, pareciera que sucede algo diferente cuando dirigimos nuestra atención hacia la patología. Existen enfermedades que llevan a la muerte, pero no todas las muertes son producidas por una enfermedad. ¿O sí?

Tengo la clara impresión de que con estas reflexiones sobre la vida y la muerte ya ha comenzado algo así como una excursión aventurada hacia la especulación. Si esta palabra –desgraciadamente demasiado despreciada– produjera demasiado rechazo, también podríamos expresarnos de otra manera y decir: afirmaciones que no han sido, ni podrán ser decididas por la experiencia, el experimento o la observación, no merecen nuestra atención. Aquí aparece una desviación de la filosofía existencial aún más tajante que la mencionada anteriormente. La investigación básica que hemos seguido aquí pareciera tener la particularidad de hacer surgir de ella imperceptiblemente afirmaciones especulativas acerca del ser, que no estarían a la altura de una Antropología Médica. Como se ve, en algún momento deberemos aclarar explícitamente si la Antropología Médica es una ciencia experimental o una especulación teórica. Por otra parte no podré ciertamente conceder a cualquier curioso el derecho de obligarnos al enfrentamiento con esta alternativa. Debería demostrar primero que sabe qué es lo que él quiere decir con lo uno o con lo otro. Por mi parte soy de la opinión de que cada experiencia ya contiene una teoría y que cada teoría es una especie de experiencia. A esto se agrega todavía en Alemania una sensibilidad especialmente importante respecto de las teorías filosóficas y, sobre todo, de las especulativas. Esto ha sido siempre así y sigue siendo así; y si se desprecia y se teme esta disposición, también se debería poder apreciar sus rasgos simpáticos. Consiste en una seriedad hacia la concepción de la vida, en un desprecio hacia los obstáculos materiales y en una gran capacidad para el sacrificio. Tampoco veo ningún indicio de que el carácter alemán se haya modificado fundamentalmente por los hechos más recientes y *no considero* ciertos sucesos desagradables como un síntoma de tal modificación.

Haremos mejor, entonces, en comprender la tonalidad especulativa de la teoría de la muerte como una faceta conceptualmente acentuada de una determinada experiencia que podrá ser decidida por la observación. Se podrá preguntar ahora cómo deberemos proceder para poder realizar tales observaciones y esto depende justamente de lo patológico, más exactamente de la capacidad y manera o modo de percibir lo patológico. Pienso que este punto se podrá desarrollar mejor, si dirigimos nuestra mirada hacia el tercer tema, que es la Medicina Antropológica.

3

He dicho anteriormente que la Medicina Antropológica no se dejó incluir fácilmente en el resto de la medicina, que podrían tornarse nocivos ciertos compromisos entre rasgos de caracteres antitéticos, y agregó ahora que –como siempre ocurre en estos casos– no sólo se produjeron disidencias dentro de un gremio hasta ahora solidario, sino que aparecieron rupturas sociológicas, extrañamientos y separaciones que llegaron hasta la formación de sectas y donde finalmente apareció lo que uno puede imaginarse como una orden religiosa. Es decir, una opinión diferente se acompaña por una separación dentro de un grupo humano.

Me cuidaré muy bien de manifestar aquí mis observaciones personales y las experiencias de mis amigos, y sólo me limitaré a realizar unas pocas referencias al estado actual de las cosas. De todos modos, la retrospectiva histórica mostrará en qué medida se hace necesario tomar día a día una nueva decisión acerca de si un médico emprende la retirada o si se logra una unión, un amalgama, una síntesis. Sin embargo, adelantaré lo siguiente: no debemos presuponer simplemente en todos los casos que la unión es mejor que la separación. A pesar de que, según mi opinión, la paz siempre es mejor que la guerra, también es cierto que una paz que contiene una lucha plena de sentido es mejor que una pelea sin sentido. De esta manera queda claro que aquí se deberá tomar muy en serio el problema de la secta o del grupo. Está directamente relacionado, por ejemplo, con el valor del secreto y de su mantenimiento.

Después de esta introducción intentaremos clasificar la Antropología Médica para la mejor comprensión de su esencia. La primera parte comprende al *psicoanálisis*; la segunda consiste en la *medicina psicosomática*; la tercera la nombro –quíerese o no– la *antropológica*. Y esta última abarca también a las dos anteriores, hasta donde un futuro presente, por así decir, puede abarcar un pasado histórico. Lo que resulta convincente es el hecho de que se trata de un *camino* en el cual se deberán subir los escalones uno por uno sin saltar ninguno.

Dado que no conozco la manera en que se han acercado ustedes hasta ahora al psicoanálisis y qué es lo que saben de él, deberé atenerme a los elementos superficiales que están fuera de discusión. En una terapia psicoanalítica se le sugiere al paciente que acuda al médico entre cuatro a seis veces por semana, una hora por vez, para comunicarle diariamente sus sueños, sus ocurrencias, sus recuerdos y sus procesos o estados internos. No existen prescripciones, medicamentos, rayos o baños, y ambas partes pueden esperar que, junto con un cierto cambio anímico, también desaparezcan los molestos síntomas y que se produzca una mejoría para gozar y trabajar, así como también una mayor libertad para nuevas creaciones, nuevos

pensamientos y renovada capacidad para amar. Este método, esta técnica, podría haber producido una revolución en la psiquiatría. En este país no ha sucedido así. El psicoanálisis ha despertado en algunos médicos también la esperanza de que, teniendo en cuenta una relación mucho más íntima entre cuerpo y alma, se podría alcanzar también para las así llamadas “enfermedades orgánicas” un nuevo rumbo, un progreso mayor. Estas expectativas han sido cumplidas en muy escasa medida, sin embargo en los casos en que sucedió así, ocurrió de una manera muy impresionante. Si los procesos orgánicos fueran, por así decir, materializaciones de trastornos psíquicos sucedidos anteriormente, entonces la psicoterapia siempre llegaría demasiado tarde. Se ha demostrado, sin embargo, que en los casos de una enfermedad orgánica grave, en realidad siempre resulta demasiado temprano para realizar un trabajo psicoterapéutico. Demasiado tarde o demasiado temprano: sigue existiendo una especie de exclusión mutua y esto ya surge del párrafo anterior en el cual se habla de la técnica psicoanalítica.

Habrán notado que ya ha aparecido imperceptiblemente la palabra “*psicoterapia*” para reemplazar la de “psicoanálisis”, precisamente en el momento en que la mirada se dirigió hacia las enfermedades orgánicas y en el cual se pensó en una unión de medicina y psicoanálisis. ¿Qué significa esto? ¿Un debilitamiento o un progreso? Para explicar esto quisiera referirme brevemente al proceso que se dio en los Estados Unidos. Desde 1939 se edita allí una revista de medicina psicosomática. Ahora también existen allí libros de estudios y una asociación que trata de sobrevivir con especiales esfuerzos. Este movimiento ha conquistado, sin embargo, algunas cátedras y también el psicoanálisis se ha amalgamado parcialmente con la psiquiatría. Las condiciones nacionales espirituales y anímicas de aquel país son lo suficientemente interesantes, pero lo que a nosotros nos interesa es lo que se refiere a la consecución de aquella segunda etapa, la de la medicina psicosomática.

¿De qué se trata? Se ha intentado averiguar la caracterología psíquica de la diabetes, de la hipertensión, de la úlcera de estómago y de la obesidad, del asma bronquial y de la enfermedad de Basedow. Se ha intentado investigar las condiciones psíquicosociológicas de los accidentes; se realizan estudios sobre la relación entre cuadro sanguíneo y psiquis, circulación sanguínea y afecto. Esta clase de estudios también se realizan desde hace mucho tiempo en Alemania. Tanto acá como allá no han logrado, sin embargo, conquistar la fisiología patológica. La investigación de las ciencias naturales y la medicina siguen su propio camino y la mayoría de los jóvenes entusiastas vuelven finalmente hacia la así llamada “medicina clásica”. Puesto que entonces se hace presente también la pregunta de cómo se puede ayudar mejor al enfermo y aquí se desenmascara también la verdadera crisis.

No tenemos ninguna posibilidad de comprender la crisis, si nos ocultamos la evidencia de que la profesión de médico es un modo de ganar dinero o, como se decía pudorosamente en mi juventud, de ganarse el sustento familiar. Pero ya que existe una relación entre poder, dinero y ciencia, tal como si se tratase de los tres lados de un triángulo, nadie podrá destruir uno de los tres lados sin destruir los otros dos. La medicina de las ciencias naturales es entonces muy precisamente aquella que existe y desaparece junto con la distribución de poder de la sociedad burguesa y junto con la distribución del capital que Marx ha denominado “capitalismo”. El error de pensar que se podría destruir el capitalismo preservando las ciencias naturales ya se ha puesto en evidencia en el hecho de que en el este de Europa no se ha podido sustituir el capitalismo por una sociedad comunista, sino por una dictadura que se apoya en las ciencias naturales. En lugar de un equilibrio se obtuvo una ficción, a saber la ficción de la victoria sobre el mundo. Esta ficción de victoria ha originado más adelante, como se sabe (y como también cabe esperar, de acuerdo a las reglas psicológicas de la identificación y la proyección), la misma ficción de una victoria en el Oeste. Sin embargo ambas ficciones, al ser idénticas, crean también idéntico producto indigno: una clase de hombre infeliz, desesperado, al cual sólo le resta extinguirse, quien desaprueba de tal manera la “alta política” que la mayoría ya no se interesa por ella.

Estas reflexiones muestran, entonces, que la medicina psicosomática, es decir, esta disciplina que une de alguna manera la psicología con las ciencias naturales, ya sea por adición o por analogía o por especulación psicofísica, es entonces a lo sumo una preparación que todavía se sitúa antes de la crisis. Para designar la crisis misma sólo encontramos un término político. Y esta crisis se nos aparece aquí como política, a saber, en su imposibilidad de separar el poder, el dinero y las ciencias naturales. La situación es de tal gravedad que no se puede modificar el sistema de uno de los tres componentes sin modificar a un tiempo los otros dos. También resulta claro que nadie podrá tener la esperanza de modificar por sí solo este conjunto de cosas a través de su rendimiento individual. Podrá modificar una pequeña porción y durante esta tarea se enfrentará constantemente a un proceso histórico global. Sin embargo, por esta razón se hace más nítida la meta de una Medicina Antropológica. Abarca una problemática política, humana y científica, y podrá limitarse por momentos a uno solo de estos aspectos. El elemento político ha sido alcanzado por el principio de la solidaridad y de la reciprocidad, el elemento humano con la figura de la transferencia psicoanalítica y del trato; el elemento científico, finalmente, con la modificación de los conceptos fundamentales y de la imagen de la naturaleza. Es por este motivo que

el trabajo debe realizarse a lo largo de caminos que presentan un aspecto tan distinto el uno del otro.

Si, por lo tanto, yo debiera definir brevemente en qué consiste verdaderamente el concepto de la Medicina Antropológica, también caería en una ficción, a saber, que la crisis ya está superada. Y resulta evidente que esto no se puede pretender. Lo que se podría afirmar es, por un lado, lo que esta medicina no debiera ser. En sentido positivo, sin embargo, lo dicho solo podrá representar una osadía y nunca una afirmación.

1. Lo primero que podemos afirmar en sentido negativo es que el médico no podrá buscarse la *responsabilidad* médica desde otras esferas. Ni la tranquilidad de su conciencia, ni sus cargos de conciencia están predeterminados obligatoriamente en algún lugar. No se puede deducir ni del código penal, ni de los derechos humanos, ni tampoco de los diez mandamientos. Cuando un médico tiene que decidir si debe interrumpir un embarazo, si debe declarar insano a un delincuente, si debe exculpar a un homosexual, no habrá mandamiento expreso, ni código escrito, como tampoco leyes de derecho humano reconocidas por todo el mundo, ni filosofía moral aceptada por él mismo hasta el momento, que puedan dictarle la decisión final, relevándolo de la plena responsabilidad en cuanto a la decisión que pretenda tomar. El juramento de Hipócrates tampoco representa un refugio (todos los típicos conflictos modernos de conciencia precisamente no se pueden decidir desde él). Para obtener una ética médica no se podrá entonces recurrir a una ética proveniente de otras esferas; tampoco se podrá huir del presente recurriendo a cualquier fórmula histórica de solución.

2. Resulta también inadmisibles el intento de reordenar el sistema de valores médicos, exigiendo que la medicina promueva un determinado *tipo de hombre*, tal como se ha intentado con la noción de “médico político”. El intento realizado por una nación, por una raza, de preferir una determinada manera de eficiencia en el trabajo, resulta inadmisibles también para el médico actual. Ni siquiera es necesario mencionar aquí las últimas consecuencias a las cuales se llegó en el nacionalsocialismo con la eutanasia, la esterilización y la castración, y también con los experimentos humanos. Basta tomar conciencia de que la actitud, ajena al actuar médico, de preferir un tipo humano por sobre otro, llevará en todos los casos a un derrumbe de la ética médica. Esto es válido para la diferenciación entre idiota y normal, entre curable e incurable, como también para aquella realizada entre judío y ario, cristiano y pagano, entre demócrata y bolchevique. Tampoco se puede conceder preferencia a la madre frente al hijo, al genio frente al hombre término medio, al hombre bueno frente al hombre malo.

3. A este franco rechazo de cualquier orden de grado o de valor, le sigue una tercera prohibición, la de introducir cualquier cosa dentro de la medicina, también desde la lógica, desde la historia, desde las religiones, o desde los ámbitos de lo bueno, estético y auténtico, ideal. Este fabuloso aislamiento del arte de curar representa una gran audacia y un postulado nunca cumplido en la realidad práctica. Sería imaginable que se pudiera dar en una tal autonomía extrema de la responsabilidad médica, un parecido o parentesco con un “superprotestantismo” y que se pudiera intentar combatirlo con los mismo medios con los que se combate a aquél. Pero puedo asegurar que la medicina tiene un anclaje que le impide flotar en un vacío de libertad subjetiva. Ese anclaje es la naturaleza. Y aquí comienza la definición en sentido positivo.

