

LUIS CHIOZZA

Corazón, hígado y cerebro

Tres maneras de la vida



libros del
Zorzal

Chiozza, Luis
Corazón, hígado y cerebro. - 1a ed. - Buenos Aires : Libros del Zorzal, 2008.
256 p. ; 20x14 cm. - (Puentes)

ISBN 978-987-599-135-4

1. Psicología. I. Título
CDD 150

Diseño de tapa: Silvana Chiozza

© Libros del Zorzal, 2009
Buenos Aires, Argentina
Printed in Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de esta obra,
escribanos a:
<info@delzorzal.com.ar>

Asimismo, puede consultar nuestra página *web*:
<www.delzorzal.com.ar>

Índice

Prólogo y epílogo.....	11
PRIMERA PARTE	
LA CONCIENCIA DEL CUERPO Y LA CONCIENCIA DEL ALMA	17
Capítulo I	
El cuerpo y el alma.....	19
Dos aspectos de la vida	19
La relación entre los dos aspectos de la vida.....	22
Capítulo II	
Físico y psíquico como cualidades de un mismo organismo	27
La culminación de una postulación freudiana	27
Las desventuras del concepto “especificidad”	30
Las fantasías específicas, las metas pulsionales y las funciones fisiológicas	34
La desestructuración de los afectos	36
Capítulo III	
Hacia una definición de la conciencia.....	39
La conciencia del psiquismo inconciente.....	39
Acerca de la información y del significado.....	41
El desarrollo de una Biosemiótica.....	44
La noticia de un significado	48
Capítulo IV	
Acerca de los modos de ser de la conciencia.....	53
La comprensión de un mensaje	53
La evolución de la conciencia.....	56
Paradigmas de la biología celular.....	59
La estratificación de la conciencia	62
Acerca de las distintas formas de conciencia	65

SEGUNDA PARTE

EL PSICOANÁLISIS QUE TRANSCURRE “ENTRE” EL CUERPO Y EL ALMA..69

Capítulo V

Acerca del corazón	71
El significado del órgano	71
Acerca del recordar y el presentir	72
El ritmo marcapaso de la vida	73
La nobleza del corazón magnánimo	76
Los orígenes afectivos del valor	77

Capítulo VI

El tiempo primordial	81
Identidad y oposición entre recuerdo y deseo	81
La nostalgia, el anhelo y la ansiedad	84
El tiempo desde una perspectiva revertida	87

Capítulo VII

Acerca del hígado	91
La parte del alma que habita en torno al hígado	91
El proceso alimentario	93
El hígado como “central” endodérmica	95
Las fantasías hepáticas	96

Capítulo VIII

La gesta prometeica	99
Acerca de sueños y de mitos	99
El fuego de los dioses	101
La materialización de “las ideas”	102
El ingreso a la vida extrauterina	104
La amargura de la envidia impotente	106
El destino de una pasión envenenada	110
El duelo por los ideales que no se materializan	114
En el fondo sólo queda la esperanza	116

Capítulo IX

Acerca del cerebro	119
La culminación de un sistema	119
La actividad neuronal	120
El eje cerebroespinal	125

El tronco encefálico	128
El extremo cefálico	130
Los tres cerebros encefálicos	133
El cerebro intestinal	134

Capítulo X

La organización de la conciencia	139
Las fantasías cerebrales	139
Sensación, percepción y evocación concientes	142
Acerca del pensar y del sentir	145
Las funciones de la conciencia	150
Las categorías que la conciencia humana establece	152

TERCERA PARTE

EL CORAZÓN TIENE RAZONES QUE LA RAZÓN IGNORA.....157

Capítulo XI

En el espacio imaginario del alma	159
La formación del afecto	159
Oscilando entre el cuerpo y el alma	162
El modo de ser (pático) de aquello que “no es”	164
El mundo pático	166
La inquietud del pentagrama pático	168

Capítulo XII

Las “razones” del corazón	173
El contenido de la “jaula” pática	173
Los sistemas que gobiernan las emociones básicas	175
Hacia una clasificación psicoanalítica de los afectos	177
La angustia, la desolación y la descompostura	181
Los cuatro gigantes del alma	184

CUARTA PARTE

DISTINGUIR ENTRE LOS SUEÑOS LOS QUE HAN DE CONVERTIRSE EN REALIDAD.....187

Capítulo XIII

Idea y materia	189
Crecimiento, procreación y sublimación	189

La realidad psíquica y la realidad material	194
La distinción entre forma y sustancia	196
El trecho del dicho al hecho.....	199
Capítulo XIV	
La doble polaridad de lo sagrado	203
El super yo “visual” ideal.....	203
Angelical y demoníaco.....	205
QUINTA PARTE	
ESTAMOS HECHOS DE LA SUSTANCIA DE LOS SUEÑOS	209
Capítulo XV	
El “lugar” de la representación simbólica.....	211
Operación del principio de la <i>pars pro toto</i>	211
Las tres manos de la conciencia humana	214
La función fundamental de la conciencia	215
La necesidad de una representación topográfica	218
La confluencia de las dos hipótesis fundamentales.....	221
Capítulo XVI	
Conocimientos y valores	227
La conciencia que conoce.....	227
Los dos significados de la palabra “conciencia”	228
La conciencia moral.....	230
Índice de autores citados.....	233

Prólogo y epílogo

En 1980, en un trabajo titulado *Corazón, hígado y cerebro. Introducción esquemática a la comprensión de un trilema*. (publicado en el IV tomo de Luis Chiozza *Obras Completas*), abordaba un tema que después de la aparición, en 1997, del libro de Daniel Goleman *Inteligencia emocional*, alcanzó amplia difusión. Sostenía entonces que la inteligencia no es un producto simple de la operatividad del pensamiento racional, dado que en ella contribuyen de manera significativa el sentimiento y la voluntad. Allí decía que “Si *lema* es el título o epígrafe que resume o condensa el tema al cual se consagra o dedica el argumento, y *dilema* es la disyuntiva problemática que se crea ante la coexistencia de dos lemas en el norte de una vida, el hecho de que sepamos de distinto modo con el hígado, con el corazón y con la cabeza, constituye cotidianamente nuestro más fundamental *trilema*”. El trabajo comenzaba señalando que “La existencia física y la función fisiológica del sistema nervioso llevan implícitas fantasías inconcientes específicas. El *Proyecto de una psicología para neurólogos*, escrito por Freud, parece constituir, hasta ahora, el conjunto de ideas que más nos aproxima al descubrimiento de esas fantasías. Esas ideas, a pesar de lo que pudiera creerse teniendo en cuenta el tiempo transcurrido, no necesitan tanto ser reconsideradas a la luz de la neurología moderna, como necesitan ser sometidas a un examen cuidadoso con el fin de poder restituir a su lugar específico primordial la ‘cuota’ de ‘psicología’ que corresponde a las otras estructuras orgánicas, las que no forman parte del sistema nervioso, ni aun del que llamamos vegetativo, autónomo o visceral”. Esta preocupación por la “cuota” de “psicología” que corresponde a las otras estructuras orgánicas fue lo que guió nuestra vocación médica y nuestro trabajo desde sus inicios y es tal vez la parte más original y más discutida, que el lector encontrará en las páginas que componen este libro.

Diez años antes, en 1970, sostenía que si tanto el proceso primario, mágico, como el proceso secundario, lógico, son modos de funcionamiento de la conciencia que intenta aprehender lo inconciente, los nuevos conocimientos de las ciencias y las artes, y la actual “familiaridad” con lo inconciente, nos hablan de un proceso de pensamiento “terciario” que se teje en la amalgama del primario y secundario y que marca un cambio intelectual en la cultura sólo comparable al que ocurrió cuando el ser humano progresó desde el predominio del pensamiento mágico hacia el predominio del pensamiento lógico. Durante el proceso terciario, agregaba, nuestro proceso primario “salta”, sin cuidarse de las leyes que fundamentan el juicio, de una línea de pensamiento a otra, y en varios puntos a la vez, en un modo aparentemente caprichoso que es “travieso” o lateral con respecto al camino del concepto. La metáfora, el símbolo, el pensamiento que llamamos creativo, nacen en esa amalgama de proceso primario y secundario que es la fuente del lenguaje, del teatro y del juego. Bateson, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, sostiene que la inteligencia es algo más que racionalidad e incluye importancia y sentido. Escribe, por ejemplo, “Las formas de animales y plantas son transformaciones de mensajes”, “La anatomía debe contener una analogía de la gramática, porque toda anatomía es una transformación de un mensaje material, que debe ser contextualmente formado”, “pensar en términos de historias (*stories*) debe ser compartido por todo psiquismo o psiquismos, tanto el nuestro como el del bosque de pinos o el de la anémona de mar”, “Contexto y pertinencia deben ser características no sólo de todo lo que llamamos conducta (esas historias que son proyectadas afuera en ‘acción’), sino también de todas aquellas historias internas, secuencias de la edificación de la anémona de mar. Su embriología debe ser algo así, hecho de la sustancia de las historias”.

En el trabajo de 1980 continuaba diciendo que “La inteligencia es una función que no puede ser concebida como un ejercicio separado del conjunto completo de la vida anímica. La inteligencia es un resultado del pensamiento racional, pero también necesita, para producirse, que operen el sentimiento y la voluntad. El razonamiento establece diferencias y abstrae ideas, pero no hay inteligencia sin la

posibilidad de otorgar importancias o valores, posibilidad que debemos asociar, en última instancia, al sentimiento y los afectos. Tampoco hay inteligencia si no existe la experiencia que se constituye en esa forma de saber que proviene de un haber-lo-realizado por haberlo-querido, lo cual deriva de la voluntad de concretar materialmente. Explicamos diferencias, o también las diferencias establecidas nos permiten explicar. Realizamos experiencias que a su vez nos permiten realizar. Comprendemos importancias que nos permiten comprender. Podríamos, esquematizando mucho, plantearlo de este modo: El pensamiento racional queda asociado con lo que llamamos ‘significado directo’ o idiomático, deducible de las leyes internas de las formas que estructuran un sistema, tal como ocurre con las palabras entendidas como parte de un código y con ese tipo de relación entre los signos que, por ser inequívoca, solemos denominar ‘matemática’. El sentimiento se vincula con el significado indirecto o ‘sentido’, que es también la significancia, la importancia, o el valor (y hasta la pertinencia) interpretable a partir de un contexto, tal como ocurre con la historia o las historias, y con las formas artísticas. La voluntad constituye las cosas, es decir establece los recortes del mundo perceptivo que queda así trabeculado en cosas (sustantivos), cualidades (adjetivos) y relaciones, por la fuerza de los actos que constituyen los motivos de las posteriores acciones. Así como el razonamiento define o nomina qué es lo que importa, y el sentimiento establece cómo (o cuánto) importa eso que es, la voluntad separa en el conjunto de lo existente los objetos de la necesidad, es decir, establece que sean para la física y para la técnica. El sentimiento, al ‘rellenar’ los objetos de importancia, ‘da peso’ al ocio del pensamiento tanto como al negocio de la voluntad”.

En el XXXI Simposio de nuestra Fundación, en enero de 2001, Gustavo Chiozza presentó el trabajo *Volviendo a pensar sobre “corazón, hígado y cerebro”*. Allí señala, muy atinadamente, que si bien el haber contemplado el componente emocional de la inteligencia enriqueció su comprensión, la importancia del haber incluido el componente “hepático” reside sobre todo en que se ha conformado de este modo un triángulo que permite observar “desde un vértice” las relaciones

entre los otros dos. Así, señala Gustavo, las relaciones entre la razón y la emoción pueden ser contempladas desde la practicidad hepática, las relaciones entre las ideas y su concreción material, pueden ser contempladas desde la cordura cardíaca, y las relaciones entre lo importante y lo prácticamente útil, pueden ser contempladas desde la sensatez cerebral. La influencia que ejerce el vértice “observador” nos permitiría también comprender el hecho de que las relaciones entre los otros vértices se inclinen frecuentemente hacia el predominio de uno de los dos.

Suele decirse que un hombre no tiene corazón, que tiene poca cabeza, o que le faltan hígados, pero esto no significa, obviamente, que cuando le sucede una de estas tres cosas simbolizadas por una supuesta carencia en la capacidad de uno de esos tres órganos, los otros dos funcionen con pareja suficiencia. Muy por el contrario, el hombre que se caracteriza por un corazón mezquino, suele tener más hígados que cerebro o viceversa, y así sucede en la inmensa mayoría de los casos con las demás combinaciones. Es necesario reconocer, sin embargo, que en los modos del lenguaje lo que siempre se subraya es la carencia de uno de los tres. Así, identificamos al hombre “frío”, de “poco corazón”, al intelectual apasionado, que carente de hígado, fracasa en su contacto con la realidad, y al hombre de buen corazón, esforzado y confiable, que “por falta de cabeza” vive inmerso en innumerables problemas. Podríamos continuar por este camino señalando numerosos ejemplos entre los que nos ofrece el contacto con nuestros semejantes. Así cuando una mujer que se acerca a un hombre “usa la cabeza” antes de “soltar su corazón” podrá probablemente internarse en el amor sin grandes sufrimientos, pero si “suelta primero al corazón” y se enamora “sin usar la cabeza”, es muy posible que no “le alcance el hígado”, para lidiar con la realidad. Si buscamos ejemplos en un nivel más complejo, podemos decir que, en el terreno de la religión, la manera “cerebral” ofrece el significado directo de una parábola en la lectura de los símbolos con los cuales se la comunica, la manera “cardíaca” otorga la responsabilidad y el sentido de lo trascendente a la metáfora contenida en el “texto” religioso, y la manera “hepática” se revela en la capacidad para realizar

genuinamente el sacramento. Pero la manera cerebral aislada no “ve” la parábola, sólo ve en ella lo absurdo de una superstición, la manera cardíaca aislada otorga su fe impotente a una metáfora convertida en dogma inalcanzable, y la manera hepática aislada ejecuta con eficacia un sacramento transformado en rito vacío o en sacrificio inútil.

Si tenemos en cuenta cuál es la función central de la inteligencia, así considerada, en una forma amplia que (como lo postulaba Bateson) constituye una actividad epistemológica inseparable de la vida que nos asombra con sus innumerables formas de “saber cómo” proceder, llegamos a la conclusión que (como lo expresamos en el subtítulo de este libro) corazón, hígado y cerebro (exponentes máximos de los desarrollos que derivan respectivamente del mesodermo, del endodermo y del ectodermo embrionarios) constituyen, más que los símbolos de tres lemas intelectuales distintos, los símbolos privilegiados de tres modos de proceder de la vida. Los antiguos distinguían entre tres formas de la sabiduría, lo que se sabe por lo que se dice (*scire*), que corresponde al saber intelectual, lo que se sabe por lo que se ha saboreado alguna vez (*sapere*), que corresponde al saber emocional, y lo que se sabe porque se lo ha experimentado muchas veces (*experire*), que corresponde al saber consolidado. No sólo vemos allí las diferencias entre lo que “se explica” (y a veces no se puede comprender o creer), lo que “se comprende” (y a veces no se puede creer o explicar) y lo que auténticamente “se cree” (y a veces no se puede explicar ni comprender), sino también las maneras simbolizadas por el cerebro, el corazón y el hígado, que pueden verse reflejadas en los tres cerebros encefálicos descritos por Mc Lean. También podemos encontrar una cierta correspondencia entre el corazón, el alma y el drama, entre el hígado, el cuerpo y el acto, y entre el cerebro, el espíritu y las metas trascendentes. Este modo del pensamiento, formando trípticos que mantienen correspondencias analógicas entre los elementos de una y otra trilogía, dado que sólo constituye una aproximación forzosamente inexacta, podría ser injustificada si no fuera porque arroja cierta luz sobre algunos desequilibrios y desarmonías de la inteligencia que constituyen trágicos puntos de urgencia de nuestra época.

Shakespeare hace decir a su Próspero que estamos hechos de la sustancia de los sueños, y estas palabras que han dado varias vueltas por el mundo, no hubieran sido tan repetidas si no fuera porque nuestra intuición se conmueve ante su profunda verdad. A veces decimos “esto no se me habría ocurrido ni en sueños”, con lo cual reconocemos que es allí, en los sueños, donde las partes más recónditas de nuestra existencia anímica, emprenden la aventura de aflorar en nuestra conciencia. Son esas partes anímicas recónditas, la sustancia de la cual estamos hechos, la “cuota” de “psicología” que constituye nuestras vísceras, la materia de nuestros órganos que es alma sin dejar de ser materia. Un enorme reservorio de alma del cual nuestra conciencia sólo conoce una minimísima parte. Esquilo ha puesto en boca de su Prometeo palabras que también son esclarecedoras: “Fui el primero en distinguir entre los sueños aquellos que han de convertirse en realidad. Vemos aquí el movimiento inverso, el camino de los sueños que pugnan hacia su materialización. Acude a nuestra memoria la famosísima sentencia de Calderón de la Barca, “la vida es sueño, y los sueños sueños son” y lo que Paul Valéry (en *Eupalinos o el Arquitecto*) hace decir a su Sócrates “he nacido siendo muchos y he muerto siendo uno solo”. Se hace presente de este modo a nuestro espíritu que la mayor parte de nuestra vida transcurre impregnada de sueños que no se realizan. Cuando Fedra pregunta a Sócrates “y qué se ha hecho de todos los otros”, éste le responde “Ideas”. ¿Pero cómo distingue Prometeo los sueños que han de convertirse en realidad si no a través de la importancia con que gravitan en su ánimo? Y así llegamos por fin, a encontrarnos con la sabiduría de Pascal: Gracias a “las razones del corazón que la razón ignora”.

Luis Chiozza
Febrero 2009

PRIMERA PARTE

La conciencia del cuerpo y la conciencia del alma

CAPÍTULO I

El cuerpo y el alma

Dos aspectos de la vida

Cada uno de nosotros tiene, como una moneda, dos caras o, si se prefiere dos aspectos, dos apariencias. Uno, como la vida misma, puede contemplarse desde dos puntos de vista bien distintos. La vida, desde un vértice de observación, es algo que percibimos en algunas organizaciones naturales como un fenómeno particular, como una propiedad esencial que las caracteriza. Es una cualidad que los seres humanos compartimos con los representantes de otros “reinos”, como lo son, por ejemplo, los animales y los vegetales. Desde otro vértice la vida, nuestra vida, es algo que sentimos, hacemos y pensamos. De acuerdo con lo que sostiene Ortega y Gasset los griegos poseían dos palabras distintas para referirse a estas dos formas de la vida. A la primera la denominaban *zoe*, y a la segunda *bíos*. Tengo entendido que los alemanes, refiriéndose al cuerpo humano, hacen una distinción semejante cuando utilizan la palabra “*Körper*”, para designar al cuerpo “físico”, que se percibe como un objeto en el espacio, y la palabra “*Leib*”, para referirse al cuerpo que “origina” nuestras sensaciones.

Si prestamos atención al primero de los dos puntos de vista comprobamos que uno se percibe con los “cinco” sentidos, como percibe a los otros seres vivos y el mundo inanimado, ya que comparte con ellos las características físicas que conforman el mundo “objetivo” que se suele llamar “exterior”. Uno ocupa inevitablemente un lugar en el espacio (que ningún otro cuerpo puede ocupar al mismo tiempo) y

le ocurren los efectos de las causas antecedentes que operan sobre él. Debemos añadir a “los cinco sentidos” algunas sensaciones que suelen llamarse “somáticas”, como las que corresponden al registro de nuestra posición del cuerpo en el espacio, mediante el registro de la posición de nuestros músculos y articulaciones, o las sensaciones de dolor, temperatura y vibración. Este tipo de sensación (habitualmente llamada somática y también propioceptiva), vinculada a la posición del cuerpo y a su relación con el entorno, recorre un trayecto en el sistema nervioso, y llega a un lugar en el encéfalo, totalmente diferentes de los que corresponden a las sensaciones que se originan en las vísceras y que suelen llamarse interoceptivas. Puede sostenerse que las sensaciones somáticas propioceptivas derivan, como el gusto, el olfato, el oído y la vista, de la percepción táctil. Tal vez convendría decidirse a utilizar la palabra “percepción” únicamente para los casos en que el registro de las cualidades sensoriales queda ligado a la “construcción” mental de un “objeto”, que puede ser el propio cuerpo, y que se ubica en el mundo y en el espacio que llamamos “físico”, reservando el término “sensación” para los casos en que esta construcción espacial no se realiza. Aclaremos sin embargo que, como señala Ortega, pensar es exagerar, y que el esquema que proponemos se “enturbia” por el hecho de que las percepciones y las sensaciones se combinan en un mismo proceso dentro del cual predomina unas veces la conciencia perceptiva y otras veces la conciencia sensitiva.

Desde el punto de vista constituido por las sensaciones interoceptivas se puede decir que, en rigor, uno no percibe su vida con los sentidos que constituyen la función de los órganos sensoriales “clásicos”, sino que solamente la siente, como un conjunto de sensaciones que constituyen, también inevitablemente, con mayor o con menor riqueza o plenitud, todos sus momentos de agrado o desagrado, de goce o sufrimiento, dotando cada instante de su vida con un estado de ánimo, con una distinta cualidad de “humor” que constituye “lo sentido”. A veces, “enhebrando” esos momentos de su vida en una serie cronológica, como si se tratara de las cuentas de un collar, uno reconstruye el significado de las historias que son fragmentos de una autobiografía que, concebida como una historia “entera”, es incon-

mensurable y se construirá siempre sujeta a los motivos que surgen de nuestra hora actual.

Desde la cara de la moneda que inadecuadamente llamamos “exterior”, porque incluye el interior de nuestro cuerpo, uno es, en el espacio, un conjunto de átomos y moléculas que se comportan de acuerdo con las leyes de la física o la química que determinan ineludiblemente su destino. Desde la otra cara, que llamamos más inadecuadamente todavía, “interior”, porque es imposible ubicarla en un espacio físico “interno”, uno es un conjunto de historias cuyo significado, aunque se despliega en el tiempo, es siempre un producto de nuestra interpretación actual. En uno viven, bajo la forma de recuerdos y proyectos, un pasado que físicamente ya no existe y un futuro que físicamente no existe todavía. Un pasado “interpretado” que uno puede intentar re-producir o intentar que no se re-produzca, y un futuro “concebido” que a uno le produce incertidumbre y que uno piensa que dependerá, en alguna medida, de lo que ahora haga.

Uno cree, más allá de toda duda, que los otros seres vivos, en la medida en que se le asemejan (porque son y se comportan físicamente como uno), perciben y sienten, en lo que a este punto se refiere, de un modo parecido a lo que percibe y siente uno. Uno cree, más allá de toda duda, que también ellos viven ese mundo “inmaterial”, que no puede percibirse con los órganos sensoriales, y que se suele llamar a veces “interior” y otras veces “subjetivo”. Es un mundo en el cual uno se siente (en parte por lo menos) libre y responsable, en el cual, como señala Weizsaecker, queremos, debemos, podemos, “tenemos permiso de”, o “estamos obligados a”, pero, sobre todo, es un mundo en el cual lo que hacemos se orienta hacia un fin, hacia una meta consecuente. Uno puede decir entonces que vivimos instalados en la creencia de que cada uno de nosotros sabe, por experiencia propia, que en su vida siente, hace y piensa.

Nuestro concepto acerca de la vida nos lleva a pensar, además, que, más allá de nuestra conciencia y nuestro “yo”, la vida siente, hace y piensa “dentro” de uno. De acuerdo con el psicoanálisis y también, en lo esencial, con lo que sostienen las neurociencias en nuestros días, lo que habitualmente denominamos la conciencia es

una cualidad accesoria de la vida psíquica, porque la mayoría de los procesos psíquicos son inconcientes para nuestra conciencia habitual y quedan fuera del “mapa” que acerca de nuestro propio yo trazamos desde esa conciencia. Nuestra alma, entonces, no sólo se manifiesta en lo que sentimos, hacemos y pensamos, sino que también su “sustancia” radica en lo que la vida (o si se prefiere la vida de uno) siente, hace y “piensa” en uno. De modo que podríamos decir que no sólo vivimos nuestra vida, sino que hay en nosotros una vida que “nos vive”, porque vive en nosotros “por fuera” de nuestro yo conciente.

La relación entre los dos aspectos de la vida

Llegamos entonces a la conclusión de que los seres humanos (de acuerdo con lo que hoy piensan los gestores de una “nueva” biología, podríamos decir aquí los seres vivos) siempre somos, en salud y enfermedad, como sostiene Weizsaecker, objetos que “contienen” un sujeto. En verdad, cuando masticamos un caramelo o invitamos a un amigo a cenar, nos parece obvio que lo que sucede, sucede en cuerpo y alma. El problema acerca de cuál es la relación entre la existencia física y la psíquica no nos ocupa en esos casos. Se trata de un problema que ha sido siempre una cuestión “imposible” para la filosofía y para la ciencia, pero la ciencia y la filosofía están llenas de “cuestiones imposibles” que no nos quitan el sueño. Aunque la existencia misma del mundo constituye para nosotros un misterio, todo lo que en nuestra vida se repite sin cesar, aquello que de manera natural se integra con nuestras costumbres cotidianas, en la medida en que no interrumpe el curso habitual de nuestra vida (porque, como sucede con la sucesión de los días y las noches, lo hemos “asimilado” dentro de ella) no nos inquieta. Podemos sospechar entonces que la urgencia por resolver el “cómo” de la relación entre el mundo físico y el psíquico, proviene de acontecimientos que ocurren fuera de los automatismos habituales, situaciones en las cuales sentimos que nuestra mente pierde su dominio sobre nuestro cuerpo o que nuestro cuerpo perturba nuestra mente.

Una mirada, a vuelo de pájaro, sobre el camino recorrido por la ciencia y la filosofía en su consideración de ese problema no nos llevará mucho tiempo. En primer lugar repararemos en el punto de partida. Nuestra mente puede mover nuestro cuerpo y nuestro cuerpo puede alterar nuestra mente. Una noticia infausta puede dejarnos sin aliento y la ingestión de alcohol obnubilar nuestra conciencia. Las distintas posiciones sustentadas, en el intento de concebir de qué manera se produce esa evidente relación, pueden ubicarse dentro de dos grandes oposiciones. Una es la que existe entre el materialismo y el idealismo, la otra entre el monismo y el dualismo.

La posición materialista recorre un trayecto que se inicia en el extremo de considerar que lo que verdaderamente existe es la materia, y que la mente “no es más” que la ilusión de un tipo de existencia distinta, inmaterial, generada por la función de una cierta congregación de células. Desde este punto de vista, anclado en la física newtoniana, la mente es el efecto de una causa física, una “emanación” sólo aparentemente inmaterial de la materia. En las posiciones materialistas más evolucionadas, que constituyen la posición que en el mundo científico de nuestros días todavía retiene el prestigio y el consenso que adquiere lo que se admite como establecido en función de una adhesión mayoritaria, el fenómeno psíquico es una propiedad emergente que únicamente surge en algunos organismos vivos cuando alcanzan el grado de desarrollo que los convierte en cerebros. Encontramos también en el mundo de la química “propiedades emergentes”. El cloruro de sodio, por ejemplo, la sal de cocina, posee propiedades diferentes de las que caracterizan, por separado, al cloro y al sodio. Pero, claro está, comparar el “misterio” que nos ocupa con otro que, en la medida en que no nos intriga cotidianamente, nos parece más sencillo, en nada contribuye a explicarlo.

Erwin Schrödinger, premio Nobel de física por su formulación matemática de las ecuaciones de onda en la mecánica cuántica, expone de un modo claro, profundo, y muy ilustrativo, las peripecias de la posición materialista. Afirma que el tipo de relación causal supuesto en la hipótesis de un mundo material como causa de los estados de conciencia, y su recíproca, la libre voluntad del ser conciente como

causa de una acción que modifica el mundo físico, es totalmente diferente del tipo de relación causal presupuesto entre dos términos del mundo físico. Agreguemos que, cuando se trata de la relación causal entre dos términos del mundo físico, solemos disponer de la representación de un mecanismo, es decir que solemos comprender cómo actúa la causa física para producir el efecto, igualmente físico. La diferencia no es ociosa, ya que el primer tipo de relación causal, postulada “entre” el mundo material y los estados de conciencia (y su recíproca), no nos aclara el fenómeno que deseamos explicar, porque nada nos dice acerca del “mecanismo” por obra del cual la causa en uno de los dos “territorios”, el físico o el psíquico, produce su efecto en el otro.

