

Luis Chiozza



LA ENFERMEDAD


**De un órgano,
de una persona,
de una familia
y de un pueblo**

PAIDÓS



libros del Zorzal

Una infección en un dedo puede ser considerada, según "desde dónde" se la contemple, como una enfermedad local o como un trastorno general (diabético, por ejemplo) que se manifiesta en un lugar puntual. La enuresis infantil puede ser la neurosis de un niño "que se hace pis en la cama" o una manifestación de los vínculos "enfermizos" de una familia.



La realización de un delito puede entenderse como la degradación moral de una persona o como la manifestación de un trastorno "patológico" en el espíritu de una comunidad. Ninguno de esos puntos de vista excluye los demás, sino que, por el contrario, cuando se complementan aumentan nuestras posibilidades de influir sobre los hechos. La comunidad civilizada, que hoy cultiva la higiene corporal, tiende a ignorar que una grave enfermedad del espíritu, que afecta a nuestra época, se "contagia", como se propaga una epidemia, a través de "portadores" (pensamientos erróneos y conductas inmorales) que viven (con la suciedad en el alma) de un modo que, muchas veces y desde una apreciación superficial, se suele considerar "envidiable". Mientras miramos con el microscopio lo infinitamente pequeño, y con el telescopio lo infinitamente grande, nos sentimos el ombligo del universo. Desde ese "centro" que constituimos como "individuos" humanos, vemos hacia un lado la enfermedad de un órgano, y hacia el otro la que sufre una persona "entera", una familia o el espíritu de un pueblo, como entidades malsanas que, sin duda, se influyen entre sí, pero que son esencialmente diferentes. Los desarrollos actuales de las distintas disciplinas de la medicina nos muestran, sin embargo, que todos los procesos que aparentemente difieren -pero evolucionan juntos- pueden ser contemplados como distintos aspectos de un mismo y "único" trastorno.

8096047

ISBN 978-950-12-9465-1



9 789501 294651

www.paidosargentina.com.ar

Luis Chiozza

La enfermedad

**De un órgano, de una persona,
de una familia y de un pueblo**

 **PAIDÓS**
Buenos Aires • Barcelona • México


libros del
Zorzal

Los conceptos freudianos de resistencia y represión describen la profunda dificultad del “conócete a ti mismo”. Los conceptos de Sartre de “mala fe” y “buena fe” son también una ilustración del dilema de honestidad según el cual siempre hay una dosis de autodeformación en nuestras creencias y actos. El hombre que piensa que obra de “buena fe” ya está haciéndolo de “mala fe”, y la única manera de obrar de “buena fe” es saber que uno también obra de mala fe, es decir, saber que hay cierta deformación e ilusión en la percepción de uno. El problema moral no consiste sencillamente en la cuestión de creer en las propias convicciones y de obrar de acuerdo con ellas [...] El problema moral consiste en el incansable empeño de establecer nuestras propias convicciones y al mismo tiempo admitir que siempre habrá en ellas algo de deformación tendiente a engrandecernos. [...] Y ese proceso se ve favorecido por el mecanismo de círculo vicioso que puede observarse tanto en las naciones como en [las personas].

ROLLO MAY, *Amor y voluntad*

Índice

Prólogo y epílogo	11
Todo es según el color del cristal...	15
Un órgano, una persona, una familia y un pueblo	15
Un solo organismo	18
La consciencia	19
Tres maneras de la vida.....	20
La enfermedad y el enfermo	23
Fundamentos	25
I. Nuestra participación en la vida	27
Los habitantes del planeta Tierra.....	27
Entre los átomos y las estrellas	29
En el universo hay consciencia.....	31
El lugar en que el alma reside	33
II. Acerca de la consciencia y lo inconsciente	37
Entre el cuerpo y el alma	37
Lo psíquico inconsciente	39
La organización del conocimiento en la consciencia	42
III. La consciencia y sus tres mundos	47
Percepción y sensación	47
El cuerpo “desalmado”, el alma mental y la senti-mental	50
La realidad material y su evocación ideal.....	52
La conciencia moral.....	54
IV. La personalidad	57
La determinación de la forma.....	57
El significado de la forma.....	59
Acerca de “uno mismo”	61
Acerca de la “estratificación” de la consciencia	65
V. Homo sapiens	69
Pensamiento y sentimiento	69
Acerca de la inseguridad.....	70

Los fracasos de la razón y la intuición	73
Los fundamentos de la certidumbre	75
Somos una forma del pensamiento y el sentimiento de una comunidad que nos trasciende.....	78
VI. Conformación de la moral.....	81
Las normas morales	81
La conciencia moral.....	82
El origen de los valores.....	84
Acerca del bien y del mal	86
Acerca de los “problemas de conciencia”.....	88
La crisis axiológica.....	91
La universalidad de los valores.....	93
V. La enfermedad	95
VII. La enfermedad en nuestro tiempo	97
La definición de enfermedad	97
Cambios en la noción de enfermedad	99
La enfermedad en nuestro tiempo.....	100
Cómo y por qué se alcanza la condición de enfermo	102
La relación entre el cuerpo y el alma	104
Una vida psíquica inconsciente	105
VIII. Afectos y afecciones.....	109
El modo de ser (pático) de aquello que no es.....	109
El carácter “mixto” de la formación de afecto y de la “descarga” afectiva	110
El valor del afecto.....	111
Ontogenia y filogenia de los afectos	113
Los afectos en la enfermedad “somática”	114
La relación entre afecto y lenguaje.....	115
IX. El camino de vuelta a la salud.....	117
La enfermedad y el drama.....	117
La historia que se esconde en el cuerpo.....	119
El camino de vuelta a la salud.....	121
El duelo	123
Hay cosas que no valen lo que vale la pena.....	125
La resignificación de una historia	127

X. La enfermedad de un órgano y de una persona	129
¿Enfermedad de algo o enfermedad de alguien?.....	129
El cuerpo animado	131
Los afectos “fallidos”	134
El drama del alma, la enfermedad del cuerpo y la enajenación del espíritu	135
 XI. La enfermedad de una familia	 137
La institución de la familia	137
El grupo familiar	140
La crisis de la familia.....	142
La transformación de la familia.....	144
La familiaridad.....	145
 XII. La enfermedad de un pueblo	 149
Convivencia y sociedad	149
El “clima” de la comunidad que habitamos	153
Los errores que tienen consenso.....	155
El precio que se paga por evitar los duelos	157
Los victimarios no quedan indemnes	159
 Apéndice.....	 163
 Cuerpo, alma y espíritu	 165
La organización del conocimiento en la consciencia	166
 Bibliografía.....	 169

Prólogo y epílogo

Dado que es habitual escribir el prólogo de un libro luego de haberlo terminado, resulta que, aunque se lo destina al lector como un prefacio, suele ser, como en este caso, por su origen, un epílogo. Si queremos introducirnos en el malestar que subyace en el fondo de toda enfermedad, debemos comenzar por decir que la tesis darwiniana de la selección natural, que nació bien pensada y bien fundamentada, ha sido luego exagerada hasta el punto de concebirla como una guerra de todos contra todos, con la supervivencia del más apto. Y que eso ha oscurecido el hecho de que en la trama constituida por los organismos que, entretejiéndose, integran un sistema ecológico, los vínculos de cooperación predominan. Es necesario tener en cuenta que precisamente es esa cooperación –de una sutileza asombrosa que trasciende la inteligencia que es posible atribuir a sus integrantes aislados–, lo que permite concebir al conjunto de la vida en el planeta como una biosfera con una estructura funcional que la convierte en un megaorganismo.

Sin embargo, también es cierto que forman parte de ese sistema ecológico, fruto de una tendencia unificadora, acontecimientos tales como los que vemos en la conducta del león “macho alfa” que, luego de vencer a su rival, mata a todos sus cachorros para engendrar sus propios hijos, poniendo a la hembra materna nuevamente en celo. Más aún, cuando comprendemos que el hecho de que el pez grande se come al chico constituye una de las formas en que el crecimiento de las especies

“naturalmente” se regula, y al mismo tiempo contemplamos cómo un depredador devora los tiernos y encantadores hijitos de un animal más débil, no podemos evitar enfrentarnos con un misterio insondable que nos suscita preguntas que, inevitablemente, al mismo tiempo que arrogantes son ingenuas. ¿Por qué no se organizó de otra manera la alimentación y la regulación del crecimiento relativo de las distintas especies? ¿Constituye un “defecto” en la asombrosa sabiduría que encontramos en la organización natural de la vida? ¿Hacia dónde se dirige la evolución de la especie *Homo sapiens*?

Dado que no tenemos respuestas para preguntas como esas, es necesario volver al ejemplo del león, que muestra algunas similitudes con sentimientos que el ser humano con dificultad reprime. Porque son justamente esas similitudes las que nos permiten comprender con qué profundidad se arraigan, en nuestras tendencias “primarias”, esos sentimientos que desde tan lejos vienen. Cuando (en *¿Para qué y para quién vivimos?*) decíamos que (en nuestra relación con lo que hacemos y con las personas más significativas de nuestro entorno) nos movemos con un “mapa” de prioridades que muy pocas veces conscientemente asumimos, nos estábamos acercando a la fuente de un conflicto que, con mucha frecuencia, nos envenena la vida.

Entre los numerosos conflictos que surgen de esa fuente, mencionemos, por ejemplo, lo que sucede cuando un hombre que siente como un insoportable menoscabo ubicar en prioridad segunda la profesión a la cual se dedica, y no puede sentirse amado por una mujer que coloca a sus hijos en una prioridad primera, se casa con una mujer para quien los hijos “están primero”, que sólo se siente amada si constituye la primera prioridad de su marido, y que tampoco logra tolerar al hombre que descuida su profesión por ella.

En las páginas que siguen, no nos ocuparemos en detalle de los conflictos que se desencadenan por esas prioridades que (aunque frecuentemente se reprimen o se disimulan) tarde o temprano aparecen. Su contenido nos acercará, en cambio, a comprender el error que se oculta en dos creencias absurdas que nos arruinan la vida: una es asumir que sólo es amor verdadero –y el único que necesitamos– aquel que nos considera la prioridad; la otra consiste en la convicción de que, cuando esa prioridad se pierde, con ella se pierde el sentido que anima la vida.

Reflexionando sobre lo que contienen las páginas que siguen, llego a la conclusión de que lo esencial radica en tratar de comprender (más allá de cómo, por qué y para qué nos enfermamos) de qué modo las múltiples maneras de enfermar suceden como variaciones de unos pocos asuntos fundamentales, que no sólo nos afectan en cuerpo y alma, sino también en el espíritu de nuestra existencia colectiva.

El hecho de que entre los avatares del sufrimiento, que forma parte inevitable de la vida, surja la enfermedad –con tanta frecuencia como para permitirnos decir que no existe vida humana en la cual no se presenta– nos conduce a indagar en esos asuntos que constituyen temas sempiternos, y en el fondo de los cuales descubrimos las vicisitudes que emanan de una discrepancia en el inexorable “maridaje” del amor con el odio. Mientras buscamos a los amores que “curan”, y procuramos protegernos de los odios que infectan la vida, no nos extraña tanto tropezar, una y otra vez, con los amores que “matan”, como nos sorprende que haya odios que cuidan.

Frente a la inquietud que nos produce encontrarnos, a diestra y siniestra, con una corrupción progresiva de los valores y las normas (que recorriendo la trayectoria de un “crescendo” morboso contamina gravemente el equilibrio ecológico del planeta y, al mismo tiempo, altera la convivencia con una mezcla de vicio y delincuencia que culmina, muchas veces, en el infierno de una guerra fratricida) solemos pensar que “algo hay que hacer”. Se nos ocurre entonces, motivados por esa inquietud, que debemos ubicar los lugares en donde el mal se esconde y dedicarnos a terminar con él. Sin embargo, cuando buscamos la frontera en donde las fuerzas del bien deberán combatir contra las fuerzas del mal, descubrimos muy pronto que esa línea divisoria no existe en el espacio físico, sino que, muy por el contrario, su trayectoria zigzagueante transcurre “entre” nuestros sentimientos y que, si queremos “sanearlos”, debemos comenzar, sí, por sanear pensamientos, pero debemos hacerlo durante el tiempo necesario para que se “encarnen” en nuestra manera de sentir. Me parece que, en última instancia, tratando de “mostrar” este asunto espinoso escribí este libro, que busca refugio en la benevolencia del lector.

Todo es según el color del cristal...

Un órgano, una persona, una familia y un pueblo

Una infección en un dedo puede ser considerada, según “desde dónde” se la contemple, como una enfermedad local o como un trastorno general (diabético, por ejemplo) que se manifiesta en un lugar. La enuresis infantil puede ser contemplada como la neurosis de un niño “que se hace pis en la cama” o como una manifestación de los vínculos “enfermizos” de una familia. La realización de un delito puede ser contemplada como la degradación moral de una persona o como la manifestación de un trastorno “patológico” en el espíritu de una comunidad “social”. Ninguno de esos puntos de vista excluye a los demás, sino que, por el contrario, cuando se complementan aumentan nuestras posibilidades de influir sobre los hechos.

En la Edad Media, se consideraba que lavarse era lujuria y arrogancia y que los piojos eran “perlas de Dios”. Aún en la época de Shakespeare, se “cultivaba” la suciedad en el cuerpo. En el lujoso palacio de Versalles, no había *toilettes*. Se ignoraba, además, que en las epidemias el contagio podía ocurrir mediante portadores “sanos”. La comunidad civilizada, que hoy valora la higiene corporal, tiende a ignorar, sin embargo,

que una grave enfermedad del espíritu, que afecta a nuestra época, se “contagia”, como se propaga una epidemia, a través de “portadores” (de pensamientos erróneos y conductas inmorales) que viven (con la suciedad en el alma) de un modo que, muchas veces y desde una apreciación superficial, se suele considerar “envidiable”.

Mientras miramos con el microscopio lo infinitamente pequeño, y con el telescopio lo infinitamente grande, nos sentimos en el centro de todo el universo. Desde allí, desde ese “centro”, que constituimos como “individuo” humano, vemos hacia un lado la enfermedad de un órgano y hacia el otro la que sufre una persona “entera”, una familia o el espíritu de un pueblo, como entidades malsanas que, sin duda, se influyen entre sí, pero que son diferentes. Los desarrollos actuales de distintas disciplinas nos muestran, sin embargo, que todos esos procesos que, aunque aparentemente difieren, evolucionan juntos pueden ser contemplados como distintos aspectos de un mismo y “único” trastorno.

Pero... ¿qué trastorno es ese, radical y extenso, que manifiesta su potencia, en nuestra condición humana, de múltiples y polifacéticas maneras? ¿Cómo se genera? ¿En dónde se origina? No cabe duda de que venimos intentando, desde que el mundo es mundo, identificar, entre las personas que juzgamos poderosas, a los responsables principales del malestar que nos aqueja en nuestra existencia colectiva, pero que también nos afecta en el seno de nuestra familia, en la intimidad de nuestra vida personal o en el modo en que funciona nuestro cuerpo.

Cuando se trata de lo que ocurre en una comunidad que habita un territorio, hay épocas en que predomina el pensamiento de que quienes asumen el gobierno (o cualquier otra forma del poder) producen, por acción o por omisión; el perjuicio que se sufre. Hay otras, sin embargo, en que se aduce, con idéntica firmeza, que los pueblos se merecen el gobierno que tienen. Cuando el malestar impregna a una familia, los hijos suelen tener pocas dudas de que sus progenitores son los responsables. Los progenitores, en cambio, oscilan entre acusar a los hijos o, en otras ocasiones, a las malas influencias que ejercen los equívocos valores de la sociedad que los circunda. Cuando el malestar lo sufrimos “en persona”, sea que nos afecte en el cuerpo o en la vida, es frecuente que la oscila-

ción transcurra entre lo que “nos hace la vida” (por obra de un microbio “malvado” o de un destino injusto) y lo que hacemos con ella.

Es forzoso reconocer, además, que en los casos en que nos reprochamos (como persona, como familia o como pueblo) ser los únicos gestores de nuestro infortunio (o el de nuestros seres queridos) no intentamos colaborar para recuperar el bienestar, porque lo hacemos disociándonos de un modo “artificial” que nos permite acusar-nos sin amor y sin escrúpulos, dado que sentimos muy poca simpatía por ese otro “yo”, supuestamente nuestro, al que, con crueldad, desde una “altura” impostada, rechazamos de manera enfática. No se trata, pues, de progresar en la tarea fundamentalista, “inteligente y justa”, de identificar “culpables”. Hemos aprendido que, en un mundo complejo, nunca las causas son simples y es frecuente que la fuerza no acompañe a la razón. Se trata, en cambio, de comprender que frente a la enorme dificultad que suele presentarnos la tarea de influir para que otro haga lo que nos parece bien, siempre nos quedará algo, sea grande o pequeño, que podremos hacer.

César Hidalgo, en un libro estupendo, *Why Information Grows*, se ocupa del orden creciente que, dentro del caos, evoluciona desde los átomos hasta las economías que operan sobre la vida humana, y es justamente allí, en esa evolución de la vida que transcurre en los avatares de un equilibrio inestable, donde nos encontramos con la enfermedad. En las páginas que siguen, abordaremos el malestar de un órgano, de una persona, de una familia o de un pueblo, desde tres puntos de vista que nos permitirán contemplar esos trastornos, que parecen muy diferentes, como manifestaciones distintas que nacen de un mismo proceso. En algunos casos, para mostrar las conexiones que unifican esos aspectos disímiles, nos vimos obligados a incursionar en conceptos de la teoría psicoanalítica. En otros, lo hicimos pensando en el interés de nuestros colegas psicoterapeutas, y los escribimos, entonces, usando una letra de cuerpo menor. Tanto en uno como en otro caso, quienes no sientan la necesidad de profundizar en los fundamentos que exponemos en la primera parte, podrán omitir o tal vez postergar, la lectura de los capítulos II, III, IV y V.

Un solo organismo

El primer punto de vista surge de considerar que la vida entera (tal como la conocemos en nuestro planeta) puede ser contemplada como un solo organismo, la biosfera, cuyos órganos están constituidos por los seres que identificamos como individuos de distintas especies, relacionados entre sí por fenómenos como la fotosíntesis o la fecundación de las flores que realizan los insectos. Ya nadie duda de que la lucha darwiniana de las especies por la supervivencia del más apto juega un papel mucho menor del que le habíamos asignado, y que la cooperación entre las diferentes formas de la vida predomina.

La biosfera se organiza y evoluciona como una red fractal multifocal dentro de la cual los ejercicios funcionales alternan sus primacías transitorias. Lo mismo ocurre con los organismos pluricelulares complejos, constituidos por sistemas, aparatos, órganos, tejidos especializados y miles de millones de células nucleadas (eucariotas), cada una de las cuales existe gracias a la simbiosis de los muchos miles de bacterias sin núcleo (procariotas) que fueron los únicos habitantes de la Tierra durante, por lo menos, la primera mitad de la existencia de la vida.

Las abejas de una colmena, las neuronas del cerebro, los habitantes (o, si se prefiere, el tráfico) de una gran ciudad y los usuarios de internet funcionan de una manera semejante, sin un “gobierno central”. Los seres humanos somos constituidos por una multitud de billones de organismos celulares que decidieron vivir y “trasladarse” juntos aceptando un estatuto de convivencia colectiva. Pero también somos como somos porque existimos “cableados” en una trama inexorable con otros seres vivos, integrando con ellos un megaorganismo, la biosfera, cuya forma completa y su “destino” no podemos contemplar.

El grupo de enfermedades que reunimos con el nombre “cáncer” nos revela la importancia de ese estatuto de convivencia colectiva, dado que las malformaciones cancerosas están constituidas por un conjunto de células que transgreden ese “convenio” evadiendo los controles de su actividad reproductiva (ejercidos por las células vecinas y por el sistema inmunitario) hasta un punto en que puede decirse que se desarrollan gracias

a la tolerante complicidad del organismo. En 1978, en *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, escribimos: “Si tenemos en cuenta que el planeta Tierra, como ecosistema, constituye una unidad individual estructurada en sutiles equilibrios que se encuentran muy lejos de la consciencia humana, no deja de ser significativo el hecho de que el hombre, capaz de sostener empeñosamente propósitos egoístas y lineales que amenazan el equilibrio del conjunto Tierra, albergue dentro de sí una criatura que denominamos ‘cáncer’, para tratar con la cual no basta con la lógica y el odio, hace falta el amor”.

La consciencia

El segundo punto de vista nace de considerar que en el universo hay consciencia. Eso lo sabemos, tú y yo, porque yo “tengo” mi consciencia y, aunque no lo puedo probar (y por esto suele decirse que la consciencia es un singular cuyo plural “se desconoce”), estoy seguro de que tú tienes la tuya y que, en cuanto se refiere a lo que estoy diciendo, dirías acerca de mí lo mismo que digo de ti. Una vez admitido que en el universo hay consciencia (y me refiero, ante todo, a la consciencia cognoscitiva, que los ingleses denominan *consciousness*), surgen algunas cuestiones. Una de ellas (evidente cuando compruebo que si miro a mi derecha no veo lo que tengo a mi izquierda) consiste en que todo acto de consciencia constituye “un punto de vista”, es decir, una adquisición parcial de un conjunto más amplio, la mayor parte del cual transcurre, para mí, de manera inconsciente.

Otra cuestión, mucho más importante, es que, entre todo eso inconsciente, tal vez “inerte”, siempre hay algo que antes era consciente, que fue reprimido, y que permanece “vivo”. Sabemos, a partir de Freud, que el motivo de la represión es impedir el desarrollo de un sentimiento penoso, y que su frecuente consecuencia es que lo reprimido “retorne” a la vida consciente de un modo distinto, bajo la forma de un síntoma que mantiene oculto el significado original, pero que ocasiona un trastorno perturbando una función.

Es claro que las alteraciones que llamaron la atención de Freud desde un principio (la histeria, la fobia y la neurosis

obsesiva) lo llevaron a sostener que también existía una represión “exitosa”, por obra de la cual lo reprimido (se refería especialmente al Complejo de Edipo) permanecía “sepultado” en lo inconsciente sin ocasionar esos trastornos. Debemos reconocer, sin embargo, que la falta de elaboración de lo sepultado retorna en la forma de los cuatro “gigantes” del alma (la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa) que, dada la ubicuidad de su vigencia, consideramos “normales”. Así desconocemos el hecho de que constituyen el verdadero fundamento de las tragedias humanas que otorgan su “libreto” a las formas del arte. Tal vez eso influyera en el pesimismo de Freud. No obstante, la observación atenta nos demuestra que, a la corta o a la larga, lo malo se destruye a sí mismo, y que, aunque a veces se impone a lo bueno, lo bueno, que perdura, vuelve a florecer.

Reparemos, por último, en que muy pronto Freud tuvo que admitir que la represión, que se ejerce desde el yo (como agencia que ejecuta las funciones, entre las cuales también se encuentra la consciencia), podía realizarse de manera inconsciente, y que, por lo tanto, una parte del yo funcionaba más allá de la consciencia. Si tenemos en cuenta lo que lleva implícito la afirmación de Freud y consideramos los nuevos desarrollos de la biología (y especialmente los de la biosemiótica), que concluyen en que es forzoso atribuir “alguna forma de consciencia” a las funciones de “lectura” del ADN que realiza el ribosoma de organismos tan primitivos como las bacterias protistas, nos encontramos con una ineludible conclusión. Hay “estratos” de la consciencia que funcionan de una manera que permanece inconsciente para nuestra consciencia “habitual”, y un organismo biológico, “presidido” por la consciencia habitual que caracteriza a su especie, funciona, entonces, como el desarrollo fractal de una intrincada galería de espejos con innumerables “reflexiones”. Tales reflexiones representan, en forma metafórica, a los múltiples estratos de “consciencia” que, “normalmente”, permanecen inconscientes.

Tres maneras de la vida

El tercer punto de vista surge de considerar que los seres humanos, pero también el megaorganismo que denominamos

biosfera, del mismo modo que todos y cada uno de los organismos biológicos, los órganos y los “microorganismos” que conforman a los seres pluricelulares, estamos constituidos como un conjunto inextricable de pensamientos prepensados (prejuicios), sentimientos presentidos y normas preformadas, que funcionan relacionados entre sí.

Las cosas materiales que llamamos objetos (que constituyen la realidad objetiva) pueden estar presentes o ausentes. Están presentes cuando se perciben. La palabra *percepción* alude a un máximo de captación que se ejercita mediante el funcionamiento de los órganos sensoriales (que discriminamos, esquemáticamente, como los cinco sentidos: tacto, gusto, olfato, vista y oído). Percibimos una particular presencia porque somos capaces de recordar, gracias a una experiencia pretérita (que, en general, interviene en la percepción de manera inconsciente), la singularidad de ese existente material que nuestra consciencia registra. No podría percibir un conejo si mi memoria no contribuyera con el conocimiento de esa especie de animal. Pero recordar también puede ser re-presentar precisamente (en forma consciente y “mental”) una particular ausencia.

Si bien los objetos pueden estar presentes o ausentes, los afectos, en cambio, que actúan sobre mí “sujetándome”, pueden ejercer esa acción subjetiva con una actualidad plena o, por el contrario, permanecer latentes (como si estuvieran dormidos). Puedo sentir una particular actualidad “subjetiva”, gracias a que puedo re-actualizar, de manera por lo general inconsciente, una experiencia pretérita que me permite reconocer la particular cualidad de lo que plenamente siento. Pero además es posible re-actualizar (en forma consciente y senti-mental) precisamente un particular afecto que, privado de las sensaciones que caracterizan su plena actualidad, permanece latente. La palabra “re-cordar” (volver al corazón) alude, justamente, a re-actualizar con un cierto compromiso emocional una latencia. Así ocurre, por ejemplo, cuando la “calidad” de una mirada “con afecto” (que puedo registrar de manera inconsciente) me introduce en el *souvenir* (o las *saudades*) de una nostalgia que añora emociones que otrora, plenamente, he vivido.

Un pensamiento en curso es, en primera instancia, el ensayo mental de una acción en el mundo físico (constituido por los

objetos de la percepción). Cuando la acción guiada por los hábitos que surgen de lo ya pensado fracasa, el pensamiento puede re-pensar (de nuevo) los pre-juicios “pre-pensados”. Aunque a primera vista puede parecer osado afirmar que una ameba, cuando distingue entre un alimento y un tóxico, establece un juicio, resulta obvio si reparamos en que establecer una diferencia es, precisamente, otra manera, equivalente, de definir el juicio, que se caracteriza por afirmar o negar una particular cualidad de un sustantivo. Lo mismo ocurre cuando (de acuerdo con lo que la disciplina que se denomina endosemiótica se ha ocupado en destacar) un linfocito reconoce un antígeno.

Tal como ocurre con los pensamientos, un sentimiento puede ser el producto de repetir un sentir (un “motivo”) que ya ha sido sentido, pero también el producto de un nuevo sentir cuyo transcurso difiere de lo anteriormente sentido. La relación entre la sensación y el sentimiento equivale a la que existe entre la percepción y el pensamiento, pero es importante reparar en que no existen sensaciones o percepciones “puras”, ya que, aunque una de ellas pueda predominar en la consciencia, ambas ocurren unidas de modo indisoluble. Tampoco pueden delimitarse netamente. Cuando un lactante mama, la percepción de la leche que deglute se va transformando en una sensación que no identifica con nitidez un objeto.

Reparemos, por fin, en que lo que el psicoanálisis denomina “proceso secundario” (que establece juicios que generan diferencias) y lo que denomina “proceso primario” (que establece las importancias mediante la condensación y el desplazamiento de la excitación que nos incita) funcionan siempre unidos en todo tipo de organización biológica. No puede haber importancia con indiferencia ni registrar una diferencia que no importa establecer.

La conciencia moral fue descrita muchos años antes de que el intelecto se ocupara de la consciencia cognoscitiva, pero la importancia de la consciencia cognoscitiva no disminuye la importancia de la conciencia moral, dado que, cuando nos introducimos en el esclarecimiento de sus relaciones, comprobamos que ambas se involucran recíprocamente. El sentimiento de lo que nos hace bien, distinto de lo que nos hace mal, establece los valores de las cosas.

La importancia que cada significado adquiere, el valor de algo, constituye su significancia. La moral es inseparable de esa significancia, que caracteriza a la consciencia de los significados. Por eso podemos decir que la palabra *moral* designa no sólo el conjunto de normas ideales que “se debe” alcanzar, sino también (como lo testimonia, por ejemplo, el hecho de que hablemos de la moral, alta o baja, de un equipo deportivo para referirnos al “espíritu” que lo motiva) a un estado del ánimo que deriva del sentirse cerca o lejos de esa meta ideal.

Del mismo modo en que los prejuicios pueden ser repensados y los presentimientos resentidos, las “formas” morales pueden ser reformuladas. Nuestra conciencia moral compara, la mayor parte de las veces de manera inconsciente, cada uno de nuestros procederes reales con las normas ideales que la familia y la sociedad que habitamos imprimen, desde nuestra tierna infancia, sobre las que recibimos congénitamente.

Dado que para sobrevivir es necesario elegir (objetivamente), estar dotado de una intención (anímica) y proceder (de un modo atinado), es posible sostener que la existencia de cualquier organismo biológico transcurre con alguna forma de consciencia habitada por tres “mundos” que constituyen tres maneras de la vida. Y que cada especie establece, con sus características propias, esos tres mundos en los que vive. Un mundo perceptivo (que configura objetos “físicos”, que benefician o dañan), un mundo sensitivo (que configura sujetos “animados” –que “habitan” un cuerpo físico– con los cuales podemos consentir o disentir) y un mundo normativo (que configura los valores “espirituales” que surgen de esa convivencia).

La enfermedad y el enfermo

En la primera parte de este libro, exponemos los fundamentos que, desde diversas disciplinas, apoyan lo que sostenemos en la segunda, destinada a comprender los modos en que la enfermedad, más allá de su apariencia física, anímica o espiritual, siempre compromete los tres aspectos de la existencia humana. No he escatimado esfuerzos tratando de expresar con claridad, en esa primera parte, algunos conceptos que surgen de “nuevos” desarrollos científicos, ya sólidamente establecidos, y que resul-

tan difíciles porque colisionan con otros que llevamos incorporados como creencias indudables. Más allá de hasta qué punto lo habré conseguido, puedo prometer que en la segunda parte el camino será menos escarpado. Allí me ocupo de los cambios en la noción de enfermedad (que llevan implícita una diferente concepción acerca de la recuperación de la salud) y del modo en que se manifiesta en un órgano, en una persona, en una familia y en un pueblo (que puede ser multitudinario o pequeño). Debo apresurarme en aclarar que mi intención se dirige a describir el motivo y las formas generales de lo que sucede, y transcurre lejos de la pretensión de inventariar aquí los productos de esa rica paleta que da lugar a las numerosas patologías que la experiencia nos muestra. Dado que soy médico y psicoanalista, pero no soy sociólogo ni politólogo, es necesario que también aclare que todo lo que escribo sobre la enfermedad de una familia y de un pueblo surge de la manera en que tales enfermedades se presentan en mi campo de trabajo.

Por fin, una última cuestión. Cuando, mirando hacia atrás, vemos lo que ha sucedido, se nos impone un pensamiento: es inútil y dañino disimular la impotencia con la culpa; nuestra responsabilidad, lejos de la omnipotente arrogancia de la melancolía, sólo tiene un sentido saludable en el presente. Un presente en el cual el valor del error radica en que es lo único que nos otorga la oportunidad de mejorar lo que hacemos. La experiencia psicoterapéutica nos enseña que, aun en las circunstancias en que somos victimarios, somos víctimas, y que sólo podremos odiar con eficacia la enfermedad si amamos al enfermo. Cuando entre tanta enfermedad, reflexionando acerca de los misterios de la vida, se mitiga nuestra pena, de pronto reparamos, casi con sorpresa, en que a veces, aquí o allá, todos hemos vivido momentos en que nos trataron con magnánima bondad.

Fundamentos

I

Nuestra participación en la vida

Y si eres alguien en lo que es el todo, eres alguien de lo que es el todo y en lo que es el todo, no alguien de lo que eres tú y en lo que eres tú. De lo que eres tú y en lo que eres tú no eres nadie en lo que es todo. No existes.

ANTONIO PORCHIA, *Voces*

Los habitantes del planeta Tierra

Se calcula que la vida habita nuestro planeta desde hace 4500 millones de años. Luego de existir durante, por lo menos, más de la mitad de ese tiempo como bacterias procariotas, esas células sin núcleo comenzaron a integrarse simbióticamente para constituir las células eucariotas (nucleadas) que, de acuerdo con lo que consideramos desde los albores de la biología científica hasta algunas décadas atrás, eran las unidades elementales de la vida. Hoy sabemos que la distancia biológica que separa una célula procariota de una eucariota puede ser comparada con la que existe entre la hierba del jardín y el organismo de un perro.

En el tiempo subsiguiente, billones de células nucleadas constituyeron los organismos pluricelulares que conocemos hoy. De acuerdo con lo que sostienen Lynn Margulis y Dorian Sagan (en *Microcosmos*, por ejemplo), nuestro cuerpo humano está compuesto por cien mil billones de bacterias que integran los mil

billones de células que nos constituyen. Se ha dicho que si el tiempo de existencia de la vida en la Tierra se representara con la duración de un año, la aparición de la especie humana ocuparía unos pocos últimos minutos.

Lo que habitualmente llamamos “individuo”, se trate de un ser humano, de un elefante, de un calamar o de una palmera, es el producto de un “convenio constituyente”, simbiótico, de bacterias y de células que aceptan un “estatuto” de convivencia para integrar a los organismos pluricelulares. Utilizamos la palabra *individuo* para referirnos a una realidad existente que si se divide cambia su manera de ser. En sentido estricto, una molécula de agua es un individuo, ya que si se la divide deja de ser agua para convertirse en hidrógeno y oxígeno. Cuando usamos la palabra para referirnos a un ser vivo particular, como, por ejemplo, una persona, ese sentido estricto permanece implícito.

Sabemos que en los organismos más complejos una enorme cantidad de neuronas se interrelacionan para formar un cerebro. Sabemos también que la abeja reina no gobierna la colmena, y que las agrupaciones de algunos insectos que hasta ayer llamábamos “sociales” constituyen en realidad superorganismos, como sucede con las muchedumbres que denominamos colmena y hormiguero. Un bosque es un sistema ecológico, y la biosfera entera constituye una trama que se integra en el ecosistema del planeta configurando una complejísima red. Los seres humanos vivimos en ciudades de una manera similar y compleja. Nuestras comunicaciones han ido creciendo hasta “construir” una Internet cuyo ejercicio funcional, tal como sucede en un cerebro, es “presidido” alternativamente por distintos conjuntos de sus integrantes, que adquieren preeminencias transitorias.

Parece verosímil que antes de que se consolidara la noción de lo que hoy llamamos derechos individuales, cuando los humanos vivían en comunidades como la tribu, y en un mundo mágico, las particularidades de cada uno tendieran a quedar subsumidas en las normas de una convivencia colectiva. En todo caso, no cabe duda de que el progreso en la noción de un derecho individual constituyó un escalón enorme en la evolución de la humanidad, y que ocurrió íntimamente vinculado con el desarrollo del pensamiento lógico. Tampoco cabe duda alguna de que ese progreso parece haber pasado hoy su punto óptimo y haber ingre-

sado en una exageración malsana que afecta nuestra convivencia en una forma grave.

Es muy importante tener en cuenta que, como reza una frase archiconocida, el derecho de cada uno finaliza en el punto en que comienza el derecho de los seres con los cuales convive. Pero también es importante reparar en que sentimos, de un modo excesivo, que somos los dueños exclusivos de nuestra propia vida, como si lo que hiciéramos con ella no afectara a los seres que amamos y entre los cuales “somos”. Cada vez que incurrimos en ese egocentrismo, dejamos de lado un hecho, incontrovertible, que la realidad rápidamente nos enrostra: nuestra vida pierde el sentido que la motiva y la “nutre” cuando, víctimas incautas de una ilusión malsana, suponemos que para vivir es suficiente con la exclusiva dedicación a “uno mismo”.

Entre los átomos y las estrellas

La luz visible para nuestros ojos humanos es un infinitesimal campo de radiaciones electromagnéticas que comprende las longitudes de onda entre 400 y 700 nanómetros (mil millonésimas partes de un metro) dentro de un espectro que no vemos (pero que llega de todos modos a nuestro cuerpo), que va desde las ondas gama, tres mil millones de veces más cortas, hasta las ondas de radio, tres mil millones de veces más largas. Más allá de los 400 nanómetros, las mariposas que polinizan las flores ven en colores ultravioletas, en los pétalos que nosotros vemos uniformemente blancos o amarillos, las marcas que les indican el acceso a las fuentes de néctar.

Algo similar ocurre con nuestro rango de ondas audibles, que va desde 20 a 20.000 Hertz (ciclos de compresión de aire por segundo), mientras que los murciélagos, por ejemplo, sintonizan pulsos ultrasónicos para el oído humano y “escuchan” mediante el eco la localización de los insectos que atrapan con toda precisión. Otros organismos, como es el caso de algunos peces, viven en un mundo de electricidad galvánica con electrorreceptores que les permiten percibir medidas, formas y movimientos en el agua oscura. Es pues a través del pensamiento que, construyendo instrumentos que amplifican la capacidad de nuestros sentidos, nos movemos en un espectro racionalmente construido, que

abarca desde la trayectoria de una partícula subatómica hasta el nacimiento de las estrellas hace miles de años luz en distantes galaxias. El orden de magnitud que separa estas dos “percepciones” de la consciencia humana corresponde a un 1 seguido de 37 ceros.