Nos mantendremos bastante en el terreno de la experiencia. La primera experiencia consiste en que cuando se considera la naturaleza de un proceso se pierde siempre algo moral, algo ético, algo espiritual en el ser humano. Si explico una tuberculosis a través del bacilo de Koch y con ello dejo de lado el trasfondo de una pena de amor desde la cual se conformó la enfermedad, entonces yerro el significado ético sensual de un amor. Si hago operar un cáncer y dejo de lado el ofrecimiento del peligro mortal hacia esa persona, entonces yerro la intromisión de la muerte en la vida de esta persona. Cuando declaro enfermo a un delincuente mentalmente desequilibrado, elimino en este caso el problema de la culpa. Cuando explico desde la psicología profunda a un enurético, a un tartamudo, a un onanista o a un homosexual, entonces interrumpo la coherencia moral y sustituyo el término “pecado” por el término “enfermo”. En este caso, la interpretación médica es generalmente equivalente a una negación del elemento espiritual. Aquí la vuelta a lo patológico resulta simplemente idéntica a la sustitución del espíritu por la naturaleza. Aquí la medicina no hace otra cosa que impedir la curación del alma. *Con la naturaleza se pierde aquí algo humano*. La medicina impide la destinación última, la más elevada, si ustedes quieren la religiosa, del ser humano.

Nos ocuparemos ahora de la figura contraria. Si con la naturaleza se pierde algo humano en el enfermo, entonces justamente por eso se genera algo humano en el médico. Si se conduce la mirada desde el enfermo hacia el médico, se puede avanzar un paso más y se puede decir: cuando el médico declara “Este hombre no es malo, sino que está enfermo”, no lo deben castigar, sino que lo deben tratar, no lo deben condenar sino que lo deben comprender, no lo deben ofender con el perdón, sino que lo deben honrar a través de la terapia. Cuando un médico dice todo esto y actúa acorde a ello, es más generoso, más cariñoso y más humano que cualquier moralista, jurista, cura o confesor. La sustitución de las palabras “pecado” o “culpa”

por la palabra “enfermedad”, es la forma que adquiere la compasión en el ejercicio de la medicina. Y, por otra parte, si ustedes les predicán a personas no médicas, en lugar de ayudarlas, si ustedes enjuician y castigan en lugar de curar y posibilitar la curación, entonces sólo salvarán *la propia* teología, *el propio* credo, *la propia* Iglesia, *los propios* códigos legales, *la propia* policía, *el propio* Estado; se habrán salvado *a ustedes mismos* y no a este hombre pobre en el espíritu, pobre en su penar o en su equívoco, o en su destino fatal. Y más aún: con la acentuación de lo espiritual, del espíritu, también de la revelación, del mandamiento divino, de la vida eterna, de la misericordia y del milagro de la fe, con todas estas afirmaciones *de la no naturaleza se pierde algo humano*. ¿Qué pasa con la fe cuando se padece hambre, con el milagro cuando se trata de un cáncer, con la justicia en el caso de un accidente, con los diez mandamientos en el caso de la defensa personal, con la misericordia cuando existe debilidad física, con el espíritu en el caso de la enfermedad mental? ¿Han tenido ocasión de presenciar y experimentar alguna vez el derrumbe lento y radical de la vida espiritual, moral y religiosa de un enfermo canceroso?

Con la naturaleza se pierde, entonces, algo humano y con la no naturaleza también. ¿Adonde habrá que dirigirse? Realmente se trata de un dilema. El naturalista quiere transformarse en un espiritualista. Ni bien se transforma, quiere volver a ser naturalista. Sin embargo, existe una experiencia de la cual nadie puede escapar. Yo la denomino: *alarma*.

Hablamos de alarma cuando se derrumba un orden que hasta ese momento se creyó indestructible, y yo afirmo que no existe orden supuesto conciente o inconcientemente por el ser humano que no pueda derrumbarse. Ninguno; y yo he reflexionado acerca de lo que digo. Resultaría tentador traer ejemplos que resultarían especialmente alarmantes para un cierto grupo escogido de personas y es evidente que casi todos los éxitos literarios, casi todos los actos mayores o menores visibles históricamente, se sirvieron de tales informaciones alarmantes. La tentación para ello es demasiado grande; y todo aquello que llamamos “paradójico”, “conmovedor”, “grandioso” o “santo”, es alarma. Es la catástrofe de un *orden*. También el anclaje en la naturaleza es el sostén dentro de un orden, y me resulta odioso el médico que, jugando con un desorden, nutre la esperanza de alcanzar algo excepcional. La alarma, sin embargo, es la amenaza de un orden; y ambos, naturaleza y no naturaleza, como se hace evidente ahora, demuestran el amor del ser humano por el orden, en la medida que pierde algo humano.

Recientemente me tuve que ocupar en dos oportunidades del significado de la estatura corporal demasiado baja. En esas ocasiones se me hizo claro que no existen constantes naturales que se puedan denominar como

absolutamente certeras. Esto ocurre porque depende del parámetro y, por lo tanto, el tamaño se transforma en algo relativo. Se hace más bien evidente que cuando un niño es el más bajo de su clase o cuando una mujer resulta demasiado baja, su sentimiento de inferioridad se apoya justamente en este fenómeno. Es así como dicen: “Yo no soy querido”. Ahora, el niño odia la naturaleza, su naturaleza, se odia a sí mismo; aparece un sentimiento de culpa, también miedo; le siguen la obstinación, venganza y violencia. Su naturaleza es su enemiga. No lo amó cuando lo conformó. Sólo aquí en lo patológico se hace comprobable el pleno derecho del hombre de saberse no querido. A esto se debe también el derecho al amor por el orden. No es que la naturaleza esté en orden, pero el médico representa tanto como ordenar y mantener ordenada la naturaleza. Los médicos son pelagianos¹¹⁸ profesionales y ninguna condena de la Iglesia podrá impedirlo. Las cosas resultan diferentes cuando las miramos desde el lado del enfermo. Desde que me ocupé de la psique de los enfermos orgánicos, me asombra la extraordinaria resistencia que tienen muchos de ellos para dar a su enfermedad una interpretación psicológica. Esta resistencia es tan fuerte, que resulta difícil pensar que se origina en formaciones superficiales. Se tiene la impresión de que el enfermo no sólo vivencia, sino también necesita esa forma natural de experimentar la enfermedad como algo ajeno al yo.

Esta característica de ser ajeno al yo desempeña un papel muy importante en los intentos de unir, en el caso de la enfermedad, la psique con el soma, dado que si fueran totalmente extraños el uno al otro la tarea psicósomática resultaría descartada. Dependería del intento de averiguar si el aparente sinsentido anímico del proceso orgánico no puede ser superado finalmente, tratando de descifrar –como sucedió al decodificar psicoanalíticamente los actos fallidos, los sueños y los síntomas neuróticos– lo orgánico. Por otra parte, el total apartamiento del enfermo del sentido de la enfermedad ya resulta por sí mismo un fenómeno pleno de sentido. Este apartamiento reclama por sí mismo muy seriamente nuestra atención. Fue un camino no analítico el que tomó Klage, cuando propuso comprender los fenómenos corporales como una expresión de la psiquis. Ya que en la patología causa mayor impresión el hecho de que éstos sean tan completamente *inexpresivos* y no el que a veces parecieran hablar un idioma comprensible. El hecho de que la decodificación de las enfermedades orgánicas requiere al mismo tiempo una capacidad políglota, pertenece a los resultados de nuestra investigación

¹¹⁸ Sectarío de Pelagio, heresiarca del siglo V, cuyo error fundamental consistía en negar que el pecado de Adán se hubiese transmitido a su descendencia (*Diccionario Básico Espasa*, Madrid, Espasa-Calpe, Madrid, 1980).

La inexpresividad psíquica de un proceso tisular en una inflamación, una neoformación o una necrosis, quizás no sea absoluta; sin embargo, si existe allí algo así como una expresión anímica, entonces no podemos reconocer en ella tan fácilmente –al menos hasta ahora– una formación como la de la psicología profunda. Justamente este fracaso nos señala otra cosa. Resulta indiscutible el hecho de que en el organismo debemos lidiar con una grandiosa asociación de individuos, quienes ciertamente todavía no han alcanzado su conformación única, su total individuación, o bien ya la parecen haber sacrificado nuevamente, pero quienes de todos modos, a pesar de las distancias físicas que los separan, la acentuada diferencia que presentan en construcción y forma, han logrado alcanzar un trabajo mancomunado, una especie de formación de pueblo o Estado. La psicología médica y también el psicoanálisis son ante todo psicología individual, han desarrollado hasta ahora sólo débiles esbozos hacia una psicología de las masas, colectiva o social, y no es de extrañar que hasta el presente no hayan podido llegar hasta los múltiples órganos y menos a las células a través de los cuales discurre una enfermedad.

Esto sólo ocurrió en gran escala por un único camino que, sin embargo, resulta casi irreconocible en sentido psicológico. Se trata justamente de la anatomía, fisiología y patología del organismo mismo, puesto que se pueden interpretar bastante bien sus descubrimientos como un intento único y, a su manera, bastante bien logrado de una comprensión de sentido de los organismos, es decir de sus partes. Sólo habrá que tener en claro que esta empresa se limita únicamente a aquella faceta de los procesos que son comprensibles mediante la razón. Por lo tanto, es un producto del moderno racionalismo, que en realidad representa una apoteosis de la razón. Resulta evidente que en este sentido la psicología presenta menos limitaciones.

Entretanto, en la segunda parte también se habló de las transformaciones de la ciencia corporal clásica que acompañan la revisión de los fundamentos. De esto resultará también paulatinamente una interpretación más abarcativa, y más que sólo racional, de los procesos orgánicos. Un ejemplo es el proceso laboral. De tal forma el concepto de “trabajo” se desprende de su base fiscalista, se comprende como rendimiento, se estima como solución del problema social, y recién así se lo vuelve útil para la patología y la terapia laborales.

Finalmente señalemos aquí que justamente la discusión con el racionalismo –que a tantos espectadores les parece el final siniestro de la cultura europea– representa, también en la medicina, precisamente el principio de un panorama nuevo (también en la medicina). A la división de la razón en un rendimiento racional y metafísico, le sigue una valoración diferente de la razón. Esta valoración, hasta el momento desconcertante, lleva a una

nueva investigación de su significado, de su valor, y de esta manera también a un mayor afianzamiento en su utilización. En medicina hemos aprendido a no juzgar los pensamientos de un sujeto como acertados o equivocados, sino que aprendimos a comprenderlos como producto de su situación externa e interna, como las lápidas y monumentos de sus pérdidas amorosas, como los resultados finales de sus procesos cerebrales. El mismo camino sigue nuestra valorización de su moral, de su formación volitiva, de sus sentimientos. El rasgo materialista es, entonces, un elemento de la Medicina Antropológica, un elemento imprescindible.

La formación orgánica de colectividades, la reestructuración de la fisiología clásica y la nueva valorización de la razón representan entonces expectativas positivas a lo largo de esta tarea. No resulta justamente agradable hablar de estas cosas desde algo así como un escritorio desordenado. No está permitido ofrecer aquello que todavía no fue sometido a pruebas, como si fuera un producto listo para el consumo. Pero tampoco está permitido hacer perder las esperanzas y ocultar la propia opinión. Tengo la sensación de estar ingresando en un nuevo panorama, que no es una consecuencia histórica del anterior. Por lo tanto, no necesita ser demostrado como un proceso histórico, así como tampoco necesita temer las preocupaciones acerca de un retroceso. Si todavía estamos bajo la influencia del concepto histórico de "consecuencia", quizás se oculten todavía demasiados aspectos de este panorama a nuestras miradas. Si en lo que sigue hablo sobre todo de los fracasos de la nueva medicina, espero hacerlo porque no necesitamos temerlos. El nuevo panorama producirá sus efectos de todos modos.

El intento de transformar la medicina en una Medicina Antropológica se reconoce hasta el momento como fracasado en varios puntos esenciales. Esto se debe a las particularidades del oficio, que no resultan agradables de mencionar; también se debe a la tendencia hacia la rigidificación que suelen tener los conceptos. Resulta avergonzante que alguien que posee las intenciones y los propósitos de la Medicina Antropológica, sólo se pueda imponer oficialmente si produce resultados intelectuales del tipo de las ciencias naturales, es decir, que destaquen justamente la antítesis de la Antropología. Sin embargo, una parte de la plena responsabilidad por el fracaso corresponde a la otra mitad; no recae sobre los médicos, sino sobre los enfermos. Puesto que son ellos los que quieren liberarse a toda costa de un síntoma y los que no quieren investigar las raíces de la enfermedad, ni la propia participación en el estar enfermo. Son los enfermos los que se aferran al ello para escaparle al yo e influyen al médico para que transite con ellos este camino de la menor resistencia. Se inducen entonces mutuamente. A la vista de este evidente fracaso, se plantea la cuestión de si éste no se explica principalmente por una elección equivocada de los medios.

Y, además, hasta dónde se quiso –después de todo– obtener un éxito serio y rotundo. Por otro lado, el intento de dar a la medicina un giro hacia lo antropológico, a través de la elaboración, explicitación y publicación de una Antropología científica, resulta insuficiente. Las palabras deben estar acompañadas, o al menos seguidas, por los hechos. Aquello que se denomina “público” sólo se atiene a los hechos. Quizás diremos más adelante algunas palabras acerca de los verdaderos cambios producidos en un consultorio, en una clínica. Resulta más difícil establecer hasta dónde se quiso obtener un éxito serio y rotundo. Puesto que si al estudiar el fracaso, ya sea desde el aspecto causal o desde el moral, pregunto por los motivos y por la culpa; y si me encuentro, entonces, con que la insuficiencia radica en la separación entre médico y enfermo y, finalmente, en un error en la elección de los medios, al menos con el carácter provisional de los mismos; cuando puedo reconocer la culpa en los colegas, en los pacientes, en mí mismo y con ello la puedo admitir como dividida en tres, entonces me falta sin embargo un parámetro que esté fuera de duda, con el cual se pueda medir la parte cuantitativa, por así decir, de cada uno de estos cómplices. Sigue siendo cierto que se presenta de algún modo como la conjunción de factores adversos.