Schrödinger sostiene 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. Afirma que 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 conciencia. Agrega que los mismos elementos pueden ser pensados como constituyentes de la mente o como constituyentes del mundo material, pero el cambio de punto de vista exige organizarlos, como si fueran ladrillos, en una construcción diferente. Porque omitimos hacerlo, nos sucede que 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.

De modo que no sólo la relación entre mente y materia queda incomprendible dentro de una concepción física de 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 a 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 nm (nanómetros), pero que si se mezcla una radiación de 790 nm (que produce el rojo) con una cierta proporción de radiación de 535 nm, (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. En este punto Schrödinger afirma que si se decidiera tener un sólo ámbito éste debería ser el psíquico, dado que lo psíquico “está de todos modos” o, si se prefiere decirlo de otra forma, lo psíquico (entendido aquí como conciencia) es el ámbito primario dentro del cual se da el conocimiento.

La posición “idealista”, que nace del considerar que, en última instancia, nuestro acceso a los objetos físicos es el producto de una representación mental, coincide, en su extremo, con el solipsismo (palabra que por su etimología alude a “sólo yo”), una posición filosófica de acuerdo con la cual todo lo que conocemos “no es más” que una versión subjetiva de uno mismo, es decir de aquello que en definitiva denominamos “yo”. El solipsismo merece, sin duda, algunas críticas, la no menor de las cuales radica en que reduce la certeza de toda existencia verdadera a la de nuestra propia existencia subjetiva (singular y conciente), de modo que, en ausencia de un mundo “objetivo” y “ajeno”, que influya sobre uno, uno será total y únicamente responsable acerca de lo que percibe como el acontecer universal. Aunque admitiéramos que todo cuanto percibimos “afuera” de nuestra conciencia “no es más” que una ilusión, nos faltaría explicar todavía cómo se relacionan esas ilusiones que se nos presentan como existentes solamente ideales, con los otros “contenidos” de conciencia, igualmente ideales, que se nos presentan como algo que existe materialmente afuera. Parece más sensato lo que afirmaba Ortega. Refiriéndose a la famosa frase de Descartes: “pienso, luego existo”, él agregaba: “y existe la cosa que me hace pensar”.

Materialismo e idealismo son lo que se dice monismos. Descartes, quien con su famoso “pienso luego existo” partió de la idea de que la

primera realidad indudable está dada por el hecho de que uno piensa, fue, paradójicamente, el que creó la posición dualista más difundida, cuando distinguió entre la cosa pensante y la cosa extensa. En la posición dualista idea y materia son dos “cosas” distintas, dos “sustancias” irreductibles entre sí, ya que ninguna de ellas puede ser “reducida” a ser una forma de la otra. Cuerpo y alma son entonces, gramaticalmente, sustantivos, pero el problema de la relación entre ambos queda todavía irresuelto. Algunos dualistas sostienen que la relación psico-física, representada por el famoso guión, es una interacción, pero este término, que describe una realidad de observación cotidiana, en nada contribuye a explicarla. Nada agregan quienes sostienen que ambas realidades coexisten paralelamente y que se correlacionan de un modo que desconocemos. Carecemos de una “tercera” sustancia, de “transición”, para poder atribuirla al guión que “media” entre la mente y el cuerpo.

El dualismo cartesiano se reparte con el materialismo que considera a lo psíquico como una propiedad emergente del cerebro, lo que constituye la opinión mayoritaria en el mundo científico de nuestros días. Nos falta todavía, sin embargo, considerar una propuesta distinta. Spinoza unía las dos realidades sustantivas del dualismo cartesiano, el cuerpo extenso y el alma pensante, sosteniendo que son manifestaciones de Dios y, por lo tanto, atributos de una única y divina sustancia, es decir cualidades que, en tanto tales, corresponden a lo que gramaticalmente denominamos “adjetivo”. Podemos ejemplificarlo mediante una metáfora diciendo que la luz del relámpago no produce el consiguiente sonido del trueno, sino que ambos son cualidades sensoriales de un mismo fenómeno, la descarga electromagnética que sucede entre el cielo y la tierra.

CAPÍTULO II

Físico y psíquico como cualidades de un mismo organismo

La culminación de una postulación freudiana

La posición que, acerca de la relación entre el cuerpo y la mente, Freud plantea categóricamente en 1938 ha pasado, en general, desapercibida, aun entre los mismos psicoanalistas, a pesar de que el mundo psicoanalítico, luego de un largo intervalo, volvió, en las últimas tres décadas, a interesarse cada vez más en un “enfoque psicósomático” de la enfermedad. Freud sostuvo que el psicoanálisis se apoya en dos hipótesis fundamentales. En la segunda de esas dos hipótesis rechaza enfáticamente el paralelismo psicofísico cartesiano, el cual afirma que junto a los procesos psicológicos conscientes (percepciones, sentimientos, procesos de pensamiento y actos de voluntad) ocurren procesos corporales. Freud afirma en cambio que los supuestos acompañantes corporales de los procesos psicológicos conscientes son en realidad lo verdaderamente psíquico, lo psíquico genuino, inconsciente. Lo que habitualmente denominamos psíquico, dice Freud, es decir, lo psicológico consciente, es el producto de una cualidad accesoria, la conciencia, que sólo “se añade” a unos pocos procesos psíquicos, la mayoría de los cuales continúa inconsciente.

Como vemos, la rotunda afirmación de Freud acerca de que los pretendidos concomitantes somáticos que postula el paralelismo, presuntos acompañantes corporales de los procesos psicológicos, son procesos psíquicos, implica sostener que la conciencia los percibe

como únicamente materiales porque su cualidad psíquica, “permanece” inconciente. Su planteo lleva también implícito que psíquico y somático son categorías (organizaciones conceptuales) que la conciencia establece, acerca de una realidad a la que, más allá de ese ámbito conciente, carecería de sentido, en rigor de verdad, atribuirle alguna cualidad. Esta esclarecedora formulación de Freud trasciende las interpretaciones anteriores, sean dualistas, materialistas, o idealistas, con las cuales se intentó resolver el enigma de la relación psicofísica partiendo de un presupuesto que sólo admite dos alternativas. En la posición dualista el alma y el cuerpo existen de por sí, como entidades ontológicas diferentes, una pensante y la otra extensa, en la realidad del mundo e independientemente de la actividad cognoscitiva del hombre. En el materialismo y en el idealismo, sólo una de ellas existe, la otra consiste en una construcción ilusoria. Pero la segunda hipótesis, además de trascender esas posiciones, acumula otro mérito. Cuando renuncia a utilizar la cualidad de conciencia para definir a un psiquismo que puede continuar siendo psiquismo aun siendo inconciente, nos introduce en la necesidad de redefinir lo que entendemos por psíquico, y nos lleva también a darnos cuenta de que la presunta “sinonimia” de los vocablos “conciencia” y “psiquismo” no iluminaba demasiado el conocimiento de ninguno de los dos. En la misma formulación de la segunda hipótesis encontramos los indicios que nos permiten dirigirnos hacia una definición del psiquismo, porque Freud señala que los presuntos acompañantes somáticos de los procesos psicológicos concientes son en realidad los eslabones psíquicos inconcientes “faltantes” de una “serie” conciente encaminada hacia un fin. Si tenemos en cuenta que Freud (en su *Psicopatología de la vida cotidiana*) ha definido al significado de un evento por su pertenencia a una serie animada por un propósito y por la posición que ese eslabón ocupa dentro de ella, nos damos cuenta que lo que define a un evento inconciente como un acontecimiento psíquico, su cualidad esencial, se manifiesta precisamente en el estar dotado de significado.

Podríamos decir que la idea de un sentido psicológico en las características “físicas” que llamamos forma, estructura, función y desa-

rollo en los organismos vivos, “impregna” la obra de otros pensadores que pueden considerarse precursores de la concepción freudiana que estamos contemplando. Es el caso, por ejemplo, de Maurice Maeterlinck (el autor de *La inteligencia de las flores*). El “origen” de esa concepción puede encontrarse en la obra de Spinoza, cuya influencia sobre Goethe nos permite comprender las remotas raíces de la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis, ya que suele sostenerse que la lectura de Goethe fecundó la vocación del joven Freud, quien asumió explícitamente las bases de su posición teórica en una de sus últimas obras, el *Esquema de psicoanálisis*. A pesar del énfasis con el cual en ese texto la sostiene, la forma esquemática y escueta en que fue formulada, el hecho de que, aunque se halla implícita en muchos pasajes de su obra, en otros parece que la contradice “retornando” al paralelismo, y la distancia que separa a la segunda hipótesis de los modos de pensar habituales que predominaron, hasta hace muy pocos años, aun en los territorios científicos de avanzada, ha contribuido a que lo esencial de ese pensamiento pasara desapercibido para una gran mayoría de autores. No sucedió así, sin embargo, en los albores del psicoanálisis, con Groddeck y con Weizsaecker. Ambos, habitantes del territorio cultural en el cual moraba la figura gigantesca de Goethe, intentaron comprender, desde la clínica médica, los trastornos del cuerpo como la expresión de vicisitudes del alma, porque habían captado la idea de la segunda hipótesis que ya estaba implícita en la concepción freudiana de lo inconciente, aunque Freud recién la formulara en 1938. (Señalemos, de paso, que Thomas Mann, el autor de *La montaña mágica*, también nos introduce, desde la literatura, en la misma concepción). Weizsaecker afirma que todo lo psíquico posee un correlato corporal, y que todo lo corporal posee un sentido psicológico, desde una posición que no se inscribe en el paralelismo cartesiano que Freud explícitamente rechaza, ya que Descartes postula dos existentes diferentes, el cuerpo extenso y el alma pensante, que existen como tales “por fuera” de la conciencia, y la afirmación de Weizsaecker, en cambio, alude a dos formas del conocimiento.

Las tesis unilateralmente materialistas tienden a considerar que los descubrimientos en el campo de la física, en el de la química, o en

el de la fisiología, corroboran o refutan “objetivamente” los conceptos que surgen en el territorio de las disciplinas que, como el psicoanálisis, indagan los fenómenos psíquicos con sus propios métodos. Mark Solms, neurólogo y psicoanalista con una sólida formación en ambas disciplinas, y uno de los pocos autores que ha captado a fondo las implicancias de la segunda hipótesis fundamental, ha subrayado ese valor de corroboración de las neurociencias con respecto al psicoanálisis, pero es claro que si admitimos la segunda hipótesis también estamos admitiendo que el psicoanálisis puede “corroborar” desde su propio campo, los hallazgos de las neurociencias.

Tal como surge de la sentencia de Weizsaecker (acerca de que todo lo psíquico posee un correlato corporal y todo lo corporal posee un sentido psicológico) en la cual la palabra “todo” adquiere el significado de “cada una de las partes”, la relación que existe entre “un” sentido psicológico y “una” parte corporal es la que, en forma “particular”, le “corresponde”, es decir que se trata de una relación “específica”. Allí reside (más allá de la idea de corroboración) el valor principal de la segunda hipótesis, ya que, dado que implícitamente postula una relación “específica” entre el cuerpo y el alma, el conocimiento en cada uno de esos dos territorios de la ciencia se traduce en un mayor conocimiento del otro. Puede servirnos como ejemplo el que Freud postulara, desde el psicoanálisis, la existencia de barreras de contacto entre las células del tejido nervioso, dos años antes de que Sherrington, el gran neurólogo inglés, formulara un concepto similar con el nombre de sinapsis neuronal. Reparemos además en que el psicoanálisis no sólo ha contribuido a esclarecer el significado que, en el territorio de las fantasías inconscientes, poseen algunos trastornos del cuerpo, sino que ha utilizado, desde el primer momento, el conocimiento de algunas funciones corporales, como las orales, las anales, y las genitales, para esclarecer nuestro conocimiento del alma.

Las desventuras del concepto “especificidad”

La idea de una relación específica entre determinadas “partes” o elementos aislados del cuerpo con sus “correspondientes” del alma

ha sufrido serias desventuras. Quizás una de las primeras procede de las indagaciones neurofisiológicas, que procuraron, en sus comienzos, “localizar” determinadas funciones psicológicas en algunas zonas de la sustancia cerebral, apoyándose en los síntomas y signos observados en pacientes con lesiones anatómicas del sistema nervioso, o en el estudio de los efectos producidos en algunos animales por la lesión experimental de algunas zonas. No se trata, como es obvio, de deducciones simples. Cuando desconectamos el receptor de radio de la fuente de alimentación que le provee energía eléctrica, cesa la música que emitían los parlantes, pero esto, claro está, no nos permite afirmar que la música ingresaba al receptor por la conexión interrumpida. El progreso de la investigación neurofisiológica ha sido un camino largo y difícil. En el terreno de la neuropsicología se destacan especialmente los trabajos fundamentales de Aleksandr Luria y su escuela. Su libro *El cerebro en acción* se ha transformado en clásico. Sus trabajos permitieron reemplazar paulatinamente la teoría “ingenua” acerca de las localizaciones cerebrales por la idea de sistemas funcionales complejos “diseminados” en la red configurada por el conjunto entero de las células del sistema nervioso que denominamos neuronas. El descubrimiento de sustancias neurotransmisoras con efectos selectivos en distintas áreas de la red, y la posibilidad de exploraciones no cruentas, cada vez más eficaces, de la actividad eléctrica o metabólica en distintos lugares del encéfalo, durante el ejercicio de funciones psíquicas distintas, o durante el desarrollo de estados de ánimo diversos, condujo a un progreso sustancial. Esto permitió un cierto “retorno” a la idea de que las distintas regiones del tejido encefálico poseen diferenciaciones funcionales importantes que permiten relacionar, específicamente, estados o funciones psíquicas con estados o funciones neurofisiológicas. El progreso ha sido enorme, y no se trata ahora de una formulación que pueda ser acusada de sobresimplificar una realidad compleja, pero no cabe duda de que no podemos utilizar ese progreso para explicar en qué tipo de “puente” ocurre “la transformación” recíproca, o el mutuo intercambio, que constituye el vínculo entre el cuerpo y el alma entendidos, desde el punto de vista cartesiano, como “sustancias” distintas.

En el campo del psicoanálisis las desventuras no han sido menores y, en un cierto sentido, se puede decir que surgen de peripecias análogas a las que recorrió la neurofisiología durante la búsqueda de una relación funcional, específica, entre el cuerpo y la mente. Es un hecho que nada tiene de casual que los trabajos psicoanalíticos de Freud fueran precedidos por su investigación acerca de las lesiones cerebrales que se acompañaban de trastornos del lenguaje (que configuran los distintos tipos del cuadro que se denomina afasia). Tampoco es casual que sus primeros trabajos psicoanalíticos surgieran del estudio de la histeria, un cuadro en el cual los trastornos del movimiento o de la sensibilidad se modificaban mediante la psicoterapia.

Pongamos de nuevo en el foco de nuestra atención dos ideas que son esenciales. La primera consiste en asumir que el cuerpo y la mente no son dos realidades sustantivas que existen como tales, en sí mismas, (ontológicamente) “por fuera” de nuestra conciencia. Son en cambio dos modos de organizar los conceptos que construye nuestro conocer consciente o, si se prefiere, dos cualidades, dos adjetivos, que establece la conciencia.

Esas dos organizaciones conceptuales permiten establecer “disciplinas” científicas distintas, como lo son la física, que nace de una concepción “mecánica”, o la psicología que nace de una concepción “histórica”. En una de esas dos organizaciones conceptuales el cuerpo está determinado por las leyes físicas que rigen el movimiento de los átomos y es el efecto resultante de un encadenamiento causal. En la otra, la mente es un conjunto de intenciones, de significados que se enhebran en series, en secuencias que poseen un “sentido” porque se encaminan hacia un fin. El problema acerca de cuál es la “tercera sustancia”, el “puente” que vincula, en el mundo, el cuerpo con el alma, desaparece entonces, sustituido por la idea de que nuestro aparato cognoscitivo no ha desarrollado los conceptos adecuados para representar ese “pasaje” entre las dos formas de conciencia. A pesar de esa insuficiencia, el conocimiento de cada uno de los términos del binomio psicofísico produce, desde el punto de vista de una “doble organización” de la conciencia, un considerable progreso en el conocimiento del otro.

La segunda de las ideas esenciales deriva de la primera, que postula que el cuerpo y el alma son dos caras de una misma medalla, porque si se relacionan de ese modo, cada una de las distintas zonas funcionantes del cuerpo corresponderá específicamente a un significado distinto en el terreno del alma. Freud sostenía que cada una de las distintas zonas erógenas “del cuerpo” aportaba, a la excitación general, un componente “propio”, es decir, un componente con cualidades específicas. También afirmaba que muchas veces, examinando los fines de las distintas pulsiones “del alma” se podían deducir lo que él, en ese momento de su obra, anterior a la formulación explícita de la segunda hipótesis, consideraba “las fuentes orgánicas que las originaban”. Reparemos en que, entre las fantasías que pueblan nuestra vida psíquica conciente (o inconciente), distinguimos fantasías orales, anales o genitales, que se caracterizan, o se representan (específicamente), mediante las funciones biológicas que esos órganos realizan.

Los intentos para representar la función de distintos sectores que constituyen el cuerpo mediante distintas cualidades del alma inconciente, surgieron unidos a la necesidad de representar el significado “psíquico” de algunos trastornos corporales que, como es el caso de la colitis ulcerosa, la úlcera gastroduodenal, el asma, o la psoriasis, evidenciaban una innegable relación con los trastornos del alma. Tal como ocurrió en neurología con las primeras afirmaciones acerca de la localización cerebral de las afasias, los primeros intentos de identificar conflictos psicológicos inconcientes específicos de algunas alteraciones corporales, carecían de la precisión necesaria para resultar convincentes. El motivo por el cual eso sucedía no presenta demasiadas incógnitas. El psicoanálisis postula (prácticamente desde sus comienzos) que el desarrollo de la vida psíquica transcurre en tres etapas sucesivas principales, que denomina oral, anal y genital. En cada una de ellas acontece, en las imágenes acerca de uno mismo, acerca del mundo, y acerca de la relación que establecemos con él, un diferente predominio, llamado primacía, de las “clásicas” fantasías concientes e inconcientes que denominamos orales, anales y genitales. No es un hecho casual el que tales primacías correspondan a las

zonas erógenas que se descubrieron en primera instancia, y tampoco es casual que las tres sean zonas en las cuales ocurre un encuentro entre el epitelio que denominamos piel y el que denominamos mucosa. Pero el intento de representar los conflictos inconcientes de distintos trastornos corporales recurriendo únicamente a las distintas variantes de esas fantasías clásicamente conocidas, debía forzosamente finalizar en una postulación insatisfactoria.

Las fantasías específicas, las metas pulsionales y las funciones fisiológicas

Fue necesario retornar (como lo hicimos en 1963, en nuestra comunicación preliminar acerca del *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*) a la primitiva afirmación de Freud, acerca de que cada una de las distintas zonas erógenas aporta sus componentes “propios” a la excitación general, para ampliar el campo de las representaciones inconcientes procurando identificar las fantasías específicas que, “más allá” de las orales, las anales y las genitales, corresponden a las distintas funciones de los diferentes órganos del cuerpo. Este progreso en el enfoque teórico de la investigación, nos ha permitido volver sobre el problema de la especificidad psicosomática sin el riesgo de incurrir en el reduccionismo que desacreditaba las primeras hipótesis que, acerca de esa cuestión, se sustentaron. También nos ha permitido encontrar significados inconcientes específicos en las distintas manifestaciones físicas que forman parte de cuadros patológicos que habían permanecido fuera de la indagación psicoanalítica porque se consideraban unilateralmente como enfermedades del cuerpo.

Cuando Freud se ocupa de las pulsiones (que, según sostiene entonces, operan en el límite entre lo psíquico y lo corporal y conforman el sustrato fundamental de la vida inconciente) señala que funcionan indisolublemente unidas a representaciones inconcientes que se apoyan en las funciones fisiológicas y que son estas representaciones las que otorgan cualidad al factor cuantitativo (motor) que es propio de toda pulsión, impulso o motivación. A partir de los

conceptos freudianos (metapsicológicos) que acabamos de citar, los hallazgos de la investigación que partió en búsqueda de las fantasías específicas de las distintas funciones corporales suelen ser interpretados, siguiendo la idea de que existen, por un lado, “físicamente”, las funciones corporales, y, por otro, “psíquicamente”, sus representantes inconcientes específicos, que funcionan como tales precisamente porque se “apuntalan” en esos existentes físicos. No es este, sin embargo, el Freud de la segunda hipótesis, que contradice enfáticamente al paralelismo psicofísico. Si aceptamos que los existentes físicos, presuntos “concomitantes somáticos” de los existentes psíquicos, son lo psíquico genuino, como señalaba Freud en la segunda hipótesis, lo que suponemos un existente físico (como mero efecto “sin alma” de una causa anterior igualmente desalmada) nos impresiona de ese modo cuando no adquirimos conciencia de su significado, es decir, en otras palabras, cuando ignoramos la finalidad que lo anima.

Cuando pensamos que las pulsiones inconcientes, que funcionan como automatismos, son “atraídas” (“proalimentadas” teleológicamente) por una meta que se constituye como una finalidad, nos damos cuenta de que las fantasías específicas inconcientes de los procesos normales son, desde otro ángulo de observación, metas pulsionales, y que tales metas pulsionales son exactamente lo mismo que, en cada función fisiológica, puede comprenderse como la finalidad que “explica” la disposición estructural del órgano que dicha función ha creado. Esto, como ya señalamos, es incompatible con el afirmar, como lo hace Freud (incurriendo en el paralelismo que rechaza enfáticamente en su segunda hipótesis) que las representaciones inconcientes “son psíquicas” y se apuntalan en las funciones fisiológicas que “son físicas”.

La fisiología sostiene que la función “hace” al órgano, pero sucede que además, como señala lúcidamente Ortega (en su *Idea del teatro*), lo explica. Un molino es molino porque cumple con la finalidad de moler, y un embudo es embudo porque logra disminuir el diámetro del flujo de cualquier líquido que se vierta en él. Esto explica la forma y la disposición de sus partes. Del mismo modo un riñón es riñón porque cumple con una función de discriminación que para sim-

plificar denominaremos “filtrado” (aunque se expresa mejor con la palabra “discernir”), y esto explica la configuración que lo estructura. La “novedad” de la segunda hipótesis consiste en que, como veremos con más detalle en el próximo capítulo, conduce a sostener que finalidad, significado y psiquismo son términos distintos que designan lo mismo.

La desestructuración de los afectos

Freud también ha señalado que todo proceso suficientemente importante puede arrogarse la representación “completa” de los procesos que contribuye a formar. Nada tiene de extraño, ya que estamos en presencia de uno de los fenómenos fundamentales del simbolismo (el de la *pars pro toto*), por obra del cual una parte de un conjunto puede y suele ser utilizada para representar el entero conjunto. Así llamamos “pipa”, que significa “tubo”, al artefacto completo, cacero-la incluida, que se utiliza para fumar. Sin embargo el fenómeno de la representación, sea que el símbolo adquiera las características de un “bosquejo” que lo asemejan a una “copia”, o que se trate de un representante simbólico del tipo “una parte aislada que representa el conjunto al cual pertenece” (como una insignia representa a un club), introduce otro asunto. La existencia de un referente representado y un representante (o representación) lleva implícita una existencia “doble” o, mejor aún, dos niveles: el que corresponde al referente aludido y el que corresponde a la alusión que lo representa. Es claro que un representante puede ser al mismo tiempo representado por otro. Este fenómeno que puede darse, por ejemplo, en la forma de las cajas chinas, que “se contienen” unas dentro de otras, adquiere una adecuada formulación en los conceptos de Hughlings Jackson acerca de los niveles de integración que estructuran jerárquicamente el sistema nervioso. La teoría psicoanalítica acerca de los afectos ilustra este tópico desde un ángulo que se presta especialmente para exponer mejor lo que decimos.

Freud sostiene que los afectos son procesos durante los cuales la excitación se descarga en forma de movimientos, expresiones, con-

mociones vegetativas y fenómenos secretorios, cuyas últimas manifestaciones (a veces inefables) son percibidas por la conciencia configurando lo que denominamos sentimientos. Estos procesos de descarga se inician en lo inconciente a partir de una ex-citación (perceptiva) que in-cita (“gatilla”) aquello que, en términos cuantitativos, constituye lo que Freud denominaba “montante de afecto”. Sin embargo la descarga posee cualidades que permiten diferenciar afectos tan distintos como la vergüenza o la envidia. La cualidad afectiva que configura las distintas emociones proviene, de acuerdo con Freud, de la disposición inconciente que el montante de afecto “despierta”. Cada disposición equivale a lo que Freud denominaba una “clave de inervación”, queriendo significar con esto que la disposición funciona como un “código” que, una vez “despertado”, determina el particular conjunto de fenómenos motores y secretores que otorga a la descarga la cualidad que es típica de un determinado afecto.

Si, para evitar el displacer que podría producirnos, evitamos la descarga típica de un particular afecto sustituyéndola por otra descarga que se realiza utilizando uno solo de los elementos del código que configura la clave de inervación del afecto sustituido, no cabe duda de que nuestra conciencia no registrará el conjunto de las sensaciones que le permiten reconocer un afecto conocido, típico y universal, como, por ejemplo, la tristeza o la indignación. Registrará otras sensaciones, “anormales”, que configuran los síntomas, o los signos, de un trastorno como la epífora, en el caso de la tristeza, o de una enfermedad somática como la hipertensión esencial, en el caso de la indignación. Así lo comprendimos, desde hace ya muchos años, como producto del investigar, desde la teoría psicoanalítica, en los significados inconcientes de enfermedades distintas. El derramamiento anormal de las lágrimas fuera del ojo, que denominamos epífora, o la hipertensión esencial, pueden ser comprendidos como trastornos corporales que se producen por la descarga de una excitación que se ha condensado en un elemento aislado (la secreción de lágrimas o el incremento de la tensión arterial) que forma parte de la clave de inervación del afecto tristeza que se expresa en el llanto, en el primer caso, o del afecto indignación en el segundo. Por esta razón una particular

sensación “somática” (propioceptiva o interoceptiva), o un fenómeno corporal, pueden “representar” inconcientemente a un determinado afecto que permanece “latente”, porque corresponden a cambios corporales que ocurren efectivamente (aunque dentro de un conjunto y con distinta intensidad) cuando se experimenta ese afecto, ya que forman parte de su clave de inervación normal.

CAPÍTULO III

Hacia una definición de la conciencia

La conciencia del psiquismo inconciente

Volvamos sobre lo que afirma Freud en 1938, en su *Esquema del psicoanálisis*, cuando distingue enfáticamente los procesos psíquicos de los procesos conscientes. Sostiene que lo “verdaderamente” psíquico, lo psíquico “genuino”, es inconciente. A partir de este punto deducimos que su cualidad esencial es el significado. El significado de un acontecimiento psíquico, su sentido, se define, de acuerdo con lo que señala Freud, por su pertenencia a una determinada serie psíquica “provista” de una finalidad, y por la posición que ocupa dentro de ella. En cuanto a la conciencia Freud sostiene que es un carácter accesorio que sólo se agrega a una minoría de procesos psíquicos. La cualidad que define a un proceso psíquico no es, entonces, la conciencia, sino el estar dotado de sentido. Para decirlo con una metáfora, los “verdaderos” procesos psíquicos son objetos en una habitación a oscuras y la conciencia es una luz que sólo a pocos ilumina. Si en lugar de una metáfora visual usamos una metáfora auditiva, podemos decir que los “verdaderos” procesos psíquicos constituyen una polifonía inaudible y que la conciencia funciona como un conjunto de diapasones que, entrando sucesivamente en resonancia, sintonizan sólo algunos sonidos, que, de este modo, pueden ser oídos.