Frente a la inconmensurable complejidad del mundo, se nos hace evidente que la más “simple” percepción de algo es siempre una interpretación, y que toda teoría, aun siendo lo mejor que la experiencia nos ha dejado como pensamiento operativo, y por más fructífera que sea en su funcionamiento cuando con ella enfrentamos la realidad que nos circunda, es siempre un punto de vista apenas entre otros que posiblemente “vendrán” en nuestro auxilio.

Cuando abordamos la cuestión de en qué contribuimos los seres humanos a la intrincada trama de todas las formas de la vida relacionadas entre sí dentro de un ecosistema, y nos damos cuenta de que nuestra existencia sólo es posible “interesados dentro” de esa trama por obra de la cual únicamente se puede ser siendo con otros, surge de forma inevitable preguntarse acerca de cómo funciona el género humano en ese megaorganismo variopinto constituido por la vida que habita en la corteza del planeta desde unos 8000 metros en las profundidades del océano hasta unos pocos más en lo alto del cielo. Cuando nos referimos al hecho de que somos conviviendo, recurrimos a los ejemplos de la hormiga y de la célula que integra un organismo pluricelular, y a pesar de que la biología moderna nos ha descubierto un mundo complejísimo y fascinante en cada uno de esos dos ejemplos, no podemos dejar de pensar que un ser humano es mucho más que una hormiga y que una célula.

Pero quizá sea nuestro corazón el que no cede a los argumentos que acumula la razón cuando cuestiona sobre qué tipo de valores sustentamos la superioridad de una forma de vida sobre otra, porque no es fácil establecer a ciencia cierta un criterio indiscutible. ¿Dónde reside la “superioridad”? ¿Debemos verla en una supuesta autosuficiencia independiente? ¿En las cianobacterias anaerobias que ocuparon la Tierra durante los primeros dos tercios del tiempo de existencia de la vida y que también forman parte de las células de los vegetales? ¿En los virus que ponen en crisis nuestros conceptos acerca de la vida y que

cambian permanentemente de residencia usurpando la máquina celular de otros seres complejos? ¿En los líquenes que sobreviven a las peores inclemencias en lugares increíbles? ¿En los insectos que hoy pueblan el planeta con varios miles de especies diferentes? ¿En las secuoias milenarias o en la asombrosa y equilibrada combinatoria de capacidades distintas que nos muestra el delfín?

Más allá de los valores que podemos aducir como criterio para calificar el “mérito” o la supuesta superioridad del género humano sobre las otras formas de la vida (y más allá de que esos valores son establecidos y apreciados por nosotros, humanos), lo que de la cuestión más nos interesa reside en poder contemplar las particulares cualidades que nos diferencian y nos caracterizan. En otras palabras: ¿cuáles son los parámetros sobre los que puede trazarse el contorno de la dimensión humana en el ecosistema? Dejando de lado las formulaciones antropocéntricas que conducen a ver al hombre como el rey de la creación y al resto de la naturaleza como recursos de los cuales puede disponer desaprensivamente (y que muestran indudables semejanzas con la imagen geocéntrica anterior a Copérnico), en tiempos más recientes suelen aducirse tres cualidades como distintivos categóricos de los seres humanos: el pensamiento racional, la consciencia de sí mismo y la capacidad para simbolizar. Sin embargo, cuando examinamos lo que pensamos acerca de cada una de ellas, descubrimos que no constituyen un exclusivo patrimonio de la condición humana. Pero es esa una cuestión que abordamos en otro libro (*El interés en la vida*) y que en este momento podemos omitir.

En el universo hay consciencia

Reparemos en que Erwin Schrödinger, que ha recibido el Premio Nobel de Física por descubrimientos que están lejos del campo de indagación de la psicología, se ocupa de señalar (en *Mente y materia*, por ejemplo) que la mente no ha podido abordar la gigantesca tarea de “construir” un mundo “exterior”, objetivo, sin el recurso simplificador de excluirse a sí misma, de omitirse en su creación conceptual. Sin embargo –afirma–, no podemos sostener a ultranza el modelo conceptual que nos conduce a un universo unilateralmente material, porque, si la palabra *universo*

designa al conjunto entero de todo lo que existe, es verdad que en el universo también existe la consciencia.

Experiencias registradas ya en textos antiguos, como los *Upanishads*, conducen a pensar en dos formas de manifestación de la consciencia. Una, primaria, en la cual la consciencia “de sí mismo” (*self*) permanece en la penumbra, y que se manifiesta como una amalgama de sensaciones y percepciones que motivan (“gatillan”), sin desasosiego, el impulso que tiende hacia la satisfacción de una carencia “leve” que la vida genera. Así, sentado, puedo cruzar una pierna casi sin darme cuenta de que “yo” existo y sin necesidad de que “yo” piense en mí.

Otra, secundaria, en la cual la dificultad arrecia y el apremio de la vida conduce hacia una disociación que genera, de manera más nítida, la interfaz (consciencia de) que separa, en un acto de consciencia, al yo y su circunstancia. Una separación que se manifiesta como una condición dramática de la existencia humana de la que tanto se ha ocupado José Ortega y Gasset. La inevitable parcialidad de esta segunda forma de consciencia conduce a que todo *self* sea, en una cierta medida, lo que la psicopatología denomina un *pseudoself*, aunque es claro que, dentro de esa disciplina, se utiliza ese término para referirse a alteraciones que son más groseras.

Schrödinger, en otro de sus escritos (*¿Qué es la vida?*) que ha merecido una justificada fama, sostiene que el único modo de reconciliar el hecho de saber que mis funciones son mecanismos determinados por las leyes naturales –por un lado, con la incontrovertible experiencia de que dirijo mis movimientos y puedo ver sus efectos, por otro– es pensar que “yo” soy el que determina el movimiento de los átomos. Es necesario aclarar enseguida que utiliza el pronombre “yo” en el contexto de esa consciencia primaria que no piensa ni siente “yo”. Se refiere de ese modo a que la consciencia (un singular cuyo plural se desconoce) funciona como una parte de una amplia consciencia universal a la cual suele aludirse con la palabra *Dios*, en un sentido amplio que también encontramos en los antiguos textos hindúes. Recordemos lo que afirma Porchia en *Voces*: “Hago lo que hago para que el universal equilibrio del que formo parte no pierda el equilibrio”. Sostener que la totalidad de una consciencia “universal” es inconsciente para una consciencia singular, que siempre funciona “desde un punto de vista”, concuerda con afirmar

que todo acto de consciencia surge de una disociación que crea la “interfaz reflexiva” que lo convierte en una “consciencia de”. Desde esa parcialidad de mi consciencia, siento (con una convicción que resiste cualquier duda) que puedo elegir libremente mis acciones y, también, hasta un cierto punto, influir sobre los hechos.

El lugar en que el alma reside

No cabe duda de que, más allá de una simplificación que habitualmente asumimos, la música que se escucha “no está” en el CD ni en el parlante del cual, según parece, emana. Es un producto del CD, del lector electrónico y de la energía que lo mueve; de la voluntad del que lo enciende y de la actitud de escucharlo. Aunque podemos decir que la música “surge” de un lugar, aquello que en realidad la constituye, transcurre en el tiempo. El alma que “emana” del cuerpo está sujeta a condiciones similares. La sinfonía de Beethoven que transmite el receptor de radio “atraviesa” el aparato desde un campo impregnado por esa información. Los pensamientos que un ser humano recibe, procesa y expresa “resuenan” en él, pero no permanecen físicamente en su interior.

Funcionamos como “antenas con un circuito” capaces de detectar un período (capacidad que Freud, en su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, atribuía a la consciencia) “sintonizando” las ideas, los afectos y las conductas que flotan en el ambiente en que vivimos. Algunas de esas ideas, afectos y conductas que nos atraviesan se quedan con nosotros, porque producen un cambio perdurable en nuestra estructura física, en nuestras funciones, en nuestros sentimientos y en nuestros hábitos. Tal como dice Antonio Porchia en *Voces*: “Me hicieron de cien años unos minutos que se quedaron conmigo, no cien años”.

Platón (en su *Timeo*) se refiere a la parte del alma que habita en torno al hígado. Sin embargo, del mismo modo en que la música no “está” en el violín, la envidia no “habita” en el hígado, los recuerdos no están en las venas ni los sentimientos en el corazón. La voluntad no está en el hígado ni en los músculos. Los pensamientos, los sentimientos y los deseos no están en

el cerebro. Tal como sostuvimos antes, aunque a primera vista puede parecer osado afirmar que una ameba, cuando distingue entre un alimento y un tóxico, establece un juicio, resulta obvio si reparamos en que establecer una diferencia es, precisamente, otra manera, equivalente, de definir el juicio, que se caracteriza por afirmar, o negar, una cualidad de un sustantivo. Lo mismo ocurre cuando un linfocito reconoce un antígeno.

Reparemos en que el alma de una persona existe “más allá de su piel” y es una parte inseparable del alma colectiva que constituye el espíritu de una comunidad. Reparemos también en que las intenciones que, como motivos, pueblan su mente ya se manifiestan en las funciones de sus células. Una vez admitida la íntima trabazón anímica implícita en el espíritu de una comunidad, se comprende que los cambios evolutivos (o involutivos) del espíritu de un ecosistema influyan en el desarrollo y en la generación de la forma (morfogénesis) de sus integrantes. Rupert Sheldrake (*La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*), un conocido y controvertido biólogo que trabajó en la Universidad de Cambridge, desarrolló la hipótesis de que los sistemas naturales autoorganizados se forman bajo la influencia de campos organizativos que denominó “mórficos”, y que actúan con total independencia de cualquier distancia geográfica. Numerosas experiencias parecen confirmar su teoría. Una de ellas se ha realizado con ratones, que mejoraron su capacidad para recorrer un laberinto en el momento en que un miembro de la misma especie realizó el aprendizaje por sí mismo en un país lejano.

Es importante subrayar, al finalizar este capítulo, un aspecto que retomaremos luego. Las teorías actuales acerca de la complejidad, así como la biosemiótica, que nos llevan a considerar que la biosfera entera funciona como un megaorganismo, ponen en crisis las ideas tradicionales, no sólo en cuanto a los límites que nos permiten “separar” individuos de distintas especies, sino también, y sobre todo, porque nos conducen a contemplarlos como seres compuestos por la interrelación de otros seres vivientes. A pesar de lo que los avisos sobre la bondad de los desinfectantes suelen transmitir, la inmensa mayoría de los microbios que existen no son seres repugnantes y malos. Las células sin núcleo (procariotas) que constituyen las organelas (mitocondrias, cloroplastos y undulipodios) de las células nucleadas (eucario-

tas) que integran nuestro organismo son bacterias que se unen para vivir en simbiosis. Se estima que cada uno de los óvulos que una mujer genera contiene unas cien mil mitocondrias. Dentro de nuestro intestino, viven microorganismos sin los cuales no podríamos digerir lo que comemos. Entre sus paredes se agrupan células linfáticas que sostienen la inmunidad que custodia nuestra identidad. En la médula de nuestros huesos, nacen los glóbulos rojos que circulando en nuestra sangre permiten que nuestros tejidos “respiren”.

Cada uno de nuestros órganos es un continente “geográfico” dentro del cual conviven diferentes pueblos celulares, que se dedican a distintas “industrias”, en un permanente intercambio con los productos que provienen de los distintos continentes que integran el ecosistema interno de un ejemplar de nuestra especie humana. Somos, entonces, una población de los microbios que nos constituyen desde el momento evolutivo en que aceptaron convivir en sociedad.

Lewis Thomas, el insigne presidente del Memorial Sloan Kettering Cancer Center y miembro de la Academia de Medicina, en Nueva York, señala (en *Las vidas de la célula*) que, cuando va a pasear por el bosque, es imposible decidir si él ha sacado a respirar a sus células y a sus mitocondrias, o si son ellas quienes, con idéntico fin, lo han llevado a caminar por el bosque. Cuando un hombre se traslada, los billones de seres que forman sus órganos se trasladan con él. Cuando respira, una nube de microorganismos (tan prototípica como sus huellas digitales) “lo envuelve”. Cuando besa, o cuando tose, muchos de los seres que lo constituyen “viajan” hacia otra persona, como viajan, por ejemplo, los integrantes de una comunidad que visitan el lugar que habita otra, y a veces se quedan para vivir allí.

II

Acerca de la consciencia y lo inconsciente

¿Es lícito tomar una fibra nerviosa, que en todo su recorrido era meramente un producto fisiológico sometido a modificaciones fisiológicas, sumergir su extremo en lo psíquico y proveer a este extremo de una representación o una imagen mnémica? [...] Los procesos fisiológicos no cesan en el momento en que comienzan los psíquicos [...] Lo psíquico es [...] un proceso paralelo a lo fisiológico.

SIGMUND FREUD, *La afasia*

Entre el cuerpo y el alma

Schrödinger (en *¿Qué es la vida?*) señala que los mismos elementos que pueden ser pensados como constituyentes de la mente pueden pensarse como constituyentes del mundo material, pero el cambio de punto de vista exige organizarlos, como si fueran ladrillos, en una construcción diferente. Agrega que porque omitimos hacerlo, pertenecemos como cuerpo, pero no pertenecemos como seres mentales al mundo material que nuestra ciencia construye; no estamos dentro de él, quedamos fuera y, a partir de este punto, ingresamos en un *impasse*: no podemos comprender cómo el cuerpo puede determinar que la mente piense ni cómo la mente puede determinar que el cuerpo se mueva o permanezca quieto.

Por eso sucede, sostiene, que no sólo la relación entre mente y materia queda incomprendible dentro de una concepción física del mundo, sino que lo mismo ocurre con las llamadas cualidades sensoriales, como, por ejemplo, el rojo, lo amargo, el dolor y el placer. Podríamos sentirnos tentados de sostener que la descripción objetiva de la onda electromagnética da cuenta de la sensación de color, y que entonces una cualidad sensorial podría ser físicamente descripta. Schrödinger señala, sin embargo, que el color amarillo es una sensación producida por una radiación de 590 nanómetros, pero que si se mezcla una radiación de 790 nanómetros (que produce el rojo) con una cierta proporción de radiación de 535 nanómetros (que produce el verde) se obtiene la misma sensación de color amarillo. Dos superficies iluminadas de modo diverso, una con una luz espectral pura y la otra con una mezcla particular, producen exactamente la misma e indistinguible sensación.

Mientras me percibo como un cuerpo físico que ocupa un lugar en el espacio, ocurre que siento, pienso y hago en un momento del tiempo que se integra en una historia. Así se constituye el problema de la interrelación psicofísica, acerca del cual suele decirse que conduce a la filosofía a un callejón sin salida tristemente célebre. Tal como lo señala Schrödinger, frente a una luz muy intensa, que me molesta, cierro los párpados, pero nuestra ciencia ignora cómo el estímulo físico genera una sensación anímica y cómo la voluntad del alma genera el movimiento de los músculos.

Las propuestas del pensamiento filosófico pueden resumirse en unos pocos párrafos. Un monismo materialista extremo sostiene que la mente no es más que una ilusión creada por un grupo de células. El monismo moderado, en cambio, que la mente es una propiedad emergente de los organismos cerebrados. El monismo idealista extremo (que en la opinión de algunos desemboca en el llamado solipsismo) sostiene que la materia no es más que una ilusión de la mente. El idealista moderado (dentro del cual se sostiene que la única asunción indudable es que “pienso, luego existo”) asume que el acto de consciencia es la realidad esencial.

Dos “creencias” –acerca del problema de la interrelación psicofísica– predominan hoy entre los hombres que se dedican a la ciencia y, desde allí, influyen sobre el resto de los seres huma-

nos. Una (monismo materialista moderado) afirma que el cerebro origina, desde la materia, los fenómenos psíquicos. Desde ese punto de vista, los métodos de investigación que se apoyan en la física y en la química son los únicos que otorgan un estatus científico al conocimiento de lo que denominamos psiquis. Esa manera de pensar condujo al extremo de pesar a una persona antes y después de morir para intentar medir cuánto gravita el alma. Por absurdo que parezca el intento, se trata de un experimento que se ha emprendido “en serio” y que adquirió conocimiento público gracias a la película *21 gramos*, protagonizada por Sean Penn.

La otra creencia, postulada por Descartes, asume que el cuerpo y el alma son dos realidades que existen primariamente, como tales y en sí mismas, fuera de la consciencia que las percibe. El paralelismo que surge del dualismo cartesiano conduce, sin embargo, a un callejón sin salida. ¿Cómo se influyen, en forma recíproca, el cuerpo (*res extensa*) y el alma (*res cogitans*)? El “puente” que podría relacionarlos (representado en el guión del término “psico-somático”) debería estar constituido por una tercera sustancia que no perteneciera al cuerpo ni perteneciera al alma, pero carecemos de esa sustancia. Cuando Freud establece (en 1938) las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis, y rechaza enfáticamente (en la segunda) la equiparación de lo psíquico con lo consciente (propia del dualismo cartesiano), cambia la formulación del problema.

Lo psíquico inconsciente

El paralelismo psicofísico (que surge del dualismo cartesiano) sostiene que sólo algunos procesos físicos (sean fisiológicos o patológicos) arrojan signos de su existencia al aparato mental, bajo la forma de sensaciones somáticas conscientes. El psicoanálisis acepta (como el dualismo cartesiano) que los procesos psicológicos conscientes forman series incompletas, y los procesos somáticos que los acompañan (concomitantes de los psicológicos conscientes), series completas. Esto se ve con claridad, por ejemplo, cuando se piensa que en el proceso digestivo, que comienza con la ingestión oral y termina con las excreciones fecales y urinarias, hay eslabones intermedios que, como

la digestión en el duodeno, la ciencia contempla como sucesos físicos que, en condiciones normales, no originan sensaciones.

Sin embargo, en su segunda hipótesis fundamental, Freud afirma que los procesos físicos “acompañantes” de los psicológicos conscientes son inconscientes y genuinamente psíquicos. Aunque puede aducirse que alude a procesos “supuestos” que la investigación anatomofisiológica tal vez descubriría en el futuro, creo que su afirmación alcanza su mayor valor frente a los procesos somáticos que la percepción registra y que solemos contemplar como si fueran únicamente somáticos porque ejercen una intencionalidad que permanece inconsciente. La finalidad de una función o de un acto, su intención, su sentido o su significado, es lo que Freud denominaba lo psíquico genuino, en su mayor parte inconsciente, dado que la consciencia sólo se agrega a unos pocos procesos inconscientes convirtiéndolos en procesos conscientes.

Es suficiente reparar en que no puedo ver al mismo tiempo lo que ocurre en los 360 grados de mi entorno para encontrarse, de una manera simple, con algo que la experiencia confirma reiteradamente: todo “acto” de consciencia implica una representación parcial de un conjunto más amplio. Debemos asumir, entonces, sin más trámite, que la consciencia registra parcialmente una totalidad que un “individuo singular” ignora, y que la mayor parte de esa totalidad es, para él, inconsciente.

Si tenemos en cuenta que lo psíquico es en su mayor parte inconsciente para la consciencia habitual, y que llamamos metalenguaje a ese “otro” lenguaje que se refiere al lenguaje que nombra las cosas, podríamos, tal vez, denominar metapsíquica a esa consciencia que siempre se queda “fuera” de lo psíquico que ella misma registra cuando “hace consciente” algo inconsciente. Puedo darme cuenta, por ejemplo, de que estoy enojado (aunque cuando lo logro mi enojo ya no es el mismo), pero no me doy cuenta, mientras sucede, de cómo procedo para adquirir consciencia de mi estado de ánimo. Ninguno de los sucesos de los que se adquiere consciencia es, de manera completa, el “ejercicio funcional” que denominamos consciencia.

Es importante recordar ahora que el fenómeno que Freud describe como “doble inscripción” de una representación

supone que en todo acto de consciencia coexisten un representante (parcial) consciente y un representado (más complejo) inconsciente, “unidos y separados” por esa interfaz que podemos comparar con la superficie de reflexión de un espejo, con una membrana semipermeable o con la “barrera de contrainvestiduras” que “oculta” lo reprimido. Es importante recordar, además, que esa doble inscripción de un acontecimiento psíquico también supone una organización estructural que culmina en la primera hipótesis fundamental del psicoanálisis, que postula un aparato psíquico extenso y establece una base para formular la segunda. Freud recurre (para destacar el carácter metafórico del “espacio” al que se refiere esa primera hipótesis) a la comparación con un telescopio, en el cual la formación virtual de la imagen ocurre en un lugar tan imaginario como el que lo reflejado ocupa detrás del espejo.

Una flor que nuestros ojos humanos ven de un color amarillo uniforme, si la fotografiamos (como lo ha hecho Björn Roslett) iluminándola con una luz ultravioleta para remedar la forma en que la contempla (en esa longitud de onda) el insecto que en ella liba el néctar, aparece de color blanco y con marcas rojas que señalan el camino hacia el alimento que el vegetal ofrece. Aunque podemos asumir que las cualidades sensoriales se construyen en la consciencia, y que, más allá de la consciencia, las cosas, en sí mismas, no tienen cualidades (como la flor que no tiene “su” color), solemos pensar, sin embargo, que hay un cuerpo que “es” físico y que los pensamientos “son” psíquicos.

Reiteremos entonces que, de acuerdo con lo que surge de la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis, el cuerpo y el alma son dos categorías de la consciencia que se crean a partir de cualidades que nacen como adjetivos y que se transforman, secundariamente, en sustantivos (se “cosifican”). Reparemos en que la secreción lagrimal de un paciente que llora “continúa siendo física”, pero dado que en ese caso comprendemos el significado de su alteración somática, no pensamos que algo psíquico (la tristeza) se ha “convertido” en físico (las lágrimas) que se ha “somatizado”. Pensamos, en cambio, que eso (el llanto) que existe físicamente existe también psíquicamente. Es

necesario admitir que “leemos” las lágrimas (encontrando en ellas el significado del llanto) como cuando lo hacemos con una palabra “físicamente” escrita sobre una hoja de papel. Es claro, entonces, que cuando leemos una frase escrita no modificamos su existencia física, pero también es obvio que, si al leerla, alteramos las intenciones del que la está escribiendo, escribirá una frase físicamente distinta.

Aunque la luz que produce una descarga eléctrica que atraviesa el cielo nos llega mucho antes de que nos llegue el ruido, es claro que no es el rayo lo que origina el trueno. Como sucede con el rayo y el trueno, que la consciencia registre un acontecimiento psíquico y otro somático que forman parte de un mismo proceso no significa que uno de ellos sea la causa del otro. Por eso no le asignamos al término *psicosomático* el significado de *psicogenético* que muy frecuentemente se le atribuye. Sin embargo, diríamos que la relación entre el rayo y el trueno es específica, dado que pensamos que aparecen juntos porque forman parte de un mismo proceso.

Hay procesos que, como el llanto, suelen registrarse en la consciencia como psíquicos (tristeza) y como somáticos (lágrimas) al mismo tiempo, pero hay otros que sólo se registran de una de las dos maneras. Aunque la experiencia nos demuestra que el conocimiento consciente puede ampliarse y llegar a la otra cara (sea psíquica o física), que forma parte de un mismo proceso y que permanecía inconsciente. El poeta inglés William Blake, que murió treinta años antes de que naciera Freud, escribió que el hombre no tiene un cuerpo distinto de su alma, porque lo que llamamos cuerpo es una parte del alma percibida por los cinco sentidos. Podemos decir, parafraseando a Blake, que el hombre no tiene un alma distinta de su cuerpo, porque lo que llamamos alma es la forma –y el movimiento– de la vida que anima su cuerpo.

La organización del conocimiento en la consciencia

Aunque lo que distingue a la madera del hierro es la forma en que se combinan sus partículas atómicas, una silla se diferencia de una mesa por su forma, no por la materia en la que se realiza. Lo mismo que ocurre con las letras y los números, una

silla, sea de madera o de hierro, será siempre una silla. Si un trozo de madera tiene la forma de una silla, en esa forma, que cumple una función, reside el significado de lo que llamamos "silla". Esa forma de silla, que podemos transferir de una materia a otra, no es "de la" madera, es "de" madera; pero la madera es de esa silla, porque la madera no da forma a la silla, sino que es la silla la que da su forma a la madera.

Un significado se altera cuando cambia su forma, pero suele tolerar muy bien que cambie la materia que transitoriamente lo "aloja". Puedo construir, con un pedazo de alambre, el mismo triángulo equilátero que puedo dibujar en la pared. Un particular significado no es el significado de una forma, es esa forma en sí misma. La información es un significado y, como tal, se puede conservar sobre una roca inanimada, muy lejos de la consciencia que le ha dado origen.

Cuando un barco hundido desaparece de la percepción, seguimos pensando en la continuidad de su existencia material, por eso emprendemos operaciones de rescate. Cuando vemos a través de un microscopio, no pensamos que un microbio que antes materialmente no existía se ha convertido ahora en material, en el momento en que nuestra consciencia lo percibe. Cuando Champollion interpreta lo que dicen los jeroglíficos egipcios, no piensa que otorga a la piedra de Rosetta un significado que antes de haberlo descifrado no estaba en esa piedra.

Pensamos que un significado que permanece inconsciente, depositado en un libro, mantiene algo de la significación con la que fue creado. Así como el efecto de la sal es distinto del que produce el azúcar, tampoco es lo mismo leer *Hamlet* que *Otelo*. Es cierto que la consciencia otorga cualidades, pero también existe algo en la cosa en sí misma, que puede producir en la consciencia derivados distintos. Por eso distinguimos entre un pulmón y un riñón, o entre tendencias orales y fálicas.

La palabra *significado* alude, en su origen, a un objeto que ha recibido un signo con el que se procura conservar una experiencia. Así queda, por ejemplo, significada una pelota cuando un niño le hace una marca para saber que es suya. Dado que lo que define el significado que una palabra escrita conserva no puede reducirse a las cualidades (de la tinta y el papel) que definen su existencia física, debemos concluir

en que podemos otorgarle al contenido de un libro las cualidades que corresponden a lo que denominamos psíquico. Un libro vale por el significado (psíquico) que “en sí mismo” contiene.

La cualidad de lo corporal (físico) es una realidad material percibida, en el espacio, por una organización de la consciencia que funciona mediante los órganos sensoriales. Un cuerpo ocupa un lugar propio, espacial, que ningún otro cuerpo puede ocupar en ese mismo instante. Algo se manifiesta, así, como un ser singular “objetivo”, cuya entidad se constituye en un tipo de existencia que Heidegger y Weizsaecker denominan *óntica*.

La cualidad de lo psíquico, en cambio, es el significado, que se define por la pertenencia de un evento a una serie (temporal) de acontecimientos que se dirigen hacia un fin particular subjetivo sentido por una consciencia que se organiza mediante las diferentes magnitudes de la importancia (significancia) de una carencia (una “falta”) específica. Lo psíquico, como intención que motiva la automovilidad hacia una meta (cuya “falta” se renueva siempre), constituye un tipo de padecer (de alguien) que Weizsaecker denomina *pático*.

La cualidad de lo espiritual es la trascendencia. La meta y el motivo que la consciencia, en lo espiritual, asume pertenecen a un ser que se constituye interesado (*inter-essere*) siendo “entre” otros individuos singulares. Es el producto de una tercera organización de la consciencia que, trascendiendo las nociones de tiempo y espacio, se dirige hacia la identificación de valores. Lo espiritual es un producto del con-vivir (alternar) con otros seres (*alter-egos*) incluidos en especies minerales, vegetales y animales. Constituye, más allá del soma (físico) y de lo psíquico (anímico), una meta del plasma germinal, cuya tendencia es la pro-miscuidad, como una inclinación natural hacia una mezcla que introduce variación y novedad en la vida. Percepción y sensación se “amplifican”, entonces, en la convivencia (mediante la función de lo que en distintas disciplinas se identifica como transferencias recíprocas, como resonancia mórfica o como neuronas espejo). Se busca, de ese modo, colmar una “falta” primordial, nacida de nuestras tendencias gregarias, y tan constitutiva como la carencia que surge del género sexual, que reclama su comple-

mentario. El intento de colmar esa falta (como carencia que conduce al apego) nos inclina hacia la búsqueda de una experiencia de completitud y de ubicación pertinente en la red que conforma nuestro convivir cotidiano.

III

La consciencia y sus tres mundos

¡Bien haría cada cual en precisarse cuáles son los lados de su vida de donde soplan sobre él, con más insistencia y vehemencia y abundancia, los vientos de su vivir! [...] la estructura formal que posee el mundo donde cada cual vive [...] se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela. Pero conste que en ese mundo no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos. Porque si antes dije [...] que la poesía es una forma de conocimiento, ahora añado [...] que la física es una forma de poesía, esto es, de fantasía, [...] de una fantasía mudadiza que hoy imagina un mundo físico distinto del ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy. Donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos, de asuntos, de regiones y de lados y, en lo esencial, invariable desde el hombre primigenio.

JOSÉ ORTEGA Y GASSET, *El hombre y la gente*

Percepción y sensación

Tal como lo expresamos en el primer capítulo, las cosas materiales que llamamos objetos (que constituyen la realidad objetiva) pueden estar presentes o ausentes. Están presentes cuando son percibidas mediante los órganos sensoriales, y percibimos una particular presencia porque somos capaces de rememorar (de manera por lo general inconsciente) la singular

ridad de ese existente material que nuestra consciencia registra. Recordemos que recordar también puede ser re-presentar (en forma consciente y mental) precisamente una particular ausencia. La experiencia nos muestra, una y otra vez, que la rememoración (mental y consciente, de una “especial” ausencia) siempre ocurre motivada por “otra” presencia que generalmente se registra de manera inconsciente. Algo debo haber percibido para acordarme, precisamente ahora, de la Brasserie Lipp, en el Boulevard Saint-Germain.

También subrayamos que los afectos pueden ejercer su “acción subjetiva” con una actualidad plena o, por el contrario, permanecer latentes (como si estuvieran dormidos). Reparemos en que puedo sentir una particular actualidad “subjetiva”, gracias a que puedo re-actualizar (de manera por lo general inconsciente) una experiencia pretérita que me permite reconocer la particular cualidad de lo que plenamente siento. Tal como lo mencionamos en el primer capítulo, es posible, además, re-actualizar (en forma consciente y senti-mental) precisamente un particular afecto que, privado de las sensaciones que caracterizan su plena actualidad, aunque permanece latente, se recuerda con cierta emoción. Es muy importante subrayar que la evocación de sensaciones que se recuerdan sin poder llegar a actualizarse en plenitud se reactiva a partir de otras que sí son actuales. Algo debo haber sentido (como sensaciones plenamente actuales que pueden ser inconscientes), para introducirme, precisamente ahora, en una nostalgia que añora las emociones de otrora.

Tal como ocurrió con la conciencia moral, cuya descripción precedió en muchos años al interés despertado por la consciencia cognoscitiva, aunque el estudio de las percepciones “objetivas” (y sus representaciones) precedió al de las sensaciones subjetivas (y sus reactualizaciones), ambas se involucran recíprocamente. A pesar de que pueden diferenciarse en términos de predominio (como sucede cuando se distingue un olfatear perceptivo de otro sensitivo), constituyen manifestaciones de un mismo proceso. Reparemos, por ejemplo, en que si bien un mirar perceptivo (*watch*, al cual alude la advertencia “mire antes de cruzar la calle”) puede distinguirse del mirar sensitivo (de quien contempla una obra de arte), en ambas maneras la percepción y la sensación participan.

Utilizando como paradigma la rica y compleja experiencia constituida por los dos integrantes de una pareja que baila, reiteremos una vez más que no se puede percibir (una hermosa presencia, por ejemplo) sin recordar, dado que sólo de ese modo se puede reconocer lo que se percibe. Pero tampoco es posible recordar (una imagen pretérita) sin que algo presente desencadene la rememoración. También es cierto que es imposible sentir (un contacto actual placentero, por ejemplo) sin recordar (resentir), dado que sólo de ese modo se puede reconocer lo que se siente. No se puede, además, recordar (una experiencia pretérita) sin que algo actual desencadene el recuerdo. En ambos procesos, indisolublemente ligados (percepción-rememoración y sensación-recuerdo), uno de los dos componentes suele permanecer inconsciente.

Si tenemos en cuenta que no existen sensaciones o percepciones “puras”, ya que, aunque una de ellas pueda predominar en la consciencia, ambas ocurren indisolublemente unidas, llegamos a la conclusión de que cada una de las relaciones que se establecen entre la actualidad y la presencia, entre la presencia y la ausencia, entre la ausencia y la latencia, o entre la latencia y la actualidad constituye lo que se denomina una interfaz. Subrayemos, entonces, que los acontecimientos que se relacionan en una interfaz se constituyen recíprocamente, de manera indisoluble, en un mismo fenómeno, más allá del predominio que cada uno de ellos y en un momento dado pueda alcanzar en la consciencia. Volvamos entonces sobre el hecho de que toda ausencia lleva implícita otra presencia, no siempre consciente, y toda latencia, otra actualidad, para subrayar ahora que los afectos latentes acerca de los cuales suele decirse que están “retenidos”, “sofocados” o “reprimidos” siempre descargan su excitación, en alguna medida, a través de un sustituto que, en cierto modo, en algo se les asemeja.

Vivimos en dos “mundos” inseparablemente entrelazados. La palabra *percepción* señala algo que “le ocurre” a alguien mientras siente, porque su consciencia (con los órganos sensoriales) capta algo de su circunstancia (mediante la re-presentación de un objeto) que forma parte de un mundo físico, “presente”, que denominamos perceptivo. La palabra *sensación*, en cambio, designa algo que “le ocurre” a alguien mientras percibe, porque su consciencia (de manera directa) aprehende algo

de su circunstancia (mediante una re-actualización subjetiva) que forma parte de un mundo psíquico, actual, que denominamos sensitivo.

No cabe duda de que existen sensaciones y percepciones que son inconscientes. Así se interpreta, por ejemplo, la “visión ciega” y lo que ocurre en algunos casos de prosopagnosia. Sabemos que en la prosopagnosia sucede a veces que una persona, a pesar de que es incapaz de identificar, por ejemplo, el rostro de su madre, nos revela, a través de alteraciones como las que registra un polígrafo, que inconscientemente la reconoce. Recordemos que en lo que se denomina “visión ciega” ocurre que un paciente con una lesión en su lóbulo occipital, área primaria de la percepción visual, nos asombra cuando camina sorteando obstáculos que conscientemente no ve. Las sensaciones y las percepciones, independientemente de su grado de acceso a la consciencia “habitual”, funcionan unidas entre sí y con la reactivación conjunta de los dos tipos de evocaciones, que distinguimos como rememoraciones (de objetos o de acciones) y reactualizaciones (de afectos o de importancias). El círculo que se establece entre ingresos sensoriales y egresos motores se completa cuando la magnitud de las tendencias que nos mueven y conmueven se reparte entre el afecto y la acción.

El cuerpo “desalmado”, el alma mental y la senti-mental

El idioma alemán distingue entre el cuerpo “físico” (*Körper*) percibido como un objeto en el espacio, que se registra primariamente “en el mundo”, y el cuerpo (*Leib*) que origina nuestras sensaciones tiñendo de cualidad el tiempo que vivimos, y que se registra primariamente en mí (“integrándose” en un “esquema corporal”). Del mismo modo en que nuestra consciencia registra dos cuerpos, el *Körper* y el *Leib*, también registra dos almas que se integran en un mismo yo (*self*) o en una misma persona. Un alma mental, poblada con imágenes y pensamientos, que se caracteriza por la rememoración de representaciones que pueden evocar, en ausencia, una anterior presencia. Otra, senti-mental, poblada con deseos, temores, emociones e intenciones que la motivan, que se caracteriza por

reactualizaciones que pueden evocar, como recuerdo afectivo, una actualidad pretérita.

La consciencia tiende a categorizar como únicamente psíquica (mental) el alma poblada de pensamientos y de ideas que se constituyen como “imágenes ingravidas” de objetos, de relaciones y de acciones que se refieren al mundo percibido. Tiende, en cambio, a categorizar como predominantemente psíquica el alma (senti-mental) poblada de intenciones, deseos, temores y emociones que surgen de sensaciones que se refieren al cuerpo (como ocurre, por ejemplo, en la añoranza evocadora de un particular placer que no alcanza ahora su plena actualidad). Sin embargo, lo psíquico sentimental como recuerdo afectivo posee una significancia directa que lo psíquico como rememoración de una imagen no tiene, dado que la significancia (la importancia de un significado) deriva, precisamente, de los afectos.

Existe, por un lado, el *Körper* (en el mundo material) como lo físico “extremo”. Existe, por el otro, el universo mental de las imágenes de objetos y acciones (en mi existencia anímica) como lo psíquico “extremo”. El *Leib* (en el cual lo que siento se atribuye a una zona del cuerpo) y el universo intencional poblado por las emociones que constituyen los motivos (en los cuales se han conjugado, de manera indisoluble, la sensación somática con la percepción de las imágenes mentales del esquema corporal) corresponden, en cambio, a una forma de consciencia en la cual se deshacen los conceptos de somático y psíquico, como ocurre, por ejemplo, cuando masticamos un caramelo o invitamos a un amigo a cenar.