Creo verdaderamente que aquí se puede aprender mucho más del análisis del fracaso que de ciertas alusiones a éxitos. Sin embargo se debe advertir contra una apoteosis del fracaso. Existe una refinada filosofía existencial del fracaso, que se presenta como modesta, que cae de rodillas frente a la insuficiencia y que recae prácticamente en una reacción espiritual. Nace de la filosofía crítica, de la postura crítica, y admira un pasado histórico. Si se me permite, sin embargo, a la vista del fracaso de la Antropología Médica, expresarme teológicamente siguiendo al “*genius Loci*”,¹¹⁹ entonces digo: “¡Al diablo con él! De los errores sólo quiero aprender, a los fracasos sin embargo los quiero odiar, y lo que pienso también lo quiero hacer. No quiero haber introducido al sujeto para volverme objetivo y no quiero ser objetivo para sacrificar a mi sujeto”.

Permítanme hacer finalmente algunas alusiones acerca de aquello que hacemos en el presente; acerca de lo que realizamos. Después de que, por un lado, la medicina de las ciencias naturales lograra un éxito formal completamente dominante y también prosiguiera decididamente en su manera de investigar; después de que, por otro lado, el psicoanálisis descubriera una relación real totalmente diferente entre la medicina y la enfermedad, entre médico y paciente; y en tercer lugar, después de que se comenzara a imponer un cambio, que alcanza hasta los fundamentos de los conceptos, del concepto de “mundo”, “naturaleza”, de la idea de hombre y de la sociedad;

¹¹⁹ Dioses lares o genio del lugar.

después de que todo esto se constituyera como aquello con lo que debemos trabajar, se ha vuelto nuestra inevitable tarea la de no seguir dividiendo, sino de unificar. Es decir, no seguir separando la psicosis de la neurosis por un lado, las enfermedades orgánicas (como la tuberculosis pulmonar, la úlcera estomacal o el cáncer), por otro lado. Para ello resulta especialmente difícil establecer un concepto abarcativo y global para salud y enfermedad, un método común para la psicoterapia y la somatoterapia, una fórmula unitaria para la relación entre enfermo y médico, entre gremio médico y corporación política. Sin embargo nosotros tenemos la aspiración de una medicina *general*.

Y aquí me permito dar un ejemplo muy específico, que mostrará lo que queremos decir, cuando afirmamos que no sólo se puede llevar a cabo la palabra, el pensamiento, el libro, sino también la acción, la práctica y la realidad material. El ejemplo es la Clínica Médica de Heidelberg, donde ocurre, gracias a un enigma de la amistad, bajo dificultades considerables, este concurrir y confluir. Considero este hecho tanto o más importante que las formulaciones realizadas hasta ahora, que casi preferiría suprimir totalmente. Un extraño podría interpretar como capricho casual y superficial que aquí se puedan encontrar un laboratorio, una escuela de terapia médica, una consulta médica y al mismo tiempo anamnesis biográficas, tratamientos psicoanalíticos e investigaciones psicosomáticas, terapias laborales y sociales. Pero no es una casualidad personal, ni un capricho superficial, que todo esto ocurra bajo el mismo techo y a la misma hora. Puesto que sólo así surgen las disidencias, las luchas y los fracasos productivos necesarios, que nos ahorramos cuando queremos distinguir y mantener separados en todas partes el agua del fuego, la psiquis del soma, el espíritu de la materia.

La observación de los médicos más jóvenes y de los estudiantes me demuestra que siempre hay algunos entre ellos que ya no tienen la libre elección de dedicarse a la medicina científico-natural o a la psicoterapéutica. Su situación no tiene escapatoria. Claro que esto no lo denomino ni “vocación” ni “destino”. Puesto que ellos también deberán enfrentarse con una cadena ilimitada de conflictos con ellos mismos y con el entorno, de los cuales podrán salir tantas veces ganadores como perdedores. Como perdedores: volviéndose unilaterales; como ganadores: volviéndose bilaterales. De aquí surgen mis observaciones finales.

Previamente, permítaseme todavía intercalar una reflexión. Lo que sucede aquí también sucede con la participación de los enfermos. Ellos pagan la mitad del derecho de piso y también se experimenta, se prueba y se arriesga aquí a costa de ellos. Sólo tienen la ventaja de que únicamente podemos aprender de ellos, de que sólo a ellos les corresponde el agradecimiento. Yo sé que esto no les resulta suficiente a todos. Pero están en la

misma situación. Tampoco ellos tienen ya la libre elección de sustraerse al supremo tribunal histórico. La mayoría intuye que su enfermedad no sólo es un ello, sino también un yo, que eso que les sucede sólo es una repetición, atrapada en el microcosmos, de aquello que se da en el mundo entero.

Y llego finalmente a aquella tensión de la bilateralidad que posee nuestra existencia humana también en la enfermedad. Esto podría ser considerado como el punto nodal de todo: no sólo recibo y tengo mi enfermedad, sino que también la hago y la conformo; no sólo soporto mi padecimiento y lo deseo lejos de mí, sino que también lo necesito y lo quiero. Mi enfermedad es tu enfermedad, debido a la solidaridad general de la muerte. Pero la proposición formulada está lejos, muy lejos de la furia de la realidad, del sexo, de la ira, de la desesperación, del orgasmo, de la prisión, de la ciega acción. “*Pour agir il faut être fou*”,¹²⁰ dijo alguna vez Clemenceau; también se podría decir: “Para actuar hay que ser tonto”. Somos locos, tontos e inconcientes cuando actuamos. Cuando actuamos no nos conocemos y cuando nos conocemos no actuamos. Por lo tanto, no somos armónicos cuando estamos sanos y cuando nos creemos sanos, estamos enfermos.

En esta mala situación a veces acude en ayuda, tal como si fuera un querido amigo, un viejo y bienaventurado espíritu. Pienso por ejemplo en el *Fedón* de Platón, en las partes en las que demuestra que el alma no es armónica y en las cuales demuestra justamente –a través de los medios de la época precristiana– la inmortalidad del alma.

Si todavía he de aventurarme a decir una palabra acerca de si la tal llamada “Antropología Médica” me parece un componente del eón cristiano, entonces tendré que decir: “No, ella sólo podrá intentar comprenderse como precristiana”. Esto no quiere decir presocrática o platónica, o relacionada de alguna manera a la medicina de la filosofía griega, a la cual de hecho en muchos aspectos se parece más que a la medicina científico-natural. “Precristiana” se refiere aquí a la puesta en marcha hacia el cristianismo, del cual resulta erróneo creer que se proviene como si ya se estuviera en su haber, sino que se está inevitablemente expuesto, afectado, por él, alarmado como por una demanda sin duda insatisfecha. Puesto que todas esas frases tan dialécticamente formulables como: “Somos Yo, pero también Ello”, “Recibimos la enfermedad, pero también la hacemos”, “Sufrimos, pero sólo lo que queremos y necesitamos” son justamente dialécticas, bilaterales, tensas, polares y ocultas a sí mismas, porque se avecina un ocaso, [*Untergang*],¹²¹ porque lo sentimos y ya no nos queda mucho tiempo para ocultarlo, retocarlo y reprimirlo. Ya en otra ocasión (1947) he citado aquí

¹²⁰ Para actuar hay que estar loco.

¹²¹ También: “ruina, pérdida, naufragio, hundimiento, caída, decadencia, fin del mundo”.

en Boll la palabra del viejo Goethe: “Tenemos que ser arruinados” (Eckermann, 1836); ésta no es una palabra pagana, es precristiana. Más lejos no hemos llegado todavía.

Pero para no terminar tan desapaciblemente y para dar un tributo a esta sala apacible y pacífica, a este paisaje glorioso, agregaré todavía lo siguiente. Pienso que debemos abstenernos de exagerar. Yo recibo de colaboradores más jóvenes casi diariamente manuscritos y cartas excitadas que tratan problemas fundamentales, las cuestiones últimas y más profundas. Sigue siendo el defecto más conmovedor de los alemanes recurrir, en su estado de ánimo, inmediatamente a lo más extremo. Deseo que se intente apaciguar y calmar estos incendios que estallan demasiado fácilmente en el cortocircuito con la teología, deseo que se abstengan de las exageraciones. La Antropología Médica sólo tiene un valor y éste es muy limitado: puede contribuir a preparar una Medicina Antropológica, y esto significa una medicina humana y no divina. ¡No más!

Después de Freud¹²² (1949)

En el caso de un gran hombre no es agradable ni aconsejable analizar las relaciones existentes entre los motivos y las acciones. Esto vale, por ejemplo, para el ateísmo de Sigmund Freud, que él ha dado a conocer en un escrito en 1927, y que más tarde ha reiterado con algunas limitaciones. Hemos escuchado (a través de Laforgue) que ocasionalmente Freud habría dicho de su *Porvenir de una ilusión*: “¡Este es mi peor libro! Éste no es un libro de Freud”. Ambas cuestiones –tanto la escritura del libro como su desprecio– han sucedido naturalmente en situaciones que no se pueden reconstruir, tal como tampoco surgieron de un modo constructivo. El ateísmo de por sí no es un tema del cual la crítica podría adueñarse completamente. Yo no me atrevería a explicar el ateísmo de Freud, declarado públicamente, desde la estructura del monoteísmo judío. Por otra parte, tampoco combato semejantes deducciones, ni tampoco aquellas realizadas por el mismo Freud, basadas en los principios del psicoanálisis, en el cual el parricidio inconciente juega un papel. Sólo que ha de preservarse la libertad para la apertura hacia relaciones totalmente diferentes; yo considero, por ejemplo, a Freud como a uno de los ateos religiosos –para nada raros en el siglo XIX– que han conducido a la tesis de que no existe un tal ateísmo sin Dios. Si Freud explica, entonces, la fe en Dios prescrita por la iglesia como una necesidad infantil de amparo, que tiene la función de ahorrarle la neurosis a la persona culta, entonces se puede reconocer en ello ciertamente una crítica, que proviene de su búsqueda de la verdad. Quien percibe, por lo tanto, la búsqueda divina en esta aspiración, podrá considerar a Freud un religioso.

De todos modos: lo que Freud llamó “metapsicología” ya es algo analizable y representa un estímulo para incitar a ulteriores reflexiones.

La última nota del 22 de agosto de 1938, publicada luego de su muerte en Londres, dice: “Mística, la oscura autopercepción del reino fuera del yo, del ello”. Esta afirmación (en sí misma algo oscura) contiene la idea de que también al Ello le corresponde una, por cierto algo oscura, autopercepción;

¹²² Viktor von Weizsäcker (1986), *Gesammelte Schriften*, t. I, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag, p. 441.

esto se aclara un poco si se agrega la anotación del mismo día: “Puede que la espacialidad sea la proyección de la extensión del aparato psíquico. Ninguna otra deducción es probable. En lugar de las condiciones *a priori* de Kant de nuestro aparato psíquico, la psique es extensa, no sabe nada de ello”. Si se juntan ambas ideas, entonces se forma aproximadamente una frase como ésta: el aparato psíquico tiene condiciones de las que nada sabe; tiene una extensión que proyecta al exterior como espacio, esto pertenece a su Ello; si el Ello se percibe oscuramente a sí mismo, entonces surge lo que se llama “mística”.

Generalmente se dice que Freud sólo trabajó en psicología, que fue “sólo psicólogo” que, por lo tanto, se limitó únicamente a estudiar una parte. Las cosas fueron, sin embargo, más serias. Porque si el espacio es una proyección psíquica, éste es por cierto una representación psíquica, pero la psiquis en sí misma tiene una extensión de la cual nada sabe. Si esto es así, entonces la ciencia del cuerpo en realidad es una autopercepción del Ello perteneciente a la psique; entonces también la ciencia del cuerpo es psicología. Si ella es oscura, entonces se llama “mística”. A mi entender, Freud nunca ha hecho semejantes deducciones, pero las podría haber realizado, y ahora la cuestión es si han de realizarlas los que viven después de él. La consecuencia sería que sólo existiría una realidad, a saber, la psíquica.

Como Freud fue observador de la naturaleza y médico, con él se avanza mejor si uno se mueve dentro de la misma situación. Como se sabe, los médicos académicos están mal preparados para ello, porque se les ha enseñado partir de lo corporal como de una realidad. Pero no hay escapatoria: si Freud tuviera razón en la afirmación de que la así llamada “realidad corporal” sólo es una proyección de lo psíquico, entonces no existe una realidad corporal independiente. Sólo habrá que tomar en consideración que esta psique en sí misma posee una extensión inconciente, un “aparato”. Esto es por cierto diferente al previamente así llamado “panpsiquismo”. Aquí renunciamos, sin embargo, a una comparación histórica de las diferentes metafísicas.

En medicina las cosas evolucionaron de la siguiente manera: se intentó un distanciamiento de la medicina materialista y progresivamente se prestó cada vez más atención a las influencias anímicas, a factores psíquicos, tal como si éstos fuesen de naturaleza material. Allí donde surgió luego el convencimiento de que sólo serviría una psicología que abarcara lo inconciente, su introducción en la medicina debía ser la introducción de una psicología profunda. Está claro que una gran cantidad de médicos modernos no ha podido dar este paso. Allí, empero, en donde en la nueva medicina se trabajó de acuerdo a la psicología profunda, debió tener su efecto aquello que fue revolucionario para los conceptos fundamentales.

De este modo, también existen ahora dos clases de una medicina que vincula cuerpo y alma o que, como se la llamó luego, es “psicosomática”. Una de ellas se representa una vinculación o relación recíproca entre cuerpo y alma, ambos tratados como si existiesen en la realidad, como dos clases distintas de sustancia. La otra, que investiga desde la psicología profunda, no establece un preconcepto similar: cuerpo y alma no pueden preconceptirse como sustancias fundamentales, sino que se deshacen dentro de un cuadro unificado del hombre. Ocasionalmente la llamo también “Medicina Antropológica”, aunque no creo que pueda adquirir totalmente una forma lógica, porque resulta altamente improbable que la realidad pueda adquirir enteramente una forma lógica.

Si se contempla el estado de la medicina a la luz de la aparición histórica de Freud, si se llega a establecer una diferencia de “antes de Freud” y “después de Freud”, entonces ya se ha decidido que una medicina posfreudiana, que permanezca totalmente intocada por él, debería quedar descartada. Esta anticipación sólo le puede parecer limitada y despreciable a quien permanece de todos modos ciego y sordo para la grandeza e importancia de Freud. Porque si Freud posee esta grandeza, entonces la posee también –y en primer lugar– para toda forma de medicina.