El psicoanálisis postula que, cuando alguno de los elementos de una serie psíquica consciente (por ejemplo alguna de las “represen-

taciones” de los actos que integran la serie completa que llamamos “cepillarse los dientes”) se vuelve inconciente, no pierde por esto su carácter psíquico. Dado que nuestra experiencia de lo psíquico queda fuertemente vinculada con nuestra conciencia, podemos preguntarnos cuál es la necesidad de postular la existencia de un psiquismo inconciente. ¿Por qué no pensar que cuando un “contenido” de conciencia se vuelve inconciente deja “sencillamente” de ser psíquico para transformarse en algún tipo de “registro” físico?

Para esclarecer el concepto psicoanalítico de psiquismo inconciente podemos recurrir a una metáfora que ya utilizamos en otra ocasión. Cuando un barco se ha hundido en el océano de un modo que no nos permite registrar su presencia física ni siquiera recurriendo al más refinado de nuestros instrumentos, no pensamos que el barco deja de existir físicamente por el hecho de ser “solamente”, en el recuerdo, una imagen psíquica. Muy por el contrario, si a veces implementamos los medios para “recuperar”, mediante las operaciones de búsqueda que lo devuelven a la percepción, el testimonio conciente de su presencia física, es porque asumimos a priori que su existencia física persiste. Cuando postulamos la existencia psíquica inconciente de los eslabones que faltan en una serie psíquica conciente, sosteniendo que los “reconducimos” hacia el territorio de la conciencia, procedemos de una manera análoga a como procedemos en el caso ejemplificado con el barco hundido. Es cierto que es imposible “probar” la existencia psíquica inconciente, pero lo mismo ocurre, a pesar de las apariencias, con la existencia física inconciente de lo que ya no se percibe, o también, como señalaba Freud, con la existencia de la conciencia de nuestros semejantes.

Ya hemos visto que, (desde el punto de vista que Freud afirma en su *Esquema del psicoanálisis*, cuando postula la segunda hipótesis) psíquico y soma son cualidades, categorías que establece la conciencia. De modo que, en rigor, es imposible atribuir a lo inconciente, mientras permanece como tal, las cualidades de lo psíquico o las de lo somático. Reiteremos entonces que, cuando decimos, desde el psicoanálisis, que existe un psiquismo inconciente, queremos señalar que lo inconciente puede ingresar en la conciencia como categoría

psíquica. Es importante reparar en que lo mismo sucede con lo que consideramos físico. Cuando decimos que lo inconciente es físico, (los cambios eléctricos que registra un electromiograma durante un movimiento muscular voluntario, por ejemplo) queremos significar que puede ingresar a la conciencia del observador como categoría física. Cuando lo inconciente ingresa como categoría física decimos que posee las cualidades sensoriales que caracterizan a lo percibido. Cuando el inconciente ingresa en la conciencia como una categoría psíquica decimos que está “dotado de sentido”, que “tiene sentido”. La palabra “sentido” alude simultáneamente a lo que una vez sentí y a la intención que contiene un propósito.

Acerca de la información y del significado

La existencia de un psiquismo inconciente suscita todavía otra cuestión. Si aceptamos que, tal como se desprende de la segunda hipótesis, la cualidad que define al psiquismo es la significación, nos encontramos fatalmente con el hecho de que la definición sólo será válida si todo lo que posee significación es psiquismo porque, de no ser así, deberíamos encontrar alguna otra cualidad para definir al psiquismo. ¿Pero que pensamos entonces acerca de las palabras que conforman un libro que yace en el estante de una biblioteca? Aunque son palabras que existen físicamente, no cabe duda que su importancia radica en lo que significan. ¿Tiene algún valor sostener que esas palabras son psíquicas sólo en la mente de un lector que comprenda su sentido y que dejan de ser psíquicas “porque pierden su significado” cuando nadie las lee?

Comencemos por reparar en que el significado de un libro, su “contenido psíquico”, está presente allí, de alguna manera, en el libro mismo. Argumentar que el libro tiene marcas físicas que “gatillan” en la mente del lector determinados “contenidos” de conciencia no cambia la cuestión. Lo que importa es que es posible comunicar, mediante un libro, un pensamiento nuevo, que puedo aprender con él algo que antes no sabía. Las marcas conocidas que llamamos letras o palabras, forman allí, en ese libro, una particular combinatoria que para

el lector es “nueva”. Esa combinatoria constituye allí algo “nuevo”, cuya cualidad, cuya “forma”, es casi completamente independiente de las cualidades físicas o materiales (el papel, o la tinta, por ejemplo) que la sostienen. Pero entonces, si aceptamos que ese algo contenido en el libro (como la idea de locomotora está contenida en la máquina que llamamos así, y como la idea “riñón”, la “ingeniería renal”, está contenida en la estructura del órgano que lleva ese nombre) es una significación, aunque no sea “leída”, y también aceptamos que vale la pena sostener, contra viento y marea, la fundamental equivalencia entre psiquismo y significación, debemos aceptar que el psiquismo inconciente puede ser una cualidad presente en organizaciones que no constituyen seres vivos.

Se abren en este punto dos opciones. En una de ellas significado e información son conceptos que aluden a referentes distintos. En la otra, (que acabamos de exponer en el párrafo anterior) la significación, y con ella el concepto de psiquismo inconciente, coinciden con el concepto al cual aluden los especialistas en comunicación con el término “información”. Aquí debemos distinguir entre la cantidad de información y su importancia; y esto lleva implícita la cuestión de cómo se define la información. Si la cantidad de información se mide por la cantidad de *bytes* necesarios para conservarla, es obvio que una guía telefónica guarda más información que un soneto de Shakespeare, pero, dado que la información contenida en el soneto “contiene” una significancia que los registros de la guía telefónica no suelen alcanzar, queda claro que la importancia de un significado no puede definirse simplemente como si se tratara de una mera cantidad. Si se define la información como una “simple” cantidad de “unidades” (como las que denominamos *bytes*) llegamos a la conclusión de que el caos posee más información que el orden. Se trata en el fondo de la diferencia entre las propiedades de un número que llamamos “cardinal” y “ordinal”. El número cuatro alude a una determinada cantidad de unidades, pero, dado que posee una posición en la serie de números enteros, basta recordar con qué número empieza y termina la serie que debe ser recordada para saber si el cuatro debe ser o no ser incluido en el recuerdo convocado. Todo estudiante sabe

que es más fácil retener en la memoria un acúmulo de datos cuando se conoce su importancia. Es más fácil recordar la frase “el gato se comió el pescado” que el conjunto de letras que la constituyen si les quitamos el orden que les da su sentido. Señalemos además que la información “contenida” en un sistema físico no depende de sus cualidades materiales ni de que presente las propiedades de la vida, sino de la interrelación entre sus partes que llamamos “forma”. Es casi indiferente que el “molde” de una llave se conserve en el yeso o en la cera, o que el *Claro de luna* de Beethoven se conserve en una cinta magnética o en los *bytes* de un disco duro. Cuando se capta una forma se capta el orden implícito en la relación de sus partes.

Si aceptamos definir a la información de un modo que la homologa con el significado, podemos sostener que la idea, que emana naturalmente de la segunda hipótesis, y según la cual el psiquismo inconciente, (el “verdadero” psiquismo que antecede a lo psicológico conciente) es un significado que, en cuanto tal, es irreductible a una concepción física del mundo, compromete inevitablemente a la idea de que el psiquismo trasciende a la vida para existir independientemente de ella. Sin embargo, si tenemos en cuenta que Freud formuló la segunda hipótesis a partir de sus observaciones clínicas, podemos todavía limitar prudentemente nuestra afirmación de un modo que nos acerca a la primera opción. Diremos entonces que, cuando hablamos de psiquismo inconciente en el campo de la teoría psicoanalítica, nos referimos implícitamente a la significación inconciente tal como se da en los seres vivos dotados de conciencia. (Gustavo Chiozza, que también se ha ocupado de este tema, señala que esto nos permite comprender un poco mejor el punto de vista de los filósofos que sostienen que la existencia de un psiquismo inconciente es “una contradicción en sus términos”. Punto de vista que Freud discute en su artículo acerca de lo inconciente y en el primer apartado del *El yo y el ello*). Si bien es cierto que la significación define al psiquismo, que la significación puede ser inconciente (de hecho lo es una inmensa mayoría de las veces), y que el psiquismo inconciente puede “ser” (en la segunda opción) sin ser viviente, pensar el psiquismo inconciente tal como se manifiesta en seres vivos dotados de conciencia en nada

disminuye el valor de los descubrimientos psicoanalíticos acerca de lo inconciente, pero la conciencia recupera un valor “central” que parecía haber perdido, porque, de este modo, se subraya que la conciencia es necesaria para que el psiquismo inconciente pueda ser re-conocido. También nos damos cuenta de que, aunque estemos dispuestos a reconocer el “alma” contenida en los libros, no estamos dispuestos a negar la diferencia que existe entre el “alma” de la información y el alma que la lee, aunque a veces la lea de manera inconciente para la conciencia habitual. En este último punto, la posibilidad de una lectura inconciente (para la conciencia habitual) de un significado, radica, como veremos más adelante, toda la cuestión.

El desarrollo de una Biosemiótica

En lo que respecta a las diferencias establecidas entre información y significado, que constituyen la primera de las opciones expuestas, ha comenzado a correr, como suele decirse, mucha agua bajo los puentes, dado que este es un punto que se ha puesto sobre el tapete en lo que se refiere a la información genética contenida en los núcleos celulares. Marcelo Barbieri (Profesor de Embriología en la Universidad de Ferrara, en Italia, y Editor en Jefe del *Journal of Biosemiotic*) en su trabajo *Is The Cell a Semiotic System?* (que publica en el libro *Introduction to Biosemiotic*, del cual es compilador) se ocupa detallada y exhaustivamente de analizar el tema que hemos presentado con la posibilidad de dos opciones.

La Semiótica es la disciplina que se ocupa del estudio de los signos pero, como muy bien señala Barbieri, en realidad se ocupa de los signos y su significado, ya que ninguno de estos dos términos conserva su sentido sin la existencia del otro. En cuanto a la Biosemiótica es un nuevo campo de investigación que comenzó ocupándose de los fenómenos semióticos en los animales y se extendió gradualmente hacia los otros organismos para finalizar configurando una “subespecialidad”, la endosemiótica, dedicada a estudiar esos mismos fenómenos en procesos tales como el reconocimiento inmunitario o la transformación neoplásica.

Encontramos, también en el campo de la Biosemiótica, las dos posiciones acerca de la relación entre información y significado que mencionamos antes. Barbieri señala que hay quienes sostienen, como lo hace Marcel Florkin en 1974, basándose en los trabajos de Ferdinand de Saussure acerca de la relación entre el signo (significante) y el significado, que la secuencia de nucleótidos en el genoma es una información “física” y que la replicación que da lugar a las proteínas es también un fenómeno físico. Para quienes piensan de este modo, afirmar que la estructura del ADN constituye un lenguaje tiene sólo el valor de una metáfora. Sin embargo, la idea, que adquiere un mayor consenso cada día, de que el conocimiento científico es siempre inevitablemente metafórico en todos y en cada uno de sus enunciados, ya pone en crisis la pretensión, unilateralmente “fiscalista”, de esa primera posición. Barbieri nos introduce en la segunda, que se ha desarrollado a partir de los trabajos fundamentales de Thomas Sebeok, hasta configurar el campo que inauguró la disciplina que se denomina Biosemiótica. Los orígenes de esa manera de pensar se encuentran en la *Biología teórica* de Jakob von Uexküll y dentro de la Semiótica en la rotunda afirmación de Charles Peirce, de acuerdo con la cual la relación entre el signo y su significado lleva siempre implícita, intrínsecamente, la presencia de un intérprete, sin la operación del cual esa relación entre el signo y su significado no puede establecerse. Quienes sustentan esta posición, que gira en torno de Peirce y de Sebeok, y que ha sido defendida también, por autores como Antón Markos, por ejemplo, con el nombre de Biología Hermenéutica, afirman que quienes distinguen entre información y significado (vecinos a la línea que pasa por de Saussure y Florkin) han quedado atrapados en el dualismo cartesiano. La línea trazada desde von Uexküll hasta Peirce y Sebeok convoca autores muy importantes, como el ya citado Antón Markos y como H. H. Pattee, quien postula una inevitable “complementariedad” entre materia y símbolo, similar, en cierto modo, a la que plantea la física cuántica entre partícula y onda. Entre ellos sobresale especialmente Jesper Hoffmeyer, autor de un libro estupendo, *Signos de significado en el universo*, en el cual, según sus propias palabras, intenta ocuparse de cómo puede algo transformarse en alguien.

Marcelo Barbieri, por fin, centrándose en la distinción entre interpretación y código, sustenta una posición intermedia que ha sido muy elogiada y ha recibido el apoyo entusiasta de autores insignes, como René Thom y Karl Popper. Sabemos que el genoma (el genotipo) constituye la sede de la herencia en las células, y que en las proteínas que constituyen el cuerpo celular (el fenotipo) reside la actividad metabólica que “realiza” a un organismo biológico. Cada una de esas proteínas se origina específicamente en un gen particular, ya que sin esa especificidad entre los genes y las proteínas no podría haber herencia ni reproducción. Barbieri parte del afirmar que signo y significado no pueden ser considerados separadamente, porque son dos caras de una misma moneda. Un signo siempre debe significar algo, y un significado debe ser siempre el significado de algo, si ambos elementos se “separan” (porque su relación deviene inaccesible) continuarán seguramente existiendo, pero, como ocurre cuando se oye un idioma que no se comprende, perderán la cualidad que los colocaba en el lugar de un signo y de un significado. Tal como lo testimonia el hecho de que existen diferentes idiomas, puede aludirse a un mismo referente, que constituye lo significado, mediante el uso de distintos signos (o símbolos), lo cual implica disponer de “la regla”, es decir el código, que “conduce” desde el representante a lo representado. Por este motivo Barbieri sostiene que el modelo que sólo considera dos términos, signo y significación, es insuficiente para dar cuenta de la función mediante la cual el contenido del genoma da origen “específico” a una proteína, ya que para que la relación que se establece entre ambos cumpla con la condición de ser específica y unívoca, el proceso que conduce desde el signo que reside en el gen, al significado que se materializa en la proteína específica, requiere de dos condiciones. La primera consiste en que el signo y su significado nazcan y funcionen, como productos de un mismo proceso, junto con un tercer elemento imprescindible, el código que los vincula. Si el genotipo es sede de la herencia, y el fenotipo lo es del metabolismo, Barbieri encuentra en las estructuras celulares que configuran lo que denomina el ribotipo, el agente que genera y provee el código necesario para que se realice el proceso. Forma una parte importante de esta

cuestión el hecho de que a partir de un mismo gen y como producto de la intervención de proteínas reguladoras que reciben el nombre de adaptadores, se pueden generar, utilizando códigos distintos, diferentes proteínas. La segunda condición reside en la necesidad de un “ejecutor”, una máquina molecular “exterior” al sistema conformado por el signo, el significado y el código.

El ribotipo de Barbieri ocupa el lugar que en el modelo de Peirce y Sebeok ocupaba el intérprete. Barbieri establece una cierta diferencia conceptual entre la información y el significado, postulando una Biosemiótica que se da en dos niveles, el primero de los cuales se da por encima de un umbral que denomina semiótico, y que le permite afirmar que la célula, gracias a la operatividad de un sistema formado por la tríada de signo, significado y código, es un sistema semiótico, afín a una idea de información que se aleja de la idea de significado, ya que esta última, en la consideración de Barbieri, parece quedar vinculada con una operatividad “mental” (la del intérprete) que prefiere reservar para los organismos pluricelulares, más avanzados. Por encima de ese nivel semiótico, cuando se alcanza el nivel que “supera” lo que Barbieri denomina un umbral hermenéutico, el sistema se constituye con un signo, un significado y un intérprete, como en el modelo de Peirce y Sebeok. En opinión de Barbieri el sistema semiótico comienza por estar codificado de un modo que lo constituye en independiente del contexto y, a medida que funciona y se va transformando cada vez más en un sistema contexto-dependiente alcanza por fin el umbral hermenéutico. La idea de que el sistema semiótico comienza de un modo que es independiente del contexto es difícil de compatibilizar con la afirmación de que el entorno posee una influencia decisiva sobre el desarrollo epigenético de la información contenida en el genoma de los núcleos celulares. Es también difícil, además, establecer una hipótesis acerca de las condiciones que determinan que se alcance el “umbral hermenéutico”. S. Brier, en su trabajo *Bateson and Peirce on the Pattern that Connects and the Sacred*, (publicado en *A Legacy for Living Systems* de Jesper Hoffmeyer) Señala que difiere con Marcelo Barbieri en este punto, porque piensa que Barbieri no puede explicar, sin el encuadre filosófico y semiótico de Peirce, cómo

el pensamiento, el sentido y la interpretación, pueden surgir en un sistema vivo dando lugar a la existencia de experiencias en primera persona. Como vemos, lo esencial que se discute en la Biosemiótica actual gira en torno de si la existencia de un sistema semiótico incluye siempre, necesariamente, la operatividad de un psiquismo implícito en la presencia de un intérprete que puede ejecutar una instrucción en la medida en que es capaz de leer su significado.

La noticia de un significado

Luego de haber separado conceptualmente al psiquismo de la conciencia, y luego de haber utilizado el significado, y no la conciencia, para definir al psiquismo, nos damos cuenta de que nos hace falta definir a la conciencia misma. Contemplando una parte del camino que recorrió el psicoanálisis en su definición de lo inconciente, llegaremos a una primera, aunque rudimentaria, definición de la conciencia. Reiteremos que, cuando Freud, en el *Esquema del psicoanálisis*, afirma que lo psíquico inconciente es lo “verdaderamente” psíquico o, como también escribe, “lo psíquico genuino”, parece indudable que su intención recae en subrayar que es la significación, (y no la conciencia) la cualidad que debemos utilizar para definir a lo psíquico. Importa señalar ahora que la significación, la cualidad esencial que define a lo psíquico, no puede ser la misma cualidad que usamos para definir a la conciencia, ya que, si lo psíquico y la conciencia fueran lo mismo quedaría excluida la posibilidad de un psiquismo inconciente. La cualidad esencial que define a la conciencia no puede ser, por lo tanto, la significación, parece ser en cambio la noticia, la lectura, de una significación. Una significación que, de acuerdo con lo que hemos sostenido, existe “más allá” del ser leída. Solms en su artículo *What is Consciousness?* señala que la conciencia no es, meramente, una porción de la actividad mental, sino una reflexión, o una percepción, de la actividad mental. Nuestra primera definición será entonces esa, que la conciencia es noticia, y que, como toda noticia, es noticia de un significado.

Si el psiquismo es significado, y la conciencia noticia de un significado, la conciencia, como tal, convoca la idea de un existente deuteropsíquico o metapsíquico, en un sentido análogo al que nos lleva a distinguir entre aprendizaje y deuteroprendizaje, entre lenguaje y metalenguaje, entre psicología y metapsicología, o entre historia y metahistoria. Si recordamos que *Deutero* significa “segundo”, “siguiente”, y *meta* denota “después” y “más allá”, caemos en la cuenta de que hemos utilizado términos que evidencian nuestra carencia de un nombre que provenga de un saber más concreto acerca de aquello a lo cual nos referimos. En otras palabras: nuestra conciencia carece de una organización del conocimiento, distinta de la que conduce al concepto *soma* y de la que conduce al concepto *psíquis*, pero del mismo “tipo”, dirigida a su propia cualificación. Podríamos sentirnos tentados por aproximar la cualificación de la conciencia a la organización del conocimiento que conduce al concepto “espíritu” y que establece los niveles de abstracción que son propios de los ideales, de la norma moral, del rigor formal y del pensamiento matemático pero, cuando decimos que el concepto espíritu corresponde a una organización epistemológica de la conciencia, ya no podemos utilizarlo para definir a la conciencia misma. Carecemos, como decíamos, de un saber más concreto que nos permita atribuir a la conciencia cualidades distintas de las que señalamos cuando decimos que constituye un registro, una noticia o, si se quiere un “reflejo” de los existentes a partir de los cuales surgen las categorías que el conocimiento establece. Pero debemos, sin embargo, subrayar que la conciencia humana habitual dispone, además, de la importante posibilidad de contemplar una parte de lo que ella misma contiene. Hoffstadter, en su libro *Gödel, Escher y Bach*, ha mostrado elocuentemente lo que ha sido subrayado por numerosos autores, que la llamada autopercepción de la conciencia conduce a una limitación que es inevitable en toda autorreferencia, ya que en el “campo” de lo percibido no puede incluirse al mismo tiempo el ejercicio de la percepción que está ocurriendo.

Volvamos una vez más sobre el tema del significado, ya que se trata de una cuestión fundamental. El significado, el sentido, de un particular acontecimiento que ocupa la conciencia, es propio de ese

acontecimiento y proviene de dos circunstancias esenciales: su pertenencia a una determinada serie psíquica que se dirige hacia un fin, y el “lugar” que ese acontecimiento ocupa en esa serie psíquica. Ese, su significado, le pertenece en virtud de esas dos circunstancias, y es independiente de que el acontecimiento considerado ocupe o no ocupe una conciencia. Así sucede, por ejemplo, con la trayectoria del torpedo que utiliza el ruido de las hélices de un barco para alcanzar su destino. O, mejor aún, con la rueda del molino que, impulsada por el agua del arroyo, mueve los discos de piedra que desmenuzan el grano. En otras palabras, un acontecimiento no pierde su significado por el hecho de no ser consciente o, para decirlo mejor, la conciencia “sobreañadida” no le otorga su significación, sino que la “descubre” en un momento dado. Permítaseme insistir en este punto, porque, llevados por los procesos mentales habituales, podríamos vernos tentados a pensar que la distinción entre otorgar y descubrir el sentido, de un particular acontecimiento que ingresa en la conciencia, carece de importancia. No es así. Si el acontecimiento que penetra en la conciencia no tuviera su propio y particular sentido antes de ingresar en ella, no se trataría de un acontecimiento que pertenece a una serie psíquica inconciente.

El hecho de que la palabra “sentido”, sinónimo del término “significado”, se utilice también para designar lo que se siente y la dirección hacia la cual se encamina un movimiento, no sólo vincula el significado de un determinado acontecimiento con el recuerdo de lo que “se ha sentido” ayer (y que configura al deseo o al temor que hoy “se siente”), sino que nos permite comprender mejor “el significado del significado”. Esquemáticamente hablando, lo que se siente es, primordialmente, un afecto que “proviene del pasado” y que se vincula con sensaciones somáticas y con recuerdos. La orientación de la acción, en cambio, es, ante todo, un pro-pósito que “se dirige hacia un futuro pro-puesto” y que se vincula con percepciones e imágenes “de objetos” y con deseos o temores actuales. Así cómo el deseo, o el temor, llevan implícito un recuerdo de percepciones y de sensaciones, el propósito lleva implícito un afecto que lo motiva. Aunque el recuerdo y el deseo, o el temor, pueden ser considerados como compo-

nentes elementales del sentido, que se constituye siempre como una serie de la cual pueden formar parte, son lo suficientemente complejos como para poder ser descriptos como la sucesión de eventos que denominamos “serie”, pero también como el conjunto de intervenciones actuales simultáneas, que determinan la forma cualitativa que adquiere un impulso que actúa sobre el propio organismo y lo “afecta”. Recordemos que Freud, en su *Interpretación de los sueños*, denomina “clave de intervención” al código pre-dispuesto que determina la forma cualitativa de la “descarga” afectiva.

Lo que define al psiquismo, entonces, es el estar dotado de significado, lo que define a la conciencia, en cambio, no es eso, es, en primera instancia, su capacidad de saber, notar, darse cuenta, leer, o comprender un significado. Reparemos en que, si el significado está dado por una posición determinada dentro de una serie que se dirige hacia un fin, la noticia de un significado implicará necesariamente que, frente a un acontecimiento determinado, pueda contemplarse “desplegada en un espacio metafórico” la serie “temporal” completa a la cual ese acontecimiento “pertenece”. De modo que toda noticia de un significado llevará inevitablemente implícitas la simultánea “construcción” de un pasado y la simultánea “anticipación” de un futuro.

CAPÍTULO IV

Acerca de los modos de ser de la conciencia

La comprensión de un mensaje

Aunque, en primera instancia, la conciencia puede definirse como capacidad para leer, interpretar o adquirir la noticia de un significado, el tema conduce a la necesidad de aclarar una cuestión. Que una máquina de sumar, por ejemplo, opere eficazmente con símbolos matemáticos, no alcanza para afirmar que es capaz de interpretar el significado de los símbolos que opera. Es decir que la capacidad sintáctica de un operador de símbolos lingüísticos o matemáticos no supone una capacidad semántica. ¿Cómo establecer, entonces, que un determinado sistema es capaz de interpretar un significado o, como suele decirse, “comprender un sentido”? Cuando abordamos la cuestión de lo que significa interpretar un significado nos damos cuenta de que admite una respuesta en tres distintos niveles de complejidad.

En el nivel más sencillo, y luego de repetidas experiencias que dejan de lado respuestas fortuitas, cuando un interlocutor que ha recibido un mensaje que dice “envíame azúcar”, envía el azúcar que se le ha solicitado, asumimos que ha comprendido el significado del mensaje. El termostato que regula la temperatura de una habitación, los pequeños receptores en la pared arterial de la carótida humana que regulan la presión sanguínea, o cualquier otro mecanismo cibernético (en el cual opera el tipo de control que se denomina re-

troalimentación negativa porque el efecto retroactúa sobre la causa disminuyéndola) proceden de este modo, “leyendo” la comunicación de una determinada información y actuando eficazmente de acuerdo con ella. No diríamos que esos mecanismos “son” conciencia en el sentido que habitualmente le damos a ese término, pero necesitamos reparar en que allí encontramos el primer significado que podemos darle a la expresión “lectura de un mensaje”.

El segundo nivel lo encontramos en el análisis que realiza Norbert Wiener, el creador de la Cibernética, en su libro *Dios y Golem S. A.*, del cuento de W. Jacobs, titulado *La garra de mono*. La garra de mono es un amuleto que tiene la capacidad de cumplir con tres deseos. El matrimonio que adquiere el talismán solicita como primer deseo 200 libras para arreglar el tejado, y el deseo es concedido mediante la muerte de su único hijo. La garra de mono, (representante, para Wiener, de “la actitud” de un robot) ignora lo que cualquier ser humano sabría, que el matrimonio no está dispuesto a pagar ese precio para cumplir su deseo. Weizsenbaum sostiene en su libro *La frontera entre el ordenador y la mente*, que una computadora debería poseer, ella misma, un oído humano que le haya dolido, para comprender cabalmente lo que significa el dolor de un oído en el mundo del hombre. Comprender el significado de un mensaje implica, desde este punto de vista, compartir una forma del ser y una historia, lo cual, llevado a su último extremo, exigiría que el que recibe el mensaje fuera, de un modo completo e inalcanzable, idéntico al que lo envía. Lejos de pretender ese extremo, podemos definir el segundo nivel de complejidad sosteniendo que la comprensión del sentido surge del compartir, en un cierto nivel de abstracción, todos los significados que son universales y típicos del mundo humano.