Cuando mastico un caramelo, lo hago con mi cuerpo y con mi alma “funcionando” indisolublemente unidos “en mí”. Cuando invito a un amigo a cenar, asumo que vendrá “en cuerpo y alma”, y que funcionan indisolublemente unidos “en él” (como asumo que funcionan “en ti” cuando te considero una persona). Weizsaecker lo señala diciendo que somos objetos que “contienen” un sujeto. Lo físico extremo, como percepción de cosas y acciones en el mundo, y lo psíquico extremo, como rememoración de imágenes en mí, se refieren a un objeto. La sensación somática en mí, y la re-actualización senti-mental en mí, se refieren a un sujeto, y allí la distinción entre somático y psíquico no es nítida.

La relación del ser humano con su mano muestra cómo se relaciona con su cuerpo. La mano “física” (que pertenece al

Körper) se percibe como presente en el mundo (puede verse, por ejemplo, arrugada o lisa). La mano “psíquica” o, mejor, “psicosomática” (que pertenece al *Leib*) se siente como actual (cuando se busca, y se percibe, por ejemplo, una moneda en el bolsillo). La mano “histórica”, del alma “sentimental”, se recuerda como una representación que tiende a expresarse mediante la reactualización de un afecto (cuando se añora, por ejemplo, acariciar el cabello de una persona amada). La mano “ideal”, o “conceptual”, se rememora como un representante mental que tiende a simbolizarse de manera espiritual o “matemática” mediante una representación abstracta, o cualidad específica que la define, en el pensamiento, como mano (cuando se concibe, por ejemplo, una mano mecánica que manipula una sustancia radioactiva).

La realidad material y su evocación ideal

Si bien suele mencionarse con frecuencia que el psicoanálisis ha indagado en los conflictos reprimidos para intentar comprender algunas alteraciones de la estructura y el funcionamiento del cuerpo, es importante destacar que, inversamente, ha utilizado algunas “zonas” y funciones del cuerpo (¡y no sólo el cerebro!) para esclarecer determinadas tendencias del alma que configuran “fantasías”, a las cuales nos referimos diciendo, por ejemplo, que son orales (como sucede cuando una señora afirma: “Es un bebé tan rico, que me lo comería”). Freud (aludiendo precisamente a las fantasías inconscientes implícitas en algunos trastornos) sostuvo que todo proceso con suficiente importancia puede arrogarse la representación del conjunto entero del cual forma parte (según el principio de la *pars pro toto*). Podemos utilizar una oreja para aludir al ejercicio funcional completo que denominamos oír, o dibujar un corazón para significar los sentimientos.

Acerca de la relación entre la representación y lo representado, es importante subrayar dos cuestiones. Una es que constituye un recurso que funciona si la relación es inequívoca, es decir, específica; y eso sucede cuando un determinado representante remite únicamente a un particular e inconfundible representado. La otra consiste en que se trata de una relación de

significación, en la que el representante puede funcionar como un signo que indica la presencia de lo representado o como un símbolo que representa su ausencia.

Tanto esa diferencia entre índice de presencia (signo) y representante de ausencia (símbolo) como lo inequívoco de la relación de significación nos enfrentan, cotidianamente, con algunas situaciones “límite” en las cuales la discriminación es difícil. Ortega señala que (dado que en el mundo no abundan las medias naranjas) lo que hacemos, en una inmensa mayoría de las veces, es asumir la presencia de una naranja cuando sólo se ve media. Por eso el prestidigitador nos hace ver una esfera donde sólo hay media, el *cowboy* engaña a su enemigo poniendo su sombrero en la punta de un palo y la secretaria asume que llegó el jefe cuando ve su abrigo en el perchero.

Aunque lo que sostienen algunos lingüistas ha inducido a numerosos psicoanalistas a sumarse a la tesis, equivocada, de que la relación específica de un signo con su significado es el producto de una convención arbitraria, la exploración de lo inconsciente permite afirmar que, por el contrario, deriva de un signo natural según el principio de la *pars pro toto*. A pesar de que un mismo artefacto, por ejemplo, que se denomina en Argentina *fósforo*, en España *cerilla*, en Italia *fiammifero*, en Francia *allumette*, en Inglaterra *match* y en Alemania *Streichholz*, se designa en diversos idiomas con nombres distintos, cada uno de esos nombres deriva de una característica particular del objeto que el espíritu de cada pueblo elige para representarlo, de una manera acorde con su idiosincrasia cultural.

Cada representación de una realidad concreta se construye de acuerdo con parámetros propios. Cuentan que una vez le preguntaron a Picasso: “¿Por qué no pinta las cosas como las cosas son?”. Como Picasso parecía no comprender, su interlocutor afirmó que si se tratara de retratar a su mujer él desearía que la pintara tal como es. Picasso le preguntó entonces: “¿Cómo es su mujer?”. Cuando su interlocutor le mostró una foto que sacó de su billetera, Picasso le comentó: “¡Qué chiquita y qué chatita es su mujer!”.

Reparemos además en que una representación, como por ejemplo una fotografía o una obra de arte, tiende a expresar mediante la reactualización “senti-mental” de un afecto, mientras que un representante, como es el caso de una bandera o

del edecán del presidente de una república, tiende a simbolizar mediante la rememoración mental de una idea. Reparemos también en que un soneto de Shakespeare posee menor información (medida en cantidad de *bytes*) y mayor significancia que una guía telefónica, que posee, en cambio, mayor información y, en proporción a su tamaño, una menor significancia.

Suele discutirse con frecuencia si los trastornos del cuerpo funcionan como signos que expresan la presencia de un determinado conflicto o, inversamente, simbolizan, como representantes, una particular ausencia. Es necesario reparar en que las funciones de significación se ejercen en un contexto que condiciona que funcionen de una u otra manera. Cuando el cartel que anuncia una estación de servicio a un kilómetro de distancia se ve desde un automóvil que recorre la ruta velozmente, funciona como un signo que indica una presencia. Funciona, en cambio, como un símbolo que representa una ausencia cuando lo ve una persona que debe empujar su automóvil hasta alcanzar ese lugar. Frente a un deportista que corre con una pierna ortopédica, vemos la ausencia de su pierna natural, pero en esa misma escena el fabricante de prótesis registra la presencia de una pierna artificial.

La conciencia moral

Hemos subrayado ya (en el primer capítulo) que la existencia de un organismo vivo transcurre con una conciencia habitada por tres mundos (perceptivo, sensitivo y normativo) que cada especie establece con sus características propias y que configuran tres maneras de una vida que construye el lugar en donde vive. Agreguemos ahora que el mundo perceptivo se relaciona especialmente con el poder que deriva del pasado, con el yo y con el hígado; el mundo sensitivo, con el querer, que se experimenta en el presente, con el ello y con el corazón; y el mundo normativo, con el deber que se proyecta hacia el futuro, con el superyó y con el cerebro. Decirlo así, en forma escueta, resulta extraño y enigmático, y es necesario que nos ocupemos enseguida de esclarecer lo que afirmamos.

Comencemos por reparar en que el mundo sensitivo se configura como un conjunto de sensaciones y sentimientos subje-

tivos que constituyen los motivos de las intenciones que nos animan. De allí surge nuestro querer, y no cabe duda de que lo que queremos lo queremos ahora, que lo experimentamos como una tendencia que, en última instancia, proviene de la fuente instintiva que el psicoanálisis denomina “ello”, y que el órgano que mejor lo representa es nuestro corazón. El mundo normativo, en cambio, se configura como un conjunto de procedimientos pensados (a menudo ideales) a los fines de cumplir con un proyecto. De allí surge nuestro deber, y tampoco cabe duda de que lo que debemos lo experimentamos como una deuda que será saldada en el futuro, que proviene de una fuente que el psicoanálisis denomina “superyó”, y que el órgano que mejor lo representa es el cerebro. El mundo perceptivo, por fin, se configura como un conjunto de objetos percibidos frente a los cuales realizamos acciones que transcurren entre el logro y el fracaso. De allí surge nuestro poder, y se trata de un poder que sólo quedará definitivamente establecido contemplando los actos que ya han transcurrido, y que deriva de una capacidad que pertenece a la instancia que el psicoanálisis denomina “yo”. Tanto la mitología como el lenguaje popular y la literatura nos muestran que el órgano que mejor representa ese poder es el hígado.

En las funciones que designamos con el término *conciencia*, el lenguaje ha reconocido primero su forma moral (a la que alude la palabra inglesa *conscience*) y luego, muchos años más tarde, la amplitud de sus formas cognoscitivas, a las que se refiere el vocablo inglés *consciousness* que, según parece, se usó por primera vez alrededor del año 1600 (y que equivale al castellano *consciencia*, con una “s” en el medio). *Consciencia* deriva de *sciencia*, *saber* y *con*, que podría, quizás, interpretarse como la unión de “el que sabe” (*scire*, pero también *sapere* y *experire*) con “lo que sabe”. *Consciencia* designa, pues, el conocimiento como saber, noción o noticia. *Conciencia*, en cambio, la noticia de una deuda moral. Tal como evidencia el idioma castellano, la función moral, como normativa, se halla implícita en la función cognoscitiva.

El sentimiento de lo que nos hace bien, distinto de lo que nos hace mal, establece los valores de las cosas. La importancia que cada significado adquiere, el valor de algo, constituye su significancia. La moral, que motiva y anima la vida, es inseparable de

esa significancia, que caracteriza a la consciencia de los significados. René Thom (*Esbozo de una semiótica*) distingue entre la saliencia (de una figura sobre un fondo, por ejemplo) y la pregnancia, que atribuye a esa discontinuidad singular una particular significancia. Ambas se constituyen recíprocamente. No puede haber pregnancia sin saliencia ni saliencia sin pregnancia. Señalemos, de paso, la coincidencia del planteo de Thom con los procesos que el psicoanálisis denomina secundario y primario y con la distinción que establece Bateson entre diferencia e importancia.

Las maneras de proceder para alcanzar las cosas buenas y evitar las malas configuran normas y lemas que, también, como procedimientos ideales, adquieren la categoría de valores. El conjunto de valores, implícitos en los hábitos que una comunidad comparte, constituye una ética vigente que fundamenta la conducta moral de una determinada sociedad. Nuestra consciencia moral compara, la mayor parte de las veces de manera inconsciente, cada uno de nuestros proceder reales con las normas ideales que recibimos de la familia y de la sociedad que habitamos. Mientras que la esencia de la consciencia cognoscitiva es registrar una “falta” como noticia de la carencia de lo que satisface una necesidad, la esencia de la consciencia moral es registrar una “falta” como “culpa”, es decir, como noticia de una acción, fallida o errónea, que frecuentemente se prefiere juzgar “malintencionada”.

IV

La personalidad

La multiplicidad y exuberancia de la vida se nos da como un todo prodigioso y todavía no penetrado que se nos manifiesta enigmático en todas sus formas [...] y aún más enigmático en esas formaciones que parecen trascender la finalidad de la conservación de la vida, en esas formas que no podemos describir sino [...] en el lenguaje del arte.

ADOLF PORTMANN, *Los cambios en el pensamiento biológico*

La determinación de la forma

Alan Turing es muy conocido por haber diseñado lo que muchos consideran el invento más importante que ha realizado el género humano: una máquina (el procesador central de la computadora) capaz de realizar lo que otras máquinas (los algoritmos que llamamos programas) le solicitan que haga. Muy pocos consignan, en cambio, que en uno de sus últimos trabajos antes de morir, en 1954, Turing se ocupaba de las fórmulas matemáticas que rigen la generación de las formas biológicas (morfogénesis). Fue Benoît Mandelbrot (en *Geometría fractal de la naturaleza*), sin embargo, el que desarrolló ese campo de estudios hasta su forma actual, como una insigne contribución a las teorías acerca de la complejidad.

Von Bertalanffy señala que el gran Goethe, en su filosofía dinámica de la naturaleza, fue el fundador de la morfología en

biología, pero hubo de ser un matemático, Turing, quien, casi dos siglos después, tuvo la lucidez de contemplar a la morfogénesis como la capacidad de todas las formas de vida de desarrollar cuerpos cada vez más complejos a partir de orígenes increíblemente simples. Tal como lo describe Steven Johnson (en *Sistemas emergentes*), “el trabajo de Turing se centraba en la recurrencia de los patrones numéricos de las flores, pero usando herramientas matemáticas demostraba cómo un organismo complejo podía desarrollarse sin ninguna dirección o plan maestro”.

Las distintas estructuras del cerebro, los barrios de las ciudades o los tejidos y los órganos del cuerpo –el cerebro, el hormiguero, la formación de una bandada de pájaros que vuelan y la selva que habita una región geográfica– son formas que funcionan como sistemas con propiedades nuevas. La idea de que tales sistemas emergen del contacto entre sus elementos, sin una dirección central, es absolutamente esencial para comprender el cambio de paradigma con el cual se abordan los fenómenos que se denominan complejos, porque no pueden ser previstos utilizando una relación lineal entre una causa y un efecto.

Mencionemos también que Adrian Bejan (con J. Peder Zane en *Design in Nature*) afirma que la división entre física y biología es falsa, porque no proviene de un punto de vista amplio acerca de cómo funciona el mundo, sino que, por el contrario, se apoya en un prejuicio. (El grado de perspicacia de nuestras respuestas –aclara– depende de las asunciones que subyacen a nuestras preguntas.) Describe con el nombre de *constructual law* a una tendencia natural que gobierna la evolución de las formas que estudia la física, la tecnología, la biología y la sociología. La forma del delta del río Lena, en el norte de Siberia, por ejemplo, se parece de un modo sorprendente a la estructura bronquioalveolar de un pulmón humano. Sostiene, además, que esa tendencia (*constructual law*) determina que los sistemas evolucionen continuamente adquiriendo mejores configuraciones que permiten un mayor acceso a las corrientes que, a través de ellos, fluyen.

Sea que miremos hacia lo infinitamente pequeño o hacia lo infinitamente grande, estamos constituidos (de un modo que remeda a las famosas cajas chinas o a las muñecas rusas) por una

repetición universal, incesante, de las mismas formas. Aunque podemos distinguir un elefante de un rinoceronte y una forma que es humana, vemos esa repetición en el átomo y en el sistema solar, o en la existencia, en diversos tamaños, de moluscos, vertebrados, aves y cuadrúpedos.

Cada una de las propiedades nuevas que surgen de las nuevas conexiones entre los elementos de un sistema que, como el cerebro, vive inmerso en el contacto con una multitud de otros cerebros, una vez establecida, comienza inevitablemente a funcionar. El hecho, importante y fundamental, de que esa función nueva vuelve a actuar (retroactúa) sobre la estructura que la sostiene puede ser ejemplificado diciendo que el martillo termina formando parte de la mano, y el largavista, del ojo. Recordemos, también, que Sheldrake (en *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*) denominó resonancia mórfica a la relación que se establece entre esos campos morfogenéticos y los organismos individuales que los habitan y contribuyen a constituirlos.

El significado de la forma

La palabra *forma*, que por su origen se vincula con *horma*, con el significado de molde y modelo, lleva implícita, atendiendo a su intimidad, la idea de una interrelación entre sus partes (a la cual nos referimos con la palabra *estructura*), pero también alude, si atendemos a la impresión que nos causa su contemplación, al rico y misterioso significado que deriva de su relación con los seres hacia los cuales su particular configuración se dirige. Johann Wolfgang von Goethe y Adolph Portmann (que fue director, durante treinta años, del zoológico de Basilea) estudiaron desde ese punto de vista el significado de las formas y los colores de los animales. Portmann (en *Nuevos caminos en la biología*) menciona que los biólogos dividen esas cualidades de forma y color en semánticas (cuando se dirigen a comunicar un mensaje) y crípticas (cuando la finalidad es ocultarse).

Encontramos un ejemplo de formas semánticas en algunas flores que (iluminadas con una luz que corresponde a la longitud de onda en que funciona el aparato visual del insecto que

contribuye a su fecundación) muestran marcas que señalan el camino que conduce a la fuente de néctar. También en las alas de una mariposa que remedan ojos, en forma y color, que alejan a sus depredadores. El mimetismo, en cambio, hace uso de las formas crípticas, cuando un animal reproduce en la superficie de su cuerpo, con increíble fidelidad y para permanecer oculto, los colores, las texturas y las formas del lugar que habita. Hay una pregunta sobre la cual volveremos enseguida, porque, desde los hechos que observamos, una y otra vez retorna: ¿quién es el que sabe cómo se ve “desde afuera” el color y la forma que disimula la presencia del ser que se esconde?

La tríada formulada por Charles Peirce, según la cual la relación entre el signo y su significado lleva implícita la existencia de un intérprete, junto a las contribuciones de Jacob von Uexküll (*Ideas para una concepción biológica del mundo*) y Gregory Bateson (*Pasos hacia una ecología de la mente*), fueron fundamentales para la delimitación de una nueva disciplina, la biosemiótica, iniciada por Thomas Sebeok. Es importante destacar que, dentro de esa disciplina, la escuela danesa y un grupo importante de autores (en Marcello Barbieri, *Introduction to Biosemiotics*) sostienen que la función de interpretante (presente ya en el ribosoma celular) equivale a una consciencia y es inherente a todas las formas de la vida.

Jesper Hoffmeyer (en *Biosemiotics. An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*) ha descrito un “nicho semiótico” para referirse al hecho de que las “consciencias” de las diferentes especies se organizan en sistemas semióticos distintos. Surge con claridad, y no sólo desde la biosemiótica, que la existencia de la consciencia se ha ido separando, cada vez más, de la necesidad de un cerebro. Lynn Margulis (en *Chimeras and Consciousness. Evolution of the Sensory Self*) se refiere a una consciencia bacteriana, y Mae Wan-ho (en *The Rainbow and the Worm*) a una consciencia corporal que “habita” el cuerpo entero.

Reparemos, además, en que Erwin Schrödinger (*¿Qué es la vida?*) afirma que la microestructura de los hechos biológicos y físicos no permite establecer una neta solución de continuidad entre lo vivo, animado, y lo inorgánico, inanimado. Así como los conceptos de animal y vegetal, adecuados para el

elefante y la palmera, no pueden aplicarse a una bacteria, una molécula que constituye un virus pone en crisis el concepto de “ser vivo”. Física, química, biología y psicología se refieren a una estructura que también es, “en sí misma”, una construcción mental (que corresponde a lo que en psicoanálisis denominamos una fantasía) y que se manifiesta parcialmente, en un ser “vivo”, como el ámbito subjetivo que Portmann denomina “interioridad”.

No sólo posee significado una poesía, también lo poseen las palabras y las letras que la constituyen. Hay sustantivos, verbos y adjetivos “específicos” en distintos idiomas. Hay riñones similares en distintas especies, y ojos parecidos en moluscos y mamíferos, que provienen de “ramas” distintas. No sólo poseen un significado específico los órganos de los organismos complejos, también lo poseen las sustancias que los constituyen, se trate de atropina, endorfina, digitalina o aspirina, atravesando las fronteras de las distintas clases y de lo que suponemos vivo. En la estructura del conjunto, desde la misma intimidad de la trama “mineral y viva”, crece la interioridad (intencional) y nacen las raíces de Dios (como una consciencia propia del ecosistema) junto con los algoritmos fractales de las máquinas, en cada sustancia.

La idea que hizo posible la máquina de vapor y se materializó en la locomotora allí “permanece presente”. De un modo análogo, la sustancia y la forma, lo mismo que la materia y la idea, el signo y el significado o la información, que la consciencia registra, pueden existir más allá del ser vivo que le ha dado origen. La significancia (importancia del significado), en cambio, sólo surge en los seres vivos y supone la función de alguna forma de consciencia. La significancia fundamenta la intencionalidad y la automovilidad que constituyen las características esenciales de la vida.

Acerca de “uno mismo”

Portmann (en *Nuevos caminos de la biología*) escribe:

Nuestra vida nerviosa tiene permanentemente a su disposición un enorme tesoro de recuerdos, claros testimonios de un orden que regula ese curso de la vida. A esa rica totalidad de ocultas

formas de órdenes es a lo que llamamos “interioridad”. Nadie logra localizarlas, y aun cuando a un órgano como el cerebro le concedamos gran importancia, no obstante, en la totalidad de la interioridad participan todos sus miembros. Ciertamente el cerebro es un centro, pero [...] ese órgano director, como miembro de una totalidad, es él mismo conducido [...] Cuando divido [...] transversalmente [un gusano platelminto] en dos partes [...] el extremo posterior produce una nueva cabeza [...] un cerebro completamente nuevo y un nuevo par de ojos [...] ¿somos conscientes de lo que expresamos cuando decimos eso? ¿Quién es ese “mismo” que se hace a “sí mismo” un cerebro? [...] la formación de un ser humano, en el claustro materno [...] realiza una sola vez lo que [...] realiza el gusano en su regeneración [...] se construye por sí mismo un cerebro con todos los órganos sensoriales [...] esta construcción permite que en esa estructura fundamental se pueda formar un yo consciente [...] este yo no es lo que construye [...] ¿Quién puede decir hasta qué punto está determinado el yo consciente en su pensar y obrar, tanto en sus aciertos como en sus fracasos, por estas ocultas fuentes?

Freud escribe que el yo, como autorrepresentación (*self*), es “ante todo” corporal. El cuerpo que percibo como un existente en el mundo exterior, habitado por los objetos físicos, deviene mío cuando, en segunda instancia, se integra en lo que el psicoanálisis denomina “el esquema corporal”. El juego que realiza una madre mientras mueve la mano del bebé frente a los ojos del niño, cantándole una conocida canción popular que existe también en la cultura inglesa y que dice “qué linda manito que tengo yo...”, ejemplifica ese proceso. El juego, tal vez, ha perdurado porque es probable que constituya una contribución inconsciente destinada a facilitar el proceso mediante el cual el niño identifica la mano “subjetiva”, que siente, con la mano “objetiva”, que percibe.

La actualidad de la sensación (como algo que actúa y que lo hace ahora) suele categorizarse como somática (ya que, con mayor o menor “nitidez”, es atribuida al cuerpo) y, al mismo tiempo, es algo que “me está ocurriendo a mí”. Es una sensación del cuerpo psíquicamente animado antes que del cuerpo como un objeto físico que pertenece al mundo. El cuerpo que percibo es primariamente físico (como un objeto en el mundo, *Körper*). El cuerpo que siento (como sensación), en cambio, ingresa secun-

dariamente (como *Leib*) en lo que, aun siendo “propio”, existe en el mundo físico, cuando, por ejemplo, un dolor se atribuye a una zona del esquema corporal (como sucede cuando se piensa “me duele la rodilla”). Esa atribución a una zona del cuerpo (que también ocurre cuando pensando una idea “me agarro la cabeza”) acontece porque (de manera correcta o errónea) el cuerpo que siento se integra con el cuerpo que percibo. Cuando esa manera “errónea” es “típica y universal” (como ocurre, por ejemplo, con el dolor que se origina en la vesícula biliar y se atribuye a la zona de la espalda que corresponde al omóplato derecho), los médicos hablamos de un “dolor referido”.

Reparemos ahora en que Picasso, por ejemplo, representa un camello trazando una sola línea que separa al camello del mundo. Esa línea “dibuja” lo que Freud señala cuando escribe que la autorrepresentación del *self* (como esquema corporal) constituye la proyección de una superficie. Aunque podemos decir, simplificando un poco, que la consciencia atribuye la cualidad de exterior (al *self*) a partir de la percepción y la de interior (del *self*) a partir de la sensación, sucede que, en realidad, ambas cualidades se establecen de un modo simultáneo y recíproco.

Reparemos, además, en que el *self* se constituye porque la representación constituida por la superficie que divide un espacio “interior” (supuesto origen de lo que siento) y otro “exterior” (supuesto origen de lo que percibo) confluye con otra constituida por una re-petición que divide (como solicitud que reactiva lo que guarda la memoria) un tiempo en el que “cambio” de un tiempo en el que “persisto” invariante. También confluye con un determinado valor, que me atribuyo comparándome (de manera acertada o errónea) con mis ideales (que, además, pueden ser, en sí mismos, saludables o insalubres). En otras palabras, confluyen tres “superficies”: una que diferencia interior de exterior; otra, lo que cambia de lo que permanece invariable, y una tercera que permite comparar lo real con lo ideal.

Freud sostiene que el bebé recién nacido (guiado por un predominio del “principio de placer” sobre el “principio de realidad”) incluye en su *self* todo lo que le resulta placentero y proyecta en su mundo circundante todo lo que le ocasiona malestar. (Es una tendencia que persiste, porque no solemos decir “mi

cabeza me duele”). Sin embargo, el transcurso de su vida lo conduce muy pronto a descubrir que el territorio de su dominio no coincide con el que delimita la superficie que (acorde con el principio de placer) divide su *self* de su mundo. Debe reconocer entonces, con dolor, que el pecho materno, que ha “colocado” dentro de su *self*, “va y viene” de un modo que escapa a su dominio.

Cada vez que esa crisis en la representación de uno mismo se repite en distintas circunstancias de la vida actual, despierta (como una muestra más leve que señala un peligro) la amenaza de reactualizar plenamente la penuria “catastrófica” de aquel acontecimiento antiguo, que uno ha sentido como una grave mutilación del *self* que, con “amor propio”, amaba, y que lo condujo al apego (nacido en la infancia) con el que intenta colmar, desde entonces, esa “falta” primordial –de la “completitud” anhelada– que de vez en cuando se reaviva.

La construcción del esquema corporal contribuye para configurar el sentimiento de sí que constituye una adquisición esencial de lo que denominamos consciencia. El sentimiento de sí, junto con lo que denominamos esquema corporal, constituye el yo (*self*), que se manifiesta, frente al mundo, como alguien intencional y automóvil (que llamamos persona “desde el mundo” y *self* “desde mí”). Lo que denominamos “ello” (en un sentido amplio que integra lo que describe Freud con una formulación de Weizsaecker) no sólo designa a mis impulsos y a los afectos que “me ocurren”, sino también al conjunto constituido por los objetos percibidos y sus representaciones. Incluye, además, instancias “en mí” (como lo son el superyó y el yo ideal) y otras personas, a las que considero sujetos semejantes “fuera de mí” (*alter egos*), con las que tengo que alternar. Pero también incluye, en verdad, a mi *self* cuando le presto atención, porque cuando me observo ya no soy lo que observo.

El origen de la palabra *persona* conduce al latín, y desde allí al etrusco y al término griego que designaba a la máscara utilizada en el teatro para caracterizar a cada uno de los personajes que representaban la obra. Tener en cuenta ese origen nos permite comprender hasta qué punto el vocablo resulta adecuado para señalar, precisamente, lo que podemos conocer, en el contacto con un semejante, de aquello que él, desde su “punto de vista”,

denomina “yo” (*self*). Reparemos entonces, una vez más, que la cualidad de persona, la personalidad, se constituye conviviendo, como se constituye el *self*.

Acerca de la “estratificación” de la consciencia

La teoría psicoanalítica postula que, junto a la represión “secundaria” de lo que alguna vez fue consciente, existe una primordial, que se ejerce en un hipotético instante primitivo, y establece la existencia de la consciencia y el inconsciente como dos sistemas distintos (“unidos y separados” por una interfaz que Freud denominó “barrera de contrainvestiduras”). De la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis y de lo que Freud sostiene en *El yo y el ello*, surge que lo inconsciente, que habitualmente percibimos como cuerpo, contiene “las innumerables existencias anteriores del yo”.

Ya hemos visto que la interfaz que configura la relación de significación entre un representante y su representado es la superficie especular de reflexión que caracteriza a la operación de la consciencia como “noticia” de un significado. También dijimos que (en un sentido amplio que encontramos en Weizsaecker) denominamos “ello” a eso, lo representado, que puede ser objeto de la percepción o el origen de sensaciones somáticas que recibimos “directamente y por fuera” de los clásicos cinco productos de nuestros órganos sensoriales. Reparemos además en que una parte del ello suele adquirir las características de un *alter ego* (ajeno), mientras que otra parte puede “adherirse” al sentimiento y a la autorrepresentación de sí (*self*) que se constituye en torno de las sensaciones y de su diferencia con las percepciones.

Al revés de lo que habitualmente pensamos, el yo, con la parcialidad de su consciencia, es sólo “una sombra” de la inconmensurable completitud de ese ello amplificado, ese “no yo”, que incluye a todo el mundo. Las organizaciones del conocimiento en la consciencia no sólo funcionan (en la superficie especular que constituye una interfaz) dividiéndose en tres aspectos de uno mismo, que caracterizamos como físico, psíquico y espiritual. También funcionan dividiéndose en tres mundos: uno perceptivo, “exterior real y presente”; otro sensitivo, “interior real y

actual”; y, por fin, otro normativo, “temporal ideal y periódico”, porque, alternativamente, el cumplimiento de sus normas se nos antoja “cerca” o se nos antoja “lejos”.

Tal como lo expresamos en el primer capítulo, la existencia de percepciones y sensaciones que son inconscientes (algo que hoy también se afirma desde las neurociencias) lleva implícito que existen representaciones inconscientes, y que eso, dado que percepción, sensación y representación son precisamente funciones de la consciencia, unido a la afirmación freudiana de que en el ello coexisten “las innumerables existencias anteriores del yo”, implica, de manera inevitable, sostener que existen consciencias que funcionan de un modo inconsciente para la consciencia habitual. Podemos decir, entonces, que hay distintos estratos de consciencia que en su conjunto funcionan como una galería de espejos fractal con innumerables reflexiones, y que cada uno de esos distintos estratos posee las características de un yo inconsciente.

En esa galería de espejos, constituida por distintos estratos de consciencia, cada representación es una partícula “bifronte” que, en su relación con otras, puede funcionar como representante o como representada. La observación de las estructuras que componen a los organismos muestra la coexistencia del sistema en forma de árbol con el sistema de capas concéntricas, y con redes multifocales y fractales en donde (como sucede con el hormiguero, con el tejido cerebral o con el desempeño de Internet) la “presidencia” funcional es asumida, alternativamente, en distintos nudos de confluencia en la red. Es posible pensar que la organización constitucional propia de cada especie establece, en cada una de ellas, la diferencia entre la consciencia habitual y las que permanecen como consciencias inconscientes.

Una vez admitida la existencia de numerosos estratos de consciencia, que funcionan con las características de una agencia yoica, y que son inconscientes para la consciencia habitual propia de la cualidad humana del organismo que nos constituye, surge la importancia de distinguirlos de la consciencia habitual que funciona, en cada organismo, como una consciencia propia de su especie. Erwin Schrödinger (en *Mente y materia*) sostiene que se utiliza de manera inconsciente un saber consolidado que no se vuelve a examinar, mientras que la consciencia registra los procesos abiertos al aprendizaje. Por eso, la consciencia del

paciente (y la del médico) tiende a registrar, en algunos procesos, un trastorno somático, y en otros, un acontecimiento psíquico, dado que un procedimiento consolidado, que se utiliza de manera inconsciente y que no se vuelve a examinar conscientemente, puede ser registrado en la consciencia como si fuera sólo físico; mientras que un procedimiento sometido a una elaboración consciente (en curso) siempre se registra (en la consciencia) como psíquico.

Volvemos así, desde otro ángulo, a lo que Freud afirma en la segunda hipótesis, ya que el significado de procesos que se dirigen hacia una finalidad (que solemos considerar únicamente somáticos porque forman parte de los automatismos que se repiten sin la intervención de la consciencia habitual) es, precisamente, lo psíquico “genuino”, constituido por la intencionalidad de la vida que “anima” al organismo entero en todas y cada una de las partes que, como materia, percibimos. Pero, además, descubrir que funcionamos como una interrelación de numerosas consciencias, “normalmente” inconscientes para la consciencia que en general las “preside”, enriquece nuestra comprensión de lo que significa el habernos constituido como organismos pluricelulares. Las bacterias que forman nuestras células, las células que, con especialidades distintas, forman nuestros tejidos, los tejidos que forman nuestros diferentes órganos, y los órganos que forman nuestros diferentes sistemas y aparatos viven en nosotros, simbióticamente, como viven las hormigas en el superorganismo que llamamos hormiguero, o como viven los habitantes de un pueblo: procurando satisfacer sus propios fines mientras cumplen con las reglas de un estatuto de convivencia destinado a evitar que la coexistencia comunitaria se destruya.

V

Homo sapiens

Pensamiento y sentimiento

El nombre que le hemos dado a nuestra especie pone el énfasis en la sabiduría, pero luego del camino que hemos recorrido queda cada vez más claro que la sabiduría no puede ser un producto que proviene únicamente del pensamiento racional. El psicoanálisis nació reconociendo la fundamental importancia de los afectos que la psicología cognitiva incorporó más tarde con el nombre de “inteligencia emocional”.

Un pensamiento es, en primera instancia, el ensayo mental de una acción en el mundo físico (constituido por los objetos de la percepción). Cuando la acción guiada por los hábitos que surgen de lo ya pensado fracasa, el pensamiento puede re-pensar (de nuevo) los pre-juicios “pre-pensados”. Tal como ocurre con los pensamientos, un sentimiento puede ser el producto de repetir un sentir (un motivo) que ya ha sido sentido, pero también el producto de un nuevo sentir cuyo transcurso difiere de lo anteriormente sentido.

La consciencia registra como sentimientos los procesos vegetativos que denominamos afectos. Son emociones que surgieron en la filogenia como pautas motoras congénitas (claves de inervación), como ensayos de acciones en el mundo físico, y

que se establecieron como automatismos. Freud (apoyándose en Darwin) sostiene que los afectos, en tanto “hábitos” actualmente injustificados (que se justifican en la filogenia), equivalen a ataques histéricos universales y congénitos. Cuando, en nuestro pasado ancestral, un conflicto se resolvía mediante el empleo de la fuerza física, se justificaba que el enojo condujera un mayor flujo sanguíneo hacia el cerebro y los músculos. Hoy, en cambio, cuando la mayoría de los conflictos se dirimen usando el intelecto, la preparación de los músculos resulta impertinente con demasiada frecuencia.

El proceso que el psicoanálisis denomina secundario se ejerce utilizando juicios que establecen diferencias (razones), mediante pensamientos. En cambio, el que denomina primario (que consiste en la condensación y el desplazamiento de la excitación que nos incita) atribuye importancias mediante sentimientos que “se transfieren” sobre objetos y circunstancias. Subrayemos enseguida, una vez más, que ambos procesos siempre funcionan juntos, y que a partir de lo que sentimos, y desde el primer instante, surgen contemporáneamente las normas que constituyen la moral. No ha de extrañarnos, entonces, lo que Mariano Sigman (en *La vida secreta de la mente*) consigna. Distintas experiencias emprendidas desde la psicología cognitiva sobre bebés “preverbales”, que son incapaces todavía de coordinar la mano para aferrar un objeto, muestran que ya poseen nociones bastante desarrolladas de moral y de justicia.

La relación entre la razón y la intuición, como instrumentos del conocimiento, se vincula estrechamente con la que existe entre el pensamiento y el sentimiento. Funcionando juntos, como una amalgama “exitosa” de los procesos primario y secundario, constituyen un proceso terciario, en el cual la cantidad deviene cualidad (o viceversa). Por eso podemos decir, por ejemplo, que aunque, en principio, está mal, más allá de los prejuicios fundamentalistas “no es lo mismo”, en gravedad y en consecuencias, robar una moneda que robar una fortuna.

Acerca de la inseguridad

La palabra *inseguridad*, hay que admitirlo, hoy se ha puesto de moda. No sólo para referirse al peligro que deriva del aumento

de la criminalidad en las calles de algunas ciudades, sino también con respecto a cosas tan diversas como los depósitos bancarios, el precio de los bienes o de las acciones en la bolsa, el valor de la moneda, el mantenimiento de la palabra empeñada o la vigencia de lo que está escrito en los contratos. No cabe duda de que ese tipo de inseguridad es una manifestación más de una crisis que se manifiesta como un desacuerdo en la asignación de los valores, y eso nos lleva a un sentido más profundo de la palabra *inseguridad*. Se trata, precisamente, del sentido “epistemológico” que procuramos explorar en anteriores trabajos (*Intimidación, sexo y dinero*) y que alude a las dificultades que encontramos cuando intentamos establecer criterios para predecir mejor lo que vendrá.

Entre todas las frases que escribió François Villon, una de las más citadas (que pertenece a su poema “*Ballade du concours de Blois*”) es: “Rien ne m’est sûr que la chose incertaine” (nada es más seguro que la incertidumbre). Y sin embargo, si uno no se sintiera seguro de cosas como, por ejemplo, que la luz del semáforo se ha cambiado al verde, no podría vivir. ¿Será que hay seguridades –o inseguridades– de distinta clase? ¿Qué clase de seguridad tenemos cuando debemos elegir?

Una de las fuentes racionales de la certidumbre es la inducción, que conduce a afirmar que si el agua hierve, por ejemplo, en condiciones normales de presión, a los cien grados, un número muy grande de veces, se puede asumir que así sucederá cuando se repitan las mismas condiciones. Aunque lo que se afirma por inducción no es seguro, ya que nadie puede afirmar que lo que siempre ha sucedido continuará sucediendo, “sentimos” que es así con una convicción que, en realidad, suele configurarse, intuitivamente, como una certidumbre.

La segunda fuente racional de la certidumbre es la deducción. Una vez que se acepta como verdadero que todos los hombres son mortales, y también que Pedro es un hombre, se llega a la conclusión de que Pedro morirá. Si se asume que las premisas de las cuales partimos son ciertas, y si no cabe duda acerca de la lógica que las relaciona, tampoco se dudará de la conclusión. El pensamiento lógico sobre el cual se apoya la demostración racional no ofrece dudas. Pero es necesario reconocer que cuando acepto, por ejemplo, que dos cosas que son iguales a una tercera son iguales entre sí, recurro a la evidencia intuitiva de un axioma que carece de demostración.