Sin embargo ahora realmente la situación es que aquello que comenzó con la cuestión de la neurosis, también se convierte en una cuestión para la medicina en su totalidad. La medicina entera puede ser contemplada bajo la luz de la influencia de la psicología profunda. Y con ello se pueden invertir las consideraciones. El psicoanálisis de Freud aparece como una pieza importante, como un aspecto significativo, de un progreso de toda la medicina. Acontece una reforma del arte y de la ciencia médica; pero no es sólo general, sino también muy exacta. Deben surgir controversias muy particulares y luchas bien identificables, y esto acontece verdaderamente. Aquí trato de mostrar algo de esto, a saber: precisamente aquello que resultó de la particularidad del psicoanálisis de Freud; y especialmente para la medicina. ¿Qué es esto particular y especial? Procedemos a subdividir.

1

Ya se han mencionado dos puntos importantes: el así llamado “ateísmo” y el interés aparentemente limitado a lo psicológico. Resulta extraño observar cómo personas que se entregaban a la exclusión del concepto de Dios o de la creación del mundo, se alteraron cuando Freud consideró la idea de Dios, en tanto una ilusión, sustituto de deseos imposibles de justicia, de vida después de la muerte, de protección. A mi pregunta acerca de cómo se situaban los psicoanalistas respecto de las personas que eran

católicos creyentes, me respondió (antes de aquel libro) una vez: “Nosotros pensamos que siempre podemos preservar este ámbito”.¹²³ Él sabía, sin embargo, lo que también yo sé: en todo tratamiento psicoanalítico existe una lucha contra distintas ilusiones, entre las cuales las religiosas juegan un papel preponderante. La superación de las ilusiones es una condición del éxito terapéutico. La así llamada “terapia orgánica” no necesita provocar una lucha como ésta. Así las cosas, si se procede como si no existiese un problema teológico dentro de la medicina, se cree haber salvado la libertad de creer en Dios. En cambio, si un colega ataca la fe de su paciente como una mera ilusión, es considerado un disgregador peligroso.

No prosigo la dialéctica de este caso (inofensivo es aquel que no habla de lo religioso, sospechoso, aquel que siembra la duda) porque en la experiencia las cosas tienen un aspecto muy diverso y multifacético, y porque la mayoría de los casos son mucho más complicados. El *fortissimo* de las aclaraciones dogmáticas resulta demasiado juvenil y el tratamiento literario muchas veces demasiado alejado de la realidad; no tienen suficiente peso frente a las situaciones concretas en las cuales, por ejemplo, no cede un dolor de cabeza o falta el dinero para el tratamiento. En cuestiones como éstas, el tema del ateísmo verdaderamente no es actual, no es convincente.

A pesar de todo: la terapia psicoanalítica de las neurosis sólo pone la cuestión religiosa al alcance de la mano, mientras que la preanalítica, la terapia únicamente orgánica, la excluía como territorio ajeno. Antes de Freud se la podía ignorar en la medicina, después de Freud ya no se puede. Puesto que si sólo *una* enfermedad depende de la postura religiosa, se impone la pregunta de si en *todos* los casos es así.

2

Existe una técnica intelectual para evadir la pregunta de si todas las enfermedades, o sólo algunas, tienen algo que ver con la verdad. Se responde: en el caso de algunas enfermedades puede que sea así, en todas las demás, no. Se dice, por ejemplo: “Existen varias clases de enfermedades: neurosis, psicosis y enfermedades orgánicas”. O bien se afirma: “Las así llamadas ‘neurosis’ no son una enfermedad”. O bien se asegura: “Las así llamadas ‘enfermedades mentales’ son en realidad enfermedades del cuerpo”. O bien: “Existe la angina psicógena, pero también existen las anginas no psicógenas”. Si he llamado a esto “técnica intelectual para la evitación de la pregunta por la verdad”, entonces aquí ya se hizo eficaz la aspiración

¹²³ Se refiere aquí a un párrafo de la larga conversación mantenida con Freud, descripta en *Espíritu y naturaleza*, obra publicada también en el t. I de las *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a/Main, Suhrkamp, 1986.

de no dejar de lado ningún intento, para retransformar en algo vivo lo que ya había alcanzado una rigidez objetiva. Los bloques congelados de la corporeidad deben ser nuevamente descongelados. No ha de desmentirse esta toma de partido. ¿Pero en qué situación se encuentran las cosas en Freud? Es la transición. Antes de Freud se divide lo corporal de lo anímico, después de Freud esto ya no es posible. Antes de Freud pareciera correcto suponer que la naturaleza material tiene sus propias leyes, mientras que el proceso anímico tiene otras posibilidades. Después de Freud esta suposición resulta impracticable, dado que los procesos corporales dependen de los anímicos y los anímicos de los corporales. Incluso llego a afirmar que esto no sólo fue *reconocido*, sino que ahora también *sucede*. No sólo se efectuó, entonces, una adición de conocimientos, sino que aconteció un hecho. Esta afirmación es la que más se tendrá que defender de los ataques. Siempre existen, naturalmente, cabezas inmaduras que critican y desmienten un hecho. Pongámonos de acuerdo, por el momento, acerca de *un* hecho: existe un hombre así. Entonces ya está abierto el camino para el reconocimiento de que existen más, muchos más, quizá todos, en los cuales la psique y el soma se encuentran en una dependencia recíproca. Se agrega, además, que quizá esto no suceda en un caso o acontecimiento, sino quizá en todos.

Que Freud represente una transición entre un “antes” y un “después”, ya se ha insinuado anteriormente cuando se abordaba un problema por así decir “metafísico”, es decir, un problema que aparentemente tiene un particular encanto para los intelectuales. A saber, allí donde se informó acerca de sus propias afirmaciones, acerca de la espacialidad y su origen psíquico. También se podría mostrar que Freud, en sus años más jóvenes, en realidad no combatió el dualismo. Después de años de trabajo psicológico, sin embargo, llegó al punto de adscribirle al aparato psíquico una “extensión” que, por ser inconciente, se percibe a sí misma en una proyección como espacialidad del mundo exterior. Se habría transformado de un dualista en un monista relacionado con el panpsiquismo. Queremos cuidarnos, sin embargo, de darle demasiada importancia a estas afirmaciones que resuenan como filosóficas. Lo más importante radica en el hecho de que consideró posible el abordaje psicoterapéutico de las enfermedades corporales, inclusive él mismo lo intentó, para lo cual poseo puntos de referencia. Es por este motivo que puede ser considerado como una transición de una medicina escindida a una medicina unitaria psicósomática.

3

Existen todavía otros indicios para considerar que después de Freud, y también a través de él, deberá producirse una reforma en la medicina.

A esto se agrega que el centro de gravedad de la terapia se trasladó desde el análisis de la psique al tratamiento de la así llamada “transferencia”. Esto nunca significó que se considerara poco importante el análisis (la concientización de relaciones inconcientes). No es éste el sentido que tiene la “traslación del centro de gravedad”. Con la observación atenta del decurso del tratamiento se llegó, sin embargo, al punto de considerar de máxima importancia la relación anímica entre médico y paciente; su correcto desenvolvimiento como decisivo para el decurso de la enfermedad. Esto es lo que Freud llamó “transferencia”. Este reconocimiento y esta experiencia desautorizan a todos aquellos que ven en el psicoanálisis una enseñanza o una especie de teoría del alma humana, que se podría aceptar o rechazar de acuerdo a lo que se siente, respecto de la cual se podría “tomar posición”. Esto no es así y exteriorizaciones como éstas carecen de importancia.

Tiene, empero, pies y cabeza cuando encontramos que una gran cantidad de las así llamadas “enfermedades orgánicas” surgen de modo parecido al de las neurosis, a saber, en el decurso de los conflictos que tenemos con otros seres humanos. Esto es lo que hemos encontrado y la cantidad de casos en los cuales esto se puede determinar aumenta constantemente. Al comienzo tampoco se encontraba siempre el bacilo en el caso de la tuberculosis; no siempre la espiroqueta en el caso de la sífilis, no siempre el agente patógeno en el caso de la septicemia. Con el perfeccionamiento de los métodos, sin embargo, las pruebas aumentaron. Aquí sucede lo mismo; además, aquí la forma de relación es diferente, a saber, no habrá de concebirse como causal, sino más bien de modo histórico y, frecuentemente, de modo psicológico.

¿Las enfermedades se producen por los conflictos? ¿Y por qué se producen los conflictos? Yo pienso: el hombre se vuelve malvado porque se vuelve malvado. Si se llega al fondo de los sucesos, siempre se acaba la explicación. Las cosas son como son; por eso son así. Ya no se puede decir: “Porque alguien se vuelve malvado, se produce un conflicto y porque se produce un conflicto, se llega a la enfermedad”. Todavía queda algo que es importante: la relación de hombre a hombre tiene una importancia enorme y en ésta se produce mucho de lo que llamamos “disposición”, “carácter”, “herencia”, “constitución”. En especial la patología en general es también social y no sólo individual. También para esto se pudo aprender mucho del reconocimiento de la transferencia. La ampliación ulterior de la medicina psicosomática sólo será posible con la ayuda de una psicología de las masas y de los grupos mejor desarrollada que hasta ahora, y ésta podrá partir de los fenómenos de la transferencia.

4

El hombre de ciencia posee un medio muy eficaz para no transformarse en la figura ridícula tal como fuera reconocida en *Fausto*: este medio se llama “progreso”. Los generales, los conductores de Estado y el público se reúnen para envolver al científico progresista en nubes de admiración y de superioridad. Aquel que sufre torturas y preocupaciones por la enfermedad tiene otros motivos, pero también el enfermo admira la ciencia. Quien levanta luego el velo que se extiende sobre esta o aquella comedia, desemboca en la situación de un huelguista que se opone a la huelga. Luego se alaba también el progreso en sí mismo. Es que aparece como superioridad y como uso de la libertad. Si se lo examina más atentamente, se muestra, por el contrario, como necesidad: si utilizo métodos retrógrados el progreso me aplasta contra la pared. Para afirmarme y para alargar la vida de los demás debo ser progresista.

Todo esto también se daba en el psicoanálisis de Freud. Éste trajo consigo descubrimientos psicológicos. Ahora bien, quien todavía interpreta los sueños como el precursor José en Egipto o como Daniel en Babilonia (ambos llegaron a ocupar los más altos cargos del Estado), simplemente es un chapucero. Quien no sabe que muchos accidentes son actos fallidos explicables desde la psicología profunda, es un chapucero. Quien no considera del mismo modo la producción de síntomas neuróticos y ahora también los trastornos orgánicos y funcionales, es un ignorante. Existen cosas para las cuales no se puede retornar a las explicaciones anticuadas. En este ámbito deberá ser pronunciado, sin embargo, algo que prácticamente todavía no se ha tenido en cuenta. Resulta convincente sin más que la psicología debía modificarse, que deberá existir, por lo tanto, una psicología posfreudiana. Dado que ésta, de ser aplicada, también muestra el papel del cuerpo bajo otra luz, entonces –y esto no ha sido tomado suficientemente en consideración– también el cuerpo deberá ser representado de otro modo. Es que en el cuerpo lo humano –representado por el psicoanálisis– interviene en la conversación, en el juego, en la mentira y en la astucia, al punto de que colabora también en mostrar la verdad y en sentir lo auténtico; interviene en el hacer. A todo esto deberán adscribirse cualidades, capacidades, que no poseía en el fisicalismo y quimismo. En otras palabras: la fisiología también deberá intervenir en este progreso. La patología y la biología de todos modos siguieron evolucionando, de modo que, en un primer momento, nada se percibió de la influencia del psicoanálisis. Luego de descubrir los microbios, las hormonas, los virus, también la biología y la patología tenían otro aspecto. ¿Qué es aquí lo especial, después de que se hubieran realizados los hallazgos del psicoanálisis? Si se quiere responder brevemente a esta pregunta, deberá definirse una porción de la ciencia que sólo existe en

los principiantes. Si se enfatiza un punto, no se puede contar con la aprobación de aquellos que han considerado otro punto como más importante. Hagamos el intento aun corriendo este peligro.

Me parece particularmente importante que las funciones, los órganos, los organismos intervengan, a su manera y en su idioma, en la conversación y realización, produciendo uno u otro destino o propósito humano. Si aumenta la presión sanguínea o se modifica el metabolismo, entonces esto deberá explicarse como una intervención en la conversación, en la realización.¹²⁴ Esto puede darse de un modo individual o general, personal o social, inmanente o trascendente. Aquí también se presenta, sin embargo, algo que no se ha considerado ni en el psicoanálisis, ni en la medicina orgánica científico-natural: no sólo ocurre una continua concientización, sino también una continua inconscientización. Esto también se puede expresar de la siguiente manera: Freud sólo decía: “Lo que fue Ello debe devenir Yo”; ahora debemos agregar: “Lo que fue Yo debe devenir Ello”. Ambas afirmaciones yacen en la esencia del necesario devenir.

5

Si se quisiera poner a Freud un epitafio cuyo título fuera: “Después de Freud”, resulta totalmente insuficiente hablar desde la medicina. Desde lo histórico-cultural, de lo histórico humano, deberá decirse algo –¿quizá mucho más importante?– completamente diferente. Será útil recordar aquí, en un lugar que quizá sobreestime la historia espiritual, que Freud, en los dos últimos años de su avanzada edad, comenzó nuevamente a trabajar en el consultorio, es decir, a tomar enfermos en tratamiento. Puede que sea cierto que la gran mayoría de los hombres son olvidados rápidamente y que, quedando fuera de la iluminación de las descripciones históricas, parecen de algún modo “superfluos”. No es cierto, sin embargo, que el soldado desconocido y el hombre de la calle no sean portadores de la historia. Y la palabra “naturaleza” surgirá siempre allí, donde el hombre individual se ha sobreestimado a sí mismo; “naturaleza”: esta palabra es en realidad la verdadera consigna de odio contra la sobreestimación del ser humano.