El tercer nivel compromete mucho más. Comprender el sentido de un mensaje, desde este último punto de vista, lleva implícito que el receptor asigne, al significado del mensaje “leído”, una particular importancia, un “valor afectivo”, que se establece, inevitablemente, en función de dos facultades. La primera de esas facultades consiste en la capacidad de conocer su propia existencia individual, “yoica”, con sus intereses, necesidades y tendencias (susceptibles de

conciencia pero en su mayor parte habitualmente inconcientes). La segunda reside en la capacidad de conocer la existencia, igualmente “yoica”, del emisor del mensaje y de los seres con los cuales el receptor convive, todos ellos con sus propios intereses, necesidades y tendencias. Cuando decimos “capacidad de conocer su propia existencia individual” o también, como se dice a veces, “ser conciente de su ser conciente”, hablamos de un fenómeno de autorreferencia que, en sus formas más evolucionadas, lleva implícito algún tipo de “mapa” con respecto a la propia estructura. Mapa de uno mismo, o de sí mismo, al cual nos referimos, en el caso de los seres humanos, con la expresión “límites del yo”, o con el término “*self*”, y que incluye lo que llamamos “esquema corporal”. Lo esencial de este nivel reside en que ya no se trata de compartir solamente los significados universales y típicos del mundo humano, sino precisamente aquellos particulares y propios de las personas implicadas en la emisión y recepción del mensaje.

Tenemos entonces, en un planteo esquemático, tres maneras de responder a la pregunta por el significado de la expresión “comprender el sentido”. La primera entiende que se ha comprendido el sentido cuando se establece la comunicación de una información “de ida y vuelta” que constituye un intercambio de mensajes “leídos” o, como suele decirse, interpretados. La segunda entiende que el receptor comprende el sentido cuando conoce los significados universales que configuran el acervo común del género al cual pertenece el emisor. La tercera exige algo más, comprender el sentido lleva implícito valorar la importancia del mensaje en función de la existencia yoica del receptor, del emisor, y de los seres de su entorno, incluyendo la noción de los intereses, necesidades y tendencias de cada uno de ellos.

Si definimos a la conciencia por la capacidad de saber, de darse cuenta, de comprender un significado, debemos decidir ahora cuál de las tres maneras de comprender el sentido utilizaremos en la definición de la conciencia. No cabe duda de que muchos sólo se conformarán con la tercera, que lleva implícita la llamada autopercepción de la conciencia, que implica ser conciente del ser conciente en algún modo semejante al habitual de la conciencia humana. Debemos pre-

guntarnos sin embargo qué nos impide aceptar que haya más de una forma de conciencia. ¿Por qué la conciencia, como sucede con otras funciones vitales, no puede evolucionar y desarrollarse desde formas más simples a formas más complejas? ¿Por qué no admitir una forma elemental de captación de una noticia en la discriminación celular entre lo que se incorpora y aquello de lo cual se huye? Solemos hablar, por otra parte, de una conciencia visual, distinta de una conciencia auditiva, distinta de una conciencia “verbal”, y seguramente más distinta aún de una conciencia olfatoria o de la conciencia onírica.

La evolución de la conciencia

La idea de una evolución de la conciencia, y de que los distintos estadios de esa evolución pueden coexistir, subordinados unos a otros en un conjunto organizado “jerárquicamente”, no es una idea extraña para el pensamiento biológico o neurológico. De hecho Lynn Margulis, en su libro *Symbiotic Planet*, refiere que Harold Morowitz, profesor en la *George Mason University, Fairfax, Virginia*, dirige el *Krasnow Institute for the Study of Evolution of Consciousness*. La misma autora, en *Dazzle Gradually*, que escribe con Dorian Sagan, dedica un capítulo, titulado *Prejudice and Bacterial Consciousness*, a la consideración de una conciencia en las bacterias, en palabras que distan mucho de constituir una “simple” metáfora. En el libro *Microcosmos* Margulis y Sagan exponen los fundamentos que conducen a la idea de que todos los seres vivos pueden considerarse productos de la simbiosis de organismos minúsculos que son bacterias y que se transforman en las organelas que se constituyen como mitocondrias, como cloroplastos o como undolipodios, cuando se unen para integrar una célula. Recordemos que Hughlings Jackson, el gran neurólogo inglés, describió al sistema nervioso (que deriva del ectodermo embrionario) como una estructura que se organiza en niveles de integración. John Bonner, Profesor Emérito de Biología de la Universidad de Princeton, en una entrevista realizada por Eduardo Punset (publicada en *Mind, Life, and Universe*, L Margulis y E. Punset), sostiene que la

conciencia, como la inteligencia, es, en la escala zoológica, una cuestión de grados y no de presencia o ausencia.

Gregory Bateson (*Pasos hacia una ecología de la mente, Naturaleza y espíritu, El temor de los ángeles*) abrió vigorosamente un camino, en la interpretación de las formas en que se manifiesta la vida, que dio lugar a investigaciones y progresos en un campo que algunos denominan Biología Hermenéutica (Brian Goodwin, en *Nature's Due*, por ejemplo) aunque se ha difundido sobre todo con el nombre de Bio-semiótica (Jesper Hoffmeyer, *A Legacy for Living Systems*). La concepción que fundamenta ese campo de estudio afirma que la actividad expresiva y simbólica, que constituye la significación, es inherente a la vida y se encuentra ya presente en sus formas más simples. Pero lo que importa señalar ahora es que la Biosemiótica apoya la idea, implícita y explícitamente, de que existe siempre alguna forma de conciencia en los distintos seres vivos de un ecosistema, en distintos “niveles” de un organismo pluricelular o, también, en el mismo ecosistema. Es necesario tener en cuenta que las ideas acerca del individuo biológico que pertenece a una especie han cambiado sustancialmente. Los organismos pluricelulares comienzan a ser contemplados (atendiendo a sus “unidades” menores) como agrupaciones de células que viven simbióticamente. Mientras que las colonias de los insectos llamados “sociales”, se estudian como megasistemas que se comportan como individuos biológicos. Hoffstadter, en *Gödel, Escher y Bach*, nos presenta al nido de hormigas como un megaorganismo. Cuando Bert Hölldobler y E. Wilson exponen en su libro *The Superorganism*, sus investigaciones sobre la compleja interfuncionalidad de las hormigas que se integran en el hormiguero, queda claro que la descripción de Hoffstaedter, más allá de una comparación perpicaz, corresponde al correcto enunciado de una interpretación que ha surgido de la biología.

Hay, sin duda, una enorme diferencia cualitativa entre el “simple” registro de un significado y lo que llamamos una conciencia autoperceptiva, que se integra construyendo en distintos “niveles” los “mapas” de uno mismo que Damasio denomina, desde la neurología, proto self, self nuclear y self autobiográfico. Coveney y Highfield,

autores de *Frontiers of Complexity*, describen la trama de la vida como una red multifocal que, funcionando a la manera de la red neural, se integra en un ecosistema. Cada uno de los seres vivos, sin distinción de especies, de clases o de reinos, funciona como un nudo de esa red, y su existencia fuera de ella resulta completamente inconcebible. La idea de que existe una conciencia “colectiva”, y sobrehumana (una especie de “contrapartida” del inconciente colectivo que postulaba Jung) que trasciende nuestra conciencia habitual, surge entonces como un plausible corolario. Podrían postularse entonces (por ejemplo y entre otras) una conciencia “celular” y otra “ecosistémica”, inconcientes para la conciencia habitual. El concepto que con el nombre “yo célulohumoral” Cesio planteó desde el psicoanálisis hace ya muchos años, podría integrarse con una forma celular de una conciencia inconciente (para la conciencia habitual). En cuanto a la conciencia ecosistémica cabe decir que no sólo las vivencias místicas o religiosas, como las que corresponden al sacramento de la comunión con Dios, sino también las que se describen como estados de conciencia “alterados” o también transpersonales, que surgen a veces mediante la ingestión de drogas, o durante la meditación, parecen avalar esa conclusión que, sin embargo, nos lleva fuera del ámbito que constituye nuestra disciplina. Importa destacar que el concepto freudiano de psiquismo inconciente debe ser entendido con el significado de inconciente para la conciencia habitual. Gustavo Chiozza, en su trabajo *El psicoanálisis frente al problema de la conciencia*, muestra como la necesidad teórica de postular la existencia de distintos niveles de conciencia en el inconciente freudiano surge ya durante el estudio de la misma obra de Freud, y especialmente de su teoría acerca de los afectos.

Es claro que las distintas formas de conciencia no tienen por qué ser estructuras con un mismo grado de complejidad ni organizadas de un modo semejante a nuestra conciencia humana habitual. Tampoco tienen por qué ser similares entre sí, aun suponiendo que en cada una de ellas se presentara “en algún grado”, como una condición *sine qua non*, el fenómeno que denominamos “conciencia de sí mismo”. Von Uexküll, en su famoso libro *Ideas para una concepción*

biológica del mundo, ha sostenido que el mundo perceptivo de un organismo como la garrapata es distinto de los mundos perceptivos, por ejemplo, del hombre y del perro, distintos también entre sí. No es necesaria demasiada imaginación para suponer, aunque más no sea a partir de sus estructuras corporales, que los otros integrantes de sus conciencias, es decir sus mundos “sensitivo” y “evocativo”, serán también diferentes. Von Uexküll señala que si un profesor sale a dar un paseo con su perro, el primero se detendrá tal vez frente a la pizarra de noticias de un periódico y frente a una tienda de chocolates, mientras su perro prestará posiblemente su atención a la vidriera de una carnicería y olisqueará el tronco de un árbol de la acera en búsqueda de las noticias “urinarias” que cautivan su interés. Vemos aquí con claridad que los “mundos perceptivos” de ambos organismos biológicos se hallan constituidos no sólo por percepciones “puras”, sino por intereses que son el resultado de significancias y que, como tales, provienen de la operatividad de otros dos “mundos”, el “mundo sensitivo” y el “mundo evocativo”. Ignoramos la organización de otras conciencias (por ejemplo de aquellas a las cuales hemos llamado celular y ecosistémica) que son inconcientes para nuestra conciencia habitual. Sólo podemos, de una manera análoga a la que asume Lorentz desde la etología (cuando se defiende en su libro *La otra cara del espejo* frente a quienes le critican el “antropomorfizar” al mundo animal) decir que el único modo de conocimiento posible consiste en conjeturar diferencias a partir de combinaciones distintas de cualidades similares a las que conocemos en nuestra conciencia humana. No podemos, por ejemplo, construir los monstruos de nuestra “zoología fantástica”, sin recurrir a combinar partes de los animales reales o del mundo físico que hemos conocido.

Paradigmas de la biología celular

La idea de una conciencia celular se ha ido abriendo paso progresivamente dentro de lo que ha comenzado a llamarse una “nueva” biología. Las investigaciones realizadas sobre el “microcosmos” bioló-

gico nos ayudan también a desprendernos del prejuicio que nos lleva a suponer que las estructuras microscópicas son más simples que las macroscópicas. Bruce H. Lipton, profesor de Biología Celular en la Escuela de Medicina de la Universidad de Wisconsin, ha escrito un libro *The Biology of Belief* (publicado en 2005), que se transformó en *best seller*, en el cual aborda decididamente el tema de la conciencia celular. Sus investigaciones, realizadas en la Escuela de Medicina de la Universidad de Stanford, sobre el modo de funcionar de las tres capas de la membrana celular, cuyo espesor no supera las siete millonésimas partes de un milímetro, ponen en crisis lo que se ha llamado el dogma central de la biología, que consiste en privilegiar la importancia del genoma hereditario constituido, en el hombre, por unos 25.000 genes que conforman el ADN que reside en el núcleo de cada una de los billones de células que componen su organismo.

Conviene que nos hagamos un bosquejo acerca de cómo está formada y como funciona una célula. Comencemos por decir que el gusano denominado *Caenorhabditis elegans*, constituido exactamente por 969 células, 302 de las cuales constituyen su cerebro, posee en su genoma 24.000 genes. Dado que los genes contienen las “recetas” necesarias para construir las distintas proteínas del cuerpo celular, antes de haber finalizado, en 1980, el proyecto genoma humano, destinado a identificar el conjunto entero de sus genes, se esperaba encontrar en las células del hombre (en cuya constitución participan unas 100.000 proteínas) no menos de 120.000 genes, pero no fue así. Hoy se sabe que, como resultado de la operación “epigenética” de proteínas reguladoras, cada uno de los genes puede ofrecer más de dos mil variaciones proteicas a partir del mismo código. El núcleo celular contiene, junto con las proteínas reguladoras que los “leen”, el conjunto de genes heredados que configuran el genoma y que se integran en una cadena constituida por una secuencia de moléculas de acidodesoxirribonucleico (el ADN) organizada de la manera en que se organizan los signos de un código. Son las palabras del diccionario con las cuales “el organismo” pronunciará el discurso que constituye su vida.

El haber comprendido la importancia del genoma, y la enorme distancia evolutiva que separa a una célula procariota (desprovista

de núcleo) de una eucariota (que sí lo contiene), una distancia que algunos biólogos comparan a la que separa a un vegetal de un hombre, condujo a considerar que el núcleo celular funcionaba como una especie de reservorio “intencional” instintivo, que adquiriría funciones similares a las de un “cerebro” director. Pero la imagen de una célula como estructura funcionante, y con ella la imagen de los organismos pluricelulares ha variado sustancialmente en los últimos años. En opinión de Lipton todas las funciones que estudia la fisiología humana (neurológicas, musculoesqueléticas, digestivas, respiratorias, excretoras, endócrinas, circulatorias, tegumentarias, reproductivas e inmunitarias) ya están presentes en la célula, y es en la membrana celular en donde encontramos las funciones “cerebrales” que, en los organismos pluricelulares más evolucionados denominamos “inteligencia”, “reacciones emocionales” y “conciencia”. De hecho la membrana celular analiza miles de estímulos que provienen de su microentorno y aprende de la experiencia que acumula en una memoria que le permite, por ejemplo, generar los anticuerpos que la defienden del impacto desestabilizador de su medio ambiente. Según sostiene Tom Kirkwood, (Codirector del Instituto para el envejecimiento y la salud de la Universidad de Newcastle) en una entrevista realizada por Eduardo Punset (publicada en el libro que ya hemos citado) cada una de nuestras células recibe cada día unos diez mil impactos que dañan la estructura del ADN de su núcleo, la mayoría de esos daños son revertidos por un sistema que los reconoce y trabaja en su reparación.

Completemos el bosquejo de la membrana celular, agregando que los fosfolípidos que la constituyen funcionarían como una barrera totalmente impermeable a los estímulos si no fuera porque las proteínas que forman parte de la membrana configuran en ella, en un momento dado, cientos o miles de canales receptores y efectores que funcionan como conmutadores. Los canales receptores constituyen los órganos sensoriales de la célula y se comportan como nanoantenas que pueden ser “sintonizadas” para “resonar” con los distintos estímulos extra e intracelulares. Es necesario señalar que la sensibilidad celular se ejerce sobre todo frente a las “señales” que provienen de la energía electromagnética, que viajan a la velocidad de 186.000 millas por segundo,

mientras que la difusión química de una sustancia recorre menos de un centímetro por segundo. Lipton concluye afirmando que, dado que la definición de percepción es “conciencia de los elementos del entorno a través de sensaciones físicas”, la primera parte de la definición corresponde a la función de las proteínas de la membrana que constituyen los canales como “puertas” receptoras, y la segunda a la creación de sensaciones físicas que resumen la función de las proteínas como canales efectores que “reaccionan” a los estímulos del entorno.

Por fin, teniendo en cuenta que la membrana celular puede ser definida (coincidiendo con la manera en que se define el *chip* que configura el CPU de una computadora) como un cristal líquido semiconductor con puertas y canales, Lipton asume que el comportamiento, la evolución y el crecimiento celular, no sólo dependen de la información contenida en el ADN de su núcleo (que funciona como las unidades de memoria que contienen los programas y los documentos “constitucionales” archivados) sino que, y ante todo, dependen de la información que ingresa, desde el entorno (como si se estuviera operando en un teclado) a través de sus puertas receptoras. Las resonancias positivas, o armónicas, que conducen al intercambio con el medio, son “las buenas ondas” que constituyen los “gérmenes” de la atracción que evoluciona hacia lo que denominamos amor, y se traducen en crecimiento y en desarrollo celular. Las resonancias negativas, que se manifiestan como una interferencia destructiva, son “las malas ondas” que conducen a la defensa y al aislamiento que comprometen el progreso y constituyen los “gérmenes” del rechazo y del miedo.

La estratificación de la conciencia

Podemos, en síntesis, sostener que toda noticia de un significado es una forma de conciencia, y aceptar que, por lo menos en algunas de sus formas, la conciencia se manifiesta mediante el fenómeno de su autopercepción. Aceptaremos entonces que es posible describir más de una forma de conciencia y también su estratificación “jerárquica” en distintos “niveles” de una organización. La palabra “estrato” nos parece adecuada para designar la interrelación entre las distintas formas de

conciencia, ya que el diccionario Encarta define al estrato como “conjunto de elementos que, con determinados caracteres comunes, se ha integrado con otros conjuntos previos o posteriores para la formación de una entidad o producto histórico, de una lengua, etc.”.

Aceptaremos además que nada impide que la conciencia que funciona en un “nivel” sea inconciente en el funcionamiento de otro. En realidad ya lo sostuvimos así cuando admitimos que un determinado significado inconciente puede también ser “leído” de manera inconciente. Damasio expone, en *The Feeling of what Happens*, las conclusiones extraídas de numerosas investigaciones que avalan, desde las neurociencias, esta afirmación. Una de ellas, ampliamente conocida, es la que surge del fenómeno denominado visión ciega, que se observa en algunas personas con un daño en las zonas sensoriales primarias de la corteza que corresponden a la percepción visual. Se trata de pacientes que, aunque han perdido completamente la vista y sostienen de buena fe que son incapaces de ver algún objeto en su campo visivo, a veces, cuando se les interroga acerca de la localización de un determinado objeto, son capaces de mover su brazo, o de señalar con su dedo, en la dirección correcta. En el trastorno denominado prosopagnosia, que se caracteriza por la incapacidad para reconocer los rostros familiares, puede suceder que mientras los pacientes permanecen concientemente indiferentes en presencia del rostro de sus seres queridos, las pruebas de resistencia eléctrica cutánea realizadas con un polígrafo como el del “detector de mentiras”, evidencien un reconocimiento inconciente.

Solms y Turnbull (en *The Brain and the Inner World*) señalan que el estudio de las funciones cerebrales permite establecer que la conciencia humana se estructura en los niveles jerárquicos que Damasio llama “conciencia nuclear” (atribuida a la función de pequeños núcleos grises del tronco encefálico) y “conciencia extendida” (en la cual participan los canales sensoriales y algunas funciones atribuidas a distintas áreas de la corteza cerebral). La autopercepción del estado emocional del *self* (que solemos denominar “humor”), a partir de las sensaciones “somáticas”, y especialmente de las interoceptivas (viscerohumorales), contribuye de manera fundamental a la formación

de la conciencia nuclear. En la conciencia extendida participan las imágenes que “construyen” un mundo de objetos y las imágenes que corresponden a la relación “física” con ellos. Es importante consignar que la conciencia nuclear, estado dependiente, también denominada “simple” o primaria, puede existir aisladamente, mientras que la conciencia extendida, canal dependiente, “reflexiva” o secundaria, sólo puede existir “acoplada” a la conciencia nuclear. La conciencia extendida, así denominada porque se “extiende” desde los núcleos del tronco encefálico (cuyo tamaño no es mayor al de la cabeza de un fósforo) involucrando a la corteza cerebral, depende de las áreas de la corteza perceptiva y asociativa que corresponden a los distintos canales sensoriales, mientras que la conciencia estado dependiente implica funciones amplias y globales, ya que no recorren canales específicos sino “campos de influencia” que se superponen.

Frente a la existencia de distintas formas de conciencia surge, inevitablemente, una cuestión. Aquí y ahora, mientras nos referimos a estos temas, lo hacemos desde un nivel de conciencia (al cual aludimos en este texto con las palabras “conciencia humana habitual”) que excluye la conciencia de todos los demás. Cabe preguntarse entonces ¿Por qué los seres humanos no experimentamos como propia la conciencia de la célula, la del órgano, o la supuesta “conciencia” de una megaorganización de la cual formamos parte, como podría ser, por ejemplo, la que corresponde a la red multifocal que denominamos estado nacional argentino? Si aceptamos que existen distintos niveles de conciencia, podemos pensar que la conciencia habitual, singular y humana, de cada uno de nosotros, es la que le ha tocado vivir a cada uno porque, más que una célula, somos un conjunto de ellas, y porque cada uno de nosotros es menos que, por ejemplo, la comunidad que denominamos sudamericana, ya que es sólo una de sus partes. Pero esto es en realidad una tautología, porque cuando nos definimos diciendo lo que somos, cuando cada uno de nosotros se define diciendo ser un organismo pluricelular humano, lo dice desde su conciencia humana. Todo nos conduce a pensar, sin embargo, que, aunque no las experimentemos, hay otras conciencias “propias de” distintas partes de nuestro cuerpo,

y también otras conciencias “propias de” distintas megaorganizaciones de nuestro mundo, y podemos pensar, además, que si no las experimentamos es porque tal “opacidad” (similar a la que tenemos frente a la conciencia humana habitual de nuestros semejantes) es necesaria para mantener la estructura de nuestra organización, ya que en todo sistema organizado la información no viaja con la misma permeabilidad en todas direcciones. Todo acto de conciencia es una parcialidad que se establece al precio de mantener inconciente el resto de la totalidad de lo existente. La percepción visual puede constituir un buen ejemplo de esta inexorable condición de la conciencia, ya que todo lo que vemos será siempre lo que vemos desde un punto de vista que excluye a todos los demás. Reparemos además en que, tal como señala Lipton, cuando vemos la fotografía de un paisaje podemos procesar en un segundo y de manera inconciente unos veinte millones de “puntos”, cada uno de los cuales constituye el *bit* de información que denominamos píxel, mientras que en ese mismo segundo, desde nuestra conciencia sólo podemos procesar unos cuarenta puntos. La metáfora que acabamos de usar, a pesar de ser clara en su posibilidad de representar visualmente la parcialidad de la conciencia como si fuera un espacio, una especie de “campo” que posee un límite en su capacidad continente, arrastra la condición negativa de subrayar esa parcialidad solamente dentro de la función centrada en una percepción de objetos, mientras que la parcialidad de la conciencia se manifiesta también y sobre todo, en el desplazamiento de su centro sobre las distintas alternativas que le ofrece su multiplicidad de funciones entre las cuales se cuentan, por ejemplo, las que hemos descrito como sensación, como autopercepción del yo, o como la conciencia de ser conciente.

Acerca de las distintas formas de conciencia

Una vez aceptada la idea, en su forma más amplia posible, de que la conciencia es noticia de un significado, nos encontramos con que esa función, contemplada desde nuestra conciencia habitual, nos

permite reconocer muy distintas formas de conciencia que se muestran con distintos grados de complejidad formando una “serie” sin soluciones de continuidad “dentro” de la cual podemos reconocer de manera artificial y esquemática algunos jalones.

En su forma más “simple” la noticia de un significado puede ser un intercambio de información inconciente para la conciencia habitual, que a veces registra ese fenómeno como una alteración en el cuerpo que denominamos físico. Los pequeños biorreceptores que configuran el seno carotídeo, por ejemplo, registran, desde la pared de la arteria, diferencias que ponen en marcha, a la manera de un control cibernético, la regulación de la tensión arterial. Nuestra conciencia habitual sólo registra, a lo sumo, las consecuencias de esos cambios corporales, pero nada sabe acerca del intercambio de información que transcurre de manera inconciente “en el interior” de lo que llamamos “el cuerpo”. Podemos sin embargo inferir, como de hecho sucede cuando comprendemos la función que cumple el seno carotídeo en la regulación fisiológica, que en el nivel inconciente un significado ha sido “leído”. Notemos que esta inferencia contiene, en germen, el espléndido desarrollo que Freud realizará en su segunda hipótesis cuando sostiene que lo que la conciencia registra como unilateralmente somático posee un significado inconciente que constituye lo que debemos considerar genuinamente psíquico. Pero no sólo funcionamos en ese sistema de conciencia inconciente para la conciencia habitual en estructuras como el seno carotídeo, sino también cuando, mientras “leemos” un mensaje que dice, por ejemplo, “no estacionar”, no cobramos conciencia de la percepción “subliminal” de las letras y palabras que forman el significado del mensaje, ni recordamos haberlo leído, pero evitamos estacionar en ese lugar.

El próximo jalón lo encontramos en el nivel “más sencillo” de una noticia conciente cuando sentimos nuestro estado de ánimo, o sentimos una particular emoción. También cuando, frente a la percepción de un objeto, interpretamos su “valor afectivo”. En este caso hay conciencia de un significado, y de la importancia de un significado (es decir de su significancia), pero no hay una conciencia “reflexiva” acerca de la conciencia. Funcionamos en este nivel cuando tenemos con-

ciencia de que no está permitido estacionar en un determinado lugar y, por ejemplo, nos molesta no hacerlo. Alcanzamos un nuevo jalón cuando, en un nivel más complejo, junto a la noticia conciente de un significado tenemos conciencia de nuestra conciencia y conciencia de nuestro propio “yo”. Funcionamos en este nivel cuando, también por ejemplo, consideramos la posibilidad de estacionar en un lugar prohibido evaluando las consecuencias que nos deparará la transgresión. Por último logramos a veces, de una manera esporádica que ha sido señalada con diversos nombres tales como sentimiento oceánico, comunión con Dios, o vivencia mística, una cierta conciencia de pertenecer a un megasistema que trasciende nuestra individualidad.

¿De qué depende que nuestra conciencia humana habitual funcione en uno de esos sistemas que categorizamos esquemáticamente como jalones? Tanto Schrödinger como los desarrollos surgidos del psicoanálisis nos invitan a pensar que todo lo que funciona sin trastorno es abandonado a los automatismos inconcientes, automatismos que a veces la conciencia habitual (mientras funcionamos en el sistema que señalamos antes como el más simple) percibe “parcialmente” como funciones corporales o, para decirlo en los términos de Freud, “concomitantes somáticos”. Cuando funcionamos en los otros sistemas, en cambio, el conjunto de lo que necesita ser resuelto en el presente tiende a ingresar en la conciencia como un “problema” psíquico. Decimos que “tiende a ingresar” porque la operatividad de la represión (que marca los límites de la adaptación) suele impedirlo. De acuerdo con lo que Schrödinger sostiene en su libro *Mi concepción del mundo*, la conciencia cumple la función de generar las nuevas formas de la evolución natural, espiritual y moral.

Admitimos que la noticia de un significado (o “la noticia de una significancia”), en su forma más rudimentaria, es ya una rudimentaria conciencia, acerca de la cual se continuará discutiendo si en ella se halla, o no, implícito, lo que denominamos “comprensión del sentido”. No es menos cierto sin embargo que la sensación de estar percibiendo, añade “más” y “distinta” conciencia a la rudimentaria conciencia.

La necesidad de superar la frustración a través del conocimiento, que parece ser la justificación de la conciencia, conduce naturalmente

a la idea de que la autopercepción de la conciencia nace frente a la necesidad de examinar y mejorar los procesos de pensamiento. Podemos entonces decir que la conciencia humana adquiere su forma plena, de acuerdo con lo que hasta hoy sabemos, cuando se añaden tres nuevas funciones: en la primera se constituye lo que hemos llamado “conciencia de uno mismo” estructurada en función de dos “niveles”: el “ser conciente del ser conciente” que corresponde al hecho por obra del cual la conciencia registra sus propios contenidos, y la autopercepción del Yo (con sus necesidades y tendencias). La autopercepción del yo construye el “mapa” espacial que se configura, en la opinión de Freud, como la “proyección” de una superficie corporal, y la “invariancia” temporal que nos convierte en un protagonista que retoma, una y otra vez, su propia historia. La segunda función permite el reconocimiento de un otro ser viviente semejante, dotado de una conciencia similar, con el cual compartimos, o no, un mundo de valores que se generan a partir de las importancias que acompañan a nuestros afectos. Tales afectos, que se mueven en el territorio constituido por las cinco categorías “páticas” que describe Weizsaecker (querer, deber, poder, tener permiso y estar obligado) construyen los parámetros éticos que, desde sus formas más rudimentarias hasta sus formas más elaboradas, comprometen en los actos de conciencia una cuestión moral. Forma parte de ese modo de conciencia la distinción entre los juicios objetivos (que establecen objetos), que son “ónticos” porque se refieren a la categoría del ser, y los juicios de valor, que son “páticos” porque se refieren a la categoría del *pathos* en su doble connotación de padecimiento y pasión. La tercera función se alcanza mediante una permeabilidad “momentánea” frente a otros tipos de conciencia, “normalmente” inconcientes para la conciencia humana habitual, implícitos, por ejemplo, en los procesos biológicos o en los sistemas ecológicos, y acerca de los cuales es posible “de pronto”, adquirir una cierta noticia. El “salto” epistemológico constituido por el descubrimiento del psicoanálisis, que enriquece la posibilidad de “hacer conciente lo inconciente” constituye un ejemplo de esta tercera forma de conciencia.