La tercera fuente racional es la estadística. Dos pensamientos rigurosos ponen en crisis la confianza en las afirmaciones estadísticas, a las cuales recurrimos cuando carecemos de las experiencias que nos permiten resultados inductivos inconscientes y de las conclusiones de un procedimiento deductivo. El primero afirma que la estadística es válida para una población, pero nada nos dice acerca de lo que ocurrirá con un caso singular. El segundo (que ya hemos mencionado) es aún más radical. Sostiene que ignoramos si en el futuro sucederá tal como ha sucedido siempre en el pasado (Nassim Taleb, matemático e investigador en finanzas, ha dedicado un libro, *El cisne negro*, a esta cuestión). El riesgo implícito en la predicción estadística se multiplica si tenemos en cuenta que, inevitablemente, nuestra interpretación de los acontecimientos pretéritos será siempre una foto parcial de los sucesos que ocurrieron. Cuando, por ejemplo, para evaluar en forma estadística la repetición de un suceso necesitamos acumular un elevado número de casos, nos vemos obligados a simplificar el pasado y a homologarlos, ignorando la influencia que ejercen las variables que los diferencian entre sí.

Los desarrollos matemáticos de Gödel (acerca de los enunciados verdaderos), la teoría de los *quanta* (que afirma, por ejemplo, que un mismo electrón puede pasar al mismo tiempo por dos orificios separados que pertenecen a un mismo plano), el principio de incertidumbre, de Heisenberg (que ha conducido a sostener que en la trayectoria de las partículas atómicas el único conocimiento posible es estadístico), y las teorías acerca de la complejidad (que han puesto en crisis las relaciones lineales entre causas y efectos) sobresalen entre las afirmaciones de la ciencia que, por un lado, nos han conducido hacia un gran progreso tecnológico y, por el otro, nos han llevado a enfrentarnos con los límites del pensamiento racional.

Sabemos que las demostraciones impecables del pensamiento matemático, fundamento de las ciencias duras, se basan en axiomas intuitivos que son indemostrables. Las nuevas teorías en física y en matemáticas conducen a pensar de un modo diferente sobre las relaciones entre la deducción y la inducción, o entre la razón y la intuición. De ese modo se descubre una considerable cuota de superstición en la fe depositada en los razonamientos, en los métodos y en las afirmaciones de la

ciencia. ¿Cómo confiar en la seguridad de esos criterios? Lo que hoy es ciencia quizá mañana se denominará superstición. Algo semejante ha sucedido con cosas tan concretas como que el átomo es indivisible o que la menor distancia entre dos puntos es una línea recta. Las intuiciones que surgen espontáneamente desde lo inconsciente (entre las cuales se cuentan los axiomas evidentes que son indemostrables) también pueden cuestionarse.

Ortega (en *El tema de nuestro tiempo*) se ocupa con solvencia y profundidad de los excesos del racionalismo (que hoy podríamos interpretar como productos de un pensamiento lineal). Allí escribe: “La perspectiva es uno de los componentes de la realidad. Lejos de ser su deformación, es su organización. Una realidad que, vista desde cualquier punto, resultase siempre idéntica, es un concepto absurdo”. También afirma: “Yuxtaponiendo las visiones parciales de todos se lograría la verdad omnimoda y absoluta [...] es el oficio que le atribuíamos a Dios. [...] Sostenía Malebranche que si nosotros conocemos alguna verdad es porque vemos las cosas en Dios, desde el punto de vista de Dios. Más verosímil me parece lo inverso: que Dios ve las cosas a través de los hombres, que los hombres son los órganos visuales de la divinidad”.

Los fracasos de la razón y la intuición

Cuando, como producto de un pensamiento adecuado, se establece que existe una coincidencia suficiente entre lo que se rememora (implícito en el deseo) y lo que capta la percepción de la realidad objetiva (y se pone en marcha la conducta dirigida hacia la satisfacción), Freud sostiene que ocurre una identidad de pensamiento. Si, frente a la incapacidad para tolerar la postergación de la satisfacción del deseo, se distorsiona alucinatoriamente la realidad (atribuyendo a la percepción la imagen que proviene del deseo), ocurre lo que Freud describió como una identidad de percepción entre ambas representaciones. Una ausencia específica (del pecho, por ejemplo) incrementa la importancia actual (del deseo insatisfecho de mamar) que conduce a incurrir en una identidad de percepción (frente al chupete) que permite apagar el deseo de manera transitoria

sin satisfacer la necesidad. Una alucinación es, entonces, la percepción, “sin razón”, de una presencia errónea (“otra” presencia, el pecho) que niega la diferencia entre presencia y ausencia (del objeto original del deseo).

Si, como producto de un sentimiento adecuado, existe una coincidencia suficiente entre el afecto que se re-actualiza ahora desde un “recuerdo inconsciente” y el afecto que surge de una sensación actual que se atribuye al episodio que en ese momento se convive, ocurre lo que Gustavo Chiozza denomina identidad de sentimiento (en *Acerca de las relaciones entre presencia, ausencia, actualidad y latencia*). Denomina, en cambio, identidad de sensación (entre el afecto reactualizado ahora y el afecto atribuido a la circunstancia actual) a lo que ocurre cuando (como sucede en lo que llamamos una transferencia masiva) “re-siento” catatímicamente (a partir de la re-actualización, inconsciente, inadecuada, de un “recuerdo” pre-sentido) un afecto que el episodio convivido no justifica. (La palabra *catatimia* denota una emoción injustificada por la situación actual.) La percepción de una particular presencia (el agua fría) conduce (al gato escaldado, y mediante la reactualización de una experiencia traumática que se traduce en una fobia) a una latencia específica que surge de la inhibición de una sensación adecuada, y a incurrir en una identidad de sensación (frío-calor). Una deformación catatímica es, entonces, la sensación “sin justificación” de una actualidad errónea (“otra” actualidad, agua caliente) que niega la diferencia entre actualidad y latencia (del afecto original que, en su momento, fue adecuado).

Más allá del predominio que puedan alcanzar en la consciencia, las identidades de percepción y sensación se involucran recíprocamente. Por un lado, los signos de actualidad plena de la necesidad y el deseo (de mamar, por ejemplo), frente a los signos de presencia débil que equivalen a una ausencia (del pecho), determinan la frustración intolerable que conduce a la alucinación (del pecho ausente). Por otro lado, al mismo tiempo que ocurre esa “identidad de percepción” (entre el chupete y el pecho) ocurre una “identidad de sensación” que confunde catatímicamente, “sin justificación”, débiles signos de actualidad (de la satisfacción) con signos de actualidad plena (que provienen del deseo de mamar). Se apaga así el deseo de manera ficticia, sin satisfacer la necesidad que, en forma inelu-

dible, retornará. Análogamente, cuando frente a una presencia (agua fría) opera una experiencia anterior traumática (gato escaldado), ocurre una “identidad de sensación” que confunde catatímicamente, sin justificación, débiles signos de actualidad (agua fría) con signos de actualidad plena (sensación de quemadura), incurriendo, de ese modo, en una transferencia que denominamos “masiva”. Sin embargo, al mismo tiempo que ocurre esa identidad de sensación (entre el agua fría y el agua que quema), ocurre una identidad de percepción que confunde alucinatoriamente, sin razón, débiles signos de presencia (de agua fría) con signos plenos de otra presencia (agua caliente) que provienen de la reactualización de un recuerdo y generan el cuadro que denominamos fobia.

Señalemos, por fin, que la identidad de percepción, que equivale al “haber perdido la cabeza”, surge de la intensidad de un deseo. La identidad de sensación, en cambio, que equivale al “corazón en desorden”, surge de una confusión determinada por la fuerza de una experiencia traumática. La distancia excesiva entre lo real y lo ideal, que equivale al “hígado perezoso”, surge del uso consuetudinario de esas dos identidades.

Los fundamentos de la certidumbre

Se ha denominado “disonancia cognitiva” a lo que sucede cuando una persona, por ejemplo, recuerda de pronto un acontecimiento y al mismo tiempo está absolutamente segura de que lo que recuerda no puede haber ocurrido. Una cosa es el saber constituido como un pensamiento o conocimiento de algo, y otra cosa es el sentimiento incuestionable que surge como convicción de que lo que se sabe es verdad, ya que, para decirlo de algún modo, provienen de lugares distintos. Uno habita la consciencia; el otro nos llega desde lo inconsciente, configurado por lo que los neurólogos denominan “redes subyacentes”. Es posible, y suele ser frecuente, que una persona se instale en una conclusión equivocada (tanto en lo que se refiere a sus recuerdos, o a la evaluación de su entorno, como a alguna de las normas, o de los hábitos, que rigen su conducta) y que la sostenga con una convicción que es impermeable a cualquier pensamiento que pueda cuestionarla (Christopher

Chabris y Daniel Simons se ocupan de este tema en *El gorila invisible*).

Disponemos de tres “recursos”: lo que proviene de la intuición, lo que aconseja la experiencia y lo que dictamina la razón. Son tres maneras de la vida (que solemos representar con el corazón que presente, el hígado que elabora y el cerebro que cavila). Ninguna de esas maneras, por sí sola, nos asegura la certeza que anhelamos, y la inseguridad nos acomete cuando lo que nos “dicen” (en disonancia) no coincide. Pero entonces ¿a cuál procedimiento podemos recurrir? ¿Dónde encontraremos una guía para evaluar el grado de sensatez de nuestras certidumbres?

A pesar de todas las incertidumbres que la exploración epistemológica revela, hay un hecho incontrovertible que es digno de la mayor atención. Uno no podría vivir si no fuera porque en una inmensa mayoría de las veces acierta en el logro de lo que se propone. No sólo percibimos lo que un semejante siente a partir de los cambios objetivos que reconocemos; ante todo lo aprehendemos, de manera “directa” o “extrasensorial” (de “onda”, como suele decirse), gracias a que disponemos de una capacidad (que proviene de lo que el psicoanálisis denomina transferencias recíprocas y lo que las neurociencias identifican como neuronas espejo) para convivir sensaciones (ya sean concordantes o complementarias). Estamos acostumbrados a observar en el fútbol que, durante la ejecución de un penal, el arquero debe adivinar, contemplando al jugador que patea, hacia dónde dirigirá la pelota, porque si no se arroja antes de que el tiro se inicie, no llegará a detenerlo. Sabemos que eso, en el caso del fútbol, muy pocas veces se logra. Pero hay otras ocasiones en que, como ocurre con algunos jugadores profesionales de béisbol o de tenis, el proceso de adivinación funciona con mayor eficacia.

Estudios que Robert Burton detalla (en *On Being Certain*) muestran cómo una compleja “computación” inconsciente arroja a la consciencia un resultado que no sólo corrige la distorsión condicionada por los distintos tiempos de reacción del sistema nervioso, sino que, además, permite “ver” anticipadamente (aunque no siempre de manera consciente) dónde estará la pelota en el momento del impacto. Algo similar ocurre cuando la lagartija lanza su lengua precisamente al punto en donde el insecto que vuela estará cuando la lengua llegue.

Gregory Bateson, en *Espíritu y naturaleza*, hace un uso repetido de un concepto, denominado abducción, formulado por Charles Peirce. Se trata, según Bateson, de una especie de “extensión lateral” –cuya posibilidad es “un tanto misteriosa”– de los componentes abstractos de una descripción sobre otra. Afirma que gracias a ese proceso –que está más difundido de lo que uno tiende a suponer– pueden ocurrir “la metáfora, el sueño, la parábola, la alegoría, todo el arte, toda la ciencia, toda la religión y toda la poesía”. La abducción permite percibir, de manera inconsciente, “la pauta que conecta” acontecimientos que a primera vista parecen disímiles. Dentro de la teoría psicoanalítica (tal como lo señalamos en “Nuestra contribución al psicoanálisis y la medicina”), utilizamos el nombre de “proceso terciario” para referirnos a un concepto similar.

Thomas Sebeok y Jean Umiker-Sebeok (en *Sherlock Holmes y Charles Peirce*) escriben que la abducción es un tipo de argumentación (que Peirce primero llamó hipótesis y luego abducción o retroducción) indispensable en las matemáticas y en las ciencias. Aunque Peirce algunas veces se ha referido a ella como “inducción vaga” y otras veces como “deducción abductiva”, sostienen que el proceso difiere de la inducción tanto como de la deducción. Se trata de una especie de instinto (o de adivinación) que permite conjeturar (estocásticamente) y que se apoya en la percepción inconsciente de conexiones entre aspectos del mundo. Peirce afirma que la abducción produce un cierto tipo de emoción que la diferencia de la inducción y de la deducción, y la describe como “una peculiar ensalada cuyos principales ingredientes son su falta de fundamento, su omnipresencia y su valiosa confianza”.

Dado que un ojo no puede observarse a sí mismo, es difícil creer que podamos alguna vez contemplar el proceso completo que a veces nos permite sentir que podemos predecir con certeza y, a continuación, acertar. Cuando sucede, y precisamente porque no podemos observar cómo funciona, solemos denominarlo “adivinar” (de hecho, uno de los escritos en donde Peirce se ocupa de este asunto lleva por título “*Guessing*”). Cuando, en cambio, la razón, la experiencia y la intuición no se ponen de acuerdo, y nos sentimos perdidos, nuestra opción radica, toda entera, en tolerar la incertidumbre y refugiarse hasta que aclare en esa forma de la espera que se llama esperanza. Mien-

tras tanto, y dado que la vida no espera, recordemos que disponemos del único recurso que nos puede llevar a crecer, usar la oportunidad que nos ofrece el “método” de ensayo y error.

Somos una forma del pensamiento y el sentimiento de una comunidad que nos trasciende

Cuando pensamos, vivimos entre la realidad presente y la que imaginamos. En salud, las distinguimos por los órganos de los cuales provienen. Una llega desde una percepción (signos de presencia objetiva); la otra, desde la rememoración (a partir de la cual construimos ideales acordes con lo que deseamos). Por otra parte, cuando sentimos, vivimos entre las importancias actuales y las que re-sentimos. En salud también, las distinguimos por los órganos de los cuales provienen. Unas llegan desde la sensación (signos de actualidad subjetiva); las otras, desde un recuerdo emotivo.

En lo que denominamos “ilusión”, las identidades de percepción y sensación también se mezclan, pero no llegan a la magnitud que alcanzan en la alucinación o en una gran deformación catatímica. Los afectos se re-sienten como hábitos cuya justificación filogenética “no se recuerda”. La anacronía que deriva de lo que “se repite en lugar de recordar” constituye, en la medida en que el afecto equivale a un ataque histérico, una deformación catatímica (que por ser ampliamente compartida denominamos “típica y universal”) de la circunstancia actual. El proceso de educación civil que conduce a la atemperación de los afectos primarios elaborando sentimientos deriva de la capacidad para “hacer consciente algo inconsciente”, sustituyendo identidades de sensación (ontogenéticas, acumuladas en la vida personal) por identidades de sentimiento.

Dado que los afectos primarios (congénitos) nacieron como identidades de pensamiento y sentimiento (en el antiguo pasado filogenético), pero perduran como identidades de sensación, pueden contribuir para configurar sentimientos anacrónicos (por ejemplo, hipersensibles, como es el caso del gato escaldado) que tienden a integrarse con los pensamientos en los cuales, como producto de una identidad de percepción, se incurre en ecuaciones simbólicas, en las que se confunde el símbolo (que puede

ser una bandera) con lo simbolizado (la patria). También puede incurrirse en la confusión de lo real con lo ideal y, cuando se trata de uno mismo, construirse un *pseudoself* con un valor más alto del que se ha logrado en realidad.

Presentir no es sólo anticipar aquello por-venir; es, ante todo, prefigurar un sentimiento mediante el compromiso inconsciente de un recuerdo “re-sentido”. El sentido que adquiere el instante se construye así (bien o mal), en el presente actual, de una manera anacrónica en la que lo resentido (analépticamente, *flashback*) y lo presentido (prolépticamente, *flashforward*) transcurren unidos como las dos caras de una misma moneda. En cada instante (presente y actual), que se amplifica con un pasado que no ha terminado de ocurrir y con un futuro que ya ha comenzado, no puede haber presencia sin actualidad ni actualidad sin presencia.

Nuestros pre-juicios (prepensados) y pre-sentimientos (presentidos) constituyen nuestros hábitos (ontogenéticos y filogenéticos), nuestros modos habituales de pensar y de sentir que se refuerzan o debilitan mutuamente. Así se conforman nuestros valores, nuestro modo de ser y proceder y nuestro destino. Somos un nudo de confluencia dentro de una red multifocal que constituye lo que llamamos con-senso. Nuestro carácter se consolida o se modifica (bien o mal) de acuerdo con el estado funcional de la red cuya influencia en cada punto nodal es un “contagio”.

La inmensa mayoría de los pensamientos y sentimientos consolidados como hábitos se manifiestan como automatismos (inconscientes) que funcionan (bien o mal) liberando nuestra consciencia para ejercer nuevamente su función magna, que consiste en pensar la diferencia entre lo que se busca y lo que se encuentra y sentir la que existe entre la carencia y la satisfacción alcanzada. Es posible sostener que, en un cierto sentido, somos, en cuerpo y alma, un producto de pensamiento y sentimiento, y que nuestra “substancia” es eso. Nuestros hábitos conforman nuestro carácter como un sistema que, pensando y sintiendo, “nos piensa” y “nos siente”, más allá de lo que denominamos “yo”, dentro de una complejidad espiritual que siempre es algo más de lo que podemos pensar y sentir acerca de ella. Parafraseando a Ortega, podemos decir que un ser vivo, un hombre, por ejemplo, no es su cuerpo, su alma o el espíritu del cual forma

parte. En última instancia, tampoco es lo que piensa o lo que siente, ni su querer, su deber o su poder. Es, en cambio, en cada instante, frente a lo que con cada una de esas cosas le acontece, su quehacer con eso. Somos en el encuentro de lo que nos hace la vida con lo que hacemos con ella.

La existencia por separado de un individuo humano como un ser vivo independiente, en cuerpo y alma, de la trama de la vida es una ilusión que puede representarse, metafóricamente, con el vórtice del remolino cuya forma se destaca con claridad sobre el desagüe del lavatorio cuando su contenido se vacía, hasta el punto en que se parece a algún tipo de organismo menos transparente que el líquido donde se lo observa. Frente a ese vórtice, tenderemos a creer en “su individualidad” y, sin embargo, para que el remolino se constituya es necesario que participe toda el agua que llena el recipiente. Podemos comprender, entonces, la profunda conmoción implícita en la operación que llamamos trasplante, se trate de trasladar una planta arraigada, de la emigración de una persona o del remplazo de un órgano enfermo por el que otorga un donante.

VI

Conformación de la moral¹

Dos cosas colman el ánimo con una admiración y una veneración siempre renovadas y crecientes, cuanto más frecuente y continuadamente reflexionamos sobre ellas: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí.

EMANUEL KANT, *Crítica de la razón práctica*

Las normas morales

La ética es una parte de la filosofía que trata de la moral; pero también con la palabra *ética* se designa al “conjunto de normas morales que rigen la conducta humana”. Las normas morales son pensamientos consolidados como hábitos colectivos que se perpetúan como costumbres. A partir de esos hábitos consuetudinarios, se establecen los criterios que se utilizan para juzgar si los actos son correctos o incorrectos.

Aunque una vida rural lleva implícito desarrollar una cultura, es decir, “cultivar” un conjunto predilecto de modos de vida, es en la vida civil, y especialmente en la convivencia estrecha de la urbe populosa, en donde las normas sociales (como producto de

1. El texto de este capítulo forma parte de un artículo (“Psicoanálisis y ética”) escrito para la revista italiana *La Psicoanalisi che Viene*.

la civilización y de la urbanidad) son a un mismo tiempo que más necesarias, más complejas y más difíciles. El tema de la relación entre naturaleza y cultura ha dado lugar, en nuestra época, a pensamientos nuevos que no podemos retomar aquí, pero bastará con afirmar lo que hoy se admite: que no sólo hay natura en la cultura, sino también cultura en la natura, y en un grado que ayer no pudimos siquiera sospechar.

Nos limitaremos ahora a subrayar que la cultura (clave en el proceso de inserción e integración social) se adquiere, tanto sea en la familia como en alguna escuela, mediante un proceso que la palabra *educación* resume. Pero no dejaremos de mencionar el hecho de que *educar* es un vocablo que, por su origen, se refiere a encaminar “hacia afuera” y lograr que se realice lo predispuesto que se lleva “adentro” (se puede decir, por ejemplo, que la papa educa sus brotes).

Si recurrimos a una metáfora que utilizó Leonardo da Vinci refiriéndose a las artes plásticas (mencionada por Freud como una forma de diferenciar a la sugestión del psicoanálisis), la enseñanza, lejos de actuar añadiendo (*per via di porre*), como la pintura, debe hacerlo sacando lo que sobra (*per via di levare*), como la escultura. A pesar de esa metáfora iluminadora, es demasiado decir que la escultura, el psicoanálisis o la enseñanza nada deben añadir. Cuando de enseñanza se trata (algo similar puede decirse de la psicoterapia psicoanalítica), es suficiente con cuidar que un exceso de “añadido” no violente la predisposición natural hacia el aprendizaje que se manifiesta, en un discípulo, a través de un conjunto particular de tendencias.

La conciencia moral

La primera contribución del psicoanálisis en lo que se refiere a la cuestión de la ética consiste en la luz que su ejercicio arroja sobre el proceso de educación “socializante”. El estudio psicoanalítico del significado inconsciente de las fracturas, la osteoporosis y otros trastornos del sistema óseo nos permitió comprender que los huesos son representantes simbólicos de la función de proteger y sostener estructuras más débiles, y que se adjudican la representación de las normas morales. Eso nos condujo a prestar atención al hecho de que la conducta ética es el producto

de una capacidad que se adquiere de tres maneras que permanecen siempre más o menos abiertas y que se combinan en proporciones diferentes en distintas épocas de la vida.

El entorno (se trate de la comunidad o de la familia) impone, en primera instancia (ya en las primeras convivencias infantiles), las reglas morales. Luego, una “voz” interior, representante de la autoridad de los padres, se configura como una conciencia moral “propia”, en la cual habita un conjunto de ideales que conforman la imagen de un ego superior, un superyó. Por fin, el ego las incorpora (egosintómicamente) en el carácter, donde dejan de ser normas conscientes para funcionar implícitas en una manera de ser “automática”.

Desde ese punto de vista, el superyó y la conciencia moral se constituyen como dos aspectos de una misma estructura, que contiene representaciones ideales que configuran dos tipos de deudas, deberes, carencias o faltas: evitar lo que está mal y alcanzar lo que está bien. Se puede decir, además, acerca de la función que cumplen, que prohibir o exigir, por un lado, y proteger y sostener, por el otro, coinciden, en condiciones saludables, como partes de un solo proceso.

Cabe recordar que las lenguas latinas utilizan una misma palabra, *conciencia*, para designar tanto el acto cognoscitivo que observa, comprende e interpreta los significados de lo que percibe, siente y quiere, como la noticia de una obligación moral. La confluencia de ambos significados en una misma palabra, como ocurre en las lenguas romances, no ha de ser casual.

Sin embargo, cuando frente a un acto de conciencia centramos nuestra atención en la función cognoscitiva que deriva de la percepción de los objetos del entorno (dado que suele sostenerse que en un mundo material determinado por leyes inevitables no existe la posibilidad de fundamentar una ética ni de elegir una acción) se oscurece la comprensión de su connotación moral. Cuando, en cambio, reparamos en el rol fundamental que la sensación cumple en la conciencia, y en la relación existente entre sensaciones y afectos, por un lado, y entre afectos, significancias y valores, por el otro, nada tiene de extraño que la conciencia se constituya, desde sus mismos orígenes, con una intensa connotación moral.

Tampoco ha de resultar extraño, entonces, que la palabra *falta* conserve en castellano el doble sentido de carencia y de transgresión de las normas morales. Porque cuando no se respeta

una norma, se incurre en la carencia de una cualidad ideal. Pero también, y ante todo, porque la carencia que constituye la falta transforma la anulación de esa carencia en un valor y un deber (que “hace falta” cumplir).

Señalemos, por fin, que la consciencia es un órgano que se dirige, como todo acto cognoscitivo, hacia la resolución de las dificultades que se manifiestan como carencias, de modo que se comprende que todo acto de consciencia contenga como tal, en sí mismo, el germen de la conciencia moral.

El origen de los valores

Las palabras *importancia*, *valor* y *significancia* aluden, en principio, a un referente común que “precede” al significado, ya que este último nace frente a la necesidad de disminuir la intensidad de las investiduras que cargan un determinado asunto, para permitir que el pensamiento funcione como un atemperado ensayo de la acción.

Frente a esas circunstancias, cuando la importancia o el valor de un significado aparece, en lugar de contemplarlo, como una restitución de su significancia original, se tiende a pensar que se trata de una intensidad, de una importancia, que se agrega *a posteriori*, como consecuencia de una cualidad abstracta que se le atribuye en forma secundaria. El campo denominado “teoría de los valores” se puebla, entonces, de conceptos inasibles; su origen se oscurece, y la indagación en ese terreno adquiere características sofisticadas.

Decíamos hace algunos años (en *¿Por qué enfermamos?*) que en el “tráfico” mental podemos distinguir a los afectos (la materia que se trafica) de las ideas (los medios de transporte) y de las experiencias que constituyen una red de trayectos facilitados. Y sosteníamos que lo que nos importa, las importancias que nos mueven y conmueven, no son, en primera instancia, ideas, sino afectos, y que cuando las ideas importan, es porque comprometen afectos.

Los movimientos y las secreciones viscerales que constituyen la excitación que denominamos “investidura” suelen progresar hacia la consciencia, en donde se registran como sensaciones y sentimientos. Esos procesos vegetativos, que son la materia

prima de los afectos, serán depositados en la memoria junto con la noción de la importancia que en su momento tuvieron por su vinculación con una determinada cantidad y calidad de sufrimiento o de placer.

La huella de un suceso que se registra en la memoria junto con la importancia que la experiencia tuvo constituye entonces el sustrato de lo que llegará luego a constituirse como un valor moral. Funciona como el fundamento de una ética que establece bondades y maldades nacidas de lo que, según se siente, “hace bien” o “hace mal”. De ahí, surge, por ejemplo, el principio moral: no les hagas a los otros lo que te desagrade que te hagan a ti.

Una vez que aprendemos a diferenciar lo que Jacob von Uexküll (en *Ideas para una concepción biológica del mundo*) categorizó como “mundo perceptivo”, caemos en la cuenta de que constituimos el nuestro en indisoluble relación con un “mundo de importancias” que nace de los afectos y, en última instancia, de la sensación. De modo que, consustanciado con el mundo perceptivo (óntico), existe el mundo sensitivo (pático) regido por valores que han nacido como producto de una facultad primaria, de una fuente primordial y sensible que origina la ética, constituyéndola, en sus principios, como una sensibilidad moral.

Aprendimos de Viktor von Weizsaecker (*Patosofía*) que ese mundo pático se configura como un pentagrama constituido por cinco categorías: el “tener permiso de”, el “estar obligado a”, el querer, el deber y el poder. En castellano, el estar obligado y la deuda moral quedan incluidos en una única palabra, *deber*, mientras que el tener permiso y la capacidad se unifican en la palabra *poder*. Agreguemos que también podemos distinguir, en la categoría que Weizsaecker designa con la palabra *querer*, entre lo que designamos como necesidad y lo que denominamos deseo. En cada una de las tres categorías páticas que nuestra lengua identifica, nos encontramos, entonces, con una vertiente de perentoriedad mayor (obligación, capacidad, necesidad) y otra menor (deuda moral, permisibilidad y deseo). Weizsaecker señala que esas categorías del pentagrama pático, que desaparecen de la consciencia cuando están en equilibrio, se expresan mediante verbos auxiliares, porque, más que acciones, son motivaciones. Fluctúan y se sustituyen entre sí, en el contacto que relaciona el mundo pático de un ser humano con el de los semejantes con los cuales convive. Así se gene-

ran las diferentes formas del “trato” que las personas se conceden, y se constituye, paulatinamente, ese corpus normativo, ese “residuo” de las convivencias pasadas, ese otro “mundo” que, en opinión de Ortega y Gasset, constituye el verdadero sentido de la palabra *sociedad*.

Acerca del bien y del mal

Tal como lo hemos expuesto en el apartado anterior, el juicio acerca de lo que “está bien” –y de lo que “está mal”– se inicia a partir de los afectos que configuran las “importancias”, los valores y los ideales. Afectos similares generarán, entonces, los valores y las normas que una comunidad comparte. Sin embargo, encontramos, en nuestra convivencia, diferentes actitudes y conductas que derivan de normas morales y de rasgos de carácter que difieren como producto de las distintas vicisitudes de cada vida humana.

Nuestros afectos entrañables, que configuran por fin los ideales hacia los cuales, con mayor o con menor fortuna, encaminamos nuestra vida, configuran también nuestro carácter. La relación recíproca que tienen los sentimientos con los valores, con los ideales y, en última instancia, con nuestro carácter, tiene como ineludible consecuencia que el terreno en donde más sufrimos cuando procedemos guiados por una ética malsana es el de nuestro trato con las personas que más nos importan y que dan significado a nuestra vida. Dado que los principios morales que hemos “incorporado” en nuestro carácter operan de manera inconsciente, no podemos cambiarlos de pronto para adaptarlos a las distintas importancias que asignamos a cada relación.

Eso nos sorprende, porque hubiéramos dicho, espontáneamente, que podíamos limitarnos a infringir algunas normas morales sólo cuando tratamos con las personas que menos apreciamos; que seríamos capaces de proteger a las personas que mejor queremos (y de protegernos) con mayor eficacia. Pero nos encontramos, de pronto, con que no es así. Nos encontramos con el hecho de que cuando uno, dejándose llevar por afectos como la codicia o los celos, ingresa en conductas inmorales, el mayor daño lo ejerce en el vínculo estrecho con quienes más le importan.

A pesar de lo que la observación atenta nos revela, hay cierta dificultad en reconocer que los sentimientos antagónicos, que originan las vicisitudes que sufrimos en las relaciones con nuestros semejantes, son universales, y que también forman parte, desde la infancia a la vejez, de todos los vínculos en los cuales el amor y la amistad florecen.

Veamos entonces cuáles son las vicisitudes más comunes del proceso evolutivo durante el cual se entreteje nuestra relación con las normas morales. De más está decir que la mejor manera de explorar ese terreno surge del prestar atención a los sentimientos que ocurren en las innumerables veces en que, al vivir, incurrimos en la transgresión de los preceptos de la moral que, bien o mal, adoptamos. Esos sentimientos confluyen en el ubicuo y, en su mayor parte, reprimido sentimiento de culpa. No es un asunto menor reparar en el hecho de que, en la medida que la culpa que nos atribuimos crece, disminuye el buen aprecio de nosotros mismos que solemos denominar autoestima.

Freud describió con perspicacia la situación frecuente en la cual se realiza un “delito menor” con el fin, inconsciente, de atribuirle un oscuro sentimiento de culpa, precedente, que corresponde a un episodio biográfico reprimido. Dado que, en el intento ilusorio de disminuir el sentimiento de culpa precedente, se elige un delito de importancia menor, la desproporción de la culpa sentida no puede ocultarse. Por ese motivo, el recurso se vuelve inestable y debe repetirse una y otra vez, como sucede, por ejemplo, con la cleptomanía.

Cuando los episodios biográficos reprimidos (que, una vez recordados, “justifican” los sentimientos de culpa) surgen como recuerdos, suelen evocar escenas destructivas que son difíciles de elaborar y que otorgan a la culpa inconsciente los poderes malignos que frecuentemente se manifiestan como un temor permanente a sufrir un daño o a merecer un castigo. Sin embargo, cuando profundizamos en el psicoanálisis de los recuerdos que justifican la culpa, descubrimos que también allí, como en el caso de los delitos menores, la culpa precede al acto indebido. Los “verdaderos” orígenes de los sentimientos de culpa se pierden de este modo en “la noche de los tiempos”, los cuales, en palabras de Shakespeare, ocultan “la oscura huella de la antigua culpa”. Es posible pensar que (tal como lo afirmamos en *La culpa es mía. La construcción de la culpa*) esa culpa

antigua nace frente a la necesidad de negar una insoportable impotencia.

Un niño pequeño –más allá de ceremonias sacramentales, como el bautismo, destinadas a liberarnos de un pecado original–, nos muestra una alegría, inmune a los sentimientos de culpa, que solemos designar con la palabra “inocencia”, que no por casualidad se usa como antónimo de la culpa. Sin embargo, bien pronto se introducen en su vida la malicia y la vergüenza. ¿De dónde provienen? ¿Es que el contacto con sus progenitores le inculca culpabilidad? ¿O ese contacto sólo abre las compuertas que mantienen reprimida una culpa inconsciente que el psicoanálisis interpreta como un legado ancestral que coincide con lo que denomina “pulsiones de muerte”?

Nacemos con una disposición a establecer un vínculo filial materno colmado de significancia. En ese vínculo se realiza la impronta que nos deja grabada la figura de la persona que nos ofrece los cuidados maternales. La relación que establecemos con ella configura una emoción y una conducta fundamental que denominamos apego, el cual, contemplado desde la persona que coparticipa en el vínculo, se llama lealtad.

Esa impronta deja huellas indelebles en el carácter y se realiza inexorablemente, sean cuales fueren las cualidades de la persona que ocupa ese lugar, satisfaciendo esa necesidad de identificación en un momento que no admite postergación alguna. En los primeros vínculos, no sólo se aprende cómo hacer algunas cosas, sino que ante todo se aprende qué cosas se deben o no se deben hacer y, más aún, se deben o no se deben desear, configurando de ese modo nuestros ideales y nuestra imagen del mundo. El efecto de esa impronta indeleble, cuya modificación nos enfrenta con una dificultad extrema, constituye, sin duda, unos de los núcleos fundamentales de la conciencia moral y de la ética que regirá la conducta.

Acerca de los “problemas de conciencia”

Tal como lo hemos planteado en el segundo apartado de este capítulo, las normas morales que influyen en la vida de una persona operan sobre ella desde tres ubicaciones diferentes: desde la sociedad que la rodea, desde su propio superyó o incorporadas

en la forma que ha adquirido su carácter. Acorde con la idea de que hay cultura en la naturaleza, debemos tener en cuenta que también las pulsiones son preceptos que operan como lo hacen las normas, de modo que es necesario admitir una cuarta ubicación, “localizada” en la instancia que denominamos “ello”.

De más está decir que los postulados éticos que habitan esas cuatro ubicaciones pueden ser muy semejantes entre sí, pero también pueden ser diferentes hasta llegar al punto de ser contradictorios. El hecho de que, aunque no se manifiesten de manera consciente, con tanta frecuencia entren en conflicto siempre subyace a los motivos que se aducen cuando se recurre a una psicoterapia.

Es muy poco lo que un psicoanalista y su paciente pueden hacer para cambiar las normas que operan en la sociedad dentro de la cual ambos viven, pero también es cierto que ya, en ese punto, cabe distinguir –o por lo menos, explorar– una diferencia entre lo que puede concebirse como la “realidad” de esas normas sociales y la “idea” que acerca de ellas el paciente, o el psicoanalista, se ha formado. También es importante explorar la actitud que se asume frente a las normas del entorno que, a pesar de que no se pueden cambiar, a veces no se comparten. Cae por su propio peso, sin embargo, que el grueso de la tarea de una psicoterapia criteriosa se emprenderá sobre el carácter del paciente y también, como veremos enseguida, sobre la forma que su superyó ha logrado adquirir.

Comencemos por decir acerca del psicoanálisis del carácter que la justificación de la tarea no suele surgir, en primera instancia, de la voluntad expresa del paciente, ya que las modalidades del carácter son, en general, egosintónicas, lo que en otras palabras significa que el paciente está conforme con ellas. La justificación nace, muy por el contrario, de que a medida que se progresa en el análisis se va consolidando la convicción de que los sufrimientos que lo aquejan, y que lo conducen a buscar un tratamiento, se encuentran estrechamente vinculados con la modalidad de su carácter.

A pesar de la convicción que mencionamos –y que opera con más fuerza en el psicoanalista–, a despecho de ella y más allá de lo que a veces dice, el paciente “ama” su manera de ser, que ha construido con esfuerzo a lo largo de su vida. Defenderá entonces esa modalidad de su carácter en forma tenaz y continuada, cons-

truyendo una especie de baluarte frente a las interpretaciones que, cuando se dirigen a ese punto, experimenta como acosos.

Suele repetirse que, de acuerdo con Freud, la finalidad del tratamiento psicoanalítico es lograr que el yo asuma como propio algo que anteriormente pertenecía al ello. No es menos cierto que la meta también puede ser descrita desde un ángulo que nos permite ver que la terapia se encamina hacia una reconciliación entre el yo y el superyó. Se comprende muy bien que ambas metas coincidan, dado que el superyó no sólo representa las normas de la sociedad, sino que además es un representante del ello ante el yo.