Intentemos mencionar ahora todavía una postura de Freud, relevante en el sentido general e individual de la historia cultural y humana. Lo más sencillo es mostrarla en su relación respecto del espíritu. Esta relación es una relación de desconfianza. Él no hubiera podido decir: “Pienso, luego soy”. Él debería haber dicho: “Pienso, luego desconfío”. Muchas posiciones individuales que ya han perdido su interés pueden resumirse de este modo (por ejemplo, su elevada valoración de la libido sexual, su psicologización

¹²⁴ Utilizamos aquí la palabra “realización” en sentido de participar “haciendo”.

de la moral, su antipatía hacia los filósofos, la violencia ejercida respecto de la fe en Dios). Si lo aquí expuesto resulta acertado, se agrega a esta lista la inclusión del cuerpo en lo esencialmente humano. El psicoanálisis no es una espiritualización ni una psicologización. Según mi opinión, parte del cuerpo como de una encarnación del espíritu. Siguen existiendo todavía autores que critican el psicoanálisis por materialista; estarían en lo cierto si aludieran a esto. Existen otros que defienden la autonomía del espíritu o echan de menos la certeza de la conciencia, de lo absoluto. Se trata de una verdadera lucha, pero ésta no se puede llevar a cabo dentro del pensamiento. El mismo Sartre ha malentendido a Freud respecto de este aspecto. *Flectere si nequeo Superos, Acheronta movebo*. Quien comprende esta consigna que Freud le dio a su *Interpretación de los sueños*, debería comprender también su trabajo. Tengo la impresión de que ha surgido una moda que trata el psicoanálisis como si fuera una moda espiritual. Estas personas –agrupadas en torno del lecho de enfermo del espíritu europeo– quieren, a modo de un higienista, matar o mantener alejados los bacilos enemigos. El miedo a los bacilos, sin embargo, aumenta el peligro de enfermar. También los bacilos quieren vivir. Para poner en movimiento los Aquerontes¹²⁵ tenemos que tomarnos la molestia de dirigirnos hacia ellos. Esto fue lo que se intentó en la Berggasse 19 en Viena. A veces, un camino más largo lleva más rápidamente a la meta; una pequeña modificación es, frecuentemente, más útil que un gran golpe. No tendremos el mal gusto de deificar al así llamado “ateo”. Resulta extraño que algunas personas encontraran el camino de sustraerse, a través de un comportamiento crítico, de la debida gratitud. Representa, sin embargo, un consuelo que el poder mundial del aburrimiento entregue a tales personas superfluas al río del olvido. Que el epitafio no sirva al olvido, sino al recuerdo; y recordar es tanto como seguir viviendo. Éste es realmente un tema importante. Freud ha sido, además, un gran escritor y pertenece de este modo a la historia de la lengua. Esto no es, sin embargo, lo característico.

¹²⁵ En la *Odisea* aparece una descripción del mundo subterráneo de los infiernos en que se menciona el río Aqueronte. Éste es un río que han de atravesar las almas para llegar al reino de los muertos. Un barquero, Caronte, se encarga de pasarlos de una a otra orilla. Es un río casi estancado; sus márgenes son fangosos y están cubiertos de cañaverales (Grimal, P. [1965], *Diccionario de mitología griega y romana*, Paidós, Buenos Aires).

Sobre la teoría de los colores¹²⁶ (1950)

Todavía queda por decidir de qué manera la Academia recuerda el bicentenario del nacimiento de Johann Wolfgang Goethe. No se trata aquí de un asunto del deber, sino de una cuestión acerca del derecho que tiene la Academia para ello. Su escenario tampoco es el de una crítica acerca del efecto que ha tenido Goethe sobre el pueblo alemán.

En 1932 Paul Valéry conmemoró a Goethe en su discurso, excelente entre muchos, ante la Sorbona y dijo que los ancestros puede que lo hubieran representado como un Jano bifronte. Es, desde luego, todo un sistema de contradicciones que se podía descubrir en él. Es el lado científico el que, naturalmente, está vuelto hacia nosotros. Y así como en la historia de la humanidad la ciencia habrá pertenecido a la época media, así también Goethe le ha pertenecido en mayor medida entre la edad de los 40 y los 60 años, y se ha calificado en aquel entonces como “científico alemán”. En la juventud, la ciencia es como un juego, en la vejez es una experiencia de vida. En la época intermedia puede ser orden y *Gestalt*, y en ese momento pertenecemos con ella también al círculo de los investigadores que se han unificado para construir una casa; por el momento, sin embargo, todavía estamos cobijados como bajo un techo. Más tarde esto se termina. Ahora la ciencia sólo es una punta sobre la cual danza la esfera de la vida.

Confieso gustosamente que no me produjo gran alegría ocuparme científicamente de la ciencia de Goethe. Como investigador me siento algo inerte. Algo tan distinto se mueve ahí: ¿qué clase de ser humano es éste? ¿Qué fuerzas fueron las que se unificaron *aquí*? ¿Qué se ha hecho de *aquella* época? He de callar aquí acerca de estos asuntos. Dado que nuevamente recuerdo dónde y ante quién he de hablar. Esto significa: ha llegado la hora del crepúsculo. Y para decirlo abiertamente: hay algo de necrofilia

¹²⁶ Viktor von Weiszäcker (1986), *Gesammelte Schriften*, t. I, Frankfurt a/Main, Suhrkamp Verlag, p. 457.

en algunos discursos respecto de Goethe. O más claro aún: al muerto no lo hemos de entender o utilizar. Sólo hemos de conmemorarlo.

Está claro: aquí no se trata de una conmemoración de Goethe; aquí transcurre una tarea cotidiana. Es lo suficientemente grave que ni una palabra de lo hablado aquí pueda alcanzar el oído del obrero en la fábrica. “Quiero decirles algo [decía]: mis asuntos no pueden volverse populares”. Esto también podría transformarse algún día en la destrucción de la Academia.

Sólo quisiera añadir una cosa. Si tengo la osadía de comentar luego, obedeciendo a un requerimiento, *aquella* obra de Goethe que más le ha servido a la ciencia, quisiera hacerlo recordando un consejo de Stendahl. Este compatriota de Valéry exclamó una vez: “¡En las cosas del amor sed siempre, ante todo, naturales!”. Si con ello se llega a la ternura o al enojo, esto no siempre se puede prever; pero la naturalidad es la forma que adquiere la autenticidad en los asuntos del amor. Tengan en cuenta, entonces, que les habla un enamorado, aunque se mueva dentro de la toga académica. No esperen que la tolerancia, la sonrisa o la crítica lo alejen de su estado.

¡Señoras y señores!

De todos los trabajos de Goethe dentro del ámbito de las ciencias naturales, su teoría de los colores es la más meritoria, pero también la más difícil de recordar en la Academia de Ciencias. Es decir, mientras que sus aportes a la botánica, zoología, geología y meteorología se transformaron en –y permanecieron– una parte de estas ciencias, su teoría de los colores entró desde un comienzo en una lucha encarnizada contra los físicos y ha sufrido allí, en opinión de la mayoría, una amplia derrota. Y mientras aquellos trabajos mencionados en primer lugar aparecieron, por una parte como emanaciones felices de su esencia natural y, por otra, como deseados camaradas en el círculo de los investigadores, pareciera que Goethe con su teoría de los colores no sólo se excluyó de la comunidad científica, sino que además se enredó en un conflicto consigo mismo.

Si me aboco a desarrollar brevemente una renovada clarificación acerca de la teoría de los colores de Goethe, debo intentar en primer lugar colocar ante ustedes un concepto anterior y uno actual de la teoría de los colores. Debo, además, echar una mirada sobre aquella contienda interna y externa, y luego extraer de ello una consecuencia general para la situación de la ciencia.

Se trataba de una idea verdaderamente curiosa de Goethe, la que afirmaba que los *colores* se formarían de luz y oscuridad¹²⁷ a través de la mediación de lo turbio. Además –y esto pareciera ser aún más cuestionable–, afirma que el azul nace de lo oscuro y el rojo, sin embargo, de lo claro. Aquí

¹²⁷ Esta palabra alemana también significa “tinieblas”.

no hablamos de un mero *aperçu*; al contrario, estas apreciaciones fueron presentadas como teoría, fundamentadas en observaciones y experimentos, probadas a través de la lógica y de la crítica. Sólo de este modo se hace comprensible que Goethe y muchos después de él vieran una contradicción inconciliable entre su teoría y aquella establecida unos cien años antes por Newton; puesto que también Newton había realizado experimentos y había sacado conclusiones de ellos. Surgió, así, la extraña situación de que ambos habían realizado observaciones correctas; por lo tanto –así se pensaba– o uno u otro había llegado a conclusiones equivocadas. Newton demostraba que la luz incolora se dividía a través del prisma en los colores del espectro, y dedujo de ello que la luz blanca se compone de luces multicolores. Goethe, sin embargo, vio cómo los colores aparecen siempre en el límite entre la claridad y la oscuridad, y dedujo de ello, como fenómeno primordial, su nacimiento procedente de la lucha entre luz y oscuridad a través de la intermediación de lo turbio.

Alguien podría pensar que no se trata de una diferencia tan grande, si uno dice que la luz blanca está compuesta de colores o que los colores nacen de esta luz. De hecho, Goethe estaba molesto con la idea de que el mundo de los colores ya existiese secretamente en la naturaleza y permaneciera, a través de vaya a saber qué malicia, escondido en la luz blanca. La verdadera contradicción precisamente yace en la idea del *llegar a ser*.¹²⁸ ¿Cómo es que algo *llega a ser* en la naturaleza y en el ser humano?

Resulta extraño que el modo de pensar que tenían ambos investigadores no alcanzara para evitar la contienda. Es el modo de pensar que Galilei expresó cuando dijo que no le interesaba *por qué* las cosas eran así, sino *cómo* eran. Y aquí se hace evidente que nadie puede renunciar al deseo de saber cómo es la cosa en realidad; y que nadie se puede abstener de explicar aquello que desea entender. Si yo quiero comprender lo que verdaderamente son los colores, entonces también tengo que explicar cómo se originan. No se puede, entonces, separar la comprensión de la explicación cuando se desea llegar a una concepción. Y de hecho la teoría de Newton resulta imposible de unificar con la de Goethe, dado que uno parte de la base de una mezcla invisible, allí donde el otro presupone un devenir¹²⁹ visible ante los ojos de todos. La relación del ser humano con lo invisible es en ambos hombres absolutamente diferente. Cuando Goethe ve cómo por la noche la nube blanca se tiñe de rosa en el borde superior, de azulado en el borde inferior, cuando primero ve el sol poniente como una luz eneguedora, luego ve que se tiñe en amarillo, rosado, rojo, y por último en

¹²⁸ Se utiliza aquí el verbo alemán *werden*, que significa también: “nacer, devenir, ser, resultar, etc.”.

¹²⁹ En el sentido de “llegar a ser, originarse”.

azul púrpura, entonces él *ve* este devenir.¹³⁰ Sin embargo, si la física –que adhiere al pensamiento de Newton– explica esto a través del excedente o de la absorción de los colores que componen el blanco, sólo se encuentra ante un nuevo enigma que ha de resolver: ¿cómo es que se originan en realidad las *impresiones cromáticas*?

Y es así como en el siglo XIX y XX hemos estado muy ocupados en contestar esta pregunta. No se desea averiguar ahora cómo se originan los colores, sino cómo se originan las *sensaciones* de lo cromático. Ingresamos así en un panorama histórico-científico que, naturalmente, posee un aspecto de la teoría del conocimiento. Ya ha sido una preocupación de muchos presocráticos que las cosas en sí mismas no sean lo que aparece a los sentidos; nuestros sentidos engañan, si bien Goethe hubiera podido objetar esto con mucho fundamento. Después de que John Locke encontrara la fórmula según la cual los colores, los tonos, los olores de nuestros sentidos sólo son “cualidades secundarias” de las cosas, los hombres de ciencia casi nunca han vuelto a discutir la idea de que las cualidades sólo son reales como sensaciones subjetivas, mientras que afuera en la naturaleza las cosas son algo totalmente diferente. Dado que Goethe, sin embargo, fiel a su antipatía hacia la crítica del conocimiento, no discutía esto expresamente, también le resultaba posible tratar los hechos subjetivos y objetivos como si tuvieran igual valor e incluso mezclarlos y separarlos nuevamente. Por eso encontramos que, aunque en su teoría de los colores los colores fisiológicos y físicos se tratan por separado, también la conciencia de que están relacionados resulta claramente visible. Lo que él dividió de este modo, para unificarlo luego nuevamente, permaneció más adelante totalmente separado en la técnica científica. Ahora existe una física de la luz, una fisiología del órgano y finalmente también una psicología de los fenómenos. Deberíamos entonces profundizar, junto con sus teorías, tres corrientes diferentes de la investigación. Como esto no resulta posible, sólo se puede afirmar aquí que desde entonces nunca se logró –en realidad rara vez se intentó– una reunificación. Puesto que, por ejemplo, la pregunta acerca de cómo surge la sensación de lo verde en los procesos del órgano nervioso, esto inclusive ha sido considerado por muchos como un problema definitivamente irresoluble.

Helmholtz, el líder en óptica fisiológica, ha contribuido mucho para evitar que se aprecie en su justo valor la posición histórica de Goethe dentro de este proceso y para que se la considere como un error infeliz de un hombre o poeta en lo demás grandioso. Vale la pena observar, sin embargo, cómo precisamente los comienzos de una separación del punto de vista físico, fisiológico y psicológico también fue preparada involuntariamente

¹³⁰ Ídem.

te por Goethe, al mismo tiempo que los vuelve a unificar de tal forma que alude a los colores diciendo que “verdaderamente habitan en los cuerpos”. Para él no se trata entonces sólo de que las vibraciones o los estímulos elementales de la luz se transformen en la retina y en el sistema nervioso en una excitación fisiológica (y éstas, a su vez, de un modo maravilloso, en sensaciones del alma); Goethe considera que se trata de una relación unitaria. Habla expresamente de un círculo cerrado y aquí se ha pronunciado ahora una palabra decisiva. Que los colores también están afuera, que “habitan verdaderamente” en las cosas, que no son sólo una ilusión de la percepción subjetiva: precisamente esto se hace comprensible cuando el acto de ver constituye un movimiento circular del ojo al objeto y del objeto al ojo. Deberá dejarse en claro, empero, que aquí la ciencia no se conduce de otro modo que el ser humano natural, y no puede existir una disposición especial, según la cual el hombre científico habría de conducirse de un modo diferente que el hombre natural, y del mismo modo el órgano no se considera como objeto anatómico-fisiológico y nada más; no, el ojo es aquí el ojo que ve, no el ojo sin visión.