SEGUNDA PARTE

El psicoanálisis que transcorre “entre” el cuerpo y el alma

CAPÍTULO V

Acerca del corazón

El significado del órgano

El diccionario consigna que la palabra “corazón” se usa, en sentido figurado, para referirse al ánimo, el valor, el espíritu, la voluntad, el amor, la benevolencia y, además, el medio o el centro de una cosa. Pero, en su sentido directo, se puede decir que denota, designa o señala, pero también que alude, recuerda o evoca, a la víscera muscular que impulsa la sangre. El lenguaje está lleno de frases que utilizan la palabra “corazón” en distintas variantes de su sentido figurado. Precisamente por eso, cuando uno reflexiona acerca de lo que el órgano corazón “significa”, como representante de una de las maneras en que se manifiesta la vida del hombre (de un hombre acerca del cual puede a veces decirse que “tiene un gran corazón”), la primera dificultad con la que se tropieza es que la cantidad de palabras que sobre el corazón se han escrito nos inclinan a pensar que con ese término nos referimos a cosas disímiles. Sin embargo, así como existe el corazón, existe un aspecto, una actitud y un desempeño cardíaco en la vida, y es necesario discriminar entre esos significados distintos para comprender de qué buena o mala “cardíaca manera” se enfrentan las vicisitudes del vivir.

No todo representa a todo por igual, existen, entre las importancias, diferencias, y estas diferencias que constituyen el motor de la vida, lo que nos estimula y nos atrae, se manifiestan como la posibilidad de distinguir una figura sobre un fondo. Se trata de una posibilidad que parece fundamentar el fenómeno que denominamos conciencia. Cuando René Thom, el creador de un modelo matemático para la teoría de las catástrofes, señala (en su libro *Esbozos de*

una semiofísica) que lo que se destaca como figura sobre un fondo, aquello que reclama nuestra atención en tanto se establece como una diferencia, constituye una *saliencia*, y que entre las saliencias, algunas “retienen” la importancia que denomina *pregnancia*, coincide, desde los conocimientos que son propios de su disciplina, con los conceptos de Bateson sobre importancia y diferencia, que enriquecen los de Freud sobre los procesos primario y secundario.

El diccionario etimológico de Corominas consigna que la palabra “corazón” lo mismo que su equivalente portugués *coração*, constituyen un aumentativo del la palabra latina *cor*. Es un aumentativo que no se observa en el francés *coeur* ni en el italiano *cuore*, y que se refiere, según consigna el diccionario, al gran corazón del hombre valiente o de la mujer amante. Podemos preguntarnos ahora. ¿Cuál será entonces el corazón del cual nos ocuparemos aquí? ¿Del que describen los anatomistas o del que describen los fisiólogos? ¿Del corazón que conocen los cardiólogos o del que conocen los enfermos? ¿Esto nos llevará a ocuparnos también del corazón que conocen los cazadores o del que conocen los poetas? Justamente porque el corazón que conoce el cardiólogo es más diferente del que conoce el fisiólogo de lo que a ambos les gustaría admitir, y es también diferente del que conoce el poeta, es que se hace absolutamente imprescindible hablar alguna vez solamente de lo que todos ellos tienen en común. Sin la existencia de “ese algo específico común” que constituye lo que alguna vez hemos llamado “lo cardíaco”, o también “la fantasía inconsciente específicamente cardíaca”, nunca podríamos llegar a penetrar a fondo en lo que significa el corazón. Cuando nos preguntamos qué significa el corazón lo hacemos a partir de la idea que formulara Freud, acorde con el antiguo principio de la *pars pro toto*, según el cual un órgano que forma una parte suficientemente importante de un conjunto funcional más amplio suele adjudicarse la representación de ese conjunto en su totalidad.

Acerca del recordar y el presentir

En 1965, en un grupo de estudios constituido con J. Elenitza, V. Laborde, E. Obstfeld, J. Pantolini y E. Turjanski, intentamos identi-

ficar la fantasía específica cardíaca, pero nuestro trabajo quedó interrumpido por otros intereses. Comenzamos entonces estudiando la relación existente entre las ofensas y el daño cardíaco, el símbolo del “poner el pecho” como representante de la valentía, del esfuerzo y de la responsabilidad, la nobleza “coronaria” del corazón, la sangre “azul” y la hipersensibilidad del ego frente a la injuria, del miedo que “detiene el corazón”, del re-cordar, (tal como la etimología de la palabra lo sugiere) como el modo de un nostálgico “volver al corazón”. Algunos años después, en dos trabajos (“Aproximación a una comprensión de algunas fantasías cardíacas”, publicado en 1974 en el número 1 de la revista *Eidón*, editada en Buenos Aires por el *Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática*, y “Acerca del coraje y el valor”, publicado en 1979 en el número 11 de la misma revista) una colega nuestra, Silvia Furer, prosigue en esa línea de investigación estudiando los rasgos del carácter cardíaco, y distingue entre la valentía y el coraje temerario, se ocupa de términos que aluden al corazón, como es el caso del recuerdo, la misericordia y la discordia, diferenciando la reminiscencia “mental” del recuerdo “afectivo” y señalando la relación entre la expresión “pálpito”, y el presentimiento que solemos denominar corazonada. En 1990 y en 1992 (en dos trabajos que acerca de la enfermedad varicosa realizamos en el *Departamento de Investigación* de nuestra Fundación) exponíamos las razones que nos llevaron a pensar, a partir de la idea de que el proceso de recordar queda simbolizado en la fantasía inconsciente como si se tratara de un “volver al corazón”, que el trastorno venoso surgía como una representación, también inconsciente, del intento de detener el flujo de los recuerdos penosos que no se toleran en la conciencia.

El ritmo marcapaso de la vida

En 1978, reflexionando acerca de lo que significa el corazón, señalábamos (*En el corazón tiene razones que la razón ignora*) que cuando uno trata de distinguir entre lo fundamental y lo accesorio, surge la idea de un ritmo “marcapaso”, un ritmo “palpitante” que se constituye en alegoría de la vida, y que se extiende ininterrumpidamente

casi desde la fecundación hasta la muerte. El lenguaje popular suele denominar al corazón “el bobo”, aludiendo talvez precisamente al hecho de que trabaja sin descanso, durante toda la vida, y en cualquier circunstancia. Podemos decir que es un ritmo que no deriva de la idea de tiempo, sino que, por el contrario, crea la noción de un tiempo teñido de cualidad, constituye su matriz. Un ritmo que se asocia con la idea de un retorno incesante de la sangre al corazón del cual sale nuevamente. Llegamos entonces, por este camino, a pensar que la esencia de lo cardíaco, su fantasía específica, el referente esencial que el corazón simboliza, es, precisamente, el ritmo como cualidad.

Tanto Günter Clauser, en su libro *La formación prenatal del lenguaje como problema antropológico*, como Frederik Leboyer, en las conferencias que sostuvo en Buenos Aires en 1974, señalaron que el ritmo cardíaco, complicado en múltiples y a veces disimulados redobles, engendra la música y está en el “núcleo” de la sonoridad del habla. No ha de ser casual, sostienen, que las primeras palabras del lenguaje infantil sean, todas ellas, como lo son “mamá”, “papá” y “bebé”, bisilábicas. Agreguemos que, como el tic-tac de un metrónomo que se ajusta a la cualidad de cada instante, el ritmo cardíaco también engendra la capacidad de construir la noción de lo que transcurre y de lo que perdura, de lo que pro-cede y su-cede, o de lo que pro-viene y de-viene. Engendra, además, la noción de aquello que representando la cualidad del momento que se vive, simultáneamente con-cede o con-viene. Por eso, a partir de la idea del ritmo como cualidad, sostuvimos, en 1978, que, más allá de la trivial y opaca afirmación de que el corazón representa al órgano de los sentimientos, el corazón es el órgano que se adjudica la representación del presentir y el recordar. Sostuvimos entonces también que, entre las ideas que, acerca de lo cardíaco, presentó Silvia Furer, esta última era la esencial. Nuestra afirmación se apoyó en la idea de que existe un tiempo primordial, y que “la cualidad” de los distintos ritmos cardíacos se constituye en representante de la cualidad momentánea que el tiempo primordial adquiere.

El tiempo como magnitud física, como dimensión, el tiempo del reloj, como artefacto que presenta el tiempo a los sentidos bajo la forma de un espacio recorrido, es un engendro estrecho que concen-

tra, adaptándola a las leyes de la función perceptiva cerebro-sensorial, una parte de la función “cardíaca” o, para decirlo mejor, de la función que el corazón simboliza. Su engendro completo es lo que Eugene Minkowski denominará “tiempo vivido” y Gastón Bachelard “el instante”, aludiendo, ambos, a la cualidad del significado afectivo que configura cada momento. La idea de transcurso, y la de duración, pulsan, antes de nacer como idea, en distintos períodos o frecuencias que constituyen diferentes amplitudes del presente. El presentimiento y el recuerdo, como derivados de la calidad del ritmo momentáneo, son, ante todo, los productos “anímicos” del funcionar “cardíaco”, entendiendo, claro está, por funcionar cardíaco, un tipo de funcionar del organismo todo que el corazón privilegiadamente simboliza.

Podemos comprender entonces cada vez mejor que el recordar no es un retorno del pasado ni el presentir una anticipación del futuro. Por el contrario, es el recuerdo y su nostalgia el que engendra la noción de lo pasado, del mismo modo que es el presentimiento deseado o temido, y prefigurado inevitablemente en todo ritmo que “anticipa” y “adivina” el instante que “vendrá”, el que crea la idea de futuro. Racker, en su ensayo acerca de la música y el músico, señala precisamente que la creatividad musical se expresa en la manera como el desenlace de la frase musical sustituye lo presentado con un acontecimiento inesperado que sorprende generando en el ánimo una emoción estética.

Dado que el presentimiento y el recuerdo, el “pálpito” y la nostalgia, no son realidades físicas sino históricas, el futuro y el pasado no pueden ser sensorialmente percibidos; existen sólo como idea que, desde el acto o “en” el acto, amplifica el instante presente y lo significa mediante la atribución de su importancia. El tiempo presente, que es el tiempo actual, es presencia y es acto. Es presencia cuando se manifiesta como una alteración en las cosas, evidenciada por la función perceptiva cerebro-sensorial como una diferencia, y es acto cuando se experimenta como un efecto sentido como una importancia que influye en nuestro ánimo como el logro o el fracaso de una intención.

El corazón, con su ritmo, se adjudica de este modo la representación del tiempo primordial. De un modo esquemático podríamos

decir que el corazón es al tiempo lo que el ojo es al espacio. Si el cerebro y los sentidos son los órganos artífices de la noción de cantidad y de espacio que da lugar a la física y a la “ratio”, que es “cuenta” y es razón y es diferencia, el corazón, y la circulación sanguínea, se arrojan la representación de la noción de calidad y del tiempo que desenvuelve a la historia con su “ritmo”, que palpita y es período, acento e importancia. Mientras que la función perceptiva cerebro-sensorial manifiesta, pone al alcance de la mano, el cuerpo físico presente y lo identifica como una cosa diferente entre las otras, en un proceso que el psicoanálisis denomina secundario, la función cardíaca, en cambio, late de un modo acorde con el significado histórico del momento actual y representa de este modo la función de un proceso primario, que configura una importancia esencial que se reactualiza en ese instante a partir de lo latente. Por este motivo “pre-sentir”, que en la conciencia predominantemente se atribuye al “anticipar lo porvenir”, es primordialmente pre-figurar un sentimiento que no se ha configurado todavía, lo cual ocurre siempre con el compromiso inconsciente de un recuerdo re-sentido. En ese presente actual, dentro del cual lo re-sentido y lo pre-sentido son las dos caras de la moneda que constituye el sentido de lo que Bachelard denomina “el instante”, encontramos los motivos que, como señala la conmovedora sabiduría de Pascal, son las razones del corazón que la razón ignora.

La nobleza del corazón magnánimo

Norberto Litvinoff, en su trabajo “El corazón: un órgano sagrado” (publicado en 1979 en el número 11 de la revista *Eidón*) señala que en los jeroglíficos egipcios el corazón fue figurado por un emblema: el vaso. Esta relación se refuerza, agrega Litvinoff, por el hecho de que el conjunto “corazón” del naipe francés se transforma en las copas de la baraja española, y subraya el hecho de que el Santo Cáliz, que contiene la sangre de Jesús, es también una copa. La idea del corazón como una cavidad que contiene algo valioso que alcanza la cualidad de lo sagrado, impregna los textos religiosos de distintas culturas, Litvinoff cita la egipcia, la hindú, la azteca, la musulmana, la hebrea, y

la cristiana. Menciona la veneración de los fieles al Sagrado Corazón de Jesús. Interpretando la religiosidad, a partir de la etimología del término, como un sentimiento que liga y reúne a los hombres, la idea central que Litvinoff plantea es que el corazón, sede de lo espiritual y morada de la divinidad, es un órgano que representa lo sagrado. Señala que, como “punto de contacto del individuo con el universo”, simboliza una fe en los valores trascendentes, y una entrega a esa creencia que no se detiene ante el sufrimiento del suplicio.

Litvinoff relata que en Turín, un médico misionero de nombre Toscano, sostuvo que Jesucristo habría muerto por un infarto cardíaco que sufrió en su martirio como consecuencia de la congoja que le produjo la traición de Judas. En opinión de Litvinoff a esa congoja debió sumarse el desamparo que lo llevó a exclamar: Dios mío ¿Por qué me has abandonado? Más allá de la verosimilitud que pueda atribuirse a la versión de Toscano, la hipótesis de que la traición del discípulo y el abandono del Dios padre pudiera transformarse en un sufrimiento cardíaco se acerca a lo que, en la investigación sobre las cardiopatías isquémicas (que realizamos con un amplio grupo de colaboradores y presentamos en 1982) describimos como un sentimiento de ignominia. Allí caracterizábamos a la ignominia (algo que no tiene nombre) como el estado afectivo oculto que constituía una condición necesaria, aunque no suficiente, para sufrir una angina de pecho o un infarto de miocardio, y la definíamos mediante cinco parámetros. Es inefable e incalificable, está más allá de lo que puede ser puesto en palabras. Exige perentoriamente una solución, no se puede postergar. No se encuentra una solución, se presenta como un dilema insoluble o una obra de amor imposible. Se acompaña de un sentimiento de culpa “indeciso” que no puede atribuirse a otro ni puede adjudicarse a uno mismo. Implica una situación pública desmoralizante y degradante, opuesta a la condecoración.

Los orígenes afectivos del valor

Los hechos, numerosos y sólidos, que surgen del indagar en distintas religiones, en diferentes culturas, en la etimología de algunas

palabras, en las producciones literarias, en las expresiones del lenguaje popular, en la fisiopatología y en la biografía de los pacientes con enfermedades cardíacas, sustentan sin dejar lugar a dudas, la relación simbólica del corazón con los valores que solemos cualificar como “elevados”, morales, ideales o trascendentes. Nada tiene de extraño entonces que la afirmación más extendida y general, que con respecto al corazón puede encontrarse, es la que lo distingue como el órgano de los sentimientos, ya que cuando nos preguntamos de dónde surgen los valores, llegamos a la conclusión (que publicamos en *El valor afectivo*) de que nacen de los sentimientos.

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 un significado a otro, cuando un particular significado se establece, “nace” ya con su significancia, y la significancia es, en ese sentido, primordial. Es la insignificancia de un significado, en cambio, lo que surge *a posteriori* como una sustracción de importancia suficiente para “aligerar” de ese modo a las ideas y permitir ese “juego”, ese “como si así fuera realmente”, ese ensayo imaginario de la acción “a pequeña cantidad”, que denominamos pensamiento. Subrayemos entonces que “importancia”, “valor” y “significancia”, son tres palabras que aluden, en principio, a un referente común que, en su origen, fue inseparable del significado. 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.

Decíamos hace algunos años (en el capítulo titulado “Un infarto en lugar de una ignominia” del libro *¿Por qué enfermamos?*) que en el “tráfico” mental podemos distinguir los afectos (la materia que se

tráfico) 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). Sosteníamos entonces que lo que importa en nuestro intelecto (en nuestra capacidad de entender, de *intelligere*, 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. Continuando con la misma metáfora decíamos que 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 afirmaba que el verdadero motivo de la represión es impedir el desarrollo de un particular afecto, lo cual equivale a 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, que en ese caso sería penoso, equivale al desarrollo afectivo que configura un proceso de descarga actual y plena.

En diferentes pasajes de su obra, Freud afirma que la agencia representante de la pulsión consta de dos elementos: la representación o idea, y el factor cuantitativo o energía pulsional que inviste la representación, y que denomina “monto de afecto” o “suma de excitación”. El afecto aparece, entonces, como una cantidad, es decir, como algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento o descarga. Sin embargo, en un artículo que escribe en francés, utiliza la expresión “valor afectivo”, cuyos términos comprometen una idea de significación que va más allá de la mera cantidad. Freud considera que los afectos provienen de una clave de inervación que está situada en las ideas del inconciente. Una clave que, desde los conocimientos que aporta la neurología, podemos decir que corresponde a la función de centros moduladores en el cerebro interno. El término “clave” es usado por Freud para indicar que la descarga se realiza de acuerdo con una particular figura o configuración. Es fácil deducir entonces que no sólo atribuíamos cantidad, sino también cualidad, a las “formaciones de afecto” inconcientes.

La expresión “valor afectivo” lleva implícita la afirmación de que afecto, significado, importancia y valor, son términos que remiten a un origen común: la formación de afecto inconciente, una “clave de inervación”, un código que distribuye la descarga, una estructura y un “amago” de afecto. Cada una de estas “claves” es una disposición potencial al desarrollo de un particular afecto. La formación de afecto recorre, en el proceso de descarga que la conduce hacia la conciencia, las “esferas motoras” vegetativa y muscular voluntaria, es decir, en términos groseramente equivalentes, es asumida por el yo inconciente y por el yo conciente, ganando continuamente actualidad, para finalizar transformada en sensaciones y sentimientos concientes. Parece indudable que cada uno de esos procesos de descarga secretora y motora, que son la “materia *prima*” de las sensaciones y de los sentimientos que se constituyen como sus “últimas manifestaciones”, será registrado en la memoria junto con la noción de la importancia 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 al sustrato del valor moral, como fundamento de una ética dirigida a la diferenciación del “bien” y del “mal”.

Queda claro entonces que, como lo ha hecho Abraham para el caso de las fantasías orales, anales y genitales, y como lo hemos hecho en 1963 con las fantasías hepáticas, podemos reconocer también dos “etapas” en las fantasías cardíacas. En la primera de ellas, el ritmo cardíaco como cualidad del instante vivido con alegría o con tristeza actuales e “inmediatas”, se arroga la representación del recordar (resentir) y el presentir. En la segunda el corazón “magnánimo” (recordemos que la palabra “corazón” es un aumentativo) el “noble” corazón de la misericordia y la concordia (a partir de lo sentido con la cualidad temporal de lo pasado, y también del sentido que proyecta una finalidad con la cualidad temporal de lo futuro) se arroga la representación de los valores morales e ideales que configuran una ética de lo trascendente e inauguran la noción de lo sagrado.

CAPÍTULO VI

El tiempo primordial

Identidad y oposición entre recuerdo y deseo

La teoría psicoanalítica postula que el deseo se constituye cuando la necesidad, que surge como producto del desgaste inevitable que nos produce el hecho de vivir, recarga, inviste, incita o reactiva, las huellas que han dejado en la memoria las experiencias anteriores de satisfacción. Una reactivación semejante, que consideramos instintiva, porque es el producto de una predisposición congénita, y pulsional, porque “puls” periódicamente, nos guía hacia el encuentro con los objetos del deseo, cuya percepción ex-cita nuestros impulsos y nos guía también hacia la repetición de las acciones que pueden hacer cesar nuestra necesidad. El temor surge de un proceso semejante que se diferencia del deseo porque, en el caso del temor, se reactivan las huellas de experiencias dolorosas.

Freud denominó metapsicología a una parte de la teoría psicoanalítica que, en lugar de tomar como objeto de estudio, como hace la psicología, a los procesos psicológicos, procuraba estudiar los fundamentos de la psicología misma. Seguía, en esto, el mismo modelo que condujo a Aristóteles a denominar metafísica a la parte de la filosofía que estudiaba aquello que consideraba “más allá” de la física. El mismo modelo que conduce a los lingüistas a considerar la existencia de un metalenguaje cuyo fin no es hablar de las cosas que las palabras designan sino de las palabras mismas. Agreguemos que, tal como está concebida, la metapsicología freudiana se apoya en un modelo “mecánico” que proviene de la ciencia física y que considera la intersección de tres categorías conceptuales: una tópica, que se refiere al espacio, una dinámica,

que se refiere a la interrelación de fuerzas que interactúan como vectores “geométricos”, y una economía, que se refiere a la adición o sustracción de cantidades. Desde el punto de vista que el psicoanálisis llama metapsicológico, el recuerdo se constituye también como investidura de las huellas que han dejado las experiencias pasadas, de modo que, desde el punto de vista estricto de la metapsicología freudiana, el deseo y el temor en nada se diferencian del recuerdo.

La diferencia entre el deseo y el temor reside en la cualidad del afecto evocado, placentero en el deseo y displacentero en el temor. La diferencia entre el deseo (o el temor) y el recuerdo consiste en *el tiempo implicado*. El deseo y el temor “apuntan” al futuro, el recuerdo “apunta” hacia el pasado. La descripción de esta diferencia de sentido o dirección no debe inclinarnos a omitir que todo deseo (o temor) que llega a la conciencia implica un recuerdo inconciente y que, viceversa, todo recuerdo que se hace conciente implica un deseo o un temor inconciente.

El concepto de “el tiempo implicado”, que acabamos de usar, no pertenece, estrictamente hablando, a la metapsicología freudiana, lo cual no debería preocuparnos demasiado si compartimos la certeza de que la teoría psicoanalítica no cabe entera en los desarrollos de una metapsicología “mecanicista”, que opera *more geométrico*, en un espacio “visual”, y se hace necesario trazar, junto a esta última, una metapsicología de corte metahistórico, que operando *more lingüístico*, se desarrolle en la temporalidad “auditiva” que es propia de la narrativa. A pesar de que parece obvio (o quizás precisamente por eso), no es fácil profundizar en la comprensión de lo que significa “apuntar” hacia el futuro o “apuntar” hacia el pasado. La dificultad surge por el hecho de que los conceptos “tiempo pasado” y “tiempo futuro” no solamente aportan muy poco al esclarecimiento de lo que diferencia al recuerdo del deseo y el temor, sino que, además de ser en sí mismos y a fuerza de “naturales” muy poco iluminadores, parecen ser ellos los que necesitan ser esclarecidos a partir de una mejor comprensión de la diferencia entre el recuerdo y el deseo.

Aunque puede decirse que tanto la tónica y la economía, como la dinámica, son las mismas para el deseo, el temor y el recuerdo, tal vez

pueda sostenerse, como lo hicimos hace poco en un trabajo titulado *Cuerpo, afecto y lenguaje*, que el deseo y el temor poseen una investidura mayor que la que excita al recuerdo, y que, por esta razón, se manifiesta en ellos una mayor tendencia a la acción. En cualquiera de estos tres casos, cuando se inicia un “proceso de descarga” que progresa hacia “la esfera motora” del yo y hacia la conciencia, adquiere la forma de un “complejo” polifacético configurado por ideas, emociones, motivos y actos, de manera que podría sostenerse que un recuerdo que conduce hacia una acción funciona “dentro” de lo que denominamos deseo o de lo que denominamos temor.

Cuando nos encontramos, en primera instancia, con nuestra idea cotidiana acerca del tiempo, todo parece sencillo: pasado es lo que pasó, futuro lo que vendrá, y cualquier profundización en este asunto toma la forma inquietante de una filosofía que parece hallarse muy lejos de las necesidades prácticas. Sin embargo no solamente la teoría de la relatividad y la teoría de los cuantos, han puesto en crisis la idea de un tiempo “objetivo” absoluto, también la teoría psicoanalítica nos acerca a los autores que se han ocupado de destacar el carácter secundario del tiempo crono-lógico. Por otro lado el trabajo clínico, enfrentándonos con esa manera “cardíaca” de la melancolía que se llama “nostalgia”, inclina nuestro interés hacia el tiempo primordial. Freud escribe, siguiendo la ruta trazada por Kant, que los conceptos de tiempo y espacio derivan de la autopercepción del funcionamiento de nuestro sistema preconciente, Ortega señala que no es el hombre el que vive en el tiempo, sino, por el contrario, es el tiempo el que vive en el hombre. Einstein le escribirá a la viuda de un querido amigo que acababa de morir: *Para nosotros, físicos convencidos, esta separación entre pasado, presente y futuro no tiene más que el valor de una ilusión, aunque tenaz*. Todos ellos se han enfrentado con el hecho de que pasado y futuro son construcciones mentales que derivan del modo en que nuestra conciencia funciona. El tiempo “físico”, crono-lógico, que denominamos “real”, el que constatamos “objetivamente” en el espacio recorrido por la aguja del reloj (gracias a que recordamos su posición anterior), es un tiempo imaginario que adquiere un carácter secundario frente al tiempo primordial, el tiempo esencial, que es el tiempo del instante

momentáneo vivido como cualidad. Un instante apresado entre una nostalgia y un anhelo que constituyen los gérmenes de las nociones que denominamos pasado y futuro.

En la enciclopedia Wikipedia leemos: *En nuestra estructura temporal tenemos una sola palabra para significar el “tiempo”. Los griegos tenían dos: Chronos y Kayros. Chronos es el tiempo del reloj, el tiempo que se mide. Kayros “el momento justo”, no es el tiempo cuantitativo sino el tiempo cualitativo de la ocasión, la experiencia del momento oportuno.*

La nostalgia, el anhelo y la ansiedad

El estudio de los significados inconcientes que se ocultan en las enfermedades cardíacas enriqueció la comprensión de las formas de la melancolía en las que predomina la nostalgia, el romanticismo y la añoranza. “Nostalgia” es un término internacional del cual, curiosamente, se conoce a su inventor. Fue, según lo consigna el *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* de Corominas, Johannes Hofer, en el año 1688, quien lo creó a partir de las voces griegas *nóstos* y *álgos* para significar el deseo doloroso de regresar. Su uso actual, más amplio, incluye ese “mal de ausencia” que se constituye como dolor por lo que fue y ya se ha ido, acerca del cual Freud se ocupó en su ensayo *Lo percedero*. Se trata de un dolor que queda indisolublemente unido a la idea, inmortalizada en los famosos versos de Jorge Manrique, de acuerdo con los cuales “a nuestro parecer, cualquier tiempo que ha pasado fue mejor”. No cabe duda que la preocupación por lo percedero abunda en nuestra vida y en nuestro entorno. En 1977 tenía 47 años, una edad que hoy me parece juventud, y que, si de añorar se trata, puedo añorarla más de lo que puedo añorar a mis años realmente juveniles. Y sin embargo en aquel momento también añoraba, como lo testimonian los versos que entonces escribí: *¿Por qué razón absurda pero fuerte, / en la añoranza de la vez primera, / se prefigura el triunfo de la muerte / y lo imposible me obliga a que lo quiera? / ¿Por qué debo querer lo que ya ha sido / si lo que ha sido, ha sido sin querer? / ¿Por qué entonces, frente al tiempo que se ha ido, / finjo querer lo que no pudo ser?* Recordemos que el penoso proceso de sobrecarga de

los recuerdos constituye una fase del duelo que determina una profusión de recuerdos hipernítidos que se presentan en accesos, profusión para la cual la sabiduría popular confeccionó la frase “me asaltan los recuerdos”. Freud se pregunta, sin darnos la respuesta, por qué el desprendimiento de la libido de sus objetos debe ser necesariamente un proceso tan doloroso. Pero el tema de la nostalgia, visto a la luz de la idea de un tiempo primordial, se comprende mejor en su relación con el anhelo y la ansiedad.