Si bien en la época de Freud una de las tareas que el psicoterapeuta se proponía era reconciliar el yo del paciente con un superyó más tolerante y más maduro, no cabía en ese momento duda alguna con respecto a cuáles serían los preceptos consensuales normativos de ese superyó. Debemos admitir que la tarea de hoy es más compleja, porque no se trata solamente de conciliar el yo del paciente con los mandatos de un superyó “más tolerante”, sino también de comprender qué tipo de superyó se ha construido y cómo establece sus valores. La añoranza, que a veces se manifiesta por un retorno a los valores de antaño, parece minimizar el hecho de que se trata de procesos complejos que no pueden ser recorridos hacia atrás.

Sabemos que cuando los valores no se preservan en los rasgos de carácter funcionan desde una estructura fundamental (el superyó), que en su mayor parte se adquiere en la infancia; o lo hacen bajo la forma de los preceptos que una comunidad sostiene y que la convivencia dentro de ella de alguna manera impone. De más está decir que, en lo que se refiere a la ética, las relaciones entre las tendencias del ello, el carácter del ego, el superyó y las normas sociales que la comunidad sostiene se manifiestan muchas veces a través de conflictos que no siempre son leves. La cuestión se complica porque sucede con frecuencia que las normas que una determinada sociedad manifiesta en forma pública no coinciden con las que en verdad respeta. Como sucede, por ejemplo, cuando el Estado persigue la evasión impositiva mientras imprime el dinero “falso” que genera inflación.

Volvamos sobre el hecho de que la ética que rige dentro de una comunidad social se configura como un conjunto de valores que las personas que la integran comparten, porque necesitamos comprender qué sucede cuando no se comparten y cuáles son los

recursos que pueden ayudarnos si intentamos zanjar esa espinosa cuestión.

La crisis axiológica

La palabra *axiología* se usa para designar a una teoría acerca de los valores, y hoy se oye decir con frecuencia que vivimos dentro de una crisis axiológica. No se trata en realidad, como a veces se afirma, de que carecemos de valores, ya que la vida sin ellos es tan inconcebible como el alma de un zombi o la existencia de una brújula sin norte. La crisis surge porque carecemos de un conjunto suficiente de los valores compartidos que configuran la ética de una comunidad social. Tal vez nos hemos despedido de una ética caduca y, lejos aún de constituir una nueva, funcionamos a tientas, con un relativismo moral que nos conduce a que cada cual sostenga valores diferentes o, incluso, a que una misma persona los sustituya fácilmente frente a un cambio menor de la circunstancia o el momento.

Hay una serie de valores que forma parte de las “virtudes clásicas”: la dignidad, la distinción, la honradez, la autenticidad, la responsabilidad, la fidelidad, la cultura y también la autoridad (entendida como capacidad testimoniada por el hecho de haber sido autor). Nadie diría que esos valores han perdido vigencia, pero más allá de lo que acerca de ellos se diga, hoy suelen ser relativizados, porque en su valoración influye a menudo, sin demasiado escrúpulo, la idea de que el fin justifica los medios.

Lo mismo ocurre con valores solemnes como la libertad y la justicia, frente a los cuales se suele fingir que no se admite ningún género de condicionamiento. Otros, como el poder —especialmente el que se ejerce sobre otros individuos—, la posesión —sobre todo, de bienes materiales—, la supervivencia —medida en cantidad de años— o el triunfo y la fama se suelen considerar absolutos. En ese desconcierto cultural, los roles masculino y femenino han cambiado su figura “clásica”, integrada en las costumbres de antaño, sin haber llegado a establecerse con un perfil nuevo que goce de un consenso ampliamente compartido.

Tanto las normas sociales con las cuales nos encontramos al nacer —que influyeron también en la forma en que fuimos con-

cebidos y en las vicisitudes de nuestra gestación— como los avatares de nuestra convivencia en el mundo que constituye nuestro entorno están condicionados hoy por esa crisis que se manifiesta como una falta de coincidencia y de consenso en la asignación de valores. Es también evidente que la crisis va más allá de un conflicto generacional. Cuando la humanidad, en un cambio evolutivo turbulento cuyo epicentro ocupó centurias, abandonó el predominio de la magia para ingresar en un mundo regido por el predominio del pensamiento racional, sentó las bases de la cultura en la cual durante mucho tiempo vivimos instalados.

En esa cultura, la antigua tribu cedió su lugar a la familia, y la magia se bifurcó en ciencia y religión, pero la mutación fundamental debemos verla en el desarrollo de una consciencia individual, que avaló, en cada ser humano, el sentimiento y la idea de ser el único dueño de sí mismo. El desarrollo cultural obtenido fue magnífico y, sin embargo, ya no parecen haber dudas de que nuestra civilización ha ingresado en una crisis de turbulencia semejante a la que caracterizó aquel cambio evolutivo primitivo en el pensamiento de la especie *Homo sapiens*.

La crisis actual se manifiesta de dos maneras distintas. Por un lado, una dificultad caótica en el proceso de establecer valores compartidos en el seno de nuestra civilización, dentro de la cual, los valores de antaño y especialmente el individualismo y el desarrollo tecnológico que lo acompaña parecen haber superado su nivel óptimo para ingresar en un extremo cuya complejidad genera perjuicios incontrolables e imprevistos. Por el otro, el desarrollo de la filosofía y de la ciencia se interna en el descubrimiento de los límites del pensamiento lógico y racional, para acceder a otras formas del pensamiento y del conocimiento que desdibujan las fronteras de las distintas disciplinas de la ciencia, de la religión y del arte.

Es difícil saber si hemos llegado al epicentro de nuestra turbulencia actual, pero aunque así fuera no es aventurado suponer que en el mejor de los casos la superación de la crisis demandará su tiempo. Mientras tanto, el rayo láser, la fisión atómica, los anticuerpos monoclonales, los pesticidas, el trasplante de órganos, la ingeniería genética, la fertilización asistida, la informática, la investigación farmacológica de las enzimas y los medios de comunicación en red continuarán enfrentándonos con nuestra enorme dificultad para pensar nuevas leyes sociales, en un

mundo cuya evolución y cuyo desarrollo creíamos, hasta hace poco, que podíamos guiar.

El núcleo de cristalización de la crisis que hoy nos aqueja parece ser un individualismo malsano que, persiguiendo el prestigio, el poder y la riqueza material, incurre en su forma ruinosa. Una forma en la cual el orgullo es sustituido por la vanidad, el amor a los hijos oculta el narcisismo excedido, el amor a la familia oculta el egoísmo, la amistad se transforma en una relación de conveniencia, y el cariño, interpretado como una debilidad, se sustituye por la pasión, por el enamoramiento o por el intento de “poseer” a la persona que pretendidamente se ama.

La universalidad de los valores

Sabemos que una conducta regida por valores compartidos se logra mediante un proceso cultural de socialización (de educación o de civilización) cuyo núcleo fundamental se adquiere en la infancia, se puede mejorar en la escuela y permanece abierto a los ulteriores progresos que puede otorgar la convivencia durante toda la vida. El núcleo fundamental se constituye, por obra de la convivencia, y de las identificaciones, gracias a la intervención de los afectos, pero es importante agregar que también influyen los procesos de pensamiento que forman parte de la cultura y que surgen motivados por las dificultades que —en la vida que compartimos con nuestros semejantes— nos hacen sufrir. Hoy, cuando vivimos dentro de la turbulencia de lo que suele llamarse una crisis axiológica, necesitamos, más que ayer, recurrir al pensamiento para construir una ética mejor.

Acabo de escribir “al pensamiento”, pero, como veremos enseñada, no me refiero únicamente al pensamiento racional. Antes es necesario acometer una cuestión más difícil. Se oye decir a diestra y siniestra que cada cual tiene el derecho de pensar y de vivir a su manera, y que es bueno que cada cual exprese y defienda sus ideas. Nadie niega, sin embargo, que el derecho de cada uno deba finalizar en donde empieza el que tienen los demás. Hasta allí la cuestión, lejos de mostrar algo malo, suena completamente convincente, pero conviene explorarla con mayor detalle.

La inquietud comienza en cuanto reparamos en que si cada cual piensa a su manera y, más aún, si asume sin mayor cuidado

que los pensamientos diferentes son una fuente bienvenida de riqueza, es muy difícil, emprendiendo ese camino, cumplir con el objetivo de llegar a compartir las mismas normas. ¡A menos que pensemos que los pensamientos no influyen en la normas que rigen la conducta! Una conclusión insostenible, porque tanto el pensamiento como las normas encuentran su sentido como intentos de mejorar la acción. Si los pensamientos diferentes no tuvieran consecuencias diferentes, y si esas diferencias no fueran importantes, ¿de qué nos serviría pensar?

Nadie puede sentirse complacido por el hecho de que en una junta médica un profesor opine que hay que operar al paciente, mientras que otro sostenga que la única forma de salvarlo es evitar la cirugía. Debe haber, pues, una “fase” en la que pensar diferente nos enriquece bien, y otra en la cual los pensamientos diferentes nos hacen mucho mal. Una primera fase de “diástole” en donde se incorporan ideas que constituyen los materiales de una construcción en marcha. Y una segunda fase de “sístole” en donde se construye una sentencia que se materializa en una acción particular. Pero lo que se oye por doquier acerca de las bondades del pensar diferente prescinde de esa distinción de “fases”. Y lo hace hasta el punto en que se niega la existencia de la necesidad de que alguna vez un pensamiento se cierre para llegar a una conclusión, ya que no se puede vivir sin decidir.

En un mundo en que a pesar de admitir que todo puede ser también de otra manera, no se acepte que exista una verdad que, aunque sea provisoria, se pueda sostener, tampoco existirá un conjunto de normas lo suficientemente universal como para que se pueda compartir. Por fortuna, no es forzoso ni atinado llegar a semejante extremo de un relativismo cognitivo que, bajo el pretexto de una pretendida libertad de pensamiento, esconde la idea absurda de que el pensar carece de valor, ya que, cualquiera sea el resultado, da lo mismo. La mejor prueba de que no se puede vivir ni pensar sin asumir una verdad que, aunque sea de modo provisorio, debe ser asumida la tenemos al alcance de la mano: quienes sostienen que no existen verdades universales asumen y defienden con ahínco, sin dudas ni escrúpulos, que lo que dicen es una verdad que debemos universalmente compartir.

La enfermedad

VII

La enfermedad en nuestro tiempo¹

Y si lo anormal fuese realmente anormal no existiría

ANTONIO PORCHIA, *Voces*

La definición de enfermedad

Suele definirse la enfermedad diciendo que consiste en una pérdida de la salud, lo cual conduce a que, para comprender el significado de la palabra enfermedad, sea necesario definir qué se entiende por salud. Es posible decir que una vida saludable es una vida en la que predomina el bienestar como un producto del correcto funcionamiento de los órganos, pero una definición más rigurosa conduce a la idea de que la salud transcurre dentro de los parámetros que se usan para diferenciar lo normal de lo anormal. Cada una de las funciones vitales de un organismo biológico puede ser estudiada, entonces, en principio y en teoría, para determinar si funciona dentro de los parámetros que definen su normalidad, lo cual conduciría, sin lugar a dudas, a establecer que el organismo en cuestión alcanza o no alcanza el

1. El texto del presente capítulo forma parte de un artículo publicado por primera vez en julio de 2010, con el título “*Ammalarsi e guarire*”, en la enciclopedia italiana *Treccani*.

grado máximo de normalidad que se constituye “idealmente” como la normalidad de todas sus funciones.

Cae por su propio peso que si se estudia un conjunto de organismos con un criterio estadístico, se llegará a la conclusión de que tal estado de normalidad ideal no sólo no abunda, sino que, tal vez, ni siquiera exista. En otras palabras, si se usa esa norma ideal para definir qué debe entenderse por salud, se llega a la conclusión de que la salud no predomina o, para decirlo en otros términos, se concluye en que la salud “completa” no es “normal”. Lo normal, en el sentido estadístico del término, es que una inmensa mayoría, dentro de una población, viva instalada en un estado en el cual algunas de sus funciones, aisladamente consideradas, escapan a los parámetros que se consideran normales. La medicina, enfrentada con esta situación, no suele sin embargo hablar de enfermedades; habla, a lo sumo, de achaques o de estados valetudinarios. Excepto en algunas circunstancias especiales, no se considera, por ejemplo, que las dificultades para conciliar el sueño, los vicios de refracción óptica –que se compensan llevando anteojos–, la calvicie o la más o menos leve hipotrofia muscular que proviene de una vida sedentaria sean, en el sentido pleno del término, enfermedades.

Cuando Gregory Bateson (en *Pasos hacia una ecología de la mente*) se refiere a situaciones en las cuales la adaptación se logra al precio de disminuir la flexibilidad que el organismo dispone para enfrentar la adversidad, incursiona en la zona limítrofe entre salud y enfermedad introduciendo un punto de vista y un concepto que es imprescindible mencionar. En otras palabras: una función puede continuar ejerciéndose dentro de los límites fisiológicos gracias a que otra “función” –en este caso, la capacidad de adaptación– ha disminuido por debajo de los parámetros que consideramos normales.

Más allá de las definiciones rigurosas que pretenden una precisión inalcanzable, es posible limitarse a la idea de que estar enfermo es haber ingresado en un estado en el cual un trastorno en alguna de las funciones biológicas altera la prosecución habitual de la vida. Sin embargo, cuando Viktor von Weizsaecker, el fundador de la epistemología médica que denominó antropológica, señala (en *Patosofía*) que la salud no es normal, que lo normal es la enfermedad, parece querer significar algo más. Su intención parece dirigirse a señalar que el proceso denominado

enfermar constituye, en lo que se puede considerar la zona limítrofe de la adaptabilidad, un último recurso para gestionar las dificultades que la vida presenta, y que el uso de ese recurso es tan frecuente como para ser considerado habitual.

Cambios en la noción de enfermedad

Pedro Laín Entralgo (en *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*) recorre las vicisitudes que, en distintas épocas, dieron forma a diferentes concepciones de la enfermedad. El valor que hoy encontramos en ese recorrido deriva de haber comprendido que tales concepciones conservan, en los sectores inconscientes de nuestra vida psíquica, la perdurable capacidad de influenciar en nuestras ideas y nuestros sentimientos acerca de la enfermedad. Es este espíritu que reconoce la vigencia inconsciente de las concepciones “pasadas” el que fecunda los modos con los cuales se procura hoy conocer lo que acontece en el hecho de enfermar.

En la antigua Babilonia, la enfermedad fue considerada como una culpa, un pecado espiritual que exigía para su resolución el arte de la adivinación, ya que este pecado no era conscientemente reconocido por aquel que sufría sus efectos. Para los griegos, en cambio, la enfermedad era un trastorno de la *phisis*, la materia natural, por obra de las “miasmas” o “manchas” y del *dyma* o “deshonor”, materias malas que debían ser eliminadas mediante la “catarsis”, un medio físico de exoneración. La medicina de Galeno vuelve a encontrar al pecador en el que sufre de una enfermedad que se manifiesta en el cuerpo; sin embargo, mientras que para el asirio el enfermo era ante todo un pecador, para Galeno el pecador era ante todo un enfermo. El advenimiento del cristianismo introduce una variante. Si bien puede oírse decir que Dios castiga el pecado con la enfermedad, lo más importante de la interpretación cristiana parece residir en que la enfermedad posee el sentido de poner a prueba a la criatura de Dios y ofrecerle la ocasión de merecer el cielo.

El desarrollo de la ciencia nos introduce en una nueva visión de la enfermedad. Su sentido biográfico es abandonado a la esfera de la religión, o sencillamente abandonado, desconsiderado, en la interpretación que la ciencia, en primera instancia,

hace de la enfermedad. La causa primera, obra de Dios o del accidente, transferida sobre el agente patógeno, sea físico, químico o biológico, constituye la causa magna de la enfermedad; una causa que pronto acepta compartir su trono con otras causas asociadas, que actúan como predisponentes del terreno en el cual el proceso patológico se desarrolla. En los últimos decenios, por ejemplo, los enormes progresos obtenidos en el estudio del genoma condujeron a revalorizar la importancia de la predisposición genética. Si la terapéutica fue para los asirios babilónicos la adivinación del pecado espiritual, para los griegos la catarsis de las materias malas y para los cristianos la comunión con Dios, para el pensamiento científico occidental esta terapéutica es una técnica de combate, precisa y definida, con las causas. Este combate entre el médico y las causas se desarrolla en el hombre que sufre la enfermedad y que, dentro de lo que llegó a denominarse “medicina deshumanizada”, debe convertirse, a la vez, en campo de batalla y en espectador pasivo de la contienda que la terapéutica y el médico, como “técnico”, emprenden con la enfermedad y con las causas que la originan.

La enfermedad en nuestro tiempo

Sabemos que nuestra percepción de los hechos depende siempre de la teoría con la cual nos aproximamos al objeto que procuramos conocer. El resultado de un experimento se halla inevitablemente condicionado por la manera de plantearlo. Las respuestas que podemos obtener se encuentran siempre dentro del territorio limitado por el modo específico en que se formulan las preguntas. Una pregunta planteada en el territorio de la química sólo podrá ofrecernos una respuesta formulada en los términos que esa ciencia utiliza. Los problemas planteados por la enfermedad no son una excepción, y una característica específica de nuestro tiempo consiste precisamente en acercarse a la enfermedad desde un panorama más amplio que conduce a la formulación de nuevas preguntas.

Las categorías *espacio* y *tiempo*, que conforman nuestra concepción del mundo, dan lugar a las nociones *materia* e *historia*, a través de las cuales procuramos comprender la enfermedad. Cuando registramos en la enfermedad una transformación de

aquello que ocupa un lugar en el espacio y que llamamos materia, decimos que la enfermedad es una alteración orgánica que se manifiesta como un trastorno de la forma, la estructura o la función. Un trastorno físico, químico, anatómico, histológico o fisiológico fundamenta entonces nuestra idea de la patología. Todas estas son categorías implícitas en el concepto que se resume en la expresión “los signos físicos de la enfermedad”. Se trata de alteraciones que pueden ser percibidas como una presencia objetiva.

La enfermedad como padecimiento (*pathos*), como molestia o perturbación que afecta el ánimo, se manifiesta fundamentalmente en el tiempo con la actualidad de las sensaciones subjetivas que denominamos síntomas. Desde este punto de vista, conforma de manera inevitable un acontecimiento psicológico. Es un padecimiento comunicable que puede ser compadecido, es decir, empáticamente compartido, y que, en virtud de su capacidad de producir afectos y cambios en otro ser humano, es siempre un acto de convivencia que posee una repercusión social. La enfermedad se constituye entonces como una historia humana, que adquiere un nuevo y más rico sentido en la medida en que se la considera como un trozo inseparable de la biografía de un sujeto inmerso en su entorno familiar y social. Podemos hablar entonces de una patobiografía.

Llegamos así a la noción de enfermedad más peculiar de nuestro tiempo, uno de cuyos signos está constituido por lo que Laín Entralgo denomina “voluntad de plenitud histórica”. Se trata de una plenitud que proviene de un enfoque que reflexiona acerca de las actitudes asumidas en el pasado frente a la enfermedad y acerca de nuestras creencias sobre las posibilidades de la medicina del futuro, teniendo en cuenta que el pasado y el futuro constituyen representaciones actuales de una realidad que vive y obra en nuestro presente, muchas veces más allá del ejercicio de nuestra voluntad consciente.

Freud, con su descubrimiento de lo inconsciente, nos introdujo otra vez, y desde un nuevo ángulo, en la consideración del sentido de la enfermedad, que cobra así significado como una forma de lenguaje a través del cual el hombre enfermo se expresa. En nuestra época, el ser humano, como sujeto y como ser social, volvió a ser tenido en cuenta. No sólo en el arte o en la técnica de la medicina, de los cuales nunca pudo ser comple-

tamente desalojado, sino también en la misma teoría acerca de la enfermedad y acerca del ejercicio de la terapéutica.

Cómo y por qué se alcanza la condición de enfermo

La ciencia en nuestros días, acompañada por un desarrollo tecnológico que ha crecido en proporción geométrica, responde cada vez mejor, con descripciones detalladas y profundizando en los mecanismos que interrelacionan causas y efectos, a la cuestión acerca de cómo se produce la enfermedad, cómo evoluciona y cómo pueden combatirse sus dañosos efectos. Se sabe mucho más, por ejemplo, sobre biología molecular y sobre las predisposiciones genéticas que determinan la forma de las enfermedades y que se traducen en enfermedades concretas cuando intervienen los factores que son capaces de activarlas. Mientras crece continuamente el conocimiento acerca de cómo se produce la enfermedad, las antiguas preguntas que el enfermo siempre formula y se formula a sí mismo –“¿por qué me ha sucedido esto?” y “¿por qué me ha sucedido ahora?”– se destacan en el entorno del saber científico como algo que reclama una respuesta.

Cuando contemplamos a un ser humano, desde las ciencias naturales, como a un organismo biológico que constituye un objeto de nuestra percepción sensorial, regido por las leyes de la física y la química y por los mecanismos de su fisiología, se nos impone, de manera inexorable, la idea de que su vida está determinada, hasta en sus menores detalles, por la fuerzas universales que lo trascienden y lo conducen a un destino que escapa a su elección. Cuando, en cambio, nos identificamos con un ser humano porque en él vemos a un semejante nuestro, no podemos menos que atribuirle, en una cierta medida, la libertad que nosotros, inexorablemente, sentimos como una propiedad vital que nos caracteriza y a la cual, con independencia de si la queremos o no la queremos, no podemos renunciar. Una propiedad que se une de un modo indisoluble con el sentimiento de responsabilidad y que nos acompañará, aun en las situaciones más penosas, mientras permanezcamos conscientes.

Desde el primer punto de vista, una enfermedad no puede ser otra cosa que un proceso que le ocurre a un organismo como producto de su inmersión en el mundo e independientemente de

su voluntad, ya que lo que él haga antes, durante y después de haber enfermado también será un producto de las fuerzas universales que lo trascienden y a las cuales permanece sometido de forma inevitable. No podemos renunciar a la idea de que vivimos determinados por el movimiento de los átomos que nos constituyen, ya que nada, en el universo de la ciencia, escapa a un encadenamiento causal que posee la misma vigencia que atribuimos a la voluntad divina. Desde el segundo punto de vista, la enfermedad es un drama dentro del cual el enfermo participa como un actor cuyas decisiones influyen en el curso de los acontecimientos, y nada de lo que haga estará exento de esa responsabilidad. Tampoco podemos renunciar al sentimiento de que nuestros actos influyen en el devenir de los hechos, ya que, sin esa convicción, todas y cada una de nuestras acciones quedarían privadas del fin que las motiva.

Ambas convicciones, bien examinadas, son inconciliables, pero la experiencia nos muestra que nuestras creencias profundamente arraigadas no se arredran ni pierden su fuerza por carecer de la coherencia racional que nuestro intelecto exige, de modo que vivimos, sin poder evitarlo, zarandeados entre ambas convicciones. Weizsaecker, a quien ya hemos citado, señalaba que jamás podremos, en una estación de trenes, tomar alguno que conduzca a un lugar ajeno al trayecto de las vías, pero que, entre todos los que la estación ofrece, podremos elegir el tren al cual subimos. No es fácil, sin embargo, y aún menos cuando del enfermar se trata, decidir de manera acertada entre lo que sentimos como una consecuencia de “la vida que hemos hecho” y lo que experimentamos como un producto de “lo que nos hace la vida”.

Lo cierto es que, junto a la necesidad de explicar cómo ha sucedido la perturbación que padecemos (algo que las ciencias naturales, que exploran a los organismos como objetos del conocimiento, esclarecen cada vez mejor) existe siempre, paralelamente, la pregunta acerca de por qué nos hemos enfermado, surgida de la necesidad de comprender el significado que la enfermedad posee en el decurso “biográfico” de la trayectoria que recorre una vida. Esta necesidad que pertenece y da lugar a lo que Dilthey calificó como ciencias del espíritu, fundadas en la interacción de una experiencia personal y subjetiva, completa el panorama de nuestro conocimiento actual acerca de la enfermedad con desarrollos que es imposible soslayar.

La relación entre el cuerpo y el alma

El pensamiento humano, enfrentado desde antiguo con la intrigante cuestión del alma y de su relación con el cuerpo, ha recorrido esquemáticamente dos etapas: la del pensamiento mágico y la del pensamiento lógico. El hombre primitivo vivía en un mundo en el cual todos los seres, aunque no fueran seres vivos, estaban animados por intenciones: los árboles tenían alma, las piedras tenían alma, el rayo y el trueno tenían alma. Luego, a medida que evoluciona, el ser humano llega a ver en el alma una sustancia etérea que entra en el cuerpo como un soplo vital cuando el hombre nace y sale con el último aliento cuando expira, es decir, cuando muere. El hombre civilizado no piensa que el rayo, el trueno o los vegetales estén habitados por algún tipo de pensamiento, sentimiento o voluntad. Aunque la palabra *animal* designaba originalmente a los seres animados, es decir, seres con alma, hoy suele pensarse que sólo poseen una vida psíquica los animales que suelen denominarse superiores. Y que los animales inferiores, en cambio, como los vegetales, vegetan sin ningún tipo de consciencia.

Para el pensamiento científico habitual, el ser humano existe como un cuerpo físico, material, que ocupa un lugar en el espacio, pero “en algún lugar” del organismo (que suele referirse a la cabeza) hay un espacio psíquico o mundo interior en el cual reside la consciencia. Cada acontecimiento es el producto de una causa que produce sus efectos por medio de mecanismos. Cuando el cuerpo desarrolla un cerebro, aparece la mente como un producto de su funcionamiento, aunque no se conoce el mecanismo por el cual esto sucede. El cuerpo genera los instintos que originan los deseos o las tendencias de la mente. Hay una representación del cuerpo en la mente, una imagen interna de nuestro cuerpo físico. Hay una influencia del cuerpo en la mente mediante sustancias que, como la adrenalina o el alcohol, alteran el funcionamiento del cerebro. Hay cambios cerebrales producidos por la mente, y una influencia del sistema nervioso en el resto del cuerpo, lo cual permite que la mente influya en el cuerpo entero.

Los intentos de progresar en esta cuestión tropiezan siempre con un hecho que se ha subrayado muchas veces. Mientras que

el alma, o su equivalente, la vida psíquica (que es el alma vestida con el ropaje conceptual de la ciencia), es siempre concebida a partir de un conocimiento que cada hombre sólo puede adquirir por introspección contemplando su propia consciencia, sucede que el conocimiento científico intenta ser objetivo y basarse en la percepción de lo que suele llamarse “exterior”.

Una vida psíquica inconsciente

En 1895, Breuer y Freud descubrieron que un trastorno que se manifestaba en el cuerpo, la histeria, se comprendía mejor como resultado de un trauma psíquico que como una enfermedad física del sistema nervioso. Los síntomas de la histeria desaparecían, además, cuando las enfermas, venciendo una resistencia, recordaban el trauma y revivían sentimientos penosos olvidados. Un trauma psíquico que había sido reprimido y que por lo tanto el enfermo no podía recordar conscientemente podía producir las alteraciones en el cuerpo que se observaban en la histeria. Esto conlleva dos cuestiones importantes. La primera consiste en la existencia de una vida psíquica inconsciente, y la segunda infunde una mayor intriga al problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

Innumerables experiencias clínicas y los nuevos desarrollos de las neurociencias han consolidado la hipótesis de un psiquismo inconsciente y, a partir de este punto, el concepto mismo de lo psíquico ha cambiado, ya que la cualidad esencial que lo define no es ahora la consciencia, sino la significación, el sentido, una cualidad que la mayoría de las veces permanece inconsciente. De acuerdo con lo que Freud definió (en *Psicopatología de la vida cotidiana*), un acontecimiento posee sentido cuando puede ser ubicado dentro de una secuencia de sucesos que obedecen a un propósito. Cabe agregar, a lo que se define como el sentido de un evento, que tales propósitos, dotados de lo que se denomina una intención, son “sentidos”, además, como algo que complace o disgusta.

En cuanto a lo que se refiere a la relación existente entre el cuerpo y el alma, Freud, en los últimos años de su vida (en *Esquema del psicoanálisis*), nos introdujo en la idea de que lo que solemos percibir en un ser vivo como un proceso meramente

físico es también, al mismo tiempo, un proceso genuinamente psíquico cuyo significado permanece inconsciente. El cuerpo vivo que percibimos como materia mediante nuestros órganos sensoriales ocupando un lugar en el espacio de la física clásica posee un significado, un sentido en la doble connotación de finalidad y afecto, que se desarrolla en una secuencia temporal configurando una dramática histórica. No se trata, entonces, como postulaba Descartes, de dos realidades ontológicas que existen de por sí, más allá de la consciencia que las examina, sino de dos maneras diferentes con las cuales registramos la realidad de un organismo vivo.

Sabemos que los significados que habitan el mundo de la informática no residen solamente en los programas que la computadora es capaz de interpretar, sino también en la manera en que se han creado sus circuitos. Para decirlo en los términos actuales: el *software* está también en el *hardware*, es decir que en la construcción física de la máquina también hay un programa. Esto, que es evidente en la computadora, vale en realidad para el caso de cualquier tipo de máquina. Una máquina como el molino o como el reloj se halla constituida por partes físicas que se relacionan mecánicamente, de tal modo que cada uno de sus movimientos puede ser visto como el efecto de una causa, pero esto no quita que lo que constituye a una máquina, su “razón de ser”, su propósito, implícito en su funcionamiento, no es algo inherente a su constitución física, sino a la idea que determina la relación entre sus partes. Un reloj continuará siendo reloj independientemente de si se lo construye con metal, con madera, con agua o con arena. Esto, que es cierto para una máquina lavadora, es también cierto para el riñón del mamífero, aunque, claro está, no es una empresa fácil la construcción de un riñón artificial. Con esto estamos diciendo que la construcción anatómica del hombre tiene un significado semejante a la construcción de los circuitos de una máquina que sirve a un propósito. Cuando examinamos la disposición del tejido que constituye un riñón, comprendemos que la organización de su estructura se explica en virtud de la función que realiza. Pero la función de un riñón está al servicio de una finalidad, cumple con un propósito, y un propósito es algo que no cabe en un modelo físico del mundo.

Estamos habituados a la idea de que los organismos biológicos son entes fisicoquímicos que, en la medida en que aumenta

la complejidad de su sistema nervioso, empiezan a funcionar psíquicamente. Pero si aceptamos que la vida psíquica, en su mayor parte inconsciente, se define por el significado y no por la consciencia, toda estructura biológica que sirve a un propósito es psíquica sin dejar de ser física. Desde este punto de vista, no existe un cuerpo vivo desprovisto de alma, porque la función (que explica, además, la forma del cuerpo y la intimidad de su estructura orgánica) lo convierte en el cuerpo animado que consideramos vivo. Tal como lo expresara el poeta inglés William Blake (en *Proverbs of Hell, The Marriage of Heaven and Hell*), llamamos cuerpo a la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos, y llamamos alma (es forzoso agregar) al sentido que, en su doble significado de sensibilidad e intención, caracteriza y “anima” el cuerpo de los seres vivos. Diremos, entonces, que el cuerpo es la parte del alma que se ve y que se toca, y que el alma, tanto en la salud como en la enfermedad, es la parte de las funciones vitales del cuerpo que se comprende, empáticamente, como sensibilidad y como intención.

VIII

Afectos y afecciones

Tender un puente cada vez más sólido desde el homo patiens hacia el hombre que sabe y hace acerca de la enfermedad propia y ajena. Un intento de llegar a integrar en la medicina al sujeto que Unamuno, en algún lugar, llama: “El hombre de carne y hueso, el que nace, sufre y duerme, y piensa y quiere, el hombre que se ve y a quien se oye, el hermano, el verdadero hermano”.

LUIS CHIOZZA, *Un estudio del hombre que padece*

El modo de ser (pático) de aquello que no es

Weizsaecker sostiene, como lo han hecho Ortega y Gasset, Heidegger y Sartre, que el hombre no se define solamente por lo que es, sino, y ante todo, por lo que no es e intenta ser. En la categoría del ser, que Weizsaecker (como Heidegger) llamará “óntica”, el hombre “es” una realidad material compuesta de moléculas y átomos, un cuerpo físico que ocupa un lugar y genera, de ese modo, la noción de espacio. Aquello de lo cual el hombre carece, y hacia lo cual se encamina, genera en cambio la categoría que denominará “pática”.

Se trata de un no ser que, dentro de lo que él considera la antilógica de la vida, es, al mismo tiempo, “pasión” y “padecer”. Esta manera pática de ser (este modo, no material, sino ideal, en

que es aquello que no es, aquello que ya fue o que tal vez será) genera la primordial noción de tiempo y el entretejido histórico de nostalgias y de anhelos que denominamos alma. Allí, en el espacio imaginario del alma, en el reino de “lo psíquico”, se constituyen las importancias que asignamos a “las cosas”.

El significado es la cualidad que Freud utiliza para definir lo psíquico. Sostiene, además, que el significado de cualquier elemento aislado que habite en el territorio del alma, su sentido, se constituye en cuanto podemos ubicarlo en una serie psíquica encaminada hacia un fin, y motivada por un deseo que se siente, dado que nace de un recuerdo que compromete un afecto.

El significado es sentido, entonces, como producto de un recuerdo que genera la idea de pretérito, o de un deseo atractivo que genera la idea de futuro. Ambos son la reactualización de sensaciones (subjetivas) y la representación de percepciones (de objetos). Su modo pático de ser es un antilógico “no ser del todo”, un “no haber completado su intención de ser”, que los diferencia de lo óntico, típico modo del ser presente y actual. La significancia subjetiva del afecto actual que “sujeta” al yo y, al mismo tiempo, lo incita, y el estímulo objetivo del objeto presente que el yo “ob-jeta” (arroja de sí), son, en cambio, el modo óntico, presente y actual, del ser que, bien o mal, se “realiza”.

El carácter “mixto” de la formación de afecto y de la “descarga” afectiva

Clarifica el esquema freudiano comprender que las formaciones siempre son “mezclas”, y que percepciones, sensaciones, representaciones y reactualizaciones son los “colores primarios” que, en distintas proporciones, constituyen las formaciones existentes. El afecto es quizá la formación que más típicamente nos ha revelado su carácter “mixto”. Nos ofrece características que permiten ubicarlo como una especie de bisagra que articula las categorías que denominamos “somático” y “psíquico”. Por un lado, es una “descarga real” somática; por el otro, un “recuerdo” psíquico.

El afecto es físico-óntico por su carácter de actual. Aunque el afecto siempre ocurre, en la vigilia, relacionado con un objeto presente, ese objeto percibido puede permanecer inconsciente,

mientras que su investidura (la energía que lo “enciende”) se desplaza sobre un objeto sustituto al cual se atribuye el “estímulo” que desencadena el afecto. Es lo que quiere significar Freud cuando sostiene la afirmación de Stricker: “Cuando soñamos con ladrones, los ladrones son imaginarios, pero el miedo es real”. “Real” significa aquí lo que la consciencia registra como una descarga somática actual, física, que constituye un signo expresivo que un observador puede percibir. De acuerdo con Freud, “las exteriorizaciones últimas” de esas descargas actuales (que alcanzan las esferas vegetativas motora y secretora del yo) llegan a la consciencia como sensaciones y sentimientos. A las disposiciones (al desarrollo de afecto) potenciales e inconscientes, que Freud llamaba “formaciones de afecto”, les corresponde, en su opinión, “sólo una posibilidad de planteo (de amago) a la que no se le permite desplegarse”.

El afecto es psíquico-pático por una condición que Freud (a partir de Darwin) caracterizó como “reminiscencia”, como “monumento conmemorativo de un suceso filogenético”. Más allá de que el afecto (relacionado en la vigilia con una presencia sobre la cual es transferido) puede ser atribuido a la representación de una presencia anterior, más o menos reciente, es siempre recuerdo de un pretérito filogenético y también es deseo de un futuro que anule la actualidad óptica que denominamos carencia. Es, en ese sentido, repetición de una acción filogenética que fue eficaz, o por lo menos justificada en su tiempo, y constituye un símbolo representante de una eficacia que hoy es latente.

El valor del afecto

Es indudable que no todos los significados tienen la misma importancia. Solemos pensar entonces que la importancia es una cualidad que “se agrega” a un significado “asignándole” un valor. Sin embargo, si profundizamos en la cuestión, llegamos precisamente a una conclusión inversa. A pesar de que la importancia de un significado (su valor, su significancia) puede transferirse secundariamente de uno a otro, la significancia nace inherente con un particular significado y es, en ese sentido, primordial.

Es el significado, en cambio, el que surge *a posteriori* como una sustracción de importancia suficiente para “aligerar” de ese

modo las ideas y permitir ese juego, ese ensayo imaginario de la acción, que denominamos pensamiento. Sólo cuando la noción de significado se separó de la noción de significancia, ocurrió que la importancia y el valor pasaron a ser considerados como una cualidad abstracta que podía asignarse, o no asignarse, a un objeto o a una idea, en virtud de un determinado significado. A partir de esa abstracción, el campo denominado “teoría de los valores” se puebla de objetos inasibles, se oscurece, y la indagación en el terreno axiológico adquiere características sofisticadas.

Ya dijimos que en el “tráfico” mental podemos distinguir a los afectos (la materia que se trafica) de las ideas (los medios de transporte) y de las experiencias que constituyen una red de trayectos facilitados (una intrincada maraña de caminos que se interconectan). Lo que importa en nuestro intelecto (en nuestra capacidad de entender, de *intellegere*, de leer “entre líneas”), “las importancias” que nos mueven y conmueven, no son, en primera instancia, ideas, sino afectos. Cuando las ideas importan, importan porque comprometen afectos. Nuestra mente no trafica con ideas, sino que las ideas son los medios de transporte que conducen a los afectos por los caminos que ha trazado la experiencia. De modo que sólo se transporta lo que importa, y este “importe” es el único “valor aduanero” que se vigila en las fronteras.