Ahora se querrá saber si se trata sólo de una postura diferente o si la teoría de los colores de Goethe es irreconciliable con la de la física, fisiología y finalmente también con la de la aislada psicología. En esta cuestión radica el problema, por así decir, más que histórico, que nos preocupa a nosotros. Con lo afirmado en último lugar hemos desembocado nuevamente en la cercanía de las investigaciones más recientes, con lo cual de hecho sucedió algo así como un reconocimiento de la teoría de los colores de Goethe. Ya veintiocho años después de su aparición, en 1838, G. Th. Fechner describió que, al rotar un disco con campos negros y blancos, veía diversos colores. Lo poco que la teoría de Goethe tenía efecto sobre los coténeos se reconoce en el hecho de que Fechner, quien se parecía a Goethe en muchos aspectos, no se dio cuenta de que a través de esta forma de trato con lo claro y lo oscuro justamente sucedía lo que planteaba Goethe, es decir, que al ojo que ve se le aparecen los colores. Ciertamente, en lugar de lo turbio que transmite algo *espacial*, aparecieron en este caso veloces cambios o interrupciones *temporales*. Y tampoco se dio cuenta de que la forma de trato con la naturaleza tiene tanta importancia para aquello que después ésta aparenta ser. A través del trato deviene aquello que es. En esta forma de trato¹³¹ justamente se confirma, empero, esa relación circular de la que se habló

No debo ahora ceder a la tentación de explayarme más en detalle sobre este asunto y sólo quiero decir que no es explicable a través de la teoría de los tres componentes del proceso de la visión formulada por Young y Hel-

¹³¹ En el sentido de “encuentro, relación”.

mholtz. Además, luego de nuevas revisiones, es irreconciliable con ella. Hoy en día existe tal disociación en óptica fisiológica que debemos considerar como válidas dos teorías, una junto a la otra. En esto la óptica fisiológica se encuentra en la misma situación que la física de la luz. Hasta ahora la interpretación más útil de esta situación es aquella que sostiene que, como dicen los físicos, lo que se obtenga como resultado depende del comportamiento del observador. O bien, como yo prefiero decir: depende de la forma de trato, en la cual desde el sujeto y desde el objeto suceden cosas diferentes según las circunstancias. Con ello, sin embargo, para afirmar sólo una cosa importante, adquiere pleno derecho y un nuevo significado, la suposición, mejor dicho la esperanza, de que los cuerpos en sí mismos son cromáticos. A saber, el significado de que “el cuerpo en sí mismo” (hoy por hoy llamado “objeto”) *deviene*, a través del trato, lo que *es*. Y aquí tenemos nuevamente el triunfo del devenir sobre el ser, a saber en la ciencia natural.

Con ello queda concluida por el momento esta breísima disertación abreviada acerca de la investigación sobre la percepción de los colores. Con este botín volvemos a Goethe, para ver hasta donde lo podemos acompañar en su trabajo y hasta dónde podemos también comprender un pedacito de este hombre extraordinario. Aquí, tal como si estuviéramos en un lugar sagrado, debemos movernos silenciosamente. Sólo, entonces, para quitarnos los zapatos, hemos de recordar que durante su contienda con Newton, y con sus eruditos contemporáneos, Goethe puso en movimiento con fuerza continuada, un tono, una sospecha e insultos desmesurados, lo que produjo sorpresa. Este comportamiento suyo era diferente de la grosería alegre de la que disponía generalmente en su vida práctica. Un psicólogo moderno efectuaría, guiado por muchos indicios, el diagnóstico de una neurosis nada sencilla. Pero los signos de la autodestrucción, de los esfuerzos inútiles y del aislamiento, en mucho de lo que aparece aquí a lo largo de 40 años resultan comprensibles para cualquiera. Si se trata de una neurosis, sin embargo, los demás la han provocado. Sólo Schiller, Hegel, Schopenhauer, Schelling, Alexander von Humboldt parecen haberlo comprendido.

En la parte polémica de la teoría de los colores, entonces, la obra y la persona del inglés fueron triturados con la productividad del odio y con el esmero de una furia –por así decir– solidificada. En los materiales de la teoría de los colores ustedes encuentran luego estudios dignos de lectura sobre los comienzos de la Sociedad de las Ciencias londinense, cuyo presidente devino Newton. Alrededor de 1648, “uno se reunía allí para consolarse acerca, o para elevarse por encima, del movimiento no sujeto a leyes del ser humano, a través de la cotemplación de la naturaleza eternamente sujeta a leyes”. Con esto se alude a los disturbios entre el partido republicano y el régimen monárquico, como también a la lucha eclesiástica. De este modo,

la consigna de la sociedad sería *nullius in verba*, la protesta contra la tutela política y eclesiástica. Más tarde él se dirige hacia uno de sus párrafos hondamente reflexivos acerca de la “personalidad de Newton”. Aquí Goethe ha dicho las cosas más extraordinarias sobre la relación entre carácter y equivocación. Finalmente habla aquí de la *ironía* con la que un hombre importante puede tratar consigo mismo, con su decencia. Quizá haya sido un intento de Goethe de limpiarse también a sí mismo de las manchas que quedaron de aquella pelea desagradable. Puede que no haya resultado del todo. Pero a edad avanzada le dijo a Eckermann que en las obras que se publicaran después de su muerte se podían dejar afuera aquellas partes polémicas. El remedio valioso de su vida, sin embargo, justamente la ironía, le fue insuficiente en los asuntos de la teoría de los colores, y no tengo ejemplo más significativo para esto, que su afirmación de que hubiera estado dispuesto a cometer cualquier delito. No es la misantropía de la edad, no es la limitación de un diletante, es menos aún la ruptura misteriosa entre la naturaleza espiritual inglesa y la alemana en la cual Leibniz desembocó por oposición a Newton. ¿Qué era entonces? En el ejemplo del delito resulta posible medir de qué manera mística se puede enlazar la destrucción de lo ajeno con la autodestrucción y de qué manera precisamente esta relación hatocado aquí al ser humano como las alas de un ángel de la muerte.

Debemos internarnos profundamente si deseamos acompañar a Goethe en su largo, largo trabajo. Hay, sin embargo, todavía otra cosa que hacer y esto es averiguar cómo están las cosas en relación a los colores. Y aquí deseo comunicar que la contribución de Goethe prepara un desarrollo que posee algo de lo inevitable de los hechos. Se puede observar que ni Newton, ni Goethe han considerado como tema particular el rol que en realidad desempeña el ser humano durante la investigación. Ambos se encontraron en un estado en el que todavía el contacto, el encuentro, la cooperación de sujeto y objeto no se habían constituido en un problema; ambos pueden ser catalogados en este sentido como “ingenuos”. Es posible observar, sin embargo, una diferencia, en la medida que Newton no prestó atención alguna a la particularidad y singularidad del investigador. Goethe, empero, percibe e inclusive afirma la coincidencia de la naturaleza humana y la físicamente externa, y reacciona con extraordinaria sensibilidad respecto de cualquier incongruencia entre el sujeto que investiga y el objeto natural que es investigado. Allí donde se los separa totalmente lucha con exasperación. La conducta de la gente y, sobre todo, la de los eruditos, le resulta poco natural e incluso mendaz. Y en lugar de que se produjera –como ocurrió en su discusión con Schiller– un acercamiento al problema del conocimiento, en la investigación de los colores, es el trato práctico con la misma naturaleza, la *forma* de experimentar, lo que aborrece en el otro, y que no sólo él mismo, sino cualquier ser, como dice,

ejerce de un modo sano y sensato Precisamente se puede experimentar *de este modo* y se puede experimentar *de otra forma*.

Dado que Goethe manifiesta estas cosas con toda claridad, basta con que sigamos sus exposiciones. En primer lugar, en el aspecto negativo: su aversión al procedimiento *matemático*. El rechazo de Goethe por la matemática en realidad se manifiesta sólo como una aversión a la medición. A pesar de algunas de sus observaciones tolerantes, se trata aquí de la oposición entre historia de la naturaleza y ciencia de la naturaleza. Mientras que la física que realiza mediciones aleja progresivamente los objetos físicos del ser humano sensible, Goethe busca aproximar cada vez más la naturaleza física al ser humano productivo. Las cosas son algo diferentes respecto a su reserva frente a la *filosofía*. Aquí le exige al físico “que tenga tanta formación filosófica como para diferenciarse netamente del mundo y volver a unirse con él en un sentido más elevado”. Lo peor que le puede suceder al físico es “que lo deducido se considere como lo primordial”.

Estará, sin embargo, a salvo cuando pueda reconocer aquello que Goethe llamó “fenómeno primordial”. Y aquí le reprocha a Newton ante todo que, en lugar de partir de lo simple, llamó “simple” a lo complicado. Éste sostuvo que en la luz blanca e incolora están realmente contenidas las luces cromáticas. El “fenómeno primordial”, sin embargo, sólo expresa lo que se ve: que de la unificación de un contraste (claro y oscuro) se origina el mundo cromático. Esto sólo es lo verdaderamente simple y, de este modo, ya se admite el contraste *dentro de* lo simple. El monismo es un engaño, su dualismo un límite que nadie puede traspasar. Creo que aquí se hace evidente a qué se refiere su distanciamiento de la filosofía: se debe traspasar la percepción inmediata, pero la física de Newton traspasa simplemente la sensibilidad, es trascendencia [*Natural Philosophy*]; la física de Goethe sólo pasa de una percepción a la contraria: su trascendencia es –por así decir– trascendencia immanente.

Probablemente también se desprende de aquí la diferente manera de proceder con las luces en la experimentación. Goethe le reprocha a Newton que tortura la naturaleza hasta el punto en que ésta declara lo que él ya había pensado desde un principio. Su resultado es su presuposición. Él mismo, en cambio, sólo escucha lo que ella expresa por sí misma. De hecho, su método no consiste en aislar sino en componer, no en analizar sino en considerar variaciones. En síntesis, no es forzado y autoritario, sino amoroso y de suave adaptación. Resulta sin embargo especialmente significativo cuando expresa que el resultado que se obtiene a través del experimento se adscribe tanto al entorno como a la imagen en sí misma, tanto al centro claro como al límite oscuro. Ambos obran en conjunto, y es así como in-

clusive encuentra la expresión: le adscribe “absolutamente el mismo efecto [...] a la actividad y a la barrera”.

Aquí se puede observar fácilmente que esta teoría no parte de la relación del hombre con la naturaleza. Procede en realidad del trato de la naturaleza (de la cual el hombre es una parte) consigo misma: la naturaleza en sí misma es trato, contraste, tensión. Ésta es la así llamada “objetividad” de Goethe. Si hubiera separado al ser humano como sujeto, observador, yo epistemológico, poseedor de un psiquismo o simplemente de órganos de los sentidos, hubiera tenido que anticipar todo el desarrollo de los cien años que siguieron a su muerte. Ésta es una construcción muy poco histórica y, por lo tanto, definir a Goethe como precursor de ideas futuras me resulta completamente inútil. Por el contrario, se ha afirmado correctamente que, dentro de la historia del espíritu, perteneció más bien a aquellos investigadores que consideran la naturaleza como compuesta por contradicciones plenas de sentido, como lo es el hombre, que también es una parte de la naturaleza. Por lo tanto, en su teoría de los colores, Goethe sería entonces partidario. Ella lo compromete especialmente y no constituye una equivocación parcial. Por el contrario: a través de la teoría de los colores ocurre su máxima aproximación a la inevitable toma de partido y por esto ella representa de lejos la porción más importante de sus estudios de la naturaleza, exactamente así como él mismo la consideraba (la defendió de manera mucho más apasionada que a su obra poética). A pesar de ello ha pisado la tierra del enemigo. También se exigió a sí mismo experimento, lógica y explicación. De este modo, su teoría de los colores permanece también como monumento al intento de unificación. Representa, a saber, el intento de unificar en su persona la lógica analítica de la explicación y la pasión de la visión. Goethe se conduce respecto de Newton como Heráclito en relación a Parménides, pero en sentido inverso: es decir, Goethe es un reaccionario. La importancia no reside, empero, en las explicaciones teóricas, sino en el intento de unificación. Aunque se lo considere como un documento del desgarramiento de la Europa tardía, lo importante reside en el hecho de que el dolor de la herida no fue anestesiado con la unilateralidad. Pudo soportar un profundo malestar. Así, una turbia neblina pudo transformarse en un fuerte aliciente para encaminarse en múltiples direcciones. También se debe entender simbólicamente el extraño nacimiento de los colores desde lo turbio. Es así como también se formuló aquí la tarea de las generaciones futuras.

Su depresión se transformó, sin embargo, en agresión. Ésta es una regla psicológica. No se puede estar de acuerdo con él diciendo que Newton ha hecho las cosas mal o equivocadamente. Y es seguro que aquí también ha comenzado a sanar una enfermedad. El *esprit de géometrie* y el *esprit de fi-*

nesse todavía no han hecho del todo las paces, ni se han fundido. Pero ya no queremos escuchar a Pascal cuando dice que la naturaleza está arruinada. Para nosotros la naturaleza es aquello que hacemos de ella. Lo que Goethe dice del artista resulta acertado también para el investigador: “El artista tiene una doble relación con la naturaleza: es amo y esclavo al mismo tiempo”. *Sólo* como amos seríamos víctimas de una caída luciferina, *sólo* como esclavos nos hundiríamos, sin embargo, en la escrupulosidad. Dicho sea de paso, me parece que en el tema de su teoría de los colores, a Goethe le interesaban menos los colores que la explicación. Éste no es, sin embargo, un esfuerzo sólo individual, sino un reflejo justamente de nuestra historia espiritual de la Europa tardía.