Acerca de la ansiedad diremos que su etimología, a través del latín *anxius*, que deriva de *ango*, vincula este término con el vocablo “angustia”, que, como sabemos, tiene en su origen el significado de angostura y opresión que los psicoanalistas vinculamos a la experiencia traumática del nacimiento con sus componentes de atolladero estrecho y déficit de oxígeno. Pero la ansiedad se emparenta, además, por su origen etimológico, con “las ansias”, expresión que designa al deseo vehemente. Nos referimos también a este deseo vehemente con la palabra “anhelo”, que primordialmente denota el “respirar con dificultad” correspondiente a la expresión latina *anhelare*. En el uso habitual ambos términos, “anhelo” y “ansiedad”, amplían y diferencian su sentido para incluir, en el caso del “anhelo”, a un deseo cargado de esperanzas que perdura en nuestro ánimo y, en el caso de la “ansiedad”, a un temor innominado que nos llena de aprensión frente a lo que sucederá. Si el núcleo del anhelo es un deseo y el núcleo de la ansiedad es un temor, la etimología de ambos términos, anhelo y ansiedad, nos demuestra otra vez lo que ya el psicoanálisis nos había enseñado acerca de la última e íntima implicación recíproca entre deseo y temor. La experiencia psicoanalítica también nos enseña que, más allá de las apariencias, la nostalgia lleva escondido un recuerdo penoso (solemos recordar con nostalgia situaciones acerca de las cuales nos hemos olvidado lo que hemos sufrido) y el anhelo lleva implícito el temor de que no se cumpla precisamente aquello que más deseamos. Podríamos preguntarnos ahora por qué los “contenidos” que habitan la conciencia, aunque en la superficie pueden ser placenteros, deben necesariamente remitir a un malestar de fondo, por qué no pueden ser transformaciones que derivan de algunas experiencias

de satisfacción. La cuestión se aclara si recordamos que lo que funciona bien, nuestro bienestar, funciona entregado a los automatismos inconcientes, y que a la conciencia llega solamente (y sólo en parte) aquello que es necesario resolver.

La nostalgia y el anhelo atenazan el instante presente y lo amplían con la imagen de un pasado añorado o la de un futuro placentero. La conciencia de todo “instante” es siempre una transformación de lo que, en última instancia, podemos caracterizar como la re-activación de una nostalgia que lleva implícito el dolor por un anhelo imposible, o la re-activación de un anhelo que constituye el disfraz de una nostalgia. Reparemos en que, así como la nostalgia representa en su forma más típica el dolor por un anhelo imposible (el anhelo de que vuelva a ser lo que ya ha sido), el anhelo representa la ignorancia de la nostálgica imposibilidad que en él opera.

Acuden aquí las palabras que Weizsaecker enuncia como su pequeña filosofía de la historia: *posible es lo no realizado, lo ya realizado es lo imposible*, refiriéndose con ellas al hecho de que toda repetición jamás será lo mismo y a que todo suceso futuro será distinto de lo que ya ocurrió. Pero hemos vuelto a introducir por la ventana lo que hemos sacado por la puerta, ya que el concepto de imposibilidad ha quedado definido, en las palabras de Weizsaecker, como un derivado de la existencia de un tiempo independiente del pensamiento humano. Parece más prudente afirmar que la imposibilidad funciona como un sentimiento que ignora la posibilidad. Es dudoso que en los grandes asuntos de la vida la razón y la lógica puedan acreditar mayores méritos que los sentimientos en la evaluación de las posibilidades. En las cosas que sentimos tan importantes como, por ejemplo, sobrevivir en condiciones extremas, el intento nace de un sentimiento que no suele detenerse frente al juicio que sentencia: es imposible. Desde este punto de vista la nostalgia equivale a una variante “pesimista” del anhelo y el anhelo a una variante “optimista” de la nostalgia. Si aquí sustituimos “pesimismo” y “optimismo” por “debilidad” y “fortaleza”, cabe sostener que la nostalgia es el modo en el cual se manifiesta el deseo en un momento de debilidad, y el anhelo la forma en que opera el recuerdo en un momento en el cual la fuerza predomina. Puede

decirse esto de un modo más sencillo afirmando que el recuerdo nostálgico es una debilidad del deseo. Volvemos así, desde otro ángulo sobre lo que dijimos antes: la investidura de lo que experimentamos como deseo (o como temor) es mayor que la investidura de aquello que denominamos recuerdo.

El tiempo desde una perspectiva revertida

Apoyándonos en nuestro concepto habitual acerca del tiempo, que opera como una creencia inconciente que nos resistimos a poner en duda, habitualmente sostenemos que la nostalgia proviene de un pasado cuya existencia independiente trasciende a la existencia del hombre, que vive “sometido” al tiempo, y el anhelo se dirige hacia un futuro que existe “por fuera” del pensamiento humano. Sin embargo, si partimos desde la exploración de las experiencias que se presentan en nuestro campo de conciencia, llegamos a la conclusión de que son precisamente la nostalgia y el anhelo (incluyendo el temor que llevan implícito) los que configuran primordialmente la noción de tiempo, construyendo la imagen de un pasado y un futuro como los integrantes inevitables que constituyen el instante presente y le otorgan un “marco” cuya amplitud varía. No hay más existencia, si de una realidad física se trata, que la actual y presente, porque lo que fue ya no es y todavía no es lo que será. Tampoco hay más existencia psíquica, mental, eidética o ideal que la que surge de la unidad de deseo y recuerdo, a partir de la cual el ánimo se inclina hacia la percepción de los objetos y hacia la reactivación de sus imágenes. Es esa unidad de recuerdo y deseo, lo que constituye la actualidad del presente y el “lugar” desde el cual surge la noción de tiempo. Allí los dos términos, recuerdo y deseo, mutuamente implicados, suelen ocultarse recíprocamente, de modo que solamente uno de ellos ocupe la conciencia en un momento dado. Llegamos así a la conclusión de que la alternativa entre nostalgia y anhelo, que existe en la configuración propia de un presente particular, en lugar de ser interpretada como la consecuencia de un “instante” anterior, debe ser comprendida a partir de la modalidad característica de ese mismo presente. Una formulación

que subvierte de manera tan rotunda creencias arraigadas en nuestra forma habitual de pensar, despierta resistencias y dificultades. Quizás la mayor dificultad consista en que el lenguaje del cual disponemos, y sus formas verbales, se han construido sobre “el molde” de una imagen crono-lógica, y ejercen violencia sobre el pensamiento cuando éste procura liberarse de recaer ineludiblemente sobre los mismos parámetros.

Volviendo a la pregunta que Freud dejó sin respuesta, acerca del por qué ha de ser tan doloroso el proceso de duelo, podemos sostener ahora que la consideración del tiempo primordial nos ayuda a comprenderlo. El dolor que deriva del deseo que carece de la fuerza necesaria para buscar y para dirigirse hacia un objeto existente, se entretiene en la imagen nostálgica de una separación sufrida aumentando su valor. Esa imagen nostálgica es entonces un disfraz que funciona a la manera de un recuerdo encubridor de la impotencia presente. De un modo análogo, la incapacidad de gozar con un objeto presente se oculta en el anhelo de una promisoría dicha futura con un objeto ausente. Esto conduce a pensar que, en lugar de buscar en un pasado “real” la génesis de una melancolía nostálgica, es preferible buscar en el presente actual el significado de un recuerdo emergente. Ya que ese recuerdo, en tanto es historia y es relato, es la representación o el símbolo de una temática sempiterna que es actual y es presente. Tampoco debemos buscar en la existencia de una “objetiva” posibilidad futura el motivo y la razón de un anhelo esperanzado o de una expectativa angustiada, sino, al revés, buscar en las características del presente actual el significado de una construcción pronóstica de los acontecimientos que, en la forma de un deseo o un temor emergentes, es también la representación o el símbolo de una sempiterna temática que opera en el instante vívido.

En la auscultación cuidadosa del tono afectivo, “cordial” y presente, que, como pre-figuración del sentimiento es pre-sentimiento, y es además, en el primitivo sentido de “volver al corazón”, el re-sentimiento que llamamos recuerdo; en oposición a una disociada “falsedad” que es dis-cordia; se encuentra la con-cordia auténtica del vivir, que es vivir el presente. Se trata, como hemos dicho, de un instante presente que ocurre entre la nostalgia y el anhelo que le sirven de encuadre, como

límites íntimos y naturales, bien lejos de cuanta construcción racional exasperada nos permita responsabilizar a un pasado o atribuir el motivo de nuestra vida presente a un futuro hipotético y cavilado que hoy se halla ausente.

CAPÍTULO VII

Acerca del hígado

La parte del alma que habita en torno al hígado

En la traducción castellana que Aguilar publica en 1963 del *Ti-meo* de Platón, encontramos que allí nos habla de la parte del alma que habita en torno al hígado. Esa forma de expresión contiene la idea de que el alma “se instala” en el cuerpo, pero, luego del recorrido realizado en la primera parte de este libro, queda claro que esa no es la idea que nos convence más. Pensamos que el alma no “habita”, no “reside”, en el cuerpo o, si se prefiere decirlo de otro modo, lo habita tan poco como una idea “habita” el cerebro o como la música habita el violín durante una ejecución musical. El alma no ocupa un lugar, como lo ocupa el cuerpo, pero, si como dice William Blake, el cuerpo es el pedazo del alma que se percibe con los órganos sensoriales y, si aceptamos también, como recíproca de lo que dice Blake, que el alma es la vida que el cuerpo “animado” nos muestra, podemos entonces decir que los distintos lugares del cuerpo nos revelan distintas cualidades del alma.

Nos conmueve comprobar entonces que Platón ya diferencia una “parte” del alma atribuyéndole cualidades características que dependen de su vinculación con el hígado. Sabemos que una misma melodía se revela con cualidades distintas según se ejecute en violín, en guitarra o en piano pero, sobre todo, es importante reparar en que hay músicas que han sido compuestas “para” un determinado instrumento, y acerca de las cuales se puede decir que “pertenecen” a ese instrumento. Cuando nos regalan un CD que “contiene” la Quinta

Sinfonía de Beethoven, solemos simplificar las cosas pensando que la música está allí, en el CD que tenemos en la mano, pero es necesario reparar en el hecho de que la música sólo existirá cuando se cumplan otras condiciones que el CD no contiene, es decir el aparato adecuado que lo “lee”, la energía que lo pone en movimiento, el acto de voluntad del que lo enciende y, por fin, agreguemos que también se ha sostenido que la música, como el ruido de un árbol que se cae en el bosque, no existe como tal cuando nadie está oyendo.

Cuando decimos “el hígado”, nos estamos refiriendo concientemente a un órgano concreto, más o menos conocido, pero inconcientemente, y más aún en lo inconciente que nunca alcanzó la conciencia que caracterizamos como conciencia humana habitual, la palabra “hígado” debe representar muchas otras cosas, y los límites del órgano, o la asignación de sus funciones, no serán, en la representación inconciente de nuestro propio cuerpo, los mismos que trazamos desde la anatomía o concebimos en el estudio de su fisiología. La palabra “hígado” proviene del latín *ficatum*, que significa “lleno de higos”, y se atribuye su origen a la costumbre de alimentar con higos a los animales cuyo hígado se comía. En el mito de Prometeo el hígado es el negro manjar que el águila devora en sus entrañas. Para la expresión popular “tener hígados” es sinónimo de un ánimo caracterizado por la decisión, la capacidad de esfuerzo y la perseverancia. En *Sobre la conquista del fuego*, Freud señala que el hígado, para los antiguos, era el asiento de todas las pasiones y de todos los deseos. No se trata de una adjudicación simplemente supersticiosa o arbitraria. El hígado alcanza una temperatura corporal que sólo puede ser superada por la que desarrollan las masas musculares en plena actividad. El “calor” de metabolismo hepático, y la permanente alternancia con la cual se generan y consumen las sustancias, permiten comprender su vinculación, en las fantasías inconcientes, con el fuego de las pasiones y con los deseos que, una vez satisfechos, se renuevan. También es cierto que en numerosas producciones literarias el hígado y la bilis se arrojan la representación de los celos, la envidia y la amargura.

Hace ya muchos años investigamos el significado inconciente de la función hepática (que publicamos en *Psicoanálisis de los trastornos*

hepáticos) y lo hicimos, desde la posición teórica que expusimos en la primera parte de este libro, a partir de varias fuentes. El conocimiento médico acerca de la anatomía, la histología, la embriología, la fisiología y la patología del hígado, la evolución del órgano en la escala zoológica, la etimología de algunas palabras, las construcciones del lenguaje popular acerca del hígado, las producciones de la literatura y los distintos personajes, históricos o míticos, con trastornos hepáticos.

El proceso alimentario

Todos los seres vivos funcionamos como estructuras ordenadas que disponen de una cantidad de energía que “se difunde” en el entorno y que, según decimos, “se gasta” en el vivir. El contacto con el medio circundante genera además desorden en nuestros procesos biológicos. Dado que el desorden se denomina entropía, esto se resume diciendo que los seres vivos permanentemente perdemos energía y adquirimos entropía. De acuerdo con lo que sostiene, por ejemplo, Prigogyne, la vida es un orden surgido del caos, y se conserva ordenada gracias a que “disipa” su propio caos en el orden que encuentra en el entorno. Logramos equilibrar el deterioro de nuestros sistemas gracias a que nos alimentamos, y el hecho de que podamos sobrevivir muy poco tiempo sin alimentarnos nos da una idea de la magnitud de ese permanente deterioro. El proceso de transformación material y energética que no solamente nos mantiene vivos, sino que además nos permite crecer y desarrollarnos en la plenitud de nuestra forma, se denomina metabolismo. Si la actividad principal del conjunto de genes y el entorno de proteínas reguladoras que constituye el plasma germinal, la simiente que suele llamarse genotipo, consiste en la herencia y en la reproducción de organismos de la misma especie, la actividad principal del fenotipo, es decir del organismo nuevo que se constituye mediante el proceso de “germinación” del genoma, es el metabolismo. Dentro del metabolismo se describen dos fases, el catabolismo, mediante el cual las sustancias complejas que nos constituye se “descomponen” en otras más sencillas, y el anabolismo, que es el

proceso inverso. En general se considera que el catabolismo opera “en contra” de la vida, y el anabolismo a favor, introduciendo complejidad. La vida, decía Freud, introduce nuevas diferencias que deben ser agotadas viviéndolas. Se refería con esto a que esas diferencias, esas nuevas complejidades que a primera vista parecerían ser un crédito que sólo el anabolismo merece, prolongan el camino inexorable hacia la muerte. Sin embargo ambas fases son consustanciales con la vida, ya que, de acuerdo con lo que la Biología denomina ley de Weigert, y con lo que todo entrenador deportivo sabe, mientras un organismo conserve su vitalidad, el crecimiento y el desarrollo se producirán precisamente en los lugares que la función desgaste.

Los vegetales, gracias a que disponen de la clorofila que les otorga el color verde y que es imprescindible para que se realice el proceso denominado fotosíntesis, pueden alimentarse de sustancias inorgánicas y adquirir energía de la luz del sol. Los seres humanos, cuando dejamos, en el remoto pasado, de alimentarnos exclusivamente con frutos, que son los productos atractivos que los vegetales disponen para que difundamos sus semillas, necesitamos, como la mayoría de los integrantes del reino animal, destruir otras formas de la vida para alimentarnos. Nuestro metabolismo se realiza mediante las “máquinas” moleculares que funcionan en la intimidad de nuestras células, pero allí llegan los productos necesarios a través de las funciones respiratoria y digestiva que ejercemos como organismos pluricelulares. La esencia del proceso digestivo, que no comienza en la boca, como suele pensarse, sino en la preparación y en la cocción de los alimentos, consiste en descomponer las sustancias complejas en sustancias más simples para reconstruir luego, con ellas, la materia que nos constituye y para obtener la energía (las calorías) que necesitamos. Ingerimos agua, proteínas, grasas e hidratos de carbono. Simplificando un poco podemos decir que usamos las proteínas para reconstituir nuestra carne, las grasas como reserva energética, y los hidratos de carbono como una fuente de energía inmediata. Todo lo que contiene nuestro tubo digestivo no ha ingresado todavía, en rigor de verdad, en nuestro organismo. Allí, en el tubo digestivo, las proteínas se degradan en aminoácidos, las grasas en ácidos grasos y monoglicé-

ridos, y los hidratos de carbono en monosacáridos. Las vellosidades intestinales absorben estas sustancias que, a través de la vena porta se vierten en el hígado, donde ocurre el llamado metabolismo intermedio, que antecede al proceso final, que se realizará en los tejidos de los distintos órganos que son, en última instancia, los destinatarios de las sustancias ingeridas.

El hígado como “central” endodérmica

El embrión humano en sus primeros estadios pasa de ser una esfera rellena de células, que se denomina mórula, a una esfera hueca, llamada blástula, en uno de cuyos puntos muy pronto la superficie se hunde hasta tapizar a la esfera por dentro dejando un amplio orificio en el punto en donde comenzó el proceso. Se ha llegado entonces al estadio de gástrula y el embrión quedará enseguida conformado por tres capas: el ectodermo, exterior, el endodermo, interior, y el mesodermo, intermedio. Podemos decir a grandes rasgos que del ectodermo se formarán la piel y el sistema nervioso, del endodermo el sistema digestivo, y del mesodermo el corazón y el sistema musculoesquelético.

La finalidad principal del proceso digestivo, en lo que se refiere a las proteínas, consiste en descomponer las que ingerimos, que pertenecen un organismo cuya identidad es diferente de la nuestra, (proteínas heterólogas) en elementos más simples, para construir con ellos, en el proceso metabólico, otras proteínas, que son idénticas (homólogas) a las que constituyen nuestro cuerpo. Queda claro entonces que el proceso alimentario, que comienza con la obtención del alimento y prosigue con su ingestión, sólo finaliza cuando se cumple su última fase, que consiste en la asimilación de sustancias orgánicas ajenas para convertirlas en propias, desembarazándose, al mismo tiempo, de los productos de desecho a través de la orina y de las heces. Nada tiene de extraño entonces que, cuando el proceso se realiza en forma deficitaria, se observen muchas veces reacciones alérgicas que equivalen a un rechazo inmunitario de las proteínas heterólogas insuficientemente asimiladas.

La función que cumple el hígado en el metabolismo intermedio, como un laboratorio que recibe por la vena porta (que “viene” del intestino) la sangre que transporta los alimentos degradados a sustancias orgánicas más simples, para comenzar a “ensamblarlos” y enviarlos a través de la vena hepática (que se dirige al corazón) a los tejidos de los diversos órganos para su elaboración final, es lo suficientemente importante como para que este órgano (de acuerdo con el principio de la *pars pro toto* que ya hemos invocado antes) se adjudique la representación del proceso de asimilación en su totalidad. Si pensamos en el tamaño de la víscera hepática, en la temperatura que alcanza durante su funcionamiento (sólo superada por la de las masas musculares en plena actividad) y en la cantidad de sangre que el hígado acumula (suele llegar a 1/5 del total), que lo convierte muchas veces, (por su posibilidad de verter su contenido en el torrente circulatorio o retenerlo) en un “segundo corazón”, sus méritos para ser representante del laborioso proceso de asimilación se nos hacen evidentes. Esa evidencia, que lo coloca en el papel de una especie de “central” endodérmica, se refuerza cuando reparamos en que en un feto de nueve semanas el tamaño relativo del hígado, si lo comparamos con la talla, es tres veces mayor que en el adulto, recibe entonces casi la totalidad de la sangre que llega por el cordón umbilical, y ocupa, desde ambos hipocondrios, la mayor parte del abdomen.

Las fantasías hepáticas

Durante la vida intrauterina el feto humano se alimenta y respira obteniendo los nutrientes y el oxígeno de la sangre materna que llega a través de la placenta y el cordón umbilical. Cuando ocurre el nacimiento el neonato inicia su respiración pulmonar y obtiene su alimento de la leche materna. Su vida psíquica ingresa así en un período, que el psicoanálisis denomina primacía oral, en el cual su relación con el pecho materno le otorga su más importante fuente de placer. Dada la importancia que el hígado adquiere como representante de la función digestivo metabólica durante la vida fetal es posible sostener que hay un período, durante la vida psíquica del feto, que transcurre

en una primacía hepática. La importancia del concepto “primacía” radica en que el conjunto de fantasías que predominan en los distintos períodos que jalonan la evolución de la vida, perdura en el psiquismo inconciente del adulto configurando “lugares” persistentes que el psicoanálisis denomina fijaciones, determinando la posibilidad que en determinados momentos funcionales esas fantasías “vuelvan” a predominar constituyendo “regresiones” a esos “puntos” de fijación. De más está decir que una regresión oral puede ser normal cuando acompaña la actividad de alimentarse o puede funcionar de un modo negativo, que adquiere la calificación de neurótico, cuando sustituye inadecuadamente la actividad y el placer que hubieran debido dirigirse al ejercicio de una función diferente acorde con la necesidad.

En cada primacía la vida psíquica se organiza predominantemente alrededor de las fantasías que se representan de manera apropiada mediante las funciones de la zona del cuerpo (denominada erógena) que otorgan su nombre a esa primacía. Aunque Freud señaló que en realidad todas y cada una de las partes del cuerpo pueden funcionar como una zona erógena contribuyendo a la excitación general con una cualidad propia y diferente, el psicoanálisis describe tres grandes primacías, que se suceden, pero también se imbrican, en la progresión de la evolución del ser humano en su período de crecimiento. Constituyen las fases oral, anal y genital. Karl Abraham, que fue uno de los más fecundos discípulos de Freud, y que se ocupó especialmente de este tema, subraya que, como suele suceder con los horarios de un tren expreso, en esa secuencia sólo se registran las estaciones más importantes, dejando de mencionar las intermedias. No ha de ser casual que las tres primacías principales, que son al mismo tiempo las más evidentes a la observación, sean las que corresponden a tres zonas del cuerpo en la cual la piel que lo tapiza se encuentra con el epitelio de revestimiento que denominamos mucosa. Podemos pensar que tanto las fantasías orales, como las anales o las genitales, se constituirán como una amalgama de percepciones y de sensaciones, surgidas del contacto de los estímulos con esos dos epitelios.

Fue el mismo Abraham quien describió, en cada una de las primacías “clásicas”, una etapa primaria y una secundaria. También en

la primacía hepática distinguimos entre una primera fase, hepatoglandular, y una segunda, hepatobiliar. La primera, representada en el proceso fisiológico de asimilación de los nutrientes hasta el punto en que pasan a “encarnarse” en los tejidos del cuerpo, se manifiesta mediante el predominio del conjunto de fantasías que corresponden a la materialización de las formas “ideales”. Nos referimos, en primer lugar, a las formas heredadas que se materializan “físicamente”, ya durante la vida intrauterina, en la constitución de un organismo biológico que progresa hacia su completo desarrollo, pero también a la materialización de los proyectos que surgen en el intercambio con el entorno cultural y que configuran la trayectoria de una vida. La segunda fase, hepatobiliar, queda representada en el proceso de la secreción biliar y su participación en la digestión que se realiza en el duodeno a partir del nacimiento. Se trata de una actividad digestiva que ocurre “antes” que los nutrientes, absorbidos por las vellosidades intestinales, ingresen verdaderamente al organismo y formen parte de lo que la fisiología denomina el medio interno. La fase hepatobiliar se manifiesta a la exploración psicoanalítica mediante un conjunto de fantasías que constituyen el sustrato de lo que conocemos como envidia, y corresponden a la necesidad de atacar los bienes apetecidos (sean materiales o ideales) que no pueden adquirirse (o que se teme incorporar intactos) con la finalidad de evitar resentir la carencia que se experimenta al percibirlos, pero también con la esperanza encubierta de apoderarse de los trozos que “sobreviven” al ataque destructivo. Dado que, entre los humores del organismo, la hiel es sin duda el que se caracteriza por su sabor amargo, no ha de extrañarnos que la amargura y la melancolía (que proviene del griego *melanos cholía*, que significa bilis negra) aparezcan como el resultado de un ataque envidioso que fracasa en sus fines.

CAPÍTULO VIII

La gesta prometeica

Acerca de sueños y de mitos

Cuando dormimos y soñamos puede decirse que los sueños que pueblan nuestra conciencia onírica son imágenes visuales acompañadas por sensaciones propioceptivas que suelen integrarse como imágenes de una acción nuestra ocurriendo en la dramática del sueño, y por otras sensaciones, predominantemente interoceptivas, que configuran muy frecuentemente sentimientos. Si tenemos en cuenta que el término “pensar” deriva de sopesar, con el significado de calcular y de evaluar, no diríamos que los sueños pertenecen a la categoría que denominamos pensamiento. Sin embargo, aunque el pensamiento en su versión más rigurosa, se constituye como un proceso racional que culmina en un juicio, en un sentido más laxo también denominamos pensamiento a la sucesión (desordenada y “libre” de toda conclusión) de imágenes y de cualquier otro contenido que habite nuestra mente. Así sucede, por ejemplo, cuando le pedimos a un paciente que, “asociando libremente”, sin ejercer ningún tipo de crítica, nos comunique, sin omitir nada, lo que piensa. Este tipo “laxo” de pensamientos, cuando surge como un conjunto de fantasías que se construyen de acuerdo con nuestros deseos, configura lo que el psicoanálisis denomina sueños diurnos.

Freud reivindicó para la ciencia la interpretación de los sueños, ejercida en la antigüedad por los onirocríticos. Llamó proceso secundario al pensamiento que establece “conclusiones” racionales, que de acuerdo con Bateson “hacen” diferencias, y proceso primario al que

condensa y desplaza las importancias que “revisten” a las distintas representaciones. Pero lo que nos interesa subrayar ahora es que lo fundamental del pensamiento que se manifiesta en los sueños, su “esencia”, radica en su carácter simbólico. Los sueños, como el arte surrealista, no intentan “fotografiar” la realidad, sino expresar, simbólicamente, en dónde reside originalmente, o de dónde “viene”, su importancia. Los pensamientos oníricos se reconocen como símbolos cuando su interpretación descubre las ideas encubiertas (reprimidas y latentes) a las cuales esos pensamientos aluden. Los sueños, acerca de los cuales Freud llegó a decir que constituyen la vía regia del psicoanálisis, son metáforas que ocultan el cumplimiento de un deseo en una realidad soñada y ficticia, que ocurre gracias a que al dormir se interrumpen las percepciones que durante la vigilia ingresan a la conciencia.

Abraham, a quien ya hemos citado, sostuvo que los mitos pueden ser interpretados como si fueran sueños de la humanidad. La palabra “mito”, que designa (según el diccionario Encarta) “una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico”, suele también ser utilizada para designar una fabulación que se aleja de la realidad objetiva establecida por el conocimiento científico. Así sucede cuando decimos que sostener que el vino tinto es un tónico cardíaco es un mito. Sin embargo el mismo diccionario consigna que la palabra “mito” se refiere a una historia ficticia o personaje literario o artístico que condensa alguna realidad humana de significación universal. Desde este punto de vista, dentro del cual ha buceado profundamente el psicoanálisis, el mito contiene un conocimiento valioso, dado que alcanza la cualidad de una metáfora que alude, simbólicamente, a una verdad a la cual se accede interpretando. Por otro lado son cada vez más numerosos los autores que sostienen que todos y cada uno de los enunciados que realiza la ciencia son, en su esencia, metafóricos. La idea no es nueva. Ernst Cassirer, por ejemplo, conocido especialmente por su *Filosofía de las formas simbólicas*, en 1959 (en su libro *Mito y lenguaje*) escribe: “Una vez que el lenguaje, el mito, el arte y la ciencia quedan reconocidos como tales formas ideadoras, la cuestión

básica... ya no estriba en cuál es la relación de estas formas con una realidad absoluta que constituye, por así decirlo, su sustrato sólido y sustancial, sino que ahora el problema central consiste en cuál es su mutua limitación y suplementación”.