Freud afirma que el verdadero motivo de la represión es impedir el desarrollo de un particular afecto. Es decir que se reprimen las ideas o se deforman los caminos que ha trazado la experiencia para evitar “el transporte” de una formación de afecto, de un valor afectivo, porque ese transporte hacia la conciencia equivale a lo que denominamos un “proceso de descarga” o “desarrollo afectivo”, que, en virtud de un conflicto, genera placer en un sistema, pero displacer en otro.

La formación de afecto recorre, en su camino hacia la conciencia, las “esferas motoras” vegetativa y muscular voluntaria, es decir, en términos groseramente equivalentes, es asumida por el yo inconsciente y por el yo consciente, ganando continuamente actualidad, para finalizar transformada en sensaciones y sentimientos conscientes. Tal como antes dijimos, parece indudable que cada uno de esos procesos de descarga secretora y motora, que son la materia *prima* de las sensaciones y los sentimientos que se constituyen como sus últimas manifestaciones, será registrado en la memoria junto con la noción de la impor-

tancia que en su momento tuvo por su vinculación con una determinada cantidad y calidad de displacer y placer. Parece también indudable que en ese registro (que involucra el valor constituido por un principio de realidad que conduce a la postergación del placer) debemos encontrar el sustrato del valor moral, como fundamento de una ética dirigida a la diferenciación del “bien” y del “mal”.

Ontogenia y filogenia de los afectos

El conjunto de las inervaciones motoras que otorgan su particular cualidad a cada uno de los distintos afectos constituye una reminiscencia que proviene de la repetición de una experiencia significativa que Freud ubica en la filogenia. Es obvio que no creía posible obtener la emergencia del suceso prehistórico bajo la forma de un recuerdo; como no creía posible analizar el contenido de los símbolos universales basándose solamente en las asociaciones del paciente que permiten “llenar las lagunas mnémicas” de una vida personal.

Creía, en cambio, en la posibilidad de su reconstrucción a través de la comprensión del sentido de los afectos que constituyen las emociones básicas del ser humano, como partes de conductas arcaicas que responden a finalidades del yo universales y congénitas. Durante el proceso de atemperación de los afectos, los productos del acontecer filogenético son continuamente resignificados en el transcurso de la historia personal, recorriendo una secuencia que conduce desde la emoción a la palabra pasando por el campo intermediario del gesto.

A partir de esas ideas, en 1915 afirma que “el ataque histérico es comparable a un afecto individual neoformado, y el afecto normal, a la expresión de una histeria general que se ha hecho hereditaria”. En 1925, lo repetirá con otras palabras: el afecto es un símbolo mnémico que equivale a un ataque histérico típico, universal y congénito. En esa misma época, escribe: “Si uno quiere explicar el ataque histérico, no tiene más que buscar la situación en que los movimientos correspondientes formaron parte de una acción justificada”.

Podemos comprender así que la histeria no se diferencie de la enfermedad que llamamos somática porque en ella opera una

supuesta “conversión” como un mecanismo distinto del que opera en las órgano-neurosis. Tanto en una como en otra, cabe distinguir, en cambio, “síntomas típicos”, que se constituyen como significaciones primarias, como símbolos universales, prehistóricos, y “síntomas particulares”, que se constituyen como símbolos mnémicos personales, históricos, ontogenéticamente adquiridos, que se añaden como resignificaciones secundarias. Ejemplo de los primeros encontramos en el ataque histérico “clásico” y en las lesiones neuroaxíticas de la esclerosis múltiple; ejemplo de los segundos, en los fenómenos “únicos” que determinan las particularidades de la enfermedad (astasia abasia) de una paciente de Freud, Elisabeth von R., o los igualmente singulares de un infarto cardíaco que ocurre en un tiempo y de una manera que conmemoran un especial suceso en la vida de una persona.

Los afectos en la enfermedad “somática”

En 1915, Freud sostiene que el representante psíquico del instinto se compone de dos partes, y que es necesario perseguir por separado el destino que la represión impone a la idea (la parte eidética de la representación) del que impone a la cuota de afecto (la energía instintiva “actual” vinculada con ella). Aunque en un artículo que Freud escribe directamente en francés utiliza (para referirse a la cuota de afecto) la expresión “valor afectivo”, que posee connotaciones cualitativas, en la formulación freudiana de 1915 la cuota de afecto es concebida como una cantidad de excitación exenta de cualidad, dado que la cualidad es otorgada por la idea inconsciente. Se trata de un planteo que incurre en el paralelismo psicofísico, ya que la “suma de excitación” es concebida como un fenómeno material, y la parte eidética de la representación, como un fenómeno psíquico. Sin embargo, la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis (que formula en 1938) nos autoriza a suponer que la consciencia registra dos aspectos, la descarga física y la significación histórica, de una misma realidad inconsciente, el desarrollo de afecto, que “carece” de esas dos categorías.

Los afectos, las emociones o los sentimientos se exteriorizan en una descarga motriz o secretoria que produce una alteración del propio cuerpo, la motilidad “voluntaria” en acciones

destinadas a la alteración del mundo. Las funciones motoras o secretoras que corresponden a la descarga afectiva dependen de inervaciones que son “excitadas” de acuerdo con una “clave” que determina la distinta cualidad de cada afecto y que existe bajo la forma de una idea inconsciente. La existencia de esa clave de inervación permite comprender que las disposiciones inconscientes al desarrollo afectivo son diferentes y específicas de cada particular afecto, y también que la enfermedad somática se constituye a partir de un modo particular de sofocación del afecto.

Parafraseando la conocida expresión de Freud, diremos que es necesario perseguir por separado los destinos que la neurosis, la psicosis y la enfermedad somática imponen al afecto. En la neurosis, se evita el displacer sustituyendo (como sucede en una fobia) la representación del objeto ligado a la descarga afectiva. En la psicosis, mediante una alteración en la percepción de la realidad, se sustituye el afecto descargado y se logra, por ejemplo, “transformar” la tristeza en alegría. En la enfermedad somática (que desde este punto de vista podemos llamar “patosomatosis”), la cuota de excitación, que otorga al afecto su energía, se desplaza y se condensa sobre una de las inervaciones de la clave, generando de este modo una descarga que ya no posee la cualidad del afecto conocido. De acuerdo con la segunda hipótesis, una tal descarga, que la consciencia percibe desprovista de su significado original, afectivo, será categorizada como somática. Cabe consignar aquí que el concepto “clave de inervación”, que Freud utiliza para esclarecer la cualidad de los distintos afectos, también puede utilizarse (como ha sucedido durante la investigación del significado inconsciente específico de la esclerosis múltiple) para contemplar las distintas vicisitudes de la acción que se ejerce sobre los objetos que pueblan el mundo.

La relación entre afecto y lenguaje

Si tenemos en cuenta que el afecto se constituye alrededor de una vivencia significativa como un monumento que “la conmemora”, o como un símbolo mnémico que, más allá de la consciencia, “la recuerda”, llegamos a la conclusión de que la descarga afectiva no sólo es expresiva, sino que además es simbólica. Pero la cuestión, grávida de consecuencias, no se detiene en este

punto; llegamos también a la conclusión de que los afectos, a través de su tono dominante displacentero o placentero, no sólo motivan la represión, sino que determinan la finalidad de cualquier otro movimiento de la conducta humana. En otras palabras, determinan la significancia, el valor, la importancia del significado, que “motiva” cada uno de los instantes de la vida.

Aunque los afectos llegan a la consciencia sin necesidad de ligarse con palabras, la experiencia no sólo muestra que sentimos la necesidad de buscar nombres para los afectos inefables, sino que, además, buscamos identificar y nominar objetos y “lugares” perceptivos en relación con los cuales esos afectos surgen. El ejemplo más representativo de esa situación lo encontramos en el caso de la angustia. Cuando un afecto conflictivo queda sustituido por un equivalente afectivo que sólo se registra como sensación somática, la peregrinación del enfermo en la búsqueda de una alteración perceptible en su cuerpo, y un nombre para “su enfermedad”, resulta patética.

El problema no reside en la incapacidad para verbalizar afectos que se ha llamado alexitimia. Hay una pregunta genuina, acerca de la historia que se oculta en el síntoma, que el enfermo reprime (muchas veces con la ayuda del médico), pero sabemos que se trata de una historia biográfica, que pertenece a la ontogenia, a la particular trayectoria de su vida, y que va mucho más allá de la nominación de un afecto. Se inicia, sin embargo, por el punto en que el particular afecto reprimido se “vuelve a sentir”. Cuando, en cambio, el paciente se interna en el camino que lo aleja de la recuperación del afecto implicado, comienza también, casi siempre, una larga peregrinación en la búsqueda de nombres ficticios, se trate de “otros” afectos (como en el “ataque” de pánico), se trate de objetos, (como sucede con el alcohol, con el tabaco o con determinadas personas), o se trate de enfermedades (como en la hipertensión “esencial”).

IX

El camino de vuelta a la salud¹

En un dibujo de Quino, el médico le dice a su paciente: “He leído su historia clínica y le diría que en general no está mal narrada. Su estómago, por ejemplo, como protagonista, logra conmover cuando cuenta los trastornos que sufre por su amor a lo prohibido, pero luego cita usted tantas veces a la gastritis que nos la hace un personaje muy aburrido. Es cierto que el relato retoma interés y un creciente suspenso atrapante cuando su tensión arterial comienza a subir, a subir, y pareciera que finalmente algo importante va a suceder, pero no, ahí entran en escena unas grageas de Losartán 50 mg que arruinan todo ese clima normalizando la situación. O sea: aquí falta emoción, garra, pasión, nervio, no sé... ¿Usted ha leído a Hemingway, por ejemplo?...”

LUIS CHIOZZA, *¿Para qué sirve el psicoanálisis?*

La enfermedad y el drama

El mundo psíquico puede ser esquematizado en el espacio geométrico de un campo de fuerzas, pero allí el significado que

1. El texto del presente capítulo forma parte de un artículo publicado por primera vez, en julio de 2010, con el título “*Ammalarci e guarire*” en la enciclopedia italiana *Treccani*.

lo caracteriza se degrada hasta convertirse en una forma atrofica. Adquiere una representación más rica en la figura visual de un escenario en el cual transcurren los actos de un determinado drama, y florece en la plenitud de su forma en la secuencia temporal de una narrativa lingüística que aumenta el espesor de la trama afectiva.

Nadie duda de que una enfermedad pueda derivar en un drama. Cuando esto sucede, se puede pensar que se trata de un drama comprensible, natural, justificable o también, en otras ocasiones, que no son tan raras, que se trata de un drama injustificado o exagerado. En este último caso, la ciencia habla de patoneurosis. Pero la pregunta que hoy despierta nuestra atención es otra: ¿cómo puede un drama derivar en una enfermedad del cuerpo? Hace ya muchos años que la medicina ha descubierto la fundamental intervención de las emociones inconscientes en enfermedades como el asma, la psoriasis, la colitis ulcerosa o la úlcera gastroduodenal. La investigación en ese terreno prosiguió su camino, corroborando una y otra vez que no bastan los microbios o la disposición genética para que una enfermedad se produzca. Suelen ser condiciones necesarias, pero no suficientes.

Para que una enfermedad se produzca, es necesario que “el terreno” en el cual se desarrolla sea lo suficientemente fértil, y hoy sabemos, sin lugar a dudas, que el estado afectivo del paciente condiciona de manera esencial sus defensas inmunitarias y el modo en que la enfermedad evoluciona. Lo más importante, sin embargo, no reside en las emociones que el paciente conscientemente registra, sino en aquellas otras, reprimidas, que se manifiestan alterando la función de los órganos. También sabemos que las emociones y la actitud de reprimirlas no surgen aisladas de una interpretación de los hechos, sino precisamente como consecuencia del modo en que se elige relacionar a los acontecimientos entre sí, a los fines de otorgarles un particular significado. En otras palabras, la vida emocional es siempre un producto de la construcción de una historia que enhebra los hechos en algún sentido.

Los dramas encubiertos por la enfermedad son clásicos, y sin embargo, cada ser humano vive la vida de una singularísima manera, porque dos personas nunca son idénticas. Cada individuo es el producto de una combinación distinta, aunque

todos estemos constituidos por los mismos ladrillos. No somos solamente un conjunto de átomos o un conjunto de sustancias químicas iguales, también somos un conjunto de historias tan típicas y tan universales como los átomos que nos constituyen. Los dramas que impregnan y conforman la vida de los hombres son clásicos. Existe el drama de la culpa, el de la venganza, el de la expiación, el de la traición y muchos más. Son dramas que se combinan para formar historias que también son típicas y universales, aunque presenten variaciones que hacen de cada ser humano un caso particular y diferente. Cambian los escenarios, cambian los ropajes, cambian los personajes, cambian las épocas, pero el hilo argumental es reconocido, y precisamente por eso podemos comprenderlo y posee la capacidad de conmovernos. Los dramas que impregnan las vidas de personas diferentes son tan distintos entre sí como lo son los enfermos que cada médico atiende, pero el médico puede ejercer su labor precisamente porque las similitudes entre uno y otro caso le permiten hablar de enfermedades que son típicas y ayudar a un paciente usando lo que aprendió con otro. Para el médico, por ejemplo, es evidente que, desde un punto de vista físico, las cardiopatías isquémicas tienen, todas ellas, algo en común que permite hacer el diagnóstico y decidir el tratamiento, y que es distinto de lo que tienen en común las neumopatías o las enfermedades autoinmunitarias.

La historia que se esconde en el cuerpo

La historia, como disciplina científica, estudia los hechos que una vez fueron percibidos y registrados, ordenándolos, cronológicamente, en una secuencia temporal que permite concebir una relación lógica entre causas y efectos, pero la historia que se esconde en el cuerpo es, sin embargo, otra clase de historia. El producto del arte narrativo, que también denominamos historia, transmite la significancia de una experiencia que, como el “érase una vez” de los cuentos infantiles, es independiente de su ubicación en un espacio y en un tiempo determinados y reales. Este tipo de historia pertenece a un modo de pensar que, en lugar de representar la realidad como una suma algebraica de fuerzas o como la resultante geométrica de una conjunción de vectores,

la representa “lingüísticamente” con palabras que aluden, ante todo, al compromiso emocional de las personas, compromiso que constituye precisamente la cualidad dramática.

El fundamento del pensamiento histórico, el sustento primordial de la interpretación de un drama, nace de un presente en el cual el significado de ese drama conserva el sentido que nos permite comprenderlo. Lo que nos interesa del pasado es lo que está vivo en la actitud y en la manera de vivir el presente. Justamente por eso es ese presente “vivo” el que motiva y hace posible la interpretación del pasado que llamamos historia.

Podemos decir que una historia, como relato, se forma siempre llenando de carne el esqueleto de una dramática típica. Tiempo, lugar, escenario, decorados, ropajes y actores, pero sobre todo las circunstancias, a veces insólitas, constituyen la carne que refuerza, como una caja de resonancia, el interés que despierta una particular historia. Su esqueleto, en cambio, armado con temáticas que, como la venganza o la expiación de la culpa, son atemporales, es tan universal y típico como lo son nuestras manos, nuestras orejas o las enfermedades que habitualmente sufrimos, y ese esqueleto temático es lo que constituye el último y verdadero motivo de nuestro interés en la historia.

La experiencia clínica nos enfrenta una y otra vez con el hecho, repetidas veces señalado, de que la aparición y el curso de las enfermedades no son independientes de la vida emocional del enfermo. La experiencia nos muestra, además, que una parte muy importante de esa vida emocional suele permanecer reprimida junto con el *libretto* histórico que le ha dado origen. Cuando exploramos la vida de un enfermo, y estudiamos su momento actual como el producto de una trayectoria biográfica que desemboca en ese su particular presente, caracterizado por la enfermedad, comprendemos que la alteración de su cuerpo oculta una historia ligada con un intenso compromiso afectivo. De este modo, con la misma eficacia con que un reactivo químico nos revela una sustancia oculta, la investigación con el método apropiado nos revela el drama que el enfermo esconde o desestima, y que, sin embargo, lo afecta hasta el punto de alterar el funcionamiento de sus órganos.

Cuando un hombre, en un momento dado, “pone” su vida en el significado de una historia que se le ha vuelto insoportable y la oculta, alejándola de su consciencia, sucede también

que esa historia, cuyo desenlace le resulta traumático, se transforma en un drama paralizado que permanece detenido en el tiempo. Llegamos, por este camino, a una conclusión importante que la observación corrobora: las enfermedades contienen, ocultas, diferentes historias, y cada una de esas historias, que son tan típicas y universales como los trastornos orgánicos que el enfermo “construye” para enmascararlas, se presenta en la consciencia del enfermo y en la del observador como un trastorno corporal distinto. En otras palabras, las distintas tramas históricas son “temas” que configuran dramas distintos, y los modos en que un hombre enferma son tan típicos como los temas que constituyen la trama particular y propia de las historias que cada una de las distintas enfermedades oculta. Si podemos comprender su sentido, es porque somos capaces de compartir afectivamente, desde nuestras propias experiencias vitales, su significado, porque todas ellas pertenecen, como es inevitable, al enorme repertorio de temáticas, recurrentes y sempiternas, que impregnan con emociones similares la vida de los seres humanos.

El camino de vuelta a la salud

De más está decir que el acto médico que se sustenta en la capacidad técnica que la ciencia ha desarrollado en nuestro tiempo, un acto que se fundamenta en el propósito de restituir, lo mejor que se pueda, las funciones que la enfermedad ha dañado, dispone hoy de un poder que maravilla y que, cuando ese poder se ejerce con criterio y con medida, alcanza un mérito y un valor que son indiscutibles. No existe, por lo tanto, razón suficiente para que, basándose en los excesos que frecuentemente se cometen, se desestimen los logros actuales de la tecnología médica y su promisorio futuro. Es necesario subrayar, sin embargo, que nuestra época ofrece importantes desarrollos que frente a la cabecera del enfermo es necesario integrar con la medicina basada en los fármacos, en la fisioterapia o en la cirugía.

Freud sostuvo que la enfermedad es un oponente digno, queriendo significar con ello que no debíamos desatender la intención del propósito que la produjo. Por la misma razón, sostuvo

Weizsaecker que la actitud del médico, frente al propósito que conduce a la enfermedad, no debería ser, como suele ocurrir, “fuera con ella”, sino que, por el contrario, debería corresponder a la expresión “sí, pero no de este modo”. La alternativa contenida en el “sí, pero no de esta manera”, que propone Weizsaecker, supone reconsiderar el momento en el cual, a los fines de aliviar un dolor, se elige el modo que finalmente, de manera implícita y desapercibida, culmina en una enfermedad.

Si una persona sufre, por ejemplo, crisis nocturnas en las cuales percibe sus palpitations cardíacas con un ritmo acelerado, y esto la conduce a consultar a un cardiólogo, es posible que reciba el diagnóstico de que padece de una taquicardia paroxística; y si los exámenes complementarios no arrojan resultados anómalos, probablemente será interpretada como una crisis neurovegetativa que se relaciona con las emociones y con un estado de nerviosidad. Entre las modificaciones en las funciones fisiológicas que el miedo produce, está la taquicardia, pero también la diarrea, el aumento de la frecuencia en el ritmo de la respiración, el temblor, la palidez del rostro, la dilatación de las pupilas, el aumento de la sudoración y la erección de los pelos. Cuando una mayoría de estos fenómenos se presenta, junto con las sensaciones que por experiencia propia sabemos que los acompañan, configuran el afecto que denominamos “miedo”. También sabemos que cuando una persona necesita ignorar el miedo que le ocurre puede descargar la energía que excitaba todas esas funciones en una sola de ellas, que adquiere de este modo una intensidad inusitada. Se convierte, así, en un representante, equivalente del miedo, que no será reconocido como miedo. Si la persona que sufre la taquicardia paroxística, a pesar de todo, a veces siente miedo, no dirá que el miedo se manifiesta en las palpitations, dirá que las palpitations le producen miedo. El pre-texto de la segunda historia, según la cual el miedo proviene de la taquicardia, oculta el texto de la primera, y el motivo del primitivo miedo permanece ignorado, aunque, claro está, la ignorancia que se mantiene reprimiendo la intensidad y la cualidad de un sentimiento, tanto como sus motivos, no se sostiene sola, sino que, por el contrario, exige un esfuerzo (de desalojo, decía Freud) permanente, que entretiene y gasta una parte, frecuentemente grande, de la energía vital.

El primer paso desafortunado en la trayectoria que conduce a la enfermedad es haber recurrido al procedimiento que permite

esconder la crisis biográfica “actual”. El beneficio inmediato de esa actitud es el alivio del drama; y la enfermedad suele ser el precio que se paga por esa forma de obtener el alivio. De más está decir que el camino de retorno a la salud implica vencer dificultades que dependen de la trayectoria que la enfermedad ha recorrido.

Se suele decir que una persona ha elegido el mal camino cuando elige el camino de la delincuencia. Samuel Butler escribió, en 1872, un libro que tituló *Erewhon*, una inversión casi exacta de *nowhere*, cuyo significado coincide con la etimología de *utopía*. En ese libro, imaginó una sociedad distinta de la actual, que atendía a los delincuentes en el hospital y enviaba a los enfermos a la cárcel. Al invertir los destinos que la sociedad elige para los representantes de esas dos desgracias, Butler revelaba su comprensión de que la enfermedad también podía ser interpretada, como ocurre en el caso del delito, como la manifestación de un camino moral equivocado. No todos los errores que se cometen al vivir conducen a una misma magnitud del infortunio. Es cierto, sin embargo, lo que sostiene Freud cuando señala que en la vida, como en el ajedrez, puede suceder que una movida en falso nos fuerce a dar por perdida la partida.

El duelo

Es necesario admitir que en los primeros momentos de una situación traumática, cuando el dolor arrecia, el intento de alejarlo de la consciencia puede formar parte de una actitud saludable. Pero no es menos cierto que, una vez transcurrido el primer impacto insoportable, cuando se intenta volver sobre la realidad que duele, el camino obstruido por las señales que el trauma ha dejado en la memoria induce nuevamente la tendencia a proseguir por el desvío que aleja de la realidad. Las lápidas de los cementerios, como los antiguos monolitos y obeliscos conmemorativos, señalan un lugar al cual se atribuye la propiedad de reactivar los recuerdos, reiniciando o reinstalando el proceso de duelo. Dado que el proceso de duelo es doloroso, las lápidas señalan un lugar que produce sufrimiento y al cual, muchas veces, se teme volver, pero también es cierto que el duelo, cuando transcurre normalmente, es un proceso saludable que se inicia y se termina,

y que por este motivo “se debe” volver al lugar que la lápida señala con la periodicidad que dictan las costumbres, para “honrar” la deuda contraída con lo que hace falta duelar. Durante el duelo, como en tantas otras circunstancias, en el equilibrio reside la virtud, porque cuando el dolor lacera más allá de las posibilidades de recuperación, es necesario alejarse de una realidad insoportable. Pero mientras el alejamiento perdura, no se realiza el duelo, y la pérdida de las energías, desgastadas en un permanente esfuerzo cotidiano que debe desalojar constantemente lo que constantemente retorna, conducirá hacia un futuro claudicante que, como sucede con el vino que se añeja mal, suele empeorar con los años.

Del mismo modo que una herida superficial que no se infecta cicatriza normalmente en siete días, el proceso que llamamos duelo, cuando nada lo complica, se realiza en un tiempo “biológico” normal que dura dieciocho meses. Sin embargo, lo que se observa habitualmente en la práctica psicoterapéutica son duelos que, perturbados por los sentimientos de culpa e interrumpidos con frecuencia, se alargan durante muchos años. Podríamos recurrir a la metáfora de duelos “infectados” que, en forma periódica, supuran y duelen, porque las perturbaciones habituales que contaminan el duelo se contagian, en el seno de una cultura, como si se tratara de microbios.

En la primera fase del duelo, cuando el dolor es muy fuerte, la negación, durante un tiempo breve, cumple una función protectora. En la fase siguiente, la negación paulatinamente se deshace y aparece una sobreabundancia de recuerdos hipernítidos y dolorosos. Luego, la angustia, la desolación y el dolor van cediendo con lentitud para hacerle un lugar a la tristeza, mientras que los recuerdos, uno por uno, se “gastan” en un proceso de acostumbamiento que disminuye el dolor. Por fin se recupera de nuevo la alegría de vivir y el interés por el mundo. Suele quedar, sin embargo, algún remanente de tamaño variable que, a la manera de una cicatriz perdurable, podrá doler algunas veces.

En el reconocimiento de la crisis biográfica actual que atravesamos, se nos presenta una primera oportunidad para emprender un camino que preserve la salud, antes de ceder a la tentación de continuar progresando en el camino, menos doloroso y más fácil, que postergando el duelo nos aproxima a la enfermedad. Se trata de enfrentar de manera auténtica el dolor que constituye

un duelo, soportando los sentimientos adversos, pero sobre todo desconfiando de la historia cuidadosamente “armada” acerca de los eventos que han producido el dolor. Para descubrir el texto de la historia escondida, es necesario cuestionar los pre-textos entre los cuales se esconde.

De más está decir que no sólo la pérdida de las personas queridas nos enfrenta con la necesidad de un duelo, porque también será necesario frente a la pérdida de otros bienes, que a veces pueden ser imaginarios, como sucede cuando alguien descubre que no es lo que creía ser, o que no puede lo que creía poder. En todos los casos, el dolor que se atribuye a la ausencia de lo que se ha perdido surge en realidad de la presencia, devoradora, de una necesidad insatisfecha. Muchas veces, un paciente conserva en su memoria el momento preciso en que expulsó de su consciencia una idea intolerable, cuando la lucha entre recordar y olvidar todavía existía. Un momento en el que, finalmente, y como un intruso que ha llegado no se sabe de dónde, apareció un síntoma que antes no tenía. Cuando se logra, por fin, sostener el “esfuerzo de desalojo” que evita la reiteración del recuerdo que apenas, suelen introducirse en la vida del paciente dos nuevos personajes: la enfermedad y el remedio. Con ellos “convive” y frente a ellos experimentan, él y su familia, los más diversos afectos.

Hay cosas que no valen lo que vale la pena

La enfermedad, en la relación con la persona que la padece, y aun más allá de ella, en la relación con la familia de la cual el enfermo forma parte, cumple en cierto modo la función del fusible que evita, en un circuito eléctrico, que el daño se produzca en un lugar en el cual la reparación es más difícil. Además de esa función que la enfermedad procura y que puede ser aproximativamente descripta como defensiva, adaptativa o mediadora, es importante mencionar que siempre, además, otorga una segunda oportunidad para retomar el camino que se aleja de la ruina física y de la ruindad moral a las cuales la enfermedad suele conducir. Pero el camino de vuelta a la salud, como ya lo hemos dicho, no es un camino fácil. No se puede “volver a la salud” recorriendo a la inversa exactamente el mismo camino

por el cual se ha llegado a la enfermedad que se padece. No hay un camino de vuelta a la inocencia. El camino que conduce al duelo, completamente opuesto al intento de volver a vivir lo que ya fue, es un trayecto “a contrapelo”, porque lo dificulta el recuerdo del dolor que, precisamente, fue evitado cuando se eligió *a priori* pagar el precio de la enfermedad, sin conocer la magnitud de ese precio.

El duelo del cual ya una vez se ha huido suele dejar, como dijimos, un recuerdo penoso que funcionará indicando que los procesos mentales deben alejarse de allí. Nada tiene de extraño entonces que, en la medida en que transcurre el tiempo, sea cada vez más difícil reencontrar el punto a partir del cual la enfermedad se produjo. Sucede que lo no dueloado crece con la adición de otros dolores que, ocultos detrás de una misma consigna, se emparentan entre sí, y que las fuerzas de las cuales se dispone, cada vez más solicitadas en el proceso de ocultar lo que puede reactivar el dolor reprimido, apenas alcanzan para enfrentar los cotidianos avatares que el presente depara.

Freud señalaba que la terapéutica psicoanalítica no promete sustituir el sufrimiento por la felicidad, ya que se propone, con mucha mayor modestia, sustituir el sufrimiento neurótico por el sufrimiento que es normal en la vida. La medicina, aunque incluya una psicoterapia solvente, sólo puede ofrecer, para volver a la salud, un camino que no puede evitar completamente el dolor. Sin embargo, frente a los sufrimientos que la enfermedad depara, y que no valen la pena que ocasionan porque empeoran la vida de un modo progresivo y arruinan las mejores posibilidades, existen sin duda otros sufrimientos que, en el camino de vuelta a la salud, son los que bien valen la pena que conllevan.

Recordemos las tres situaciones, que se conocen desde antiguo, mediante las cuales suele evitarse la responsabilidad que conduce a la realización de un duelo. La actitud maníaca, a la manera de una prestidigitación, conduce a sostener que el daño que ha ocurrido carece de importancia. La actitud paranoica, impregnada de irresponsabilidad, implica sostener que el daño ha ocurrido por obra de otra persona. La actitud melancólica, por fin, de carácter extorsivo, conduce a sostener “desconsoladamente” que el sufrimiento propio es más importante que el daño que ha ocurrido. El duelo, en cambio, conduce a reparar lo que puede repararse y, frente a lo que no tiene reparación posible, a

una renuncia que se une a la confianza en que la carencia podrá tal vez ser compensada con otras alegrías.

Las tres actitudes evasivas, la prestidigitación maníaca, la irresponsabilidad paranoica y la extorsión melancólica, muestran de una manera esquemática cuáles son los argumentos con los que, frecuentemente y sin plena consciencia, se bloquea el camino que hubiera conducido a la recuperación de la salud. La dificultad mayor reside, sin embargo, en que muchas veces se recorre un paso más en la dirección inconveniente, porque se reprime el recuerdo del hecho original doloroso y se evita con cuidado todo aquello que permitiría “encontrarlo”.

La resignificación de una historia

Decíamos antes que, a veces, el paciente se acuerda del momento en el cual expulsó de la consciencia la idea intolerable, pero aunque el recuerdo de aquella idea exista, frecuentemente se ha perdido la conexión que le otorgaba su importancia. Se trata de una conexión necesaria para el proceso de resignificar una historia, es decir, para el proceso que nace cuando se abandona la historia “pretexto” para buscar el “texto” de otra que se oculta detrás. Pero no se trata, como es natural, de un procedimiento fácil. No sólo porque es necesario enfrentar el dolor, sino también porque no siempre se experimenta la suficiente confianza en que, a la postre, intentarlo será lo mejor. Existe toda una cultura que avala la conducta del vivir huyendo, del olvidar y del procurar disminuir la importancia de los hechos que nos hacen sufrir. Si, cuando se escucha lo que dice el enfermo, la atención se concentra en los pormenores del relato, es difícil que se revele lo que el velo de la represión encubre. La consciencia es, por ineludible necesidad, parcial, y dentro de esa parcialidad, que se manifiesta en múltiples formas, es posible distinguir una consciencia concentrada y aguda, que revela, de una manera nítida, detalles aislados, y una consciencia amplia y obtusa, que abarca conjuntos y profundidades de una manera borrosa.

Si se logra contemplar la amplitud del conjunto (venciendo la dificultad que aparece cuando se intenta “desenfocar la mirada”), es posible encontrarse, de pronto, como sucede con una ocurrencia, frente a una punta de la historia que forma parte

del camino que conduce a la salud. Allí, dentro del drama que esa historia cuenta, es posible reencontrar el dolor que antes condujo a recubrirla con otra. Si eso se logra, la pena y el dolor que se despiertan ocurrirán con el mérito del antiguo valor que se había perdido cuando, procurando evitar esa pena, se eligió el sufrimiento, de mérito menor, que condujo a enfermar. El texto de esa historia no es el fin del camino que puede deshacer la enfermedad que en el presente aqueja; es apenas un comienzo que desemboca en las vicisitudes de un duelo que conduce a la resignación. Pero la resignación no implica, como se suele pensar, solamente una renuncia, ya que, de acuerdo con lo que la palabra *resignar* denota, se trata de un cambio de significado por obra del cual lo que es abandonado se sustituye mediante una nueva elección. La vida tiene más de un camino, y la experiencia enseña que es necesario crecer, como lo hace una rama, en los trayectos curvos que impone la realidad del muro, adaptando continuamente los proyectos. En el camino de ese duelo saludable, es forzoso reabrir “el expediente” que la historia narra, sumergiéndonos en los sobrentendidos y comprendiendo los malentendidos que determinan su carátula. En el transcurso de ese duelo, el camino de vuelta a la salud provendrá de un doloroso progreso que conduce a una alegría totalmente opuesta a la ilusión de volver.

X

La enfermedad de un órgano y de una persona

Aprendimos que el cuerpo humano se compone de tejidos y que los tejidos se componen de sustancias químicas. Aprendimos que todo esto se modifica en las enfermedades de acuerdo a la forma y a la composición. Ahora podemos emitir un juicio: esto está enfermo. Pero el enfermo puede decir: yo estoy enfermo. ¿Es que una célula puede decir “yo”? ¿Es que una molécula, un átomo, un electrón pueden decir “yo”? ¿Quién es aquel que dice “yo”? Sólo nos enseñaron cuestiones acerca de las cosas que son “algo”, no aprendimos nada de cosas que son “alguien”. Pero la consulta comienza con que alguien nos dice “estoy enfermo”...

VIKTOR VON WEIZSAECKER, *El médico y el enfermo*

¿Enfermedad de algo o enfermedad de alguien?

Los signos de una enfermedad son alteraciones del cuerpo que se perciben en el mundo físico. Los síntomas son sensaciones que se atribuyen al cuerpo animado por la vida que se manifiesta en el alma. El médico puede percibir los signos, pero sólo puede conocer los síntomas a través del relato del paciente. Un signo puede comprenderse como el efecto de una causa “local” que “actúa” como un mecanismo, alterando la función de una estructura.

No cabe duda de que la medicina basada en la tecnología obtiene, desde ese punto de vista, y en algunos trastornos, resul-

tados asombrosos. Los testimonios de los beneficios que otorga una terapéutica que surge de comprender esos trastornos como efectos producidos por causas son numerosos y muy importantes. También es cierto, sin embargo, que hay muchos otros frente a los cuales los recursos de la tecnología nos ayudan poco, y que en algunos la situación empeora porque ignoramos sus causas.

Ocurre que no todos los acontecimientos se vinculan entre sí a través del predominio de una clara relación “lineal” (entre un procedimiento y su efecto) como la que condujo a Newton hacia el cálculo diferencial. Recordemos que fue Henri Poincaré quien inició el camino que llevó a desarrollar las teorías actuales acerca de la complejidad, que se han divulgado a través de la metáfora conocida como “efecto mariposa”, porque se expresa diciendo que el movimiento de las alas de una mariposa en Tokio puede desencadenar un huracán en Florida.

Así se explica que, frente a los grandes éxitos de la medicina tecnológica, se acumulen los grandes fracasos que derivan de su aplicación en aquellas circunstancias en las cuales los procesos no se prestan para que podamos “controlarlos” a través de relaciones lineales. Esto permite comprender los motivos por los cuales en Estados Unidos, uno de los países más desarrollados, el daño producido por actos médicos que se consideran correctos (iatrogenia) oscila entre ser la primera o la segunda causa del mayor número de muertes, a muy escasa distancia del cáncer y las enfermedades cardiovasculares.

Es fundamental reparar, entonces, en que entender mecanismos no es nuestro único modo de entrar en relación con los hechos e influir sobre ellos. Vivimos en un rico mundo de significación, un mundo semántico sin el cual nuestra vida carecería precisamente de lo que denominamos “sentido”. Dado que los síntomas que el enfermo relata provienen de sus sensaciones somáticas, que son subjetivas, es natural que todo médico encuentre en su práctica clínica que los síntomas expresan emociones que el paciente reprime. Pero no sólo los síntomas, sino también los signos de las enfermedades, que se perciben de manera objetiva, aunque a veces puedan explicarse como los efectos que una causa produce, pueden ser comprendidos como símbolos (o “gestos” expresivos inconscientes) que al mismo tiempo sustituyen y representan afectos que permanecen reprimidos.

Establecer la relación entre un efecto y su causa nos permite explicar “cómo” ha sucedido un accidente que ha producido, por ejemplo, la fractura de un brazo. Ubicarlo dentro de una serie de motivos (conscientes o inconscientes) que se dirigen hacia un fin nos permite comprender “por qué” y “prever” su repetición. Entre las alteraciones corporales, hay algunas cuyo significado permanece cercano a la consciencia. El lenguaje popular reconoce, sin duda, vínculos como el que existe entre el miedo y la diarrea. Walter Álvarez señala (en *Nerviosidad, indigestión y dolor*) que Esopo, en sus fábulas, escribe que el lobo se asustó y defecó tres veces. De modo que, aunque no siempre es “tan fácil”, hay signos y síntomas que pueden ser comprendidos como la expresión de emociones cuya verdadera magnitud se reprime.