Si la teoría de los colores de Goethe condujo a un espectáculo tan enorme, entonces no alcanza aquí con la revisión de su obra y de su persona. ¿Qué son entonces los colores en sí mismos? Esto es mucho más interesante que un trabajo sobre nuestra relación con Goethe. Y para ello no deberíamos acudir ni al poeta, ni al investigador, deberíamos acudir al *pintor*. Lo que todavía quería decir aquí, recientemente lo he encontrado mejor expresado en unas conversaciones de Cézanne. “Los colores, vea usted –así le dice a Gasquet–, son la carne visible de las ideas y de Dios”. “Quiero –dice Cézanne– pintar el espacio y el tiempo, para que se transformen en las formas de las sensaciones cromáticas, porque yo me imagino los colores como grandes entidades noumenales,¹³² como verdaderas ideas, como esencia de la razón pura, con las cuales podríamos relacionarnos. La naturaleza no está en la superficie, está en la profundidad. Los colores son la expresión en la superficie de esta profundidad. Surgen desde las raíces del mundo. Son su vida, la vida de las ideas. El dibujo es abstracción total. De este modo, tampoco se lo debe separar jamás del color”. Y luego: “¿Verdad que todos los colores fluyen, introduciéndose en la sangre? [...] Descender con el pintor hacia las raíces confusas de las cosas, resurgir nuevamente con los colores, abrirse con la luz”.

O bien: “Caramba, existe una lógica cromática, el pintor sólo le debe obediencia a ella [...]. El contenido del arte yace en aquello que nuestros ojos piensan [...]”.

Cómo podría ser que el regreso de las madres no estuviera acompañado del dolor de despedida. Aquel que ha estado allí, ama tanto la noche como el día, ya no puede otorgarles diferente valor y, sin embargo, debe darle a cada uno el suyo. Evidentemente Goethe no ha negado su inclinación

¹³² El autor utiliza aquí la palabra *noumenale*, que no existe en el diccionario. Resolví traducirla por “noumenal”, en el sentido de “noúmeno” que es, según el *Diccionario de la Real Academia Española*, “esencia o causa hipotética de los fenómenos, según las noticias que el entendimiento recibe de los sentidos o de la propia conciencia”.

hacia el sol, hacia el Sur. De este modo incluso convenció a Angélica en Roma de que el azul no es un color.

Los colores son sueños, los sueños son signos y señalan hacia una vida no vivida. Decimos entonces: la teoría de los colores de Goethe señala hacia una vida no vivida. Ésta tiene, sin embargo, un poderoso efecto entre nosotros. En este salón, en el cual, si me han informado bien, Goethe no ha investigado, sino bailado, bien nos gustaría volver a verlo una vez más entre nosotros. Él, sin embargo, luego de echar una mirada a través de la ventana hacia el castillo y el bosque, buscaría la lejanía y el sendero que lo lleve hacia un amplio horizonte.

Me parece que Goethe no ha dicho demasiado sobre los colores en sí mismos. También en su teoría de los colores se conduce como un escritor. Los pintores, cien años después de su muerte, han creado colores que antes no existían, ni siquiera en el espectro. Finalmente también la estética ha comprendido que pintar no es ni escribir, ni hablar. Después de haber reducido por algún tiempo analíticamente el mundo multicolor a elementos, puede surgir una inquietud indescriptible. Tampoco queremos olvidar que existen físicos que tienen que pintar. En la Academia se encuentra uno de ellos.

La separación que se produjo entre ciencia y arte no es un buen presagio; sólo expresa algo inevitable.

Yo quiero decir: tanto si retrotraemos los colores a la pura subjetividad, como si los trasladamos totalmente al objeto, nos queda una inquietud, un malestar. Cuando contemplo el cielo, el bosque y la flor, no puedo creer que estos colores sean sólo un reflejo de mis sentidos. Y si alguien afirma que allí, detrás de las cosas, todo es así como se le aparece justamente ahora, me resulta demasiado subjetivo y presuntuoso. La inquietud y el malestar finalmente se deberán adscribir, entonces, a una insaciabilidad innata del espíritu que conoce. El grito que clama por los colores es todavía algo diferente que este hambre de pensar. Precisamente por la teoría de los colores de Goethe la Academia Científica debe participar en el coro de la gratitud. No representa sólo su participación más instructiva en la pesada carga que se le ha impuesto al ser humano por el hecho de pensar, ni un documento memorable acerca de la manera en que un hombre ha aceptado este desafío; también es una apelación bastante espinosa a las ciencias de la naturaleza: "¡Así como lo hacen ustedes tampoco funciona!". Y yo no entiendo por qué y con qué autorización se deberá atenuar la voz del enojo:

Dirán misa los párrocos,
predicarán los curas;
cada cual sus ideas
hacer valer procura,

ponderando la gente
que le sigue y escucha,
sin cambiarle la letra
a esa canción antigua.
Así yo también pido
me dejéis sin excusa
hablar de los colores,
cual mi razón los juzga,
sin que por ello hayáis
de armar una trifulca,
que es mi pecado leve
y bien nimia mi culpa.

Esto no es armonía, sino enojo. Esto tampoco es ni un idilio ni un espanto impotente; aquí no aparece una carencia de pasión, ni tampoco una actitud esquiva. *Aquí* nos encontramos ante un buen ejemplo.

Prólogo de *Casos y problemas*

Traducción: María Adamo

Es tan fatal para el espíritu tener un sistema
como no tener ninguno, tendrá pues que
decidirse a unir ambos.
Friedrich Schlege

1

Ni el título de este libro ni los títulos de sus capítulos revelan al lector qué es lo que ha de esperar. Por este motivo aclaro aquí anticipadamente: son lecciones clínicas de medicina interna que se dictaron entre mayo de 1946 y marzo de 1947 y fueron escritas luego de inmediato, en base al apunte taquigráfico y a la memoria, y luego ya no fueron modificadas. En algún sentido son una continuación de las *Presentaciones clínicas* que aparecerán ahora en su tercera edición (1941, 1947). Las observaciones que anticipo aquí no son un prólogo, dado que son también un epílogo; son, en esencia, el intento de una aclaración del carácter literario, para prevenir una crítica que no me siento en condiciones de enfrentar, y son un intento de mover al lector a una limitación de sus deseos, que creo poder¹³³ exigir. Porque lo que yo mismo pretendo poder¹³⁴ exigir no existe ya terminado en algún lugar sino que primero debe crearse.

La medicina moderna se me aparece como un coloso que no me agrada, al que deseo poseer y eliminar de algún modo; pero se presenta como demasiado grande, demasiado fuerte y no tengo la confianza del pequeño David, quien con su honda derrotó realmente al filisteo gigante Goliat. A pesar de ello, algo debe ocurrir. La estimación de las fuerzas no debería hacernos perder la confianza. Sólo es preciso divisar cuál es el punto más sensible del enemigo y también está permitido tener una astucia de guerra. Además, el coloso ya está enfermo. Sé que éstas no son consideraciones particularmente nobles. Pero tampoco le atribuyo a mi adversario

¹³³ En el sentido de “tener permiso”.

¹³⁴ Ídem.

una elevada nobleza. Así como no nos podemos fiar de la fuerza muscular bruta, tampoco podemos fiarnos de la así llamada "superioridad moral". De cualquier manera: en el terreno al que ingresamos ahora no nos ayudará demasiado ni la aplicación de la fuerza ni la cualidad moral. Aquí se trata de algo diferente. Es que hay casos de conflictos que se resuelven a través de la súbita aparición de una situación modificada.

En primer lugar se habla de la oposición existente en la medicina entre las ciencias naturales y la psicología. Dos personas se pelean [*streiten*] por una estampilla valiosa; luego se descubre que ésta era falsa y que la pelea no tenía, por lo tanto, sentido. Algo así sucede con las cuestiones de las que ahora hablaremos. Si se hubiera comenzado por comprobar la autenticidad de la estampilla, entonces la pelea ni siquiera hubiera tenido lugar. Lo que se había llamado de un modo, era en realidad otra cosa; y tampoco era una estampilla aquello por lo que se peleaba, dado que sin ella se hubiera entrado en discordia por algo distinto, porque era necesario pelearse. La cuestión presenta así dos aspectos: el objeto [*Gegenstand*] no es eso que aparentaba ser y el comportamiento de los hombres con respecto a él no estaba dirigido exclusivamente a ese objeto. Aplicada a nuestro tema, esta comparación muestra que también aquí existen dos aspectos: una tarea consiste en adquirir la capacidad de ver un nuevo objeto [*Objekt*], la otra en encontrarle una nueva faceta al comportamiento humano en relación a aquél.

Pero esta división en ciencias naturales y psicología no carece de peligros. Podría suponerse que no sólo sería posible resolver ambas tareas por separado, sino con independencia de una respecto de la otra; eventualmente podríamos postergar una para al menos realizar la otra. Ambas cosas ya han sido intentadas por varios investigadores. Nuestro caso sería entonces el siguiente: la base científico-natural de la medicina tendría que permanecer intacta, respetada y preservada; pero el hombre tendría que colocarse frente al enfermo *también* de una manera muy diferente, precisamente como psicólogo. Y, sin lugar a dudas, en muchos casos resulta imposible actuar de otro modo. Pero esto es sólo algo transitorio, una imperfección e incluso desde el comienzo un error. La intención es avanzar, tanto en la teoría como en la práctica, hasta una medicina sencilla y unitaria. Dado que aún no poseemos tal medicina, la dificultad consiste en que presuponemos algo que aún no poseemos. Y con esto me refiero a la forma de esta exposición.

Las lecciones de medicina clínica no pueden transcurrir de un modo sistemático, sino que están supeditadas a las enfermedades que de hecho se presentan en la clínica. Pero en el orden de las mismas también me he dejado influenciar por las sugerencias de mis asistentes. Luego también

partí de la base de que en cualquier enfermo se presenta el problema que siempre y sencillamente tengo en mente, a saber, que la enfermedad es una parte constitutiva de la condición humana. A partir de esta idea es secundario a cuál enfermedad de la patología clásica nos refiramos para desplegar este pensamiento paso por paso. Porque la idea del “estar enfermo” contendría en sí misma un sistema propio y muy diferente. Pero entonces este sistema médico-antropológico tendría que existir ya terminado y éste no es el caso.

Podríamos intentar construir y escribir un bosquejo transitorio. Me aleja de esta tentación la certeza de que el bosquejo tendría hoy por hoy un carácter demasiado personal, digámoslo con franqueza, demasiado subjetivo. Si bien la propia convicción de su veracidad sería un apoyo; pero desde el siglo XVII la ciencia ha adoptado y satisfecho ciertas exigencias que en mi opinión aún no podemos abandonar: por un lado, que debe basarse en experiencias, debe también probar su eficacia a través de experiencias; y, luego, que este comportamiento empírico no sólo debe existir individualmente, sino también debe poseer la cualidad de poder ser repetido por otras personas cuantas veces se desee, llevando a los mismos resultados. Podemos decir que en Alemania el número de aquellos que han participado en el desarrollo de una medicina psicosomática permanece hasta ahora (comparado sobre todo con los Estados Unidos) llamativamente reducido. Esperemos que esto ocurra a cambio de una mayor profundización en el problema. Para ello será necesario, entre otras cosas, que termine de una vez por todas nuestro maltrato del psicoanálisis.

Si consideramos todo esto, tanto la exigencia de una base empírica más amplia como la reserva en relación a un sistema teórico predeterminado, quizá obtengamos un juicio tolerante de la forma asistemática en la cual estas lecciones se dirigen en dirección a una teoría probablemente sistemática. Los títulos de los capítulos sugieren poco de tal sistema. Designan con palabras significativas uno u otro de los problemas que fueron particularmente abordados durante esa clase. A decir verdad, algunas de esas palabras nombran temas que, según creo, ya ahora se han revelado como centrales; pero no son marcados como tales. También existe en todo el libro algo así como un desarrollo que no es del todo carente de sistema; pero éste tampoco ha sido destacado y, al final, la serie sencillamente se interrumpe. Lo mejor que podemos decir, desde la necesidad de un sistema, es que al menos se despierta justamente tal necesidad.

Y luego aparece una última cuestión: ¿puede una Medicina Antropológica tener alguna forma de sistema y es esto siquiera deseable? Se puede responder a ello únicamente si se dice al mismo tiempo qué debe entenderse aquí por “sistema”. Lo que dice Friedrich Schlegel (1978) en su

Aperçu acerca del espíritu vale ante todo para la vida, para el ser humano. Con una paradoja, con una fractura dialéctica del pensamiento, se genera un estado pero no se transmite ningún conocimiento. Así, la cuestión del sistema debe permanecer en esencia abierta. Puedo reconocer sin esfuerzo una aspiración que este libro aún no satisface: la del estudiante. Éste tiene derecho a ser instruido en forma ordenada respecto de los conceptos considerados básicos, imprescindibles, claros. Porque no debemos sólo explicar [*erklären*] ni sólo comprender [*verstehen*]: debemos concebir [*begreifen*] y esto ocurre mediante conceptos [*Begriffe*]. Mientras tanto sólo puedo asegurar que esta tarea no descansa; sobre las condiciones de su realización no tengo un poder absoluto.