El fuego de los dioses

El Mito de Prometeo ha sido abordado por numerosos autores. La leyenda relata que Prometeo, quien al igual que el Dios cristiano amasó al primer hombre con barro y le proporcionó una chispa de fuego divino, roba el fuego de Zeus para dárselo a los hombres, y que, como castigo, es encadenado a una montaña en donde un águila, “que sobreviene cada día”, le devora el hígado que vuelve a crecer continuamente. Las descripciones literarias que “ponen en obra” el drama prometeico, alcanzan para el psicoanálisis el valor que adquieren las “asociaciones” que puede realizar un soñante con su propio sueño. Son en ese sentido especialmente significativas, por la riqueza y profundidad contenida en sus descripciones, el *Prometeo encadenado*, atribuido a Esquilo, el *Prometeo*, de Paul de Saint Victor, y el *Prometeo* y la *Vuelta de Pandora*, ambos de Goethe. Freud, cuando se ocupa de Prometeo en su artículo *Sobre la conquista del fuego*, señala que “la mitología concede a los dioses el privilegio de satisfacer todos los deseos a que la criatura humana debe renunciar, como bien los vemos en el caso del incesto.” Prosigue diciendo que “En términos analíticos [...] la vida instintiva [...] es el dios engañado con la renuncia a la extinción del fuego, de modo que en la leyenda un deseo humano se habría transformado en un privilegio de los dioses, pues en este nivel legendario la divinidad de ningún modo tiene el carácter de superyo, sino que aun representa a la omnipotente vida instintiva”. “Sabemos”, dice Freud, “que la invitación a la renuncia instintiva y la imposición de esta, despiertan la misma hostilidad y los mismos impulsos agresivos que sólo en una fase ulterior [...] llegarán a expresarse como sentimiento de culpabilidad”. Más adelante, tal como hemos señalado en el capítulo anterior, afirma que, dado que para los antiguos el hígado era asiento de todas las pasiones y de los deseos,

“ es difícil rechazar la idea de que [...] signifique simbólicamente lo mismo que el fuego, de manera que su cotidiana consunción y regeneración describiría con fidelidad la fluctuación de los deseos amorosos...”. Reparemos en que el águila, que en la versión de Hesíodo (quien escribió en Grecia la *Teogonia* unos cien años antes de que naciera Esquilo) sobreviene cada día, representaría, en opinión de Freud, los deseos que renacen permanentemente. Debemos agregar aquí que el fuego presta una representación a los procesos biológicos orales, oraldigestivos, anales, uretrales o genitales que surgen desde los instintos como una excitación. La frecuente mención de lo cotidiano en el Mito de Prometeo parece aludir de una manera más directa a los procesos metabólicos vinculados a la alimentación, simbolizados también a través del pico del águila, que a los deseos genitales, cuyo ritmo y perentoriedad admiten un espaciamento mayor que el cotidiano. Si prestamos atención al proceso alimentario vemos que, tal como dijimos en el capítulo anterior, la satisfacción de “el hambre que devora” en una sustancia orgánica ajena evita la destrucción de la propia en la reposición de la energía que “se gasta” en el vivir. Allí también dijimos que el núcleo básico de identidad entre el fuego y el hígado se encuentra en el proceso biológico que denominamos metabolismo, dado que, por su participación en el metabolismo intermedio, el hígado se adjudica la representación del metabolismo en su totalidad. Agreguemos que una conocida frase de los textos de fisiología reconoce implícitamente la vinculación entre el fuego y el metabolismo cuando señala que las grasas se quemán en la hoguera de los hidratos de carbono.

La materialización de “las ideas”

El hígado aparece pues como el órgano que asume la representación de una tortura íntimamente vinculada a las características de la gesta prometeica. La conexión inconciente entre esa representación hepática y el proceso de materialización, al cual ya nos referimos en el capítulo anterior, se evidencia en numerosos ejemplos. En la novela que Thomas Mann tituló *Doktor Faustus*, plasmándola sobre el tema

análogo de Goethe, y en la cual trabajó esforzada y penosamente durante muchos años, torturado por dolores neurálgicos (que nos cuenta en su libro *La novela de una novela*), narra la historia de un compositor que vende su alma al diablo para poder materializar su obra magna. El subtítulo de su *Doktor Faustus es Vida del compositor alemán Adrian Leverkühn, narrada por un amigo*. Fonéticamente, y aun ortográficamente, si cambiamos la “v” labiodental por la “b” labial, *Leberkühn* significa en alemán “hígado atrevido”. Otro ejemplo que nos muestra (conservada en los usos del lenguaje a través de los años) la conexión inconciente entre el hígado y el esfuerzo que implica la materialización de las ideas, podemos encontrarlo en las palabras “hígado” y “ahigadado”. Según el diccionario de la Real Academia Española la primera de esas dos palabras denota ánimo y valentía, mientras que la segunda, además de usarse para referirse al color del hígado, significa esforzado y valiente. Esa vinculación inconciente entre el proceso de materialización y las representaciones hepáticas queda avalada también por lo que expresamos antes, cuando afirmamos que el hígado asume (de acuerdo con las leyes que rigen lo que Freud denominó lenguaje de órgano o lenguaje hipochondríaco) la representación total del proceso por el que se asimilan y transforman en carne propia las sustancias orgánicas ajenas con las que nos alimentamos. Mediante la intervención de este proceso metabólico se obtiene no sólo el crecimiento sino también la materialización corporal de las formas heredadas en el plasma germinal. Acuden aquí a la memoria las famosas palabras de Goethe: “Lo que de tus padres heredaste, tú debes adquirirlo, a fin de poseerlo”.

Podemos enfocar este mismo tema desde otro ángulo. La vida intrauterina y el nacimiento aparecen frecuentemente representados en el mito de Prometeo. Abraham señala que *Matharichvan*, el “equivalente hindú de Prometeo”, es “aquel que se dilata o se mueve dentro de la madre”. En la obra de Esquilo, Hermes, guía de los muertos en el Hades, le dice a Prometeo: “Primero, el Padre hará saltar en pedazos con el trueno y la llama del rayo este escarpado abismo, y [dentro] esconderá tu cuerpo: un pétreo abrazo te tendrá en su poder, y [sólo] después de haber cumplido un gran espacio de tiempo

volverás de nuevo a la luz. Pero [entonces] el perro alado de Zeus, el águila sangrienta, arrancará con ferocidad grandes jirones de tu cuerpo [...] y devorará, negro manjar, tu hígado”. El pétreo abrazo dentro del abismo escarpado simboliza aquí a la vida intrauterina fantaseada como un encierro terrorífico, de acuerdo con lo que describió Mauricio Abadi (en su libro *El renacimiento de Edipo*) como fantasías de cautiverio y protoanhelo de un nacimiento impedido. En el fragmento siguiente, en cambio, extraído de los comentarios que hace Luis Séchan (*El Mito de Prometeo*) acerca del Prometeo de Hesíodo, podemos ver algunos contenidos paradisiacos referidos a la vida prenatal. “Aquellos primeros hombres residían junto a los dioses, sus hermanos más poderosos, y hasta vivían como dioses (cuenta Hesíodo) con el corazón libre de cuidados, lejos de penas y miserias. El suelo fecundo les daba, sin trabajo para ellos, lo necesario y lo superfluo. Vivían alegres entre juegos y festines, no conocían la vejez, la enfermedad, ni la muerte (por lo menos la muerte dolorosa, pues, una vez cumplido su período de vida, sucumbían simplemente a un sueño definitivo que los restituía a su cuna originaria)”. Vemos en esas palabras que el suelo fecundo (la madre tierra) que les daba lo necesario y lo superfluo sin exigirles trabajo, representa la fantasía de un suministro materno incondicional, con las características que Arnaldo Rascovsky (*El psiquismo fetal*) atribuye al flujo umbilical. El sueño definitivo que ocupaba el lugar de la muerte y los restituía a su cuna originaria alude seguramente a una representación de la vida intrauterina acorde con el “principio de nirvana” (por obra del cual la excitación desaparece) que Rascovsky atribuye a la vida fetal.

El ingreso a la vida extrauterina

Volvamos una vez más sobre las condiciones de la vida intrauterina. Es forzoso pensar que las formas *ideales* heredadas “*imprimen*” (catabólicamente) una configuración en el organismo embrionario fetal que se encuentra en pleno desarrollo, y que a partir de ese “*imprinting*” prenatal el organismo es capaz de transformar en un cuerpo material las fantasías inconcientes que se transmiten de ge-

neración en generación a través de los genes. Desde la madre, y a través de la sangre placentaria, llegan los aportes materiales (recordemos la equivalencia entre materia y madre a través de su raíz etimológica común: *mater*) que son digeridos y asimilados mediante un proceso de recomposición anabólica que materializa las formas ideales heredadas con las cuales el organismo se va identificando. Denominamos hepático a ese proceso de materialización, dado que, como hemos visto, el hígado “se adjudica” su representación. Podemos entonces sostener que la identificación con “los estímulos” constituidos por las formas heredadas configurará un sufrimiento creciente cuando la carencia del aporte material que constituye el alimento determine que la función “hepática” resulte insuficiente para recomponer anabólicamente lo que el catabolismo destruye. Esa situación debe tornarse especialmente crítica durante el corte del cordón umbilical, lo cual puede explicar que el nacimiento frecuentemente la represente. Freud, en sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*, realiza consideraciones semejantes cuando expresa: “La causa de la angustia que acompañó al nacimiento fue el enorme incremento de la excitación, incremento consecutivo a la interrupción de la renovación de la sangre (de la respiración interna) [...]. La primera angustia fue de naturaleza tóxica”. En las palabras de Esquilo que citamos anteriormente, se afirma que “cumplido un gran espacio de tiempo” Prometeo volverá a la luz, con lo cual se alude al proceso de nacimiento (como cuando decimos “dar a luz” para referirnos al parto). “Pero entonces [continúa diciendo Esquilo] el perro alado de Zeus, el águila sangrienta [...]devorará, negro manjar, tu hígado”. El suplicio hepático queda pues, en este fragmento, vinculado al hecho de nacer, lo cual coincide con la circunstancia de que en el recién nacido es común que aparezca un color amarillento de la piel (ictericia) que indica un cierto grado de sufrimiento hepático durante el nacimiento. La observación atenta de lo que ocurre durante el tratamiento psicoanalítico con algunas personas en situaciones en las cuales la realidad “se resiste” a la materialización de los proyectos (que suelen denominarse “sueños”) permite comprobar la frecuencia con la cual el paciente se toca, se

acaricia o se rasca el hipocondrio. También es frecuente que aparezcan molestias o crisis hepáticas más intensas.

Freud (en sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis*) sostenía que conservamos en forma de huellas en la memoria (huellas mnémicas) aquellos sucesos que, como el nacimiento o la vida intrauterina, podemos luego repetir como conductas o fantasías que los representan a partir de esas huellas inconcientes. Esas mismas huellas mnémicas son y fueron en su origen meras representaciones de aquellas fantasías inconcientes inherentes a procesos biológicos fundamentales que se realizan de una manera continua y con características esencialmente idénticas a lo largo de toda la vida. Así, y de acuerdo con lo que hemos expuesto hasta aquí, el proceso que adquiere representación a través del nacimiento corresponde a un déficit o insuficiencia en la asimilación o materialización “hepática” de las formas que comienzan por ser desorganizadoras y que constituyen lo ideal simbolizado (muy frecuentemente con características visuales) a través de la idea, la luz y el fuego. Este déficit o insuficiencia “hepática” es siempre relativo, porque la capacidad de esa función debe ser considerada en relación con una determinada intensidad de la excitación que suele representarse con el fuego o la luz de las ideas.

La amargura de la envidia impotente

Es un hallazgo repetidamente comprobado el que los celos y la envidia aparezcan íntimamente ligados en la fantasía inconciente con las representaciones hepáticas. La palabra inglesa *jaundice*, por ejemplo, significa a la vez ictericia, envidia y celos. Según Petronio (señala Salceda en *Prometeo o el humanismo del Mito*): “[...] el águila, que picoteaba las entrañas de Prometeo, [es] una imagen de la envidia que roe sin cesar al espíritu humano”. En un hermoso fragmento del *Prometeo* de Goethe, el héroe se dirige al amo del Olimpo con las siguientes palabras: “[...] déjame en paz mi tierra y no me toques este chozo que tú no labraste ni este hogar mío, cuyo fuego me envidias”. En la versión de Hesíodo que comenta Saint-Victor es también la envidia, en el dios padre, el móvil que lo induce a un castigo que

debe ser ejemplar. La envidia de Zeus, que, a través del águila, roe sin cesar a Prometeo, es en el contenido más manifiesto del mito envidia en Zeus hacia Prometeo, pero en el contenido latente, dentro del cual, como hemos visto, el dios Zeus (como el águila misma) representa las tendencias instintivas del héroe, es la envidia inconciente que Prometeo “ha hecho suya” y la ejerce también hacia Zeus como representante de sus propios ideales.

En las distintas versiones del mito, o en sucesivos “momentos” de la leyenda de Prometeo, encontramos aspectos diferentes que podemos ordenar en una secuencia temporal. Eso nos permitirá observar una evolución en el tormento hepático, contemplando a nuestro héroe como a un hipotético y ejemplar enfermo. Tomaremos como base la secuencia narrada por Esquilo, enriqueciéndola con los aportes de otros autores. Según Hesíodo (comentado por Saint-Victor), Prometeo engaña y roba a Zeus, y lo hace riendo. Este aspecto, en el cual podemos considerar que predomina la negación maníaca, y que surge no sólo en la idea de robo, sino también a través de la identificación de Prometeo con los contenidos ideales (inclusive superyoicos), configura una primera época; en ella (afirma Séchan) expresa con arrogancia: “¿Qué puede temer el que está exento de morir?”, y también refiriéndose a Zeus (en el *Prometeo encadenado* de Esquilo): “Una cosa no podrá sin embargo, y es quitarme la vida”. Esta omnipotencia del héroe aparece, además, en múltiples pasajes y en diversas obras, como un constante desafío que adquiere una connotación soberbia. El carácter profético de la figura prometeica, una de las singularidades más sobresalientes del mito, puede corresponder también, (de acuerdo con lo que postula Rascovsky acerca del psiquismo fetal), a la identificación (maníaca) con los contenidos ideales del inconciente que adquieren una connotación visual. Prometeo, el previsor, el profeta, utiliza su conocimiento del destino de los dioses para sostener su desafío. Según las versiones de distintos autores, conocía el nombre de aquella con la cual Zeus, si se desposaba, tendría un hijo que habría de destronarlo.

Saint-Victor expresa: “Entre todos los grandes silencios trágicos de Esquilo, el de Prometeo, durante su suplicio, era célebre en la Antigüe-

dad. El martillo que hendía sus miembros [usado para encadenarlo] ha hecho resonar la roca, pero no a su voz [...]. Se ha sorbido sus lágrimas y ha devorado su hiel”. Cuando el héroe “ha devorado su hiel”, logra mantener su arrogancia mediante la negación de su envidia frustrada, cuyos efectos sobre Zeus, coartados en su fin destructivo, se vuelven contra él mismo y constituyen la causa inconciente que, “sobreviniendo cada día”, como sobreviene el águila, renueva permanentemente la amargura de su suplicio hepático. Mediante su actitud estoica intenta Prometeo despertar la envidia de Zeus y de los dioses enemigos, que habrían de regocijarse si lo veían sufrir. Por eso teme flaquear en ese estoicismo trágico cuando exclama: “...estoy sufriendo para regocijo de mis enemigos”, e intenta sutilmente despertar otra vez la envidia cuando (en la versión de Esquilo) expresa con mal disimulado orgullo: “Miradme [...] en una guardia que nadie podría envidiar”. Podemos sospechar entonces que Prometeo, maníacamente, intenta provocar en los demás los efectos de su propia envidia frustrada, impotente, latente e inconciente, que permanece negada mediante su arrogancia estoica y su posesión del fuego de los dioses, a pesar de que es ese mismo fuego, robado, al cual se siente incapaz de renunciar, el que provoca y mantiene su tormento hepático. Un tormento acerca del cual podemos ahora agregar que es envidioso.

En el carácter estoico que demuestra Prometeo (el titán que se revela individualmente, como lo hace Lucifer) aparece su fortaleza, pero aparece también, a través del desafío que despierta los consejos prudentes de los dioses amigos, su carácter maníaco, que queda evidenciado además mediante la negación de dos aspectos que podemos diferenciar como hipocondríaco y melancólico. El aspecto melancólico aparece esbozado en las lágrimas y la hiel, como representantes de la tristeza y la amargura por el escarnio sufrido y “la ignominia del suplicio” que Prometeo debe soportar para no renunciar a la posesión del fuego. Más adelante, quebrantado su ánimo por el dolor, aparecerá ese mismo aspecto melancólico como deseos de muerte, cuando exclame (en la versión citada por Séchan): “Con ardiente deseo de morir, busco un término a mis males, pero la Voluntad de Zeus mantiene alejada de mí la muerte”. La negación de la envidia, que lo lleva

a sorberse su propia hiel, llenándose de amargura, coincide también con la negación de la melancolía (recordemos que “melancolía” deriva del griego *melanoscholia*, que significa “bilis negra”, aludiendo al color oscuro de la hiel que no fluye libremente). El aspecto hipocondríaco, más negado en el mito, surge como temor ante el sufrimiento que proviene del águila, y podemos verlo en una de las cuatro versiones del *Prometeo* de Kafka: “Retrocediendo de dolor ante los picos despiadados de las aves de presa, Prometeo fue incrustándose cada vez más profundamente en la roca, hasta formar un todo con ella”. El mismo Prometeo expresa, en forma de amenazas, el odio, el terror y la pena que siente anidar en su interior, recurriendo para esto a otros símbolos mitológicos que lo representan, como vemos a través de las palabras que Esquilo pone en su boca: “También mi corazón se llenó de piedad cuando vi al hijo de la Tierra, al impetuoso Tifeo, domeñado por la fuerza. Se había levantado contra todos los dioses, silbando el terror por sus horribles fauces; espantosos fulgores brotaban como rayos de sus ojos y proclamaban su designio de aniquilar el poder de Zeus por la violencia. Cayó sobre él el dardo vigilante de Zeus, el rayo que desciende en un soplo de fuego, y lo derribó de lo alto de su vana arrogancia. Herido en las mismas entrañas, vio su fuerza convertida en polvo, destruida por el trueno. Y ahora su cuerpo inútil yace inmóvil [...] aprisionado bajo las raíces del Etna [...]. De allí brotarán un día torrentes de fuego, que devorarán con dientes feroces [...] ¡tan poderosa será la cólera hirviente que, en los torbellinos de una indomable tempestad de fuego, exhalará todavía a Tifeo, carbonizado por el rayo de Zeus!”.

Ante los consejos de Océano, quien (en la versión de Esquilo) amistosamente le expresa: “Si te ves en ese estado, es por culpa de tu lenguaje altanero. Y, a pesar de todo, no has aprendido aún a ser humilde, no sabes ceder a los males, y a tus sufrimientos presentes quieres añadir otros nuevos”, la negación de Prometeo, contenido en la arrogancia, comienza a deshacerse. Entonces el héroe habla de su propia envidia, aunque sin creer todavía en ella y, utilizando la palabra disociada en parte del afecto que menciona, intenta acusar sutilmente al dios Océano, sospechando de la sinceridad de sus ges-

tiones, aconsejándole con amarga ironía que se cuide para no atraerse la cólera divina. Evidencia así que no desea ser acompañado por un rival que comparta el “envidiable” heroísmo del suplicio. Prometeo contesta pues a Océano: “Te envidio, a fe, de que te encuentres libre de causa, después de haber tomado tanta parte como yo en mis empresas. Abandona [...]. Cuida más bien de que no te atraigas algún mal [...] no te molestes [...]. Todos tus esfuerzos de nada habrían de servir, si es que estaba en tu intención hacer esfuerzo alguno [...]. ¡Ponte en salvo como sabes hacerlo!”.

El destino de una pasión envenenada

En el *Prometeo* de Goethe, el titán encadenado exclama: “No sé de nadie más pobre bajo el sol que vosotros, ¡oh dioses!; a duras penas os alimentáis con el tributo de las ofrendas”, y también: “¡Pues aquí me tienes; plasmo hombres a semejanza mía!”, demostrando con esto su deseo de mantener la envidia en el ánimo de los dioses. Sin embargo, “la interpretación” de Océano (en la versión de Esquilo) ha rendido sus frutos, ya que Prometeo, ante la siguiente intervención del dios amigo: “¿No sabes, acaso, oh Prometeo, que para la enfermedad del odio existe la medicina de las palabras?”, responde: “Así es, con tal que sepa escogerse el momento en que es posible ablandar el corazón, pero no cuando se quiere extirpar por la fuerza una pasión envenenada hasta el último extremo”. Esa pasión envenenada, a la cual alude Prometeo, y que se reitera más adelante cuando Hermes lo llama “espíritu de hiel”, constituye una alusión a los celos y la envidia, cuya relación con el veneno, que ha sido señalada por numerosos autores, queda reforzada por las representaciones hepáticas.

Como lo expresamos anteriormente, los distintos contenidos que configuran el tormento hepático en el mito de Prometeo *se desarrollan* en la leyenda. Adquieren la forma de una sucesión temporal que constituye el “hilo” del relato. Son presentados como un proceso que evoluciona hacia un desenlace. De acuerdo con lo que hemos visto en el drama de Esquilo, cuando se deshace la negación maníaca contenida en la arrogancia del lenguaje altanero, aparece una “segunda

época” caracterizada por la creciente conciencia de “su pasión envenenada”. Intentaremos penetrar en el desenlace de esta situación apoyándonos en las distintas versiones del mito. Profundizaremos previamente un poco más en la situación cuyo corolario intentamos comprender, y luego veremos los elementos del mito que se refieren a ese desenlace.

Volvamos sobre el hecho de que Prometeo se encuentra atormentado porque, identificado con el fuego de los dioses, se siente forzado a regenerar continuamente, de una manera febril y torturante, aquello que el impacto fecundo, y a la vez desorganizador, de las formas ideales, destruye. En los mismos límites de su capacidad “hepática” lo “divino” comienza a evidenciarse demoníaco. El ideal que tienta y enamora, encanta e hipnotiza, es al mismo tiempo temible, peligroso y destructivo. Así aparece ante el doctor Fausto la figura de Lucifer. Prometeo, en su tormento, lidia con un ideal representado por el pico del águila o por la mujer frustrante que contiene al demonio. Ese ideal peligroso y persecutorio funciona como un superyo, representado en los dioses, pero también en los personajes que son objeto del deseo. La relación “introvertida” de Prometeo con estos ideales seductores y temibles, configura una situación que conocemos como melancolía y también, por sus representaciones corporales, adquiere las características de una hipocondría. En la versión de Esquilo las Océánides, frente al Titán que “se ha sorbido las lágrimas y ha devorado su hiel”, recuerdan la alegría del día de su boda, en el que Hesione, vencida por los regalos que le hiciera Prometeo, fue conducida por él al tálamo nupcial. Podemos pensar que tanto la melancolía como la hipocondria de Prometeo, representadas en el tormento hepático que es “su pasión envenenada”, y la nostalgia que sobrecarga sus recuerdos, son el producto de su introspección hacia los ideales ante la carencia de los objetos del deseo que podrían calmar la insatisfacción de sus instintos. Pero el mito parece representar mejor su contraparte. Prometeo se niega a renunciar al fuego de los dioses que lo transforma en profeta, renuncia a Pandora, la mujer enviada por los dioses tentadores. Como sucede con Dalila cuando corta los cabellos de Sansón, Pandora representa a la mujer que ofrece una satisfacción

genital que impediría la conservación del fuego, fuente de la realización cultural que resulta de la renuncia a la satisfacción instintiva directa. Es el mismo conflicto que aparece en el doctor Frankenstein, “el moderno Prometeo” de Shelley, expresado en palabras sencillas y cargadas de significado: “No creo que el alcanzar algo tan sublime como la sabiduría pueda ser, en este caso, una excepción. Si el estudio al que te dedicas tiene tendencia a debilitar tus afectos, y a destruir el gusto por placeres sencillos [...] es prueba clara de que ese estudio no es noble [...] ningún hombre [...] [debería permitir] que sus objetivos estorbasen la tranquilidad de sus afectos domésticos”.

El Mito nos muestra el desenlace de esa “pasión envenenada hasta el último extremo”, que es a la vez hipocondría, melancolía y envidia coartada en su fin, y que queda resumida en la leyenda como tormento hepático. Prometeo es liberado, en las versiones clásicas, mediante una hazaña de Heracles, quien con *una flecha emponzoñada en la hiel* de la Hidra de Lerna, e invocando al dios Apolo, el arquero invencible, atraviesa el corazón del águila que amenazaba reanudar su espantoso festín. Recordemos que el águila de Zeus representa el impacto de los ideales, asociados a los impulsos instintivos que, “sobreviniendo cada día”, consumen al propio organismo, y adquieren un carácter superyoico cuando este organismo, “atado” como Prometeo en su tormento, no puede “derivar” la acción de tales ideales hacia los objetos reales y materiales necesarios para su asimilación. El carácter superyoico surge ante “esa falta” de materialización condicionando el sentimiento que denominamos “culpa”. Heracles representa en el Mito a una parte del mismo Prometeo, quien confortado por las Oceánides que lo asisten en su tormento y por su madre Gea (según relata Séchan), logra “desatar” la hiel de su pasión envenenada *proyectándola* “como una flecha” (como se proyecta la bilis en el duodeno), hacia aquellos ideales que deben ser atacados y digeridos para poder ser adecuadamente asimilados. Extrae para esto su fuerza de las tendencias instintivas, a las cuales se alude mediante la invocación de Apolo, “personificación del Sol y de la luz”. La relación que existe en las fantasías inconcientes, entre la hiel “venenosa” y la envidia, queda certificada nuevamente en el mito a través de la Hidra de Lerna. Ese

monstruo, en cuya hiel Heracles envenenó sus flechas, hija de Tifeo y hermana de la Esfinge, que se regenera continuamente y es derrotada por el fuego, no sólo puede ser asociado con el hígado de Prometeo, tal como lo ha señalado Freud (en *Sobre la conquista del fuego*), sino que, a través de sus múltiples cabezas de serpiente, puede vincularse con la envidia, la cual ha sido definida (según consigna Pérez Rioja en su *Diccionario de símbolos y mitos*) como “una deidad alegórica con la cabeza enraizada de serpientes”.