El cuerpo animado

No existe una boca del cuerpo y otra boca del alma. El alma y el cuerpo disponen de la misma boca. El cuerpo y el alma son dos organizaciones del conocimiento en la consciencia. El órgano boca y sus funciones generan, a través de percepciones, representaciones orales que son, en la consciencia, imágenes mentales de una parte del cuerpo. Lo que en la jerga psicoanalítica se denomina “zona erógena oral” produce, en la consciencia y a través de sensaciones, reactualizaciones afectivas de los deseos orales del alma. Pero el órgano boca y sus funciones y la zona erógena oral son una misma realidad como fuente de los deseos de succionar (o lamer) y morder, como agente que gestiona y ejecuta esos impulsos, y como objeto de los impulsos instintivos que suelen elegir a otra boca, en un beso, como destinataria.

Recordemos que la consciencia otorga cualidades a lo que ingresa en ella, pero que también existe algo, en “la cosa en sí misma”, que puede producir en la consciencia derivados distintos. Por eso distinguimos entre “cosas” como un pulmón y un riñón, o entre tendencias que son orales y otras que son fálicas. Agreguemos ahora que la investigación psicoanalítica de los significados inconscientes de diferentes enfermedades conduce a descubrir que existen distintos tipos de fantasías que son “específicas” de órganos como el hígado, de sistemas funcionales

como el inmunitario, de funciones elementales como la inflamación, o de enfermedades como la diabetes.

Es claro que para que una determinada alteración de algún órgano tenga “su” propio significado inconsciente, ese significado debe ser particular y distintivo de ese trastorno en cuestión. Puede decirse, desde un punto de vista físico, que no hay dos enfermos iguales. Pero las alteraciones que vemos, por ejemplo, en una úlcera de estómago se parecen a las que encontramos en otra y se diferencian claramente de las que se presentan en un cáncer de esófago. Lo mismo ocurre con los significados inconscientes específicos que las enfermedades ocultan. Eso nos permite utilizar con un enfermo lo que hemos aprendido con otro, y también sostener que toda forma, función, desarrollo o trastorno posee su propio significado inconsciente. El nombre de algunas “especialidades” actuales que han surgido en el encuentro entre psicoterapeutas y médicos, como la psicooncología, la psicodermatología, la psicocardiología, el neuropsicoanálisis o la psico-neuroendocrinoinmunología, lleva implícito un acuerdo tácito con el postulado que atribuye significados inconscientes específicos a los distintos trastornos orgánicos.

De acuerdo con la idea freudiana de “apuntalamiento” (de lo psíquico en lo corporal), existe un representante psíquico inconsciente de la pulsión instintiva, de origen somático. Reparemos en que allí Freud “recae” en el dualismo cartesiano que luego, en 1938, rechazará enfáticamente con afirmaciones sobre lo inconsciente que ya están implícitas en sus primeros trabajos. Es importante subrayarlo, porque la mayoría de los profesionales que se dedican a la psicoterapia sostienen (apoyándose en la idea de apuntalamiento que el mismo Freud contradice) que cada órgano somático genera (“en otro lugar”) representantes psíquicos propios que constituyen fantasías específicas como, por ejemplo, las fantasías orales. Esa postulación surge de una concepción que ofrece la indudable ventaja de que coincide con la que tiene un mayor consenso entre quienes nos hemos formado dentro de la física “clásica”: el órgano y la fantasía pertenecen a dos realidades distintas que, en sí mismas, son diferentes: el cuerpo y la mente. La segunda hipótesis, en cambio, conduce a pensar que las metas fisiológicas de las funciones (su teleología) y las metas de las pulsiones instintivas corresponden a una misma realidad desde dos puntos de vista distintos. Es neces-

rio recordar que, mientras que Freud afirma que los postulados de su metapsicología no constituyen la base del edificio sino su coronamiento y, por lo tanto, pueden ser sustituidos sin ningún daño para el psicoanálisis, sostiene lo contrario cuando se trata de las dos hipótesis fundamentales.

Conviene mencionar aquí que el principio de complementariedad de la física cuántica, que establece que un mismo electrón puede ser contemplado como onda o como partícula según cuál sea el acontecimiento desde donde se lo registra, coincide con lo que afirma la segunda hipótesis con respecto a los “supuestos acompañantes somáticos” de los procesos psicológicos conscientes. Algo similar sostiene uno de sus representantes egregios, Wolfgang Pauli, cuando afirma (en *Psiche e Natura*) que “el principio de complementariedad en física presenta una profunda analogía con la relación entre consciencia e inconsciente en psicología”. También afirma (en *Wolfgang Pauli. Scientific Correspondence*, editado por Karl von Meyenn): “Estoy convencido de que la realidad que será objeto de la ciencia futura no será ni psíquica ni física, sino que contemplará las dos características juntas, aun sin que sean ni una ni otra”.

Reparemos entonces en que una “fantasía específica” es la finalidad de una función fisiológica que, también, constituye la meta (teleológica) de una determinada pulsión. En otras palabras: la relación entre lo psíquico y lo somático, que forman parte de un mismo proceso, encuentra su “razón de ser” cuando la intencionalidad, implícita en las metas de las pulsiones instintivas, se identifica con la finalidad, que “explica” las funciones fisiológicas. La forma de un órgano, como la de una máquina, se comprende contemplando la función que desempeña y que constituye su finalidad o su razón de ser. Recordemos lo que ha dicho Ortega (en *Idea del teatro*): “La función hace al órgano, pero además lo explica”.

La materia que constituye una máquina, aunque puede ser importante, es siempre secundaria. Lo que fundamentalmente constituye un molino es que muele, si lo hace con superficies de piedra o de acero constituye una cualidad accesoria. Una máquina, más allá de la materia que la constituye, es un procedimiento efectivo (algoritmo), que se define por su finalidad. La “razón de ser” (teleológica) de las estructuras biológicas les confiere un significado que permanece inconsciente, y su “mecá-

nica” forma parte de la intencionalidad que atribuimos a los seres animados y que caracteriza a la vida. Dado que los significados de la forma y la estructura del cuerpo suelen ser inconscientes, tendemos a creer que la mayoría de las alteraciones físicas carecen de un significado psíquico.

Los afectos “fallidos”

Las cualidades de las descargas de excitación, que configuran los diferentes afectos, dependen de “claves de inervación” que codifican funciones vegetativas que involucran, de manera particular, un conjunto de órganos. Las disposiciones instintivas activan esas claves de inervación filogenéticas (cualitativas) de la esfera motora del yo que determinan los diferentes afectos “primarios”. Nadie, por ejemplo, se vuelve rojo de envidia o verde de vergüenza. Esos afectos primarios serán modulados, secundariamente, a partir de la influencia que ejercen las distintas vicisitudes de la vida ontogenética. Las distintas alternativas de la activación de las claves corresponden a distintas variaciones de la función moduladora de los estados afectivos, que se ejerce en distintas regiones del tallo cerebral y en las estructuras profundas del cerebro que se vinculan con distintas áreas de la corteza cerebral.

Podríamos hacer una larga lista relacionando afectos con síntomas y signos. Por ejemplo: el desaliento con la disnea, la envidia con la disquinesia biliar, la ambición con los trastornos urinarios. ¿Estamos en presencia de una simplificación como aquella en la cual incurrimos con la antigua teoría de las localizaciones cerebrales? Cuando decimos que (como muestra la etimología) re-cordar es “volver al corazón”, queremos significar que el corazón se arroga la representación simbólica de las rememoraciones que transcurren con una sobresaliente participación afectiva. No afirmamos que recordar es el equivalente psíquico de la función cardíaca. Sabemos que el proceso que sustituye la expresión normal de un afecto, a través de los cambios funcionales que lo caracterizan, por una expresión deformada que llega a la consciencia –como, por ejemplo, una arritmia cardíaca o un cólico biliar– no sólo transcurre en el órgano cuya función se altera.

Un acto fallido (un acto de término erróneo) corresponde a la perturbación de una acción iniciada a partir de un proyecto consciente. La perturbación es ejercida por otro “proyecto” que permanece inconsciente. Así sucede, por ejemplo, cuando, en el momento en que nos disponemos a prestar un libro, no encontramos la llave de la biblioteca, y recordamos dónde la habíamos guardado luego de que la persona a quien debíamos prestárselo se ha ido. También podemos interpretar de una manera semejante la situación que se crea cuando, queriendo tragar un poco de agua, comenzamos a toser. Es más difícil comprenderlo de ese modo cuando sufrimos, por ejemplo, un espasmo en el esófago. Pero una acción “vegetativa” que se ejerce a partir de un “proyecto” o algoritmo inconsciente, como es el caso de la función fisiológica, también puede ser perturbada porque otro proyecto contradictorio inconsciente se impone. Las claves de inervación de los afectos normales son automatismos “proalimentados”, algoritmos “gatillados”, que se configuraron filogenéticamente. Cuando la represión determina que la descarga se realice a partir de la deformación de su clave de inervación, nos encontramos frente a un trastorno en el cuerpo que, dado que adquiere una categoría equivalente a la de un acto de término erróneo, se constituye como un “afecto fallido”.

El drama del alma, la enfermedad del cuerpo y la enajenación del espíritu

Ya hemos visto que una enfermedad local puede ser considerada, según “desde dónde” se la contemple, como un trastorno general que se manifiesta en un lugar. También, que un trastorno neurótico de un niño puede ser contemplado como una manifestación de la enfermedad de una familia. Y que, análogamente, la degradación moral de una persona puede ser contemplada como la manifestación de un trastorno “patológico” en el espíritu de una comunidad “social”. Volvamos a insistir ahora en que, aunque han quedado ya lejos las épocas en que era normal vivir con la suciedad en el cuerpo, no se piensa de un modo semejante cuando se aceptan incautamente, como si fueran normales, los estragos de la suciedad en el alma.

La comunidad civilizada, que hoy concurre con frecuencia al gimnasio, elonga sus músculos en los espacios verdes y valora recurrir a los servicios de un *personal trainer*, tiende a ignorar la enorme abundancia de los efectos nefastos de la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa que arruinan los mejores momentos de nuestro convivir cotidiano. Así, sintiendo como un menoscabo el empeñarse en una psicoterapia “en serio”, regida por los parámetros que impone la necesidad de modificar algunos hábitos perjudiciales del carácter, vivimos impregnados por una espiritopatía ubicua que nos alcanza a través de pensamientos erróneos y conductas inmorales que suelen ser transmitidos por personas, a veces prominentes, que contempladas “desde lejos” nos parecen exitosas y sanas.

La psiquiatría ha definido desde antiguo al enfermo mental como alienado, usando un término que por su origen significa “ajeno”, perteneciente a otra persona, distante, impropio, extraño, “fuera de sí”. Freud se ocupó de señalar que los trastornos “del alma” sólo podrían comprenderse como un conflicto entre los impulsos instintivos y las formaciones morales que constituían los productos elaborados por la cultura. Fue sin embargo Weizsaecker quien subrayó reiteradamente que la enfermedad del ser humano, cualquier enfermedad, lleva implícita siempre alguna forma de enajenación moral. Ya hemos visto en la primera parte de este libro que vivimos, desde nuestra tierna infancia, en un mundo normativo que no puede separarse de lo que percibimos y sentimos. Gracias a la contribución de numerosas disciplinas que coinciden en señalar desde distintos ángulos la intrincada trama “espiritual” que vincula a todas las formas de la vida, podemos empezar a comprender mejor que las enfermedades son siempre espiritopatías, que testimonian un trastorno epidémico de la convivencia en la red que otorga su sentido a cada uno de los organismos vivos.

XI

La enfermedad de una familia

No conviviremos pues en el Edén, conviviremos nuestras intimidades hollando un territorio plagado de dioses y demonios, y es bueno que sepamos que ninguna de nuestras relaciones íntimas quedará libre de los conflictos que el encuadre nos ayuda a tolerar. Recordemos al filósofo que, en un filme de Woody Allen, hablando por televisión, nos dice que un hombre busca desesperadamente a una mujer que sea parecida a la madre que deseó en su infancia, y que cuando la encuentra repite con ella todas las frustraciones de su vida infantil. Recordemos también a la señora que, ante el comentario de que su marido es un hombre encantador, dice o piensa: “Se ve que ustedes no lo conocen en la intimidad del hogar”.

LUIS CHIOZZA, *Las cosas de la vida*

La institución de la familia

Walther Tritesch (en su trabajo “Los cambios en las relaciones humanas”) sostiene que desde que se dominó el fuego hasta el descubrimiento de los metales, en un período de por lo menos quinientos mil años, los seres humanos vivieron agrupados en hordas o en tribus fuera de las cuales los individuos no tenían la menor posibilidad de existir. Afirma que el signo de aquellos

tiempos era “tú no eres nada; tu tribu lo es todo”. Establecidos en un lugar como grupos errantes de cazadores nómades y por fin labradores, eran tribus sin ciudades, tribus sin Estado. La utilización de los metales hizo que se apreciaran las capacidades de los hombres como individuos y que se revelara el valor de la persona humana. Tritsch sostiene que esta segunda era de las civilizaciones se extiende desde el descubrimiento de los metales, en el tercer milenio antes de Cristo, hasta la época de nuestros abuelos.

El término tribu (que por su origen –en el latín *tri-bus*– significa “para tres” y se encuentra contenido en vocablos tales como “tribunal”, “atributo”, “contribución”) proviene de la época en que en Roma se juntaron tres pueblos (los ramnes, los tities y los luceres) y retiene un significado amplio que permite que hoy se hable, por ejemplo, de tribus urbanas. En cuanto a la palabra *familia*, en cambio, se acepta que descende del latín, pero, mientras hay quienes sostienen que proviene de *famulus* (sirviente), otros afirman que deriva del término *famus* (hambre).

Más allá de las discusiones que sostienen antropólogos y etnólogos acerca del origen y las formas de las sociedades primitivas, parecen haber muy pocas dudas de que la idea de “uno mismo” o, mejor dicho, el peso, la significancia, el protagonismo de ese personaje que llamamos “yo” ha sido una lenta adquisición que, a juzgar por lo que, con criterio, afirma Ken Wilber (en *Sexo, ecología, espiritualidad*), surge unos dos mil años antes de Cristo. Agreguemos, en este punto, que esa lenta adquisición en la valoración del yo se ha desplazado, en nuestros días, más allá de su óptimo, incurriendo en las distintas formas del egoísmo que menoscaba la vida.

Contemplando la civilización en su conjunto, es posible decir que la constitución de esa manera de convivir en sociedad que denominamos “familia” surgió como una transformación muy significativa de otra que designamos con la palabra “tribu”. Representantes eminentes de distintas disciplinas que se reunieron en el simposio que tuvo lugar en Sankt Gallen en 1950 (cuyas participaciones se publicaron en *La nueva visión del mundo*) sostienen que esa transformación fue el producto de una evolución que “coincide” con un pasaje desde una época regida por el pensamiento mágico hacia otra caracterizada por la supremacía del pensamiento lógico. Esa evolución condujo

a que la antigua magia se bifurcara en la religión y la ciencia tal como fueron concebidas entre el siglo XVI y los comienzos del XX, anteriores a los desarrollos de una nueva física y a las teorías acerca de la complejidad. Jean Gebser consigna (“Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”, en *La nueva visión del mundo*) que gracias a esos nuevos desarrollos del intelecto humano (iniciados a principios del siglo XX) recién en nuestra época se está gestando una transformación de magnitud similar a la que condujo a la preminencia del pensamiento lógico, el cual, a partir de su primacía vacilante y lentamente progresiva en el siglo IX, extendió su reinado durante los mil años siguientes.

Sea que, en sus orígenes, se utilizara el vocablo *familia* para designar a un grupo de personas, en un principio esclavos (*famulus*), que convivían en la propiedad de un patrón que era el dueño de un patrimonio, o que se usara para referirse a quienes, familiares (*famus*), se alimentaban bajo un mismo techo, no cabe duda de que en su significado actual esa palabra alude a un conjunto humano aglutinado por lazos de parentesco, que pueden establecerse por consanguinidad, por afinidad (como sucede con el vínculo que existe entre un cónyuge y los parientes del otro) o por una disposición civil (como, por ejemplo, la adopción).

Claude Lévi-Strauss, con la autoridad que le confieren sus investigaciones y su trayectoria en el terreno de la antropología, afirma (en *Las estructuras elementales de parentesco*) que el verdadero “núcleo de cristalización” que origina una familia es el matrimonio, subrayando, especialmente, que se trata de una institución que constituye una renuncia al incesto y liga exogámicamente a dos grupos humanos (en una misma familia) incrementando de ese modo el número de colaboradores en las tareas de una hacienda durante la época en que el ser humano se convirtió en agricultor. También afirma (vale la pena mencionarlo) que la renuncia al incesto fraterno conduce, desde esos orígenes, hacia una cierta asimetría entre un cuñado “donante” de su hermana y el otro, que la recibe y que contrae, en ese acto, una deuda que debe pagar con trabajo.

Algunos escritos de Freud (como, por ejemplo, “Psicología de las masas y análisis del yo”, “El malestar en la cultura” o “Sobre la conquista del fuego”) incursionan en el territorio que es propio de la antropología, pero conviene subrayar que sus inferencias

no pretenden fundamentarse en los métodos antropológicos de indagación, dado que su valor proviene de observaciones que surgen de la luz que arroja el psicoanálisis. Es esencial comprender que (tal como surge de lo que afirma en “Tótem y tabú”) la inhibición de las tendencias caníbales conduce a una “disociación funcional” entre una identificación ideal con los progenitores y la incorporación material de un alimento que se obtiene de otra especie vegetal o animal, preservando de la destrucción al progenitor valorado.

En lo que respecta a los trastornos que se observan en la organización de la familia, es importante señalar que (de una manera semejante a lo que ha sucedido con el canibalismo) la inhibición de la satisfacción directa de las tendencias incestuosas (que se logra reprimiendo al famoso Complejo de Edipo) conduce hacia dos desenlaces distintos. Uno neurótico, en el que lo reprimido retorna bajo la forma de síntomas, y otro, supuestamente exitoso, que predomina hasta el punto en que suele considerarse normal, en donde lo que se ha sepultado en un estrato inconsciente se manifiesta generando los cuatro gigantes del alma: la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa. Actualmente nos acontece, con esos gigantes, algo similar a lo que durante una época no muy lejana nos ocurrió con el romanticismo, cuando llegamos a valorarlo hasta un punto en que, ignorando su sesgo melancólico, ignorábamos también la perturbación que introduce en la vida.

El grupo familiar

Dado que lo esencial en lo que designamos con el vocablo *familia* gira en torno de los lazos de parentesco que vinculan a sus integrantes, es posible, desde ese punto de vista, establecer algunas distinciones. Hay una familia “extendida”, que incluye, en un árbol genealógico, a todos los parientes de una determinada persona, y otra, denominada “nuclear” (a la cual suele atribuirse, implícitamente, el origen de toda organización familiar), limitada a un matrimonio que vive con sus hijos bajo un mismo techo. También puede decirse que la forma evoluciona y que, si durante el transcurso de la era industrial predominó en los hechos que se viviera de acuerdo con el principio contenido en la sentencia “el casado casa quiere”, en las épocas antiguas de

la era agrícola convivían en la misma hacienda los miembros de una familia extendida o, incluso, los que integraban el entrelazamiento de varias. Lo cierto es que hoy, viviendo en los tiempos de lo que se ha llamado la era informática, las condiciones del trabajo cambiaron y la familia nuclear clásica ya no predomina, remplazada por formas nuevas, no bien establecidas todavía, que generan distintos tipos en crisis.

Se considera, en términos generales, que una familia nuclear “típica” se encuentra constituida por un hombre y una mujer, casados en primeras nupcias, que conviven en un mismo predio con hijos que no son adultos todavía. Ya en 1980, una tal familia clásica se observaba en menos de un tercio de la población de Estados Unidos (John Naisbitt, *Megatrends*). El resto lo integraba un conjunto heterogéneo formado por personas que vivían solas, por familias monoparentales (con un solo cónyuge, viudo o divorciado) homoparentales (con cónyuges del mismo sexo) o ensambladas (en segundas o terceras nupcias y con hijos de los distintos matrimonios).

Cabe agregar también las que se forman porque la enfermedad, el divorcio o la viudez conducen a veces a que los hijos adultos vivan con sus padres o a que los padres vivan con alguno de sus hijos. Debemos tener en cuenta, además, que junto a las frecuentes alteraciones de la familia que habita una misma vivienda también son importantes los avatares de la familia extendida, separada, muchas veces por distancias que no siempre son geográficas, y cuyos vínculos afectivos no pueden ser desestimados sin consecuencias penosas. Se conviva o no dentro del mismo predio, suelen surgir hoy, entre los cónyuges y en su relación con sus hijos, con sus progenitores, con sus hermanos, con sus cuñados y con sus sobrinos, situaciones emocionales, económicas y legales nuevas que antaño eran insólitas, como las que genera, por ejemplo, la internación geriátrica.

Entre los cambios trascendentes que observamos en la constitución de las familias actuales, es importante reparar (aunque sea sin el ánimo de describirlos en sus múltiples variantes) en los que derivan de una transformación muy importante en las funciones que, dentro de ella, se asocian con “ser hombre” o “ser mujer”. Mencionemos, por ejemplo, que el ejercicio de la patria potestad, la administración del patrimonio o la condición de jefe de familia, que tradicionalmente quedaban a cargo del esposo,

no sólo hoy se distribuyen en combinaciones distintas entre ambos cónyuges, sino que condujeron a modificaciones en el Código Civil. Lo más importante de esta cuestión reside en que, más allá de cuán “razonables” puedan ser los argumentos en los cuales, bien o mal, se sustentan esos cambios, nos enfrentan con el hecho de que, “por debajo” de lo que opina el intelecto, las costumbres inveteradas que operan en cada ser humano desde las “redes subyacentes” inconscientes determinan que generen un inevitable e inesperado malestar.

La crisis de la familia

Encontramos un adecuado paradigma de la crisis polifacética que actualmente impregna, con distintos conflictos, las relaciones “de familia”, en las angustias y dificultades que se suscitan, en un número muy grande de personas, frente a la necesidad de acordar las reuniones tradicionales en las que se celebra Navidad y Año Nuevo. La frecuencia de la frase “¿con quién vas a pasar las fiestas?” lleva implícito el significado de que, inevitablemente, “hay que pasar” por ellas.

Rollo May (en *Amor y voluntad*) describe con solvencia y amplitud una transformación de la genitalidad que se ha difundido en nuestra época y que no podemos dejar de mencionar aquí, dado la indudable influencia que ejerce en la constitución y en la evolución de la familia. Se refiere a una dañina trivialización de la sexualidad que suele manifestarse de manera inconfundible en el uso generalizado de la expresión “tener sexo”. La etimología de la palabra *trivial*, vinculada por sus orígenes históricos a una encrucijada de caminos (*trivium*) en los cuales se encontraban personas que apenas se conocían, y que solía constituirse en la sede de soldados, maleantes y meretrices, que se expresaban en un lenguaje simplista y soez, condujo a que el vocablo adquiriera su significado de vulgar, carente de importancia y novedad, que describe de manera adecuada el ejercicio de una genitalidad que suele acompañarse con citrato de sildenafil (viagra), cirugía cosmética, juguetes sexuales y otros aditivos. De más está decir que, detrás de la pretendida y aparente libertad sexual que se ejerce de ese modo y que con frecuencia se presenta como testimonio de un progreso supe-

rador de una cultura represiva, se esconde una forma malsana del egoísmo insalubre que efectivamente reprime una tendencia natural cariñosa, tierna y cuidadosa, hacia la persona con la cual, según se aduce, “se obtiene sexo” únicamente. Así no sólo sucede que, poco a poco, el amor y la sexualidad, privados de la plenitud de su sentido, se van agotando en las diferentes formas del desapego y de la impotencia genital y orgástica, sino que la vida toda, mientras que por esa vertiente se vacía de importantes motivos que la nutren, se va llenando con un desgano, un aburrimiento y una apatía “desmoralizada” que suelen conducir hacia la droga y la violencia.

Cabe recordar aquí lo que escribimos en *Las cosas de la vida*:

El mundo dentro del cual vivimos no es sólo un mundo físico. Aunque la temperatura sea confortable, el sol y la brisa nos acaricien tamizados por la sombra bienhechora de un árbol, el entorno nos ofrezca agua dulce, limpia y transparente, alimentos abundantes y variados, y un panorama apacible; aunque nos lleguen los sonidos de un arpa celestial, la intimidad de nuestra condición humana reclamará el sabor de la aventura. La monotonía del blanco paraíso nos abrumba, arrojándonos con fuerza redoblada hacia la manzana roja que produce, con precisión deliberada, el árbol del Edén.

No se trata, como podría creerse con inadvertido descuido, de sexo solamente, la manzana proviene del árbol del conocimiento y la aventura ofrecida es conocer. Un conocer que es conocerse y crecer, desarrollarse y multiplicarse conviviendo con alguien que es otro, semejante, pero complementario y diferente. Con alguien que despliegue, como sucede cuando se sopla dentro de los farolitos chinos, las partes todavía plegadas de nuestra personalidad. Con alguien que necesitamos para poder trascender, salirnos del encierro que nos confina dentro de nosotros mismos transformando nuestra vida en una esterilidad sin otro sentido que no sea el sufrir una carencia duradera.

El peligro de la aventura que nos promete la serpiente no surge del sabor y el color de la manzana tentadora, surge todo entero de la misma tentación, pero la tentación no es otra cosa que la fuerza redoblada e insalubre que nuestro deseo ha adquirido por obra de la postergación. Ese deseo insatisfecho, que “se pasa de punto”, es el que engendra pestilencias, escribe William Blake, pero es claro que no podemos pretender vivir en un mundo de utopía y ucronía en el cual todos y cada uno

de nuestros deseos funcionen en la armonía de su satisfacción oportuna.

La transformación de la familia

Más allá de que las “variaciones” actuales en la constitución del grupo familiar (de hecho o de derecho) en algunos casos pueden llegar a funcionar muy bien y en otros muy mal, es significativo que la familia (sea agrícola o industrial, rural o metropolitana) que “en un tiempo” fue típica, ya no predomine. Eso, visto en el contexto de que la cultura evoluciona en una transformación “compleja” (que nos llena de per-plejidad) hacia una época que (lejos de “retornar” a ser ilógica o irracional comienza a designarse, de un modo todavía nebuloso, como alógica o arracional) nos induce a suponer que nos dirigimos hacia una forma de organización social que será tan distinta de la familia como la familia lo ha sido de la tribu. Una parte de esa radical transformación se observa en la notable disminución de la natalidad en la mayoría de las culturas que integran la población mundial.

Es posible suponer, también, que una transformación semejante (cuya magnitud sólo puede ser comparada a la que condujo a que la magia cediera una gran parte de su territorio a la racionalidad) deberá cursar acompañada por la realización de una tarea postergada que constituye una “asignatura pendiente”: la elaboración de ese Complejo de Edipo sepultado y ubicuo, que nos condena a la tortura inacabable de lidiar infructuosamente con la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa. No se trata, por lo tanto, de un cambio menor, como el que establece diferencias entre los miembros que pertenecen a generaciones distintas, con el cual se lo suele confundir frecuentemente. Pensemos, por ejemplo, hasta qué punto seríamos capaces, hoy, de compartir con otros sin envidia ni celos (pero también, es claro, sin perversión ni manía) la “exclusividad” de nuestros amores más intensos. Frente a las inquietudes que ese cambio nos produce y, sobre todo, frente a las dificultades que nos obliga a resolver, es imprescindible evitar a toda costa el menosprecio, en el que solemos incurrir, de la escarpada pendiente que separa la adquisición intelectual del logro de una “maduración” emocional que se hace carne en el carácter.

La familia es una institución consuetudinaria que se constituye de acuerdo con un conjunto de hábitos, de “*mores*” que, interrelacionados entre sí, se incorporan (como producto de un componente innato y una educación saludable) en la forma de los automatismos inconscientes que integran la conducta moral espontánea de una persona sana. Hoy sabemos que, lejos de constituirse como un agregado tardío, existe una moral natural que es inherente a la vida, pero también sabemos que las normas espontáneas de esa conducta moral tropezarán, inevitablemente en algunos momentos de nuestra trayectoria con circunstancias en las cuales, acuciados por conflictos que se manifiestan como problemas de conciencia, deberemos recurrir al intelecto.

Nada tiene de extraño, entonces, que las normas de esa moral espontánea y saludable que, durante su evolución, a lo natural añade lo tradicional coincidan con un conjunto de leyes que sanciona el Código Civil de la sociedad a la cual una persona pertenece. Esas leyes son necesarias y existen porque la enfermedad (equivalente a los estragos de una educación malsana) también existe, pero, además, porque las normas de una conducta moral valiosa, lejos de permanecer como un producto congelado, suelen cambiar y progresar, como el conjunto entero de la vida, dentro de una existencia colectiva. Señalemos, por fin, que las leyes (como sucede con las normas morales) también pueden sufrir los estragos de una transformación dañina, “epidémica”, que las contamina.

La familiaridad

El tema de la maduración emocional que “se hace carne” nos conduce desde la familia hacia la familiaridad. Más allá de si la familiaridad surge de la familia, de si inevitablemente la acompaña o, incluso, de si un “trato familiar” creciente es una de las condiciones que conducen al matrimonio que origina una familia, importa subrayar que el término designa una particular cualidad en una relación acerca de la cual es posible decir, teniendo en cuenta lo que generalmente ocurre, que se establece en virtud de un tipo de convivencia que es estrecha y frecuente. La familiaridad se manifiesta como un trato llano, sencillo, natural, des-

envuelto y auténtico que se da en un vínculo en el que surge una confianza que genera la posibilidad de compartir la intimidad.

De más está decir que la familiaridad trasciende el ámbito de la vida familiar, ya que podemos observarla en otras circunstancias. No sólo en las personas que comparten muchas horas de algún logro, o de alguna penuria en común, sino también en quienes, motivados por inclinaciones similares, o por el interés que recíprocamente se despiertan, recorren, durante un tiempo suficiente, el fecundo camino de una relación amistosa.

Subrayemos el hecho de que la familiaridad trasciende el ámbito de la vida familiar, y de que la amistad, presente en todos los vínculos en los que la simpatía predomina, es fundamental. Pero reparemos, sin embargo, en que la amistad no siempre se enriquece y que muchas veces se diluye lentamente o, con decepción, se pierde “de golpe” en las vicisitudes de un conflicto que no se logra resolver. Dado que en circunstancias como esas la familiaridad puede llegar a incomodar, y hay también otras en que no se justifica, el vocablo incluye, entre sus acepciones, los gestos o las actitudes de confianza excesiva o inapropiada en el trato (como cuando se dice, por ejemplo, no me agradan esas familiaridades).

Reparemos también en que la familiaridad suele combinarse con los componentes afectivos entrañables que derivan de que los apegos infantiles (que moran impolutos en nuestra intimidad) suelen transferirse sobre otras personas que, en virtud de ese proceso, adquieren una gran significancia en nuestra vida. Ocurre, entonces, que en nuestra relación con ellas nos acuna un sentimiento de pertenencia que nos conforta y que, como es obvio, no sólo experimentamos en el ámbito de nuestra familia. Es importante mencionar aquí que Freud, en 1919, en un artículo titulado en alemán “*Das Unheimliche*” (que significa “lo no familiar” y que ha sido traducido al castellano como “Lo siniestro” y “Lo ominoso”, y al italiano como “*Il perturbante*”) se refiere a lo que, habiendo sido familiar y entrañable, se ha “extrañado” al punto de volverse horrible.

La investigación psicoanalítica de los significados inconscientes comprometidos en la enfermedad que se denomina síndrome de inmunodeficiencia adquirida (SIDA) nos condujo a descubrir la importancia del sentimiento de pertenencia (que en esos enfermos se encuentra gravemente disminuido). El procurar

esclarecer los significados reprimidos en la leucemia linfoblástica y en las enfermedades autoinmunitarias, en cambio, nos permitió comprender mejor ese “extrañamiento” de lo familiar en lo ajeno (alienado). Cuando decimos que un bebé “extraña” a la mamá, nos aproximamos al pensamiento contenido en el título alemán del artículo de Freud, utilizando, detrás de la idea superficial de ausencia, el conocimiento inconsciente de que toda ausencia del objeto que satisface una necesidad equivale a una presencia ajena o “extraña” que se interpreta hostil.

Consignemos aquí (de paso) que ese tipo de investigaciones nos ha permitido llevar a la consciencia sentimientos (como el de propiedad, comprometido en los enfermos de diabetes sacarina) que habitualmente no reconocemos con facilidad. Dado que disponemos de miles de palabras para designar objetos y acciones, y de muy pocas para nominar a los afectos y sus vicisitudes, nada tiene de extraño que experimentemos una gran dificultad si nos proponemos nombrar, por ejemplo, más de diez sentimientos diferentes.

Una vez comprendido que los restos perdurables del apego infantil que “florece” en la familia se extienden hacia otras relaciones que pueden llegar a adquirir una gran significancia en nuestra vida, podemos reconocer, en ese proceso, dos extremos de una serie que transcurre desde una actitud “recalentada” (que algunos apodan “familitis” o, a veces, “familismo”), que conduce a que, fuera del ámbito familiar, sólo se establezcan relaciones que son tibias o frías, hasta la que vemos en las personas intensamente volcadas hacia un mundo social cuyo atractivo sustrae, de un modo excesivo, el afecto de lazos familiares que, muchas veces, ya nacieron débiles.

Entre quienes se ubican en este último extremo, podemos encontrar algunos que, intentando restablecer el abrigo que otorga una pertenencia, integran las denominadas tribus urbanas. Se autodesignan con nombres frecuentemente extravagantes y se asocian en “barras”, patotas o grupos que, si bien no siempre realizan actividades ilegales o dañinas, suelen discrepar con la cultura de la ciudad que habitan. Mencionemos, por fin (siempre en relación con el *affectio societatis*, que surge o se asocia con la amistad y la familiaridad), que en una cultura actual, que se caracteriza porque dentro de ella es cada vez más difícil el respeto de los derechos individuales, abunda la constitución de gre-

mios, colegios profesionales, sindicatos, asociaciones patronales o de “protección al consumidor”, que se sustentan con el propósito, muchas veces ilusorio, de custodiar esos derechos.

XII

La enfermedad de un pueblo

Una epidemia, una guerra, una plaga, una intoxicación [...] son tan plen[as] de sentido, tan determinad[as] en su finalidad, como un destino personal. Las cosas no se vuelven menos espirituales porque son fenómenos de masa [...] nuestro destino común nos enseña, recién allí, que de ningún modo giramos en torno de nosotros mismos, sino que sólo somos una parte limitada de un proceso social y más grande. Por lo tanto resulta imposible contemplar a las enfermedades únicamente desde lo individual [...] los procesos naturales son tan plenos de espiritualidad [...] tan subjetivos como aquello que pone en evidencia la contemplación únicamente individual, biográfica.

VIKTOR VON WEIZSAECKER, *Sobre los orígenes anímicos de la enfermedad*

Convivencia y sociedad

La familia se constituye (tal como la conocemos en Occidente, por lo menos) en torno de dos muebles principales que se convierten en símbolos, la mesa “familiar”, que aporta el espacio para un intercambio comunicativo imprescindible que entreteje las vidas de los comensales, y la cama, que da lugar a un “encamarse” que, bien entendido, alude a un contacto que trasciende ampliamente la relación genital de una pareja. Es necesario des-

tacar, sin embargo, que la cama también representa la fecundidad que completa la familia cuando, con la palabra “camada”, apunta al origen fraterno de la prole.

El pueblo, en cambio, se constituye como producto de una convivencia cuyo principal referente (aunque se lo suele asociar con la existencia de una Nación, un Estado que la representa –que suele establecerse en torno a una “plaza”– y un lenguaje, un estilo o un carácter que surge de la evolución de sus costumbres) alude, en fundamental instancia, a un conjunto de personas que habita en un lugar (que puede ser tan pequeño como el barrio de Flores o tan grande como el continente asiático), y así se comprende cuando el concepto alcanza la forma de un verbo en la palabra *poblar*. Es necesario reconocer, entonces, que las familias y los pueblos se constituyen de maneras distintas, y que no se pueden homogenizar, impunemente, aunque se relacionen entre sí, ambas formas de la organización social, como si los pueblos se conformaran con familias del mismo modo en que las moléculas se conforman con átomos.

Es importante señalar, por lo tanto, algo que se desprende con claridad de lo que escribe Yuval Noath Harari en *De animales a dioses*. Desde los pequeños poblados que funcionan como una “comunidad local íntima” de personas que (más allá de los lazos de parentesco) conviven en vínculos impregnados de familiaridad, la evolución de la especie *Homo sapiens* (catapultada hacia la “globalización” gracias a una capacidad cognitiva creciente) pudo llegar a generar poblaciones enormes, constituidas por personas que, aunque se conocen muy poco, se aglutinan sólidamente en torno de una “bandera”, o de un “himno”, que representan los motivos que los impulsan, alimentados por su posibilidad de compartir ideales.

Ortega y Gasset (en *El hombre y la gente*) señala, con lúcida y convincente precisión, que no debemos otorgar a lo que denominamos trato social, o sociedad, el mismo significado que asignamos a las relaciones interpersonales que, en su conjunto, constituyen nuestro convivir. Muy por el contrario, la palabra *sociedad* designa una especie de *corpus* normativo que, bajo la forma de usos o costumbres (cuya razón de ser suele permanecer inconsciente) imperan en una existencia colectiva como un residuo perdurable de sus convivencias anteriores. Apenas nacidos, nos encontramos ya con ese *corpus* constituido en las múltiples nor-

mas que nos llegan como una educación que comienza en el contacto con nuestros progenitores y continúa influyéndonos desde nuestro trato con los pobladores de la urbe que habitamos, otorgándonos esa forma de cultura que se denomina urbanidad.