Viktor von Weizsäcker
Heidelberg, junio de 1947

Bibliografía

*Alzheimer A (1898)

Ein Beitrag zur pathologischen Anatomie del Epilepsie. Mschr Psychiat Neurol 4, 345-69

*Alzheimer (1907)

Die Gruppierung del Epilepsie. Allg Z Psychiat 64, 418-21

*Bichat X (1800)

Recherches physiologiques sur la vie et la mort. Paris: Brosson; (1829) rev et augm de notes pour la 2. fois par F Magendie, Paris: Gabon; (1955) Reproduction facsimilé de l' édition de 1800, Paris: Gauthier-Villars; (1802) Physiologische Untersuchungen über Leben und Tod. Frey übers vD Veizhans, Tübingen: Heerbrandt (gekürzt); (1912) Physiologische Untersuchungen über den Tod. Übers u eingel vR Boehm, Klassiker der Medizin Bd 16, Leipzig: Barth (Teil 2 des Werkes); (1968) Unveränd Nachdr d Ausg Leipzig 1912: Zentralantiquariat der DDR

*Boveri Th (1887-1907)

Zellen-Studien. H 1-6, Jena: Fischer

*Carnot NLS (1824)

Réflexions sur la puissance motrice du feu et sur les machines propres à développer cette puissance. (1953) Nouv éd, Paris: Blanchard; (²1902) Betrachtungen über die bewegende Kraft des Feuers und die zur Entwicklung dieser Kraft geeigneten Maschinen. Übers u hrsg v W Ostwald, Klassiker der exakten Wissenschaften Bd 37, Leipzig: Engelmann

*Carrel A, Burrows MT (1910)

Manifested live of tissues outside of the organism. Smithsonian institution. Annual report. Washington

*Carrel A, Lindbergh ChA (1938)

The culture of organs. New York: Hoeber

*Clausius R (1850)

Über die bewegende Kraft del Wärme und die Gesetze, welche sich daraus für die Wärmelehre ableiten lassen. Poggendorffs Annalen 79, 368 ff, 500 ff;

(1898, ²1921) Hrsg v M Planck, *Klassiker der exakten Wissenschaften* Bd 99, Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft

***Clausius R (1867)**

Über den zweiten Hauptsatz der Wärmetheorie. Ein Vortrag, gehalten in einer Allgemeinen Sitzung del 41. Versammlung Deutscher Naturforscher und Ärzte in Frankfurt a. M. am 23. September 1867. Braunschweig: Vieweg

***Clausius R (1864, 1867)**

Abhandlungen über die mechanische Wärmetheorie. 2 Bde, Braunschweig: Vieweg; (²1876, 1879, 1889) Die mechanische Wärmetheorie. 3 Bde, Braunschweig: Vieweg

***Darwin Ch (1859)**

On the origin of the species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for live. London: Murray; (⁶1876) Die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl, oder, die Entstehung der begünstigten Rassen im Kampfe um`s Dasein. Gesammelte Werke. Übers v JV Carus, Bd 2, Stuttgart: Schweitzerbarth; (1963) übers v CW Neumann, Reclams Universal-Bibliothek, Stuttgart: Reclam

***Descartes R (1637)**

Discours de la méthode pour bien conduire sa raison et chercher la verité dans les sciences. (1965) Oeuvres de Descartes. Publ par Ch Adam, P Tannery, Nouv prés Tom VI : Discours de la méthode et essais. Paris : Vrin. (1960) Von der Methode. Aufgrund d Ausg v A Buchenau neu übers u hrsg v L Gäbe, Philosophische Bibliothek Bd 26a, Hamburg: Meiner

***Descartes R (1641)**

Meditationes de prima philosophia in qua dei existentiae et anomae immortalis demonstratur. (1964) 8Euvres de Descartes. Publ par Ch Adam, P Tannery, Nouv prés, Tom 7, Paris: Vrin; (1960) Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Auf Grund der Ausgaben v A Buchenau neu Hrsg v L Gäbe, Philosophische Bibliothek Bd 271, Hamburg: Meiner

***Descartes R (1644)**

Principia philosophae. Amsterdam: Elzevier; (1964) (Euvres de Descartes. Publ par Ch Adam, P tannery, Nouv prés, Tom VIII,I; Paris:Vrin; (1919) Philosophische Werke. Bd II, übers u hrsg v A Buchaneu, Bd II, Philosophische Bibliothek Bd 28, Leipzig: Meiner

***Descartes R (1662)**

De homine. (1969) Über den Menschen, sowie Beschreibung des menschlichen Körpers. Nach der ersten französischen Ausgabe von 1664. Übers u m e hist Einl u Anm vers v KE Rothsuh, Heidelberg: Schneider

***Driesch H (1891)**

Entwicklungsmechanische Studien I: Der Wert der beiden ersten Furchungszellen in der Echinodermen-Entwicklung. Entwicklungsmechanische Studien II: Über die Beziehungen des Lichtes zur ersten Etappe der tierischen Formbildung. *Z wiss Zoolog* 53, 160ff, 178ff

***Driesch H (1909, 1921)**

Philosophie des Organischen. Gifford-Vorlesungen, gehalten an der Universität Aberdeen in den Jahren 1907-1908. 2 Bde, Leipzig: Engelmann

***Eckermann JP (1836)**

Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Leipzig: Brockhaus. (26/1959) Hrsg v HH Houben. Wiesbaden: Brockhaus

***Fechner GTh (1860)**

Elemente der Psychophysik. 2 Bde, Leipzig: Breitkopf & Härtel; (1964) Reprint, Amsterdam: Bonset

***Fichte JG (1794)**

Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, als Handschrift für seine Zuhörer. Leipzig: Gabler; (1962) Johann Gottlieb Fichte. Ausgewählte Werke in sechs Bänden. Hrsg v F Medicus, Bd I, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***Freud S (1893)**

Charcot. (1940 ff) Gesammelte Werke. Hrsg A Freud (eds) Bd I, Frankfurt/M: Fischer

***Freud S (1921)**

Massenpsychologie und Ich-Analyse. (1940 ff) Gesammelte Werke. A Freud (eds) Bd 13, Frankfurt/M: Fischer

***Gauss CF (1829)**

Über ein neues allgemeines Grundgesetz der Mechanik. *Crelles Journ reine u angew Mathem* 4, 232-5; in: (1973) Carl Friedrich Gauss. Werke. Hrsg v d Königl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Bd 5, Hildesheim, New York: Olms

***Hamilton WR (1834)**

On a general method in dynamics. London: Taylor

***Harvey W (1628)**

Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus. Frankfurt: Fitzer; (1910) Die Bewegung des Herzens und des Blutes. Übers u eingeleitet v R von Töply. *Klassiker der Medizin* Bd I, Leipzig: Barth

***Hegel GWF (1821)**

Grundlinien der Philosophie des Rechts. Berlin: Nicolai; (1928, ³1952) Grundlinien der Philosophie des Rechts oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse. M e Vorw v E Gans, WW VII

***von Helmholtz H (1868)**

Die neueren Fortschritte in der Theorie des Sehens. Vorlesungen, gehalten in Frankfurt a. M. und in Heidelberg, ausgearbeitet für die Preussischen Jahrbücher, Jahrgang 1868. In: (²1876) Populäre wissenschaftliche Vorträge. 2. H, neu durchgearb Aufl, Braunschweig: Vieweg

***von Helmholtz H (1869)**

Über das Ziel und die Fortschritte der Naturwissenschaft. Eröffnungsrede für die Naturforscherversammlung zu Innsbruck 1869. In: (²1876) Populäre wissenschaftliche Vorträge. 2. H, neu durchgearb Aufl, Braunschweig: Vieweg

***von Helmholtz H (1877)**

Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Rede, gehalten zur Stiftungsfeier der Friedrich-Wilhelms-Universität zu Berlin am 3. August 1878, überab u m Zusätzen vers, Berlin: Hirschwald; in : (⁴1896) Vorträge und Reden. Braunschweig: Vieweg; (1959) Photomech Nachdr d Ausg 1879, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***Herz H (1894)**

Die Prinzipien der Mechanik in neuem Zusammenhange dargestellt. Hrsg Ph Lenard, m e Vorw v H von Helmholtz. Gesammelte Werke. Bd 3, Leipzig: Barth; (1963) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***Heyer GR (1932, ⁴1959)**

Der Organismus der Seele. Eine Einführung in die analytische Seelenheilkunde. München: Lehmanns

***von Hofmannsthal H (1934)**

Gute Stunde. In: Nachlese der Gedichte. Berlin: Fischer

***Jaspers K (1945)**

Erneuerung der Universität. Eine Rede. Die Wandlung I, 66-74

***Kant I (1781, ²1787)**

Kritik der reinen Vernunft. (1975) Immanuel Kant. Werke in 6 Bänden. Hrsg v W Weischedel, Bd II, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***Kant I (1788)**

Kritik der praktischen Vernunft. In: (⁴1975) WW IV

***Kant I (1790, 1793)**

Kritik der Urteilskraft. In: (1975) WW V

***Keyserling H (1932, 1951)**

Südamerikanische Meditationen. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt

***von Kries J (1916)**

Logik. Grundzüge einer kritischen und formalen Urteilslehre. Tübingen: Mohr

***Lamarck JBAB (1809)**

Philosophie zoologique ou exposition des considérations relatives à l'histoire naturelle des animaux; à la diversité de leur organisation et des facultés qu'ils en obtiennent; aux causes physiques qui maintiennent en eux la vie et donnent lieu aux mouvements qu'ils exécutent; enfin à celle qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui produisent, les unes le sentiment, et les autres l'intelligence de ceux qui en sont doués. 2 Vol, Paris: Dentu; (1930) Nouv éd, Paris: Baillière; (1876) Zoologische Philosophie. Nebst einer biographischen Einleitung v Ch Martins, über v A Lang, Jena: Dabis; (1903) Leipzig: Barth

***de La Mettrie JO (1748)**

L'hommemachine. Leyde: Lusac; (1965) Der Mensch eine Maschine. Franz u dtsch, übers v TH Lücke, Nachw u Anm v M Starke, Leipzig: Reclam; (1966) Prés et notes de G Delalaye, Paris: Pauvert

***Leibniz GW (1666)**

Dissertatio de arte combinatoria. Leipzig; (1962) G.W. Leibniz. Mathematische Schriften. Hrsg v CIGerhardt, Bd 5: Die mathematischen Abhandlungen. Hildesheim: Olms

***Leibniz GW (1702)**

Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste. In: (1924) G.W. Leibniz. Philosophische Werke. Hrsg v A Buchenau u E Cassirer, Bd II: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie 2. Bd, übers v A Buchenau, durchges u m Einl u Erl hrsg v E Cassirer, Philosophische Bibliothek Bd 108, Leipzig: Meiner

***Leibniz GW (1714)**

Monadologie. (1924) WW II

***Leibniz GW (1715/16)**

Streitschriften zwischen Leibniz und Clark. In: (1924) GW Leibniz. Philosophische Werke. Hrsg v A Buchenau u E Cassirer, Bd I: Hauptschriften zur

Grundlegung der Philosophie I. Bd, übers v A Buchenau, durchges u m Einl u Erl hrsg v E Cassirer, Philosophische Bibliothek Bd 107, Leipzig: Meiner

***Leibniz GW (1858)**

De analysi situs. (1962) G.W. Leibniz. Mathematische Schriften. Hrsg v CI Gerhardt, Bd V: Die mathematischen Abhandlungen. Hildesheim: Olms

***Mach E (1882)**

Die ökonomische Natur der physikalischen Forschung. Vortrag, gehalten in der feierlichen Sitzung der Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften am 25. Mai 1882. Wien: Gerold; In: (⁵1923) Populärwissenschaftliche Vorlesungen. Leipzig: Barth

***Mach E (1883)**

Die Mechnik in ihrer Entwicklung kritisch-historisch dargestellt. Internationale Wissenschaftliche Bibliothek Bd 59, Leipzig: Brockhaus; (⁸1921) Mit einem Anhang

»Das Verhältnis der Mach'schen Gedankenwelt zur Relativitätstheorie« v J Petzoldt, Leipzig: Brockhaus

***Mach E (1886)**

Beiträge zur Analyse der Empfindungen. I. Abth. Jena: Fischer; (²1900) Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen. 2. verm Aufl der Beiträge zur Analyse der Empfindungen. Jena: Fischer; (⁹1922); (1984) Reprgr Nachdr, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***Mach E (1905, 1926)**

Erkenntnis und Irrtum. Skizzen zur Psychologie der Forschung. Leipzig: Barth

***de Maupertuis PL (1746)**

Le loi du mouvement et du repos. In : (1768) Oeuvres. Nouv éd, Bd II, Lyon : Bruyset ; (1965) hrsg v G Tonelli, Hildesheim, New York : Olms

***Mendel G (1866)**

Versuche über Pflanzen-Hybriden. Bruenn; (1970) komm v F Wiling, Klassiker der exakten Naturwissenschaften NF Bd 6, Braunschweig: Vieweg

***Mittasch A (1940)**

Julius Robert Mayers Kausalbegriff, seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Berlin: Springer

***Müller J (1926)**

Zur vergleichenden Physiologie des Gesichtssinnes des Menschen und der Tiere nebst einem Versuch über die Bewegungen der Augen und über den menschlichen Blick. Leipzig: Knobloch

***Müller J (1838)**

Handbuch de Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Bd II, 2. Abt: Der speciellen Physiologie 5. Buch: Von den Sinnen, Coblenz: Hölscher; (1940) Handbuch der Physiologie des Menschen für Vorlesungen. Bd II, Coblenz: Hölscher

***Nietzsche F (1887)**

Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. (1955) Friedrich Nietzsche. Werke in drei Bänden. Hrsg v K Schlechta, Bd 2, München: Hanser

***Pascal B (1670)**

Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont esté trouvées après sa mort parmy ses papiers. Paris ; (1904, 1948) Pensées. Hrsg L Brunschwig. Paris : Garnier ; (1963) Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Hrsg u übertr v E Wasmuth, Heidelberg: Schneider; (1978) Werke. Bd. I, Heidelberg: Schneider

***Planck M (1900)**

Über irreversible Strahlungsvorgänge. Ann Phys, 4. Folge I, 69-123. In: (1958) Physikalische Abhandlungen und Vorträge. Aus Anlass seines 100. Geburtstages (23. April 1958) hrsg v d Verband Deutscher Physikalischer Gesellschaften u d Max-Planck-Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften, Bd I, Braunschweig: Vieweg

***Rüdin E (1929)**

Über psychiatrische Erbprognosebestimmungen. Dtsch med Wschr 55, 1031-3

***von Schelling FWJ (1800)**

System des transcendentalen Idealismus. Tübingen: Cotta; in: (1958) Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg v M Schröter, 2. Hauptbd, München: Beck

***Schopenhauer A (1819)**

Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Brockhaus; (1859) bearb u beträchtl verm Aufg; (1961) Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Hrsg v W Freiherr von Löhneisen, Bd 1 u 2, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft

***de Spinoza B (1677)**

Ethica ordine geometrico demonstrata (1955) Die Ethik. Nach geometrischer Methode dargestellt. Übers v O Baensch, Einl v A Schottlaender, Philosophische Bibliothek Bd 92, Hamburg: Meiner; (1976) Baruch de Spinoza. Sämtliche Werke in 7 Bänden. In Verb m O Baensch u A Buchenau hrsg v C Gebhardt, Bd 2, Hamburg: Meiner

***Windelband W (1880)**

Die Blütezeit der deutschen Philosophie. (Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammengange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften. 2. Bd: Von Kant bis Hegel und Herbart), Leipzig: Breitkopf u Härtel

***Wöhler F (1828)**

Über künstliche Bildung des Harnstoffs. Ann Phys Chem 12, 253-6