El término *sociedad* no designa, entonces, al conjunto de personas que conviven en una comunidad determinada; designa, en cambio, al mundo normativo que comparten los miembros de esa existencia colectiva. Si, como entidades biológicas, vivimos en un mundo perceptivo al cual accedemos a través de órganos sensoriales, y en un mundo sensitivo al cual accedemos a través de nuestras sensaciones, debemos reconocer ahora que accedemos a nuestro mundo normativo a través de un “producto” distinto, que denominamos “valores”, que nos llega a través de una función orgánica que también es distinta.

Dijimos antes que la formación moral (como un conjunto de *mores* o costumbres) no se constituye como un agregado *a posteriori*, sino que ya nacemos con un componente heredado (consustancial con el mantenimiento de la vida en cualquiera de sus formas) que se completa en el nicho familiar y en el encuentro con la forma social encarnada (como una cultura) en el pueblo que se habita. Debemos agregar ahora en qué consiste la función de ese “órgano” cuyo producto nos llega en forma de valores.

Más allá de aquello que las neurociencias han esclarecido acerca de los lóbulos frontales de nuestro cerebro (identificando funciones que se asemejan a las de la instancia que el psicoanálisis denomina superyó), debemos reconocer que lo esencial del ejercicio funcional que indagamos radica en nuestra capacidad de descubrir, en las formas de la vida, la existencia de un otro semejante, dotado de consciencia. Se trata de un *alter ego* con el cual alternamos y al que “debemos” considerar. Sus sentimientos “nos llegan”, y nuestros semejantes (en especial en nuestra tierna infancia), de una u otra forma, nos transmiten las normas que rigen efectivamente su conducta. Surge en este punto una cuestión importante que es necesario subrayar: los seres con los cuales convivimos nos transmiten, más que las normas que, conscientemente, pretenden valorar, aquellas otras que “realmente” valoran, porque lo esencial de esas normas nos llega a través de lo que hacen y no tanto (como de manera ingenua solemos suponer) a través de lo que dicen. Señalemos, de paso, que esa adquisición (que coincide con el proceso que denominamos

identificación) se obtiene influenciada por lo que el psicoanálisis describe como transferencia, y que consiste en “superponer” sobre la experiencia de una relación actual la que proviene de otra, pretérita y similar, como si fuera idéntica.

Utilizando los órganos de la visión como paradigma de lo que ocurre con las percepciones sensoriales, comprobamos que el modo en que lo que excita nuestra retina (y “viaja” hacia nuestro lóbulo occipital, área primaria de la percepción visual, involucrando otras estructuras del cerebro) se transforma en lo que vemos (la imagen que habita nuestra consciencia) sigue siendo, en sus últimas instancias, un misterio. Conocemos, sin embargo, ese camino neuronal, y podemos, además, abrir o cerrar los ojos voluntariamente, o dirigirlos hacia distintos objetos, diferenciando entre lo que significa ver y lo que significa mirar. Eso nos conduce a la idea de que “sabemos cómo” percibir. Algo similar, en cuanto se refiere a que recorren trayectos nerviosos y excitan centros cerebrales, ocurre con nuestras sensaciones, cuyas incitaciones, cualitativamente diferentes, surgen de los órganos del cuerpo. Debemos agregar, sin embargo, que (aunque podemos “reprimir”) no podemos influir voluntariamente sobre nuestras sensaciones con la misma facilidad con que lo hacemos con nuestras percepciones. No es tan fácil “saber cómo” sentir.

La situación es muy distinta, y mucho más compleja, cuando nos preguntamos cómo registramos los pensamientos y los sentimientos de una consciencia ajena más allá de lo que nos comunica y nos expresa mediante gestos, actitudes y palabras. El descubrimiento de las neuronas espejo, todavía reciente, algo nos aporta, y también el psicoanálisis, describiendo las transferencias recíprocas sobre las que se apoya su técnica psicoterapéutica, pero el campo constituido por los registros que se han denominado extrasensoriales siempre ha permanecido abierto a nuevas indagaciones sobre lo que ocurre con los seres humanos y con algunos animales (como puede verse, por ejemplo, en *Dogs That Know When Their Owners Are Coming Home*, de Rupert Sheldrake).

Señalemos, por fin, que una vez aclarada la importancia de aquellos con quienes alternamos en la formación moral que nos integra dentro de una determinada sociedad, surge la evidencia de que la influencia que sobre los avatares de nuestra vida ejerce nuestro convivir con ellos en una existencia colectiva no

se limita a la que proviene de las normas de esa sociedad que habitamos. Más allá de que como personas, o como un conjunto humano que constituye, por ejemplo, un gremio, contribuimos a la evolución (o a la involución) del mundo normativo “dentro” del cual vivimos, ocurre que, en nuestra relación con otros, también se alteran nuestros mundos sensitivo y perceptivo, que conforman una parte muy importante de nuestro convivir en salud o enfermedad.

El “clima” de la comunidad que habitamos

Volvamos sobre el hecho de que la vida social se constituye como un acervo de costumbres que, “bien llevadas”, nos conforta, mientras que, cuando las llevamos mal, vivimos desmoralizados, porque perdemos (como un equipo deportivo incoordinado) la moral que nos anima. Necesitamos agregar ahora que, sobre la urdimbre constituida por la trama normativa de la sociedad en que vivimos, se entreteteje el conjunto de prejuicios y sentimientos que configuran el clima emocional que caracteriza, en cada época y en cada lugar, la cuota “contagiosa” de alegría o de tristeza que, transmitiéndose como se transmite una epidemia, impregna la convivencia de un pueblo.

En el contexto del profundo desánimo que impregna a un gran número de las personas con las cuales hoy convivimos, no podemos dejar de mencionar una crisis ubicua que conduce a que sean muchos los jóvenes que, sin la posibilidad de integrarse en una educación escolar adecuada y sin acceso a un mercado laboral saludable, sucumben (en un mundo donde la marihuana comienza a sustituir al tabaco) a los efectos de las drogas, e ingresan en los estragos de la degradación moral. Al mismo tiempo, contemplando la magnitud de la transformación del tejido social que nos aqueja, todo induce a suponer que, si fracasamos en la tarea de introducir salud en nuestro mundo, la participación de cada persona en la coexistencia colectiva oscilará ineludiblemente entre tres únicas posibilidades: la excelencia, la delincuencia o la indigencia.

En la trama de la red que nuestra convivencia teje, nuestras relaciones se cruzan en encuentros que transcurren entre la simpatía y la antipatía. Así vivimos, por ejemplo, entre alle-

gados y extraños, entre amigos y enemigos, o entre lo que “me gusta” y “me disgusta”. Librémonos de la tentación de minimizar la importancia de esa caracterización “bipolar” de nuestros encuentros, que es ubicua, dado que, como lo demuestran las guerras (especialmente aquellas que se dan entre pueblos hermanos), suele conducir muchas veces, desde inicios que aparentemente son nimios, hacia crueldades extremas. Como hemos mencionado, el psicoanálisis nos ha permitido reconocer, en esa forma dentro de la cual el “clima” de una convivencia conduce a que la vida florezca o se marchite, a los cuatro hijos que el Complejo de Edipo, condenado al destierro, desde el ostracismo ha engendrado: la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa. Su influencia en nuestra vida es mucho más grande de lo que preferimos creer, aunque no siempre se desarrollan con la misma fuerza, ya que dependen de una historia que se inicia en la más tierna infancia.

En cada uno de nuestros encuentros, nuestra simpatía, o nuestra antipatía, transcurre animada por esos cuatro gigantes que, asociándose de maneras distintas, nos conducen a pre-sentimientos “típicos” que tiñen (bien o mal) todas nuestras relaciones, y que esquemáticamente podemos describir limitándonos a lo que experimentamos en cuatro tipos de vínculo. Tú puedes ser la persona que necesito y deseo para completar mi vida, o aquella otra, ideal, que puedo “copiar” como un modelo que, de acuerdo con lo que creo, me permitirá alcanzar lo que anhelo. Puedes ser el rival que me impide lograrlo o intenta quitarme lo que ya he logrado, pero también puedes ser alguien que utiliza su capacidad para ayudarme a obtener lo que deseo y evitar lo que temo.

Con esos cuatro “personajes” convivo desde que he nacido, y no siempre dispongo de la lucidez necesaria para no confundirlos. Mis tres mundos (perceptivo, sensitivo y normativo) no sólo se conformarán influidos por mis encuentros con ellos, sino que mi posibilidad de encontrarme con buenas o malas personas también dependerá de la calidad de los prejuicios, los sentimientos y las normas que “se me han hecho carne” viviendo. De una u otra forma, sea cual fuere el clima en el que transcurre mi vida, sólo podré mejorarlo adquiriendo la capacidad de “construir” simpatía, empeñándome en el interminable aprendizaje de “saber cómo” sentir.

Los errores que tienen consenso

Recordemos las conmovedoras palabras con que se expresó Mahatma Gandhi: “Cuida tus pensamientos, porque se transformarán en actos; cuida tus actos, porque se transformarán en hábitos; cuida tus hábitos, porque determinarán tu carácter; cuida tu carácter, porque determinará tu destino, y tu destino es tu vida”. No cabe duda de que los pensamientos erróneos se cobran su precio, y muchas veces sucede que ese precio lo pagamos veinte años más tarde. Hemos oído decir, por ejemplo: “Qué pena que mi padre no haya insistido para que yo estudiara”. Es importante comprender, además, que (tal como lo expusimos en *¿Por qué nos equivocamos?*) el atractivo de los pensamientos erróneos, su fuerza, deriva –como sucede con la seducción que ejercen los caminos fáciles– de que, emocionalmente, nos conforman.

En la medida en que adquirimos una mayor consciencia de que nuestra vida se constituye indisolublemente entretrejida con los seres con los cuales convivimos, nos damos cuenta de que los pensamientos que pueblan nuestra mente, y codeterminan nuestros sentimientos, forman parte del alma colectiva que constituye el espíritu que nos mancomuna. Podemos decir, entonces, que desde allí, desde ese espíritu que nos impregna, no sólo nos contagiamos pensamientos que contribuimos a difundir, sino también, y sobre todo, la convicción con la que sostenemos los que el consenso avala.

Luego de comprender que las enfermedades del cuerpo ocultan la historia reprimida de los trastornos en el alma que no hemos podido resolver de otro modo, nos encontramos con el hecho de que los dramas que sufrimos en el alma pueden ser contemplados como una perturbación más extensa, radicada en el conjunto de almas que conviven conformando el espíritu de una existencia colectiva. Tal como lo expresamos en el comienzo de este libro, hoy no cultivamos la mortificación de la carne, sino que, por el contrario, concurrimos al gimnasio para obtener un cuerpo saludable. Pero solemos negar que aceptamos con demasiada naturalidad los productos de la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa, sin adquirir consciencia de que vivimos contagiándonos –como sucede con los microbios que en una epide-

mia nos infectan— los pensamientos erróneos que derivan en los hábitos y los vicios del carácter que sostienen los sentimientos que constituyen la suciedad del alma.

Frente al conjunto de pensamientos erróneos que surgen de los parámetros con los cuales funciona el sistema cognitivo que los produce, importa tratar de identificar esos parámetros y, sobre todo, transmitir la idea de que es necesario ser cautos cuando, desorientados en la vida, se nos ocurre refugiarnos en algunas sentencias falaces que (como la que afirma que hay que ser un sinvergüenza para tener suerte) se repiten porque gozan de un cierto consenso. Sabemos que el espíritu también “se enferma”, y en las ocasiones en que las dificultades arrecian, bien vale la pena el esfuerzo de volver a pensarlas. Reparemos, además, en que, cuando el consenso “está enfermo”, consensuar nos enfrenta con un problema que es muy difícil soslayar.

Dado que algunos pensamientos erróneos constituyen proverbios o refranes arraigados desde antiguo en la cultura popular, es necesario distinguirlos, teniendo en cuenta que en el espíritu de una comunidad “alterada” no sólo surgen errores, y que, junto a los pensamientos malsanos, siempre subsisten los que provienen de la sabiduría. Un buen ejemplo de un pensamiento equivocado es la sentencia que afirma que hay que ver para creer, cuando numerosos ejemplos demuestran que sólo se puede ver aquello en lo cual previamente “se cree” a partir de convicciones que no se ponen en duda.

Suele decirse que quien regala a un hambriento un pescado le resuelve una sola comida, mientras que el que le enseña a pescar le soluciona muchas. Lejos de intentar un inventario del conjunto de pensamientos y sentimientos malsanos que, insertados en el mundo normativo que constituye el ambiente social que habitamos, actúan como un resonador que amplifica nuestros propios desatinos, conviene que nos centremos, entonces, en tratar de “aprender a pescar” los lineamientos generales de una actitud que, generalizándose hasta convertirse en un consenso, sostiene y avala los errores en los que reiteradamente incurrimos. Hay un “núcleo” psicopatológico fundamental que hemos descrito en otro libro (*El interés en la vida*) del cual reproducimos algunos de sus párrafos en el siguiente apartado, acerca del que podemos decir que constituye el origen de las tendencias erróneas que, dado que se comparten y se difunden, adquieren consenso.

El precio que se paga por evitar los duelos

Dado que el duelo frente a una pérdida “que duele” es un trabajo que se debe realizar “en tiempo y forma”, podemos decir que los duelos que no se realizan “se adeudan”, y también preguntarnos qué sucede con ellos. Evitar un duelo implica oponerle una fuerza similar a la que posee el dolor que pugna por expresarse conmoviendo nuestras vísceras. De modo que la primera consecuencia de postergar un duelo consiste en que es necesario destacar la energía que se asignará a la tarea de mantenerlo a raya y, por lo tanto, ese “destacamento” permanente menguará las fuerzas de las cuales disponemos para los otros menesteres.

La cuestión se complica cuando los duelos que se adeudan se acumulan, porque como sucedería con los fondos de una cuenta bancaria (o con las fuerzas de un ejército), llegará un momento en que los recursos, que ya no alcanzan para enjugar los débitos, tampoco alcanzan para el sobreesfuerzo de realizar alguno de los duelos que ahora (como si se hubieran acumulado los intereses surgidos del haberlo postergado) costarán más que antes. Para colmo, con los recursos muy disminuidos es cada vez más difícil impedir que alguno de los duelos diferidos se pase de la raya que la postergación le impone y se presente como una deuda impagable. Esa difícil disyuntiva generada por recursos que son escasos para la acumulación de esfuerzos que “se adeudan” podrá presentarse de manera catastrófica y caótica en algún momento de la vida, pero ocurre con mayor frecuencia que la cuenta arroje un saldo negativo únicamente en algunos momentos, breves, en que las dificultades arrecian, y que los recursos sólo alcancen para cubrir en forma provisoria las sucesivas falencias.

Esos recursos que usamos para “tapar agujeros” son tres viejas conocidas cuya amistad, sin embargo, es tan peligrosa como la que finge el usurero, porque ingresamos de ese modo en un camino muy costoso desde el cual es cada vez más difícil divisar la salida. Durante los años de nuestro ejercicio profesional, hemos podido “tomarle algunas instantáneas” a cada una de esas antiguas conocidas mientras ejercían su actividad seductora, y las hemos conservado en el archivo con rótulos que mencionamos anteriormente: prestidigitación maníaca, irresponsabilidad

paranoica y extorsión melancólica. Ampliemos: La primera nos dirá que ningún daño de importancia ha sucedido y que podremos continuar la vida alegremente por el mismo camino. La segunda, que el daño sucedido es por culpa de algún otro (que no es asunto nuestro) y que, por lo tanto, nos asisten todos los derechos de que alguien se haga cargo de la obligación de repararlo. La tercera nos declamará que el daño lo hemos hecho, pero que no podemos repararlo, y que, dado que estamos muy afligidos, necesitamos que nos atiendan, nos consuelen y que nos aseguren que lo solucionarán.

Esas tres modalidades acerca de las cuales decimos que a pesar de lo que fingen no son amigas nuestras se “llevan”, en cambio, muy bien entre sí y suelen sustituirse mutuamente, porque son oriundas de una misma comarca y han crecido juntas como hermanas nacidas de una misma madre. Su progenitora es también una antigua conocida que en la jerga de nuestra profesión se llama “disociación”, y cuya especialidad consiste simplemente en dividir una realidad compleja en dos (o más) parcialidades de las cuales asumimos una (la que según parece entonces nos conviene), mientras proyectamos la otra en alguna de las personas del entorno. Cabe preguntarse ahora cuál es el precio que pagamos por la pretendida amistad de esas poderosas señoras que nos impulsan, cada una a su manera, a dividir la realidad en que vivimos, para gozar rápidamente de un transitorio alivio.

Una es la manía, exuberante y descocada, que nos aconseja desviar nuestra ruta hacia la meta que anhelamos para cortar camino utilizando sólo los trayectos fáciles. Así nos engaña haciéndonos creer que el hada bienhechora concurrirá puntualmente a nuestra cita con ella en la ruleta del casino, y nos expone de modo ineludible a la amargura del inevitable desengaño. Pero además, y sobre todo, en esos caminos “directos” nos sucede que perdemos lo mejor de la vida, que no reside en las cosas, sino en la manera en que llegamos a ellas. Tal como surge de la etimología de la palabra *trabajo* (que, por sus orígenes en el latín *tripalium*, adquiere el significado de tortura), la idea de trabajar queda asociada, en una inmensa mayoría de personas, a un sufrimiento que sólo se justifica en virtud de una retribución en dinero que permitirá sobrevivir o, en el mejor de los casos, solventar algún tipo de placer durante las horas de descanso. De ese modo, unos dos tercios de la vida (de lunes a viernes) se con-

vierten en una penuria que sólo se compensa, dificultosamente, durante el otro tercio (de viernes a lunes). Se niega de ese modo (en la manía) que el placer del descanso (o de las vacaciones) es un placer complementario que sólo se podrá disfrutar en forma verdadera en el contexto auténtico de una actividad saludable que otorga (de lunes a viernes) un sentido a nuestra vida.

Otra es la paranoia, desconfiada y artera, que nos aconseja, frente a los infortunios que normalmente ocurren en la vida, presentar los argumentos que demuestran que esa desgracia es sin duda una injusticia que da derecho a un reclamo, y nos expone a perdurar el resto de la vida en una espera impotente, colmada de protestas, en la cual todo depende por fin de lo que un supuesto tribunal decida. Allí, en el estéril y peligroso fango de la paranoia, se origina una confusión dañina, que predomina en el consenso, introduciendo un círculo vicioso que perpetúa los delitos que procura desalentar y obstruye el camino que conduce al desarrollo de una moral saludable. De ese modo, los supremos valores de una justicia constructiva que busca proteger la convivencia, minimizando los daños presentes y futuros sin la pretensión ilusoria de anular el pasado, se confunden con el dudoso placer (masoquista) de una venganza que (acorde con el principio que reza “ojo por ojo y diente por diente”) hunde al vengador en acciones degradantes que son similares a las que despiertan su odio.

Por fin, la melancolía, amarga y quejosa, que nos aconseja inocular sentimientos de culpa en quienes nos rodean e inspirar una lástima que suponemos los conducirá a otorgarnos la única opción que les hemos dado, y nos expone a perdurar alimentando continuamente los sufrimientos en los cuales se apoya la esperanza torpe de una meta imposible. El secreto malsano que la sostiene con una arrogancia que se mantiene oculta reside en que el sufrimiento, confundido con una extorsiva moneda de cambio destinada, con muy poca eficacia, a obtener un bienestar esquivo, muy rápidamente se erotiza y se convierte en una fuente de un placer masoquista que permanece escondido.

Los victimarios no quedan indemnes

Dos ideas principales nos permiten abordar los fundamentos de la espiritopatía que constituye una verdadera enfermedad de

un pueblo. Una radica en que las teorías acerca de la complejidad nos aportan un punto de vista que nos conduce a comprender las distorsiones que ocurren (empeorando lo que procuramos mejorar) cuando, intentando intervenir en la economía de un país, o en la terapéutica médica de una persona enferma, utilizamos un pensamiento lineal que interpreta la realidad compleja como si se tratara de una relación unívoca entre una causa y su efecto. Ya nos hemos referido, en el capítulo en que nos ocupamos de la enfermedad de un órgano y de una persona, a los daños que surgen de la iatrogenia.

La otra consiste en renunciar definitivamente al pensamiento ingenuo de que un pueblo que, constituido en Nación, genera un Estado, conformado, a su vez, por un conjunto de instituciones que (según la definición del diccionario) tienen el poder de regular la vida comunitaria nacional, transcurre el camino de su desarrollo evolutivo (o de un subdesarrollo involutivo) “gobernado” por las personas que asumen esos poderes. Muy por el contrario, es necesario y urgente reconocer que, tal como hoy sabemos que sucede con la reina de una colmena (lo mismo que con el conjunto de usuarios de Internet o con las neuronas de un cerebro humano), esos “supuestos” gobernantes sólo son representantes (siempre auténticamente actuales) de una “voluntad” que los elige y los mantiene, y que predomina dentro de la comunidad de individuos que la integra. Una vez comprendido que el conjunto que denominamos pueblo, más allá de su conciencia, se gobierna a sí mismo, resulta muy claro que la dificultad del principio (ideal y hermoso) de que cada cual debe recibir de acuerdo con su necesidad, y dar de acuerdo con su posibilidad, radica en que es muy difícil lograr un acuerdo (que no se puede imponer) acerca del tamaño que cada una de ellas (necesidad y posibilidad) en cada caso alcanza.

Esas dos ideas principales (complejidad versus linealidad y la ilusoria residencia del gobierno) que, como dijimos, nos permiten abordar los fundamentos de la enfermedad espiritual que aflige a un pueblo como lo aflige una epidemia, nos conducen a dirigir nuestra atención hacia los trastornos que, en distinto grado, afectan nuestra personalidad y se manifiestan en distintas formas de nuestra convivencia en la sociedad que habitamos.

Volvamos entonces sobre el hecho de que el “mecanismo” de disociación, imprescindible para el funcionamiento de la vida

psíquica, produce en cada uno de nosotros (en un porcentaje variable que dista mucho de ser pequeño) un conjunto de pensamientos, sentimientos, conductas y actitudes que caracterizan a la manía, la paranoia y la melancolía, y que se manifiestan con frecuencia en rasgos del carácter que solemos categorizar como neuróticos o como psicopáticos. Son aspectos de nuestra manera de ser y proceder que siempre forman una parte (grande o pequeña) de nuestra personalidad, y que suele ser, precisamente, una parte que preferimos ignorar.

Sin el propósito de inventariar todos los defectos que, desde los integrantes de un pueblo, condicionan el malestar que lo aflige, comencemos por decir que la actitud facilista y maníaca, asociada a una dependencia infantil, que maximiza los derechos y minimiza las obligaciones, contemplando cualquier desgracia como si fuera el producto de una injusticia que nos convierte en acreedores, conduce a que sólo accedan al poder los candidatos “pseudopaternalistas” que prometen lo que saben que no podrán cumplir. Así se genera una convivencia en “espejo” en donde casi todos piden, a cuenta de futuros rendimientos, precisamente aquello que casi nadie, en esas condiciones, siente que quiere, debe o puede dar. Forma parte de esa actitud (que se apuntala en una fijación infantil inconsciente en virtud de la cual el afecto se confunde con el alimento) que el bienestar se derive, exageradamente, hacia una concepción materialista que (subyugando otros valores espirituales) impregna porigual, a las dos grandes concepciones (capitalismo y comunismo) que todavía se disputan (a menudo con violencia) su vigencia en el terreno de la sociopolítica actual.

Debemos mencionar que siempre desde allí, desde las inmadureces de la personalidad, suelen sustentarse, con sorprendente inconsciencia (a pesar del conocido principio que reza “no le hagas a los otros lo que no te agrada que te hagan a ti”), actitudes manifiestamente injustas, por obra de las cuales un mismo acontecimiento se interpreta de un modo diferente según cuál sea el “lugar” desde donde nos ha tocado vivirlo. Reiteremos además, dada la enormidad de su vigencia, la confusión malsana que conduce a creer que la venganza es justicia, conduciéndonos a la perpetuación de los crímenes que se intenta disminuir.

Una gran cantidad de las palabras que terminan en “ismo” denotan de ese modo que se refieren a una exageración que cons-

tituye un defecto. Podríamos decir lo mismo de la palabra *populismo* si nos referimos con ella a los defectos de la civilización (como cultura “civil”) que derivan de trastornos como los que ya señalamos, y que obran “a contrapelo” de las tendencias saludables que caracterizan a los valiosos logros de la civilización y la justicia. Subrayemos, por fin, que cuando contemplamos a un pueblo en su conjunto, afectado por los males numerosos que, como algunos que la historia nos cuenta, coexisten de manera horrorosa con las adquisiciones sublimes de la cultura y de la ternura humanas, caemos en la cuenta de que, como producto de los alcances del odio, no existen en verdad muy grandes diferencias entre los vencedores y los vencidos que se revuelcan en el mismo “caldo”. Por increíble que parezca, la observación atenta (en el diván de nuestra profesión, y en la vida) nos demuestra que los victimarios nunca, jamás, permanecen indemnes.

Apéndice

Cuerpo, alma y espíritu

Pensar que existen trastornos que son únicamente somáticos, únicamente psíquicos o únicamente “personales” es un planteo inadecuado, que no puede ser comprobado, ya que siempre nos quedará una duda con respecto a la capacidad de nuestros métodos de indagación. Pensar que todos los trastornos son (como el ser humano) psicósomáticos y “transpersonales”, independientemente de cuál sea la capacidad actual de nuestra consciencia para percibir un cambio físico o “leer”, en ese proceso, una significación particular o universal, conduce, en cambio, a una actitud fructífera, que consiste en buscar el significado “propio” (inherente y al mismo tiempo “típico y universal”) de cada alteración física y, también, en cada mutación del ánimo individual o colectivo, un proceso físico específico.

Podemos decir, además, que así como la lectura no altera físicamente, el texto que leemos, la interpretación no “convierte” lo somático en psíquico (ni lo personal en social), aunque, como es obvio, cuando frente al escritor leemos en voz alta lo que ha escrito, es posible que él lo vuelva a escribir de otra manera, como sucede cuando la interpretación transforma un estado “psicofísico” y “convivencial” en otro estado “psicofísico” y “convivencial” que puede ser mejor. La teoría que subyace a la indagación psicoanalítica (acerca de los significados inconscientes) no lleva consigo, necesariamente, a la postulación de una relación causal como la que se sostiene en los conceptos de “psicogénesis”, “somatogénesis” o “sociogénesis”, que restringen

innecesariamente el campo epistemológico de la relación entre cuerpo, alma y espíritu.

Llamamos “somático”, “material” o “físico” a lo que posee la cualidad de hacerse presente (mediante signos) a la percepción sensorial, incrementada, o no, mediante aparatos como el microscopio o indicadores que trazan huellas perceptibles de objetos imperceptibles. Llamamos “psíquico” (o “historia”) a lo que posee como cualidad la significación. El psiquismo “crea” la significación, que nace siempre con una determinada importancia (significancia) y que, cuando se perturba, se manifiesta en síntomas y signos. A la significación se accede “leyendo” signos y símbolos. Mientras que los signos indican (revelan o expresan) una presencia, los símbolos aluden (o re-presentan) una particular ausencia (física) que, por ser particular, es específica. Llamamos “espíritu” a lo que mancomuna las almas (sea de un pueblo, de un equipo deportivo o de una colonia) que conviven en una existencia colectiva.

La organización del conocimiento en la consciencia

Una vez que se adquiere conciencia de que el conocimiento surge del encuentro entre lo dado y la consciencia, la física, como “*more* geométrico”, recupera el carácter de metáfora (dentro del cual, por ejemplo, fue construida deliberadamente por Newton), y el “*more* lingüístico” adquiere, en cuanto trato “científico” de los objetos, la legitimidad epistemológica que le corresponde. Por esto, señala C. Turbayne: “Trataré los sucesos de la naturaleza como si constituyeran un lenguaje, convencido de que el mundo puede ser ejemplificado de igual manera, si no es que mejor, suponiendo que es un lenguaje universal en lugar de una gigantesca maquinaria de reloj; específicamente, usando el metalenguaje común, consistente en ‘signos’, ‘cosas significadas’, ‘reglas de gramática’, etc., en lugar del vocabulario propio de las máquinas, consistente en ‘partes’, ‘efectos’, ‘causas’, ‘leyes de operación’, etc., para describirlo”.

La relación “psicosomática” fundamental consiste en que, así como el lenguaje es un órgano natural que se desarrolla en un contexto cultural que lo acota pero no lo crea (N. Chomsky), de una manera semejante a la forma en que un esbozo embriona-

rio se realiza en un campo epigenético (C. Waddington), todo órgano natural posee, al lado de la subsistencia física de, por ejemplo, un ojo o una mano particular, una subsistencia semántica (R. Ruyer) inherente y específica, que constituye al ojo y a la mano como entidades dotadas de un significado propio. Estas entidades (que coinciden con lo que el psicoanálisis denomina fantasías inconscientes) “pertenecen” a la existencia física del ojo y de la mano de un modo semejante a como, de acuerdo con la teoría psicoanalítica de las zonas erógenas, las fantasías orales “pertenecen” al órgano “boca”. Al mismo tiempo, tales fantasías inconscientes (del ojo y de la mano) trascienden la existencia física particular de un ojo y una mano en su capacidad de materializar la misma “idea” en otro ojo y otra mano, los cuales, a pesar de ser otros, son sin embargo semejantes. Por eso podemos decir, junto con G. Bateson, que “la anatomía debe contener una analogía de la gramática, porque toda anatomía es una transformación de un mensaje material, el cual debe ser contextualmente formado [...] la formación contextual es sólo otro término para la gramática”, y también, que “la embriología debe ser algo hecho con la sustancia de las historias”.

La secuencia intencional, el sentido que constituye una “historia”, vincula al seudópodo amebiano, generado para cada ocasión, con la subsistencia semántica de la mano que apresa y, del mismo modo, a cada una de las fantasías inconscientes corporales con la capacidad que posee el hombre cerebral para exteriorizar herramientas tales como la pinza, el avión, la rueda o, también, una bandera o un emblema, sin comprometer irreversiblemente la estructura de sus órganos. Gran parte de esta capacidad generativa, que es, a un mismo tiempo, instrumental, comunicativa y simbólica, exige sin embargo un “compromiso”, no siempre reversible, que se ejerce muchas veces más allá de la función normal, configurando lo que denominamos “trastorno”.

Bibliografía

ÁLVAREZ, WALTER: *Nerviosidad, indigestión y dolor*.

BARBIERE, MARCELO: *Introduction to Biosemiotic*.

BATESON, GREGORY: *Pasos hacia una ecología de la mente*.

–: *Espíritu y naturaleza*.

BEJAN, ADRIAN Y PEDER ZANE, J.: *Design in Nature*.

BLAKE, WILLIAM: “Proverbios del infierno”, en *El matrimonio del cielo y el infierno*.

BURTON, ROBERT: *On Being Certain*.

BUTLER, SAMUEL: *Erewhon*.

CHABRIS, CHRISTOPHER Y SIMON, DANIEL: *El gorila invisible*.

CHIOZZA, GUSTAVO: *Acerca de las relaciones entre presencia, ausencia, actualidad y latencia*, 1999.

–: *El psicoanálisis frente al problema de la consciencia*, 2003.

–: *La consciencia y los afectos inconscientes*, 2008.

–: *La construcción de lo psíquico*, 2011.

CHIOZZA, LUIS: “La transformación del afecto en lenguaje”, 1976 (1975).

–: *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, 1978.

–: “*Organsprache*. Una reconsideración actual del concepto freudiano”, 1991 (1989).

- : “La concepción psicoanalítica del cuerpo. ¿Psicosomática o directamente psicoanálisis?”, 1995.
 - : “El psicoanálisis y los procesos cognitivos”, 1995.
 - : *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, 1997 (1986-1997).
 - : “Acerca de la relación entre sensación somática y afecto”, 1998.
 - : “Los afectos y sus vicisitudes”, 2000 (1999).
 - : “La consciencia”, 2005 (2003).
 - : *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa*, 2005.
 - : *¿Por qué nos equivocamos? Lo mal pensado que emocionalmente nos conforma*, 2008.
 - : *La culpa es mía. La construcción de la culpa*, 2011.
 - : *El interés en la vida. Sólo se puede ser siendo con otros*, 2012.
 - : *¿Para qué sirve el psicoanálisis? El qué-hacer con el enfermo*, 2013.
 - : *Intimidad sexo y dinero. ¿Alguien sabe quién soy?*, 2013.
 - : *¿Para qué y para quién vivimos? El camino de los sueños*, 2015.
 - ET AL.: *Un estudio del hombre que padece*, 1970.
 - ET AL.: “Ideas para una concepción psicoanalítica de la esclerosis en placas”, 1986.
 - ET AL.: “El significado inconsciente específico del SIDA”, 1997 (1995).
- CHOMSKY, NOAM: *Reflexiones sobre el lenguaje*, 1975.
- DARWIN, CHARLES: *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, 1872.
- FREUD, SIGMUND: “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, 1893.
- : *La afasia*, 1891.
 - : “Proyecto de psicología”, en *Los orígenes del psicoanálisis*, 1950 (1895).

- : *La interpretación de los sueños*, 1900 (1899).
- : “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, 1905 (1901).
- : “Apreciaciones generales sobre el ataque histérico”, 1909 (1908).
- : *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, 1910 (1909).
- : *Tótem y tabú*, 1912-1913.
- : “Pulsiones y destinos de pulsión”, en *Trabajos sobre metapsicología*, 1915.
- : “La represión”, en *Trabajos sobre metapsicología*, 1915.
- : “Lo inconsciente”, en *Trabajos sobre metapsicología*, 1915.
- : *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, 1916-1917 (1915-1917).
- : *Lo ominoso*, 1919.
- : *Psicología de las masas y análisis del yo*, 1921.
- : *Inhibición, síntoma y angustia*, 1926 (1925).
- : *El malestar en la cultura*, 1930 (1929).
- : *Sobre la conquista del fuego*, 1932 (1931).
- : *Esquema del psicoanálisis*, 1940 (1938).
- : *Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis*, 1940 (1938).
- Y BREUER, JOSEPH: *Estudios sobre la histeria*, 1895.
- GEBSEER, JEAN ET AL.: *La nueva visión del mundo*, 1955 (1950).
- HARARI, YUVAL NOAH: *De animales a dioses*.
- HIDALGO CESAR: *Why Information Grow*.
- HOFFMEYER, JESPER: *Biosemiotic. An Examination into the Signs of Life and the Life of Signs*.
- JHONSON, STEVE: *Sistemas emergentes*.
- KANT, EMANUEL: *Crítica de la razón práctica*.
- LAÍN ENTRALGO, PEDRO: *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE: *Las estructuras elementales de parentesco*.

MANDELBROT, BENOÎT: *Geometría fractal de la naturaleza*.

MARGULIS, LYNN Y SAGAN, DORIAN: *Microcosmos*.

MARGULIS, LYNN ET AL.: *Chimeras and Consciousness. Evolution of the Sensory Self*.

NAISBITT, JOHN: *Megatrends*, 1980.

ORTEGA Y GASSET, JOSÉ: *El hombre y la gente*.

–: *El tema de nuestro tiempo*.

–: *Idea del teatro*.

PAULI, WOLFANG: *Psiche e Natura*.

PEIRCE, CHARLES: *Guessing*.

PLATÓN: *Timeo*.

PORCHIA, ANTONIO: *Voces*.

PORTMANN, ADOLF: *Nuevos caminos en la biología*.

–: *Los cambios en el pensamiento biológico*.

ROLLO, MAY: *Amor y voluntad*.

RUYER, RAYMOND: *La gnosis de Princeton*, 1974.

SCHRÖDINGER, ERWIN: *¿Qué es la vida?*

–: *Mente y materia*.

SEBEOK, THOMAS Y UMIKER-SEBEOK, JEAN: *Sherlock Holmes y Charles Pierce*.

SHELDRAKE, RUPERT: *La presencia del pasado. Resonancia mórfica y hábitos de la naturaleza*.

–: *Dogs That Know When Their Owners Are Coming Home*.

SIGMAN, MARIANO: *La vida secreta de la mente*.

STRACHEY, JAMES: “Introducción”, en Freud, Sigmund: *Inhibición, síntoma y angustia*, 1964.

TALEB, NASSIM: *El cisne negro*.

–: *Antifrágil*.

THOMAS, LEWIS: *Las vidas de la célula*.

THOM, RENÉ: *Esbozo de una semiofísica*.

TRITSCH, WALTHER: “Los cambios en las relaciones humanas”, en Gebser *et al.*: *La nueva visión del mundo*.

TURBAYNE, COLIN: *El mito de la metáfora*, 1970.

WADDINGTON, CONRAD: *Strumenti per pensare*, 1977.

WAN-HO, MAE: *The Rainbow and the Worm*.

WILBER, KENT: *Sexo, ecología, espiritualidad*.

VON MEYENN, K.: *Wolfgang Pauli. Scientific Correspondence*.

VON UEXKÜLL, JACOB: *Ideas para una concepción biológica del mundo*.

VON WEIZSAECKER, VIKTOR: (1946-1947), *Casos y problemas clínicos*.

–: *Patosofía*, 1950.

–: *Escritos de antropología médica*.