El comprender mejor la función de esa envidia desatada que emponzoña el corazón del águila nos exigirá intercalar aquí algunas consideraciones acerca de la envidia, que se desprenden de su relación con las representaciones hepáticas. Diversos autores, y especialmente Melanie Klein (*Envidia y Gratitud*), han descrito la envidia como una fantasía oral destructiva fundamentalmente conectada con la proyección y con la mirada. Esta última conexión, señalada ya por Freud (en *Lo ominoso*), surge claramente del mismo estudio etimológico de la palabra “envidia” (derivada de *invideo*: “mirar adentro”). Luego del recorrido que hemos realizado estamos en condiciones de sostener que los mecanismos proyectivos no adquieren la cualidad específica que los transforma en envidia mientras no queden asociados, en la fantasía inconciente, con las representaciones hepáticas. El camino que ha seguido el estudio psicoanalítico de lo que hoy llamamos fantasías orales, anales o genitales, demuestra que lo que conocemos acerca del funcionamiento corporal puede ser estudiado como un lenguaje que traduce o representa en la conciencia el contenido inconciente de un proceso cuya naturaleza psicocorpórea es en su esencia indivisible. La hiel es un humor amargo que, excretado y segregado por el hígado, fluye a través de las vías biliares, y en parte se acumula y condensa en la vesícula. Podemos pensar entonces en un mecanismo psicocorpóreo de “expulsión venenosa” distinto de lo anal y de lo uretral, que forma parte de la envidia y puede representarla. También podemos pensar en un mecanismo de retención, de *estasis* y de acumulación de “veneno”, tal como lo hemos visto en el estudio etimológico de la palabra “melancolía”. La bilis “prepara” los alimentos e interviene activamente en un tipo de digestión que no se

realiza en la intimidad de los tejidos sino en la “luz” intestinal, “fuera” del organismo. El aspecto proyectivo de la envidia, puede corresponder entonces a lo que Freud (en *El Yo y el Ello*) denomina persistencia de una “antigua forma del yo”, en este caso la digestión “externa”, presente en algunos animales como las arañas o las víboras. La persistencia de ese mecanismo de destrucción previa a la incorporación encuentra justificación en el deseo de asimilar los ideales que se teme incorporar intactos. Así, mediante la envidia se intenta la asimilación de los ideales, cuyo carácter “sagrado” evidencia a la vez las cualidades valiosas de lo divino, el fuego de los dioses, y las persecutorias de lo demoníaco, el águila de Zeus, que se derrotará en el mito con la flecha mojada en la hiel envenenada.

El duelo por los ideales que no se materializan

Así como la envidia, coartada en su fin, adquiere representación en el mito, configurándose como un mundo interno en “estancamiento” melancólico, el “desatarse” de la envidia representaría el final y la victoria de un penoso proceso dramatizado a través de la lucha con Zeus, que en este contexto debe simbolizar al ideal. Prometeo renunciaría de esta manera, y en parte, a su contacto ideal, a su desafío a los dioses a quienes ha robado el fuego; renunciaría a agregar a sus “sufrimientos presentes, otros nuevos”, y renunciaría con ello a la riqueza que esos nuevos sufrimientos pueden brindarle a su visión profética. La conciencia de esta renuncia aparece en el *Prometeo* de Goethe a través de las siguientes palabras: “El hombre industrioso ha de tener por lema la parcialidad”. El mismo tema aparece en el *Fausto* de Goethe, quien termina por abandonar su deseo de alcanzar el conocimiento de las causas finales. También Freud expresa esta conciencia de los límites de lo que puede asimilarse cuando (en su *Interpretación de los sueños*) señala: “Las ideas latentes descubiertas en el análisis no llegan nunca a un límite y tenemos que dejarlas perderse por todos lados en el tejido reticular de nuestro mundo intelectual”. Según la profecía expresada por Hermes en la obra de Esquilo: “Y de este suplicio no esperes término ninguno, antes que alguno de

los dioses aparezca [dispuesto a servir] como sucesor de tus penas y quiera descender al Hades tenebroso y en medio de los oscuros abismos del Tártaro”, la liberación de Prometeo exigía el sacrificio de un dios. Ese dios es en la leyenda el centauro Quirón, el cual sufría de una herida incurable asendada involuntariamente por el mismo Heracles con una flecha emponzoñada en la hiel de la Hidra, y que accedió, renunciando a una inmortalidad que le pesaba, a descender al infierno. A través de Quirón, el mito nos representa el doloroso proceso mediante el cual los contenidos ideales que no han podido ser totalmente asimilados en el organismo son abandonados junto con los aspectos de ese mismo organismo que arrastran consigo. Este duelo por las mutilaciones sufridas en ese proceso queda simbolizado en la figura de Quirón, quien, con su herida incurable, representa el aspecto irreparable en la pasión envenenada que aquejaba a Prometeo. Durante el proceso de duelo que resulta del ejercicio de su envidia contra los ideales que deben ser asimilados, Prometeo atempera la violencia de su pasión envenenada. Así, mediante la renuncia implícita en el duelo, queda la marca en Prometeo de un límite a su ambición sacrilega, simbolizado en el mito bajo la forma de una corona de mimbre que (de acuerdo con lo que señala Séchan) debía servir como recuerdo de haber llevado las cadenas. La repetida similitud del desenlace del drama prometeico en el mito, con la “Pasión y muerte” de Jesucristo, quien ha sido considerado por Saint-Victor, como el “*verus Prometheus*”, es impresionante (la hemos expuesto con mayor detalle en el *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*).

Los aspectos ideales que han podido ser asimilados quedan representados en el mito a través de la figura de Zeus, quien (en el decir de Séchan) ya no es el que “somete el derecho a su discreción [...] y erige en leyes sus propios caprichos”, sino que “la instrucción por la experiencia dolorosa” lo conduce hacia “la soberana quietud de la prudencia”, debido a lo cual renuncia a sus bodas con la ninfa Tetis, que serían nefastas según la profecía prometeica, y admite que su hijo preferido (Heracles) libere a Prometeo. Si proseguimos con la interpretación del desenlace que adquiere entre los clásicos el tormento hepático del héroe encadenado, podríamos decir que la asimilación

de los ideales, que atempera su pasión envenenada, capacita a Prometeo para un vínculo con los objetos reales y materiales frente a los cuales la envidia, modificada en su violencia, adquiere el carácter de ambición y “deseo honesto” que el diccionario de la Real Academia incluye en su definición, y los celos se transforman en el celo con el cual se cuida al objeto amado. Podríamos añadir que este vínculo con la realidad material brindaría seguramente a nuestro personaje mítico una mayor capacidad para asimilar o derivar el impacto fecundante y desorganizador de sus ideales. Goethe, en *La vuelta de Pandora*, nos permite asistir a un desenlace de la leyenda prometeica que enriquece nuestras consideraciones anteriores. En ella la figura del héroe legendario aparece disociada en sus aspectos laboriosos y artesanales y en sus aspectos soñadores e idealistas, ociosos, representados por su hermano Epimeteo, “aquel que reflexiona después de obrar”, y que según las palabras que Goethe pone en su boca, se ve condenado por su nombre a reflexionar sobre las cosas pretéritas. Así, (de acuerdo con lo que señala Pérez Rioja) Epimeteo, el “torpe”, se casó con Pandora, madre de todas las calamidades, hermosísima y pérfida, enviada por los dioses envidiosos de la actividad creadora, a Prometeo, el “previsor”. En la obra de Goethe se describen con una belleza conmovedora los sentimientos del torpe soñador ocioso que, abandonado por su mujer, la conserva en el recuerdo doloroso, melancólico, y encuentra en la esperanza su único consuelo.

En el fondo sólo queda la esperanza

El tema de la esperanza resulta clave en el mito para comprender algunos aspectos de su estructura melancólica (nos ocupamos detalladamente de este tema en un historial clínico titulado *Cuando la envidia es esperanza*). Así vemos, por ejemplo, que Pandora obsequió a su esposo, en ocasión de la boda, la famosa caja, hermosísimo vaso que una vez abierto dejó escapar todas las virtudes, y los males quedaron junto al hombre llenándolo de calamidades; en el fondo sólo permaneció la esperanza. Esa misma esperanza que en la obra de Esquilo (según la cita de Saint Victor), ante una pregunta de las Océánides

que desean saber cómo Prometeo enseñó al hombre a enfrentarse con la muerte, aparece en la respuesta del héroe: “Infundiendo en ellos la ciega esperanza”. Vemos, pues, cómo Epimeteo, el que reflexiona después de obrar, el que es incapaz de retardar la acción a favor del pensamiento, o sea que es incapaz de esperar, encuentra en su mundo poblado de sueños nostálgicos, melancólicos, un sustituto de esa facultad de esperar inalcanzable. Su impaciencia, convertida en desesperación, es negada e idealizada en forma de esperanza, a pesar de lo cual se manifiesta en ella el puente que lo une con la vida y su deseo de reconectarse real y materialmente con su amada Pandora. Mientras tanto, Prometeo, el que, al decir de Esquilo, es capaz de “distinguir entre los sueños, los que han de convertirse en realidad” exclama: “El hombre industrioso debe tener por lema la parcialidad”. Sólo mediante la vuelta de Pandora integra Goethe estos dos personajes: Epimeteo, el soñador ocioso, que conserva el entusiasmo, la inspiración y el fuego de los dioses, que constituye el mundo de los sueños, y ese otro, su Prometeo, prosaico, que aparece, en la opinión de Cansinos Assens, como un práctico sin inspiración, encadenado al trabajo. El regreso de Pandora reedita la tentación, que adquiere la forma de un nuevo vaso cerrado, y aunque Goethe no termina su obra, nos deja entrever, a través de notas y fragmentos, cómo aunados ambos hermanos, y luego de expresar sus fantasías de destruir el contenido (lo ideal) para aprender el procedimiento mediante el cual los dioses lo crearon, logran asimilar el *nuevo* don de los dioses, que transforma la artesanía de Prometeo en arte, sin impedir sin embargo que los sueños de Epimeteo se conviertan en realidad. Podemos observar además cómo la inspiración, el don de los dioses, queda también adscrito a la mujer, Pandora (la “pan” [*toti*] dotada), y al incesto, puesto que Goethe nos ha presentado a Pandora, la enviada de los dioses, como hija de Prometeo y su criatura más adorada. Esto recuerda la exclamación de Fileros (el enamorado del amor) ante el encanto irresistible emanado de la mujer: “Dime, padre, ¿quién dotó a la forma del único, terrible, decisivo poder? ¿Quién en silencio la condujo por el arcano camino, Olimpo abajo? ¿Quién la sacó del Hades?”. El “terrible poder” del cual nos habla Fileros constituye una

representación del maná que describe Freud en *Tótem y tabú*, cuando nos habla del horror al incesto y sus desplazamientos, y agrega que la fuerza de este maná sólo se torna peligrosa cuando el sujeto expuesto no se halla dotado de un maná semejante. Epimeteo, el soñador ocioso, incapaz de materializar como su hermano, pierde y transforma en esperanza a Pandora, su consorte incestuosa, ya que ambas situaciones, *incesto y melancolía, son aquí dos representaciones diferentes de un mismo proceso* que depende de la relativa debilidad del sujeto, debilidad que dificulta su contacto con los objetos reales y materiales *y lo lleva a proyectar sobre ellos sus correspondientes ideales.*

En “el moderno Prometeo”, representado por el doctor Frankenstein, podemos asistir a un desenlace diferente, que nos permite profundizar en la comprensión de los aspectos más destructivos del tormento hepático. El protagonista, que ha dedicado su vida a perseguir a su engendro, el monstruo de “amarillenta epidermis [...] dominado por la envidia, la impotencia y la amargura”, no logra dominarlo, y muere, amargado por su fracaso, hundiéndose previamente “en un letargo que tiene todo el aspecto de la muerte”. El letargo (descrito por Cesio), que coincide aquí con el fracaso de la envidia impotente, coartada en su fin, representa el grado extremo de este tormento hepático, encaminándose hacia la muerte dentro de una atmósfera tóxica surgida de la autólisis de su propio organismo. Esto recuerda a la Hidra de Lerna, cuyo aliento fétido “envenenaba las aguas y secaba los campos”, y de la cual afirmó Borges que “cuando dormía el aire ponzoñoso que la rodeaba podía ser la muerte de un hombre”.

CAPÍTULO IX

Acerca del cerebro

La culminación de un sistema

No cabe duda que el cerebro es la culminación de un sistema, el sistema nervioso, que está integrado por un conjunto de células, que denominamos neuronas, un conjunto al cual se le atribuye, como cometido esencial, poner en comunicación de manera inmediata a las distintas partes del organismo y relacionarlo con su medio circundante. Además de las neuronas, y de las fibras que las interconectan, forma parte del sistema nervioso otro conjunto celular, denominado neuroglia, que funciona como un tejido de sostén e interviene en los procesos metabólicos y en la degradación de las células degeneradas.

De acuerdo con la interpretación más difundida, que se ha convertido en “clásica”, el sistema nervioso humano se divide en un sistema periférico y un sistema central, y se organiza en “niveles” de menor y de mayor complejidad. El modelo se parece, en principio, al de un árbol cuyas ramificaciones pequeñas confluyen en ramas más gruesas que se integran en un “tronco” alojado y protegido en la columna vertebral y en el cráneo. El esquema se completa al afirmar que ese tronco central, que recorre el dorso desde un extremo cefálico a un extremo caudal, se divide, como si se tratara del cuerpo de un gusano, en segmentos estructuralmente semejantes, al cual afluyen los nervios sensitivos, aferentes, y del cual emergen los nervios motores, eferentes. La pauta que determina la forma de la “respuesta” motora a un estímulo sensitivo no se establece aisladamente “dentro” de un solo segmento, sino que se configura de una manera suprasegmenta-

ria, posible gracias a las numerosas fibras que conectan entre sí a los distintos segmentos. Por fin el sistema nervioso central adquiere, en el extremo que se aloja en el cráneo, el desarrollo que coloca al encéfalo en el nivel más alto de la complejidad alcanzada.

La excitación que constituye los impulsos que recorren el sistema nervioso, es recibida en las neuronas por las prolongaciones de su protoplasma, denominadas dendritas, y es emitida a través de una prolongación única, el axón que, aunque se origina en una sola neurona, puede alcanzar la longitud de un nervio periférico y acumular el 95% del protoplasma celular. Puede darnos una idea de las proporciones el pensar que si una neurona de la médula espinal tuviera el tamaño de una habitación de nueve metros cuadrados, su axón tendría una longitud de unos cuatrocientos kilómetros. Los axones están envueltos en una vaina de una sustancia blanca, la mielina, que acelera la velocidad de conducción del impulso nervioso de tal modo, que si la médula espinal careciera de mielina sólo podría cumplir su función aumentando su tamaño hasta llegar al grosor que alcanza el tronco de un árbol grande. El sistema nervioso central se halla constituido entonces por un conjunto de neuronas que se agrupan en núcleos de sustancia gris (o en capas de esa misma sustancia que forman la corteza del cerebro y la del cerebelo), por zonas de sustancia blanca que corresponden al recorrido de los axones, y por la neuroglia que rodea y “asiste” a las estructuras que ejercen la función específica del sistema nervioso.

La actividad neuronal

La concepción más simple acerca del modo de funcionar de una neurona se limita a establecer que puede estar recorrida por un impulso nervioso o en estado de reposo. Esa posibilidad, que sólo admite dos posiciones, ha dado lugar a que se la homologue con lo que hoy, a partir de la construcción de los ordenadores y del desarrollo de una ciencia cibernética, constituye un interruptor binario. A esa concepción se agrega que cuando una neurona está conectada con otra, puede comunicarle su estado de excitación siempre que el impulso

alcance la intensidad necesaria para atravesar la barrera de contacto que se denomina sinapsis y que caracteriza a las conexiones interneuronales. Ese modelo sencillo, que pone el acento en las intensidades, se apoya en un concepto cuantitativo que no da cuenta de las cualidades de los fenómenos que ocurren en el encéfalo. Para completar ese modelo es necesario reparar en dos condiciones importantes.

En primer lugar es necesario tener en cuenta que las neuronas son células, y que, en tanto tales, a pesar de su minúsculo tamaño, están constituidas como una complejísima estructura que no se limita a funcionar como un interruptor binario. Los desarrollos actuales de la biología molecular y especialmente los de la biosemiótica, (algunos de los cuales mencionamos en el capítulo tercero, cuando nos ocupamos de la relación entre información y significado) profundizan en el estudio de los fenómenos cualitativos que forman parte de la biología celular. En el capítulo cuarto, en el cual nos ocupamos de los modos de ser de la conciencia, en el apartado titulado “paradigmas de la biología celular”, mencionamos algunos conceptos que provienen de ese campo de investigación y que aportan otros fundamentos a la cuestión planteada.

En segundo lugar reparemos en que Freud, en su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, abordó el problema de la cualidad de dos maneras distintas. En la primera de ellas, vinculada a la percepción y a la conciencia, la cualidad ya no depende de la intensidad de la excitación sino de las diferencias en la frecuencia del impulso nervioso. Esta hipótesis freudiana coincide con algunos postulados de la biología celular (como los que citamos en el capítulo cuarto) los cuales sostienen, a partir de la física cuántica, que los órganos sensoriales de la célula se comportan como nanoantenas que pueden ser “sintonizadas” para “resonar” con los distintos estímulos extra e intracelulares. Encontramos una segunda manera freudiana de abordar el problema de la cualidad, vinculada con la memoria y con la existencia de “complejos”, cuando sostiene que un conjunto de “facilitaciones” que la excitación produce (por “sumación”) en distintas barreras de contacto interneuronales, condiciona la figura de un hábito particular en el recorrido de la excitación dentro del entretejido de conexiones

neuronales. Edward De Bono, en su libro *Los mecanismos de la mente*, contribuye a una comprensión más clara de ese mismo modelo. Luria (a quien ya hemos citado en el capítulo segundo) se apoya, implícitamente, en una idea similar para sostener su tesis acerca de la distribución de funciones en las estructuras del sistema nervioso central. Los conceptos de Luria acerca de la amplia distribución de las funciones en el conjunto completo de la red neuronal, culminan en la hipótesis de Dennet acerca de que la conciencia de un proceso que recorre la red encefálica, surge como producto de un mecanismo similar al que produce el fenómeno que denominamos “fama” en la textura de una sociedad.

Vemos pues cómo, aunque el modelo arborescente conserva su valor en lo que respecta al sistema nervioso periférico, el cerebro puede ser visto de un modo más adecuado como una inmensa red de interconexiones que varía en el tiempo y que se teje y se desteje lentamente de una manera determinada por el propio funcionamiento que la constituye. Rita Carter en su libro *Mapping the Mind*, señala que si bien un recién nacido tiene la misma cantidad de neuronas que un adulto, las conexiones interneuronales son escasas y en gran medida no están aún mielinizadas, pero el número de conexiones y su eficiencia crecen a gran velocidad hasta alcanzar su máximo a la edad de seis años. Si bien es cierto que el adulto puede seguir estableciendo conexiones nuevas vinculadas al ejercicio de distintas funciones, después de los seis años predomina el proceso que va desconectando las que no se utilizan. Se ha llegado a suponer que algunas habilidades particulares y extraordinarias que se observan en algunos adultos, se deben a la incompleta desaparición de conexiones, normales en la infancia, que habitualmente se destruyen. John Barrow, profesor de matemáticas en la Universidad de Cambridge, en su libro *Los números del Universo*, asumiendo que nuestro cerebro contiene unos diez mil millones de neuronas (otros autores sostienen que son cien mil millones), cada una de las cuales sostiene de mil a diez mil conexiones interneuronales, llega a la conclusión de que, más allá de la enorme cantidad de conexiones reales, las posibilidades de interconexión alcanzan una cifra que empequeñece las que frecuentemente se uti-

lizan en astronomía. Reparemos en que el número de neuronas que constituyen un sólo cerebro de nuestra especie, supera ampliamente el número de seres humanos que habitan el planeta. Según afirma Barrow, tanto Eddington como Dirac han calculado que el número total de átomos en el Universo alcanza la cifra de 10^{80} (Un uno seguido de ochenta ceros), 10^{27} (no recuerdo ahora la fuente de este dato) es la cifra que corresponde al número de átomos que componen un ser humano, y 10^{10} el número de neuronas que conforman su cerebro, mientras que la cifra que señala el número de conexiones interneuronales posibles, un número de veras grande, estimada por Mike Holderness (citado por Barrow), sería $10^{70.000.000.000.000}$. Las posibilidades de desarrollo del cerebro humano serían, como vemos, prácticamente infinitas si sólo dependieran del número de conexiones matemáticamente posibles. A pesar de que ha sido suficiente la estimación del número de conexiones reales para dar pie a la afirmación de que el cerebro humano es la más compleja de las estructuras conocidas, vale la pena tener en cuenta lo que sucede en el terreno de la neuroquímica para contemplar esa complejidad desde otro punto de vista.

Cada neurona “neurotransmite” su estado, que debe “pasar” de su axón a las dendritas de aquellas con las cuales está conectada, atravesando una sinapsis, y lo hace mediante una actividad que se compara con un “disparo”. Esta transmisión es periódica y rítmica, y configura un estado basal cuya intensidad (o la frecuencia de sus disparos) puede aumentar durante el estado que se denomina excitación y disminuir durante lo que se llama inhibición. La excitación o la inhibición de una neurona por encima o por debajo de su estado basal propio, rítmico y periódico, depende de los disparos que le llegan desde las otras neuronas, pero esto no sólo depende de su conexión con ellas (lo cual como hemos visto introduce cualidad en la cantidad de excitación) sino también de lo que ocurre en la sinapsis por obra de algunas sustancias, llamadas neurotransmisores, que las mismas neuronas secretan. Mediante el uso de neurotransmisores las neuronas pueden aumentar o disminuir la transmisión, excitando o inhibiendo a las vecinas con las cuales se encuentren conectadas. Es evidente que, dado que cada neurona recibe la influencia de todas aquellas que se

conectan con ella, lo que cada neurona influye sobre las demás no determina en forma directa la resultante excitación o inhibición en la neurona receptora, sino que sólo aumenta las posibilidades de esa resultante en uno o en otro sentido. Completa estas consideraciones el tener en cuenta que la acción de los neurotransmisores secretados por los axones también depende de la identidad de los receptores presentes en las dendritas de las células que los reciben. También se han descubierto otras sustancias llamadas cotransmisores o neuromoduladores porque, a pesar de la importancia de su influencia en las sinapsis, pueden originarse (o solamente se originan) en las células que conforman los tejidos de otros órganos. Puede darnos una idea de la complejidad existente en la interrelación de estos compuestos el hecho de que la investigación neurofisiológica no sólo ha logrado ya descubrir unos cincuenta neurotransmisores distintos, sino que también ha identificado otros intermediarios (naturales o artificiales) que inhabilitan, bloquean o destruyen a los neurotransmisores o a sus receptores, y otros que impiden la recaptación de los neurotransmisores que realizan normalmente las neuronas que los han segregado a los fines de interrumpir su acción.

Algunos neurotransmisores han cobrado fama, junto con otros compuestos que impiden su acción, por su importancia en la terapéutica farmacológica, aunque, forzoso es reconocerlo, dada la complejidad en las interrelaciones de todas estas sustancias, y la multiplicidad de las funciones sobre las cuales influyen, la terapéutica deberá luchar siempre con la dificultad creada por el hecho de que la acción farmacológica requerida se acompañará siempre de efectos secundarios indeseados o inclusive perjudiciales. Mencionaremos sólo algunos de los neurotransmisores más importantes. La acetilcolina, que forma parte del sistema denominado colinérgico y que interviene en la acción del parasimpático y también en la función de la sinapsis neuromuscular. Sus efectos varían, según cuáles sean los receptores celulares hacia los cuales se dirige, entre efectos denominados muscarínicos (porque son similares a los que produce la intoxicación con el hongo *Amanita muscaria*), que son inhibidos por la atropina (que proviene de la planta *Atropa belladonna*) y efectos nicotínicos (porque

son similares a los que produce la nicotina). Los efectos nicotínicos de la acetilcolina son bloqueados por el curare, un veneno conocido antiguamente (utilizado en las flechas con el fin de paralizar a las víctimas), y también por la toxina del bacilo botulínico (bótox), que se suele utilizar localmente con fines cosméticos. La noradrenalina, que forma parte del sistema adrenérgico e intermedia la acción del simpático sobre los órganos que inerva. La serotonina, precursora de la hormona melatonina segregada por la glándula pineal (que interviene en la regulación del sueño y de los estados de ánimo). La serotonina estimula el peristaltismo intestinal y es bien conocida por los efectos antidepresivos que se obtienen con fármacos que prolongan su acción impidiendo su recaptación. La dopamina, perteneciente al sistema llamado dopaminérgico, interviene como neurotransmisor en los núcleos del sistema motor extrapiramidal, en el hipotálamo y en el sistema límbico, y es un producto intermedio en la síntesis de la noradrenalina. Las endorfinas, que se encuentran (en forma de distintos neuropéptidos) en la adenohipófisis, en el hipotálamo y en otros sitios del cerebro, parecen ser mediadores en la percepción del dolor. Se unen a los receptores opiáceos del cerebro y tienen un gran poder analgésico.

El eje cerebroespinal

Dado que los vegetales se alimentan con los nutrientes minerales del suelo y con la energía del sol, son “plantas”, porque viven enraizadas, plantadas en la tierra y orientando su follaje hacia la luz. Los animales, en cambio, que se nutren con sustancias orgánicas, deben moverse para encontrar su alimento. Se comprende entonces la sinonimia que se establece entre los términos “animal” (que por su origen etimológico significa “dotado de alma”), “animación” y “movimiento”, y se comprende también que su boca y sus órganos sensoriales ocupen el extremo cefálico de su cuerpo, y que ese extremo cefálico se encuentre orientado hacia aquello que, durante su andar, tienen por delante, es decir, orientado en la dirección en la que marchan. Completa estas consideraciones el tener en cuenta que el eje cerebro

-espinal “expuesto” en la parte dorsal del organismo y protegido por los huesos, “protege”, a su vez, a los representantes de la vida vegetativa, especialmente al sistema digestivometabólico, ubicado en la zona ventral, ya que el sistema cardiorrespiratorio se encuentra resguardado por la parrilla costal. El ser humano es un mamífero vertebrado en el cual distinguimos funciones que caracterizamos como animales porque tienen que ver con las actividades que, como es el caso de la locomoción, se realizan en la relación con el entorno. Son funciones que se cumplen especialmente mediante el sistema musculoesquelético y los órganos sensoriales. Distinguimos también funciones que llamamos vegetativas porque son comparables a las de las plantas, y que en lo esencial corresponden a la nutrición, a la respiración y a la circulación. Estos dos tipos de funciones permiten dividir al sistema nervioso humano en dos grandes subsistemas, uno dedicado a la vida de relación, constituido por el eje cerebro espinal y los nervios periféricos, y el otro, que inerva las vísceras y sus envolturas, y que suele también diferenciarse en central y periférico, dedicado a la vida vegetativa.

La parte del eje cerebroespinal del organismo humano que denominamos *médula espinal* se aloja en la columna vertebral. El excelente *Atlas de Anatomía* de W. Kahle y Frotscher, consigna que en su origen el cuerpo de los vertebrados (exceptuando la cabeza) está dividido en segmentos estructuralmente semejantes que se denominan metámeras. Las vértebras son restos de esa estructura segmentaria. El hecho de que las fibras que se unen para formar los nervios espinales ingresen o egresen de la médula a través de los orificios de conjunción intervertebral productos de la estructura metamérica (continúan diciendo Kahle y Frotscher), genera la idea de una segmentación medular que es sólo aparente ya que la estructura segmentaria original no se observa en los tejidos que derivan del ectodermo embrionario. Es cierto sin embargo que la estructura de la médula espinal se mantiene, como las vértebras mismas, repetitivamente similar en los distintos sectores de la columna dorsal. La sustancia gris de la médula se dispone en la forma de una letra H, con dos astas posteriores (o dorsales) y dos astas anteriores (o ventrales). En las astas anteriores

residen las neuronas motoras que originan a los axones que se dirigen a los músculos. En las astas posteriores residen las neuronas sensitivas que “reciben” a los axones que se originan en las neuronas que constituyen ganglios paravertebrales, las cuales reciben los impulsos provenientes de los receptores en piel y mucosas frente a los estímulos del entorno (exteroceptores), y reciben también los impulsos (llamados propioceptivos) que provienen del interior del cuerpo. Suele distinguirse además entre una sensibilidad propioceptiva, que proviene de los receptores musculares y tendinosos, y otra, interoceptiva, que proviene de la inervación vegetativa de las vísceras.

Casi todos los tejidos del cuerpo están atravesados por fibras nerviosas delgadas que son viscerosensitivas (aférentes) o visceromotoras y secretoras (eferentes). Las neuronas de las viscerosensitivas están localizadas en ganglios espinales paravertebrales, las de las visceromotoras y secretoras forman una cadena ganglionar bilateral paravertebral, el tronco simpático, y otros ganglios vegetativos diseminados por todo el cuerpo. La concepción clásica acerca del modo de funcionamiento del sistema neurovegetativo, que regula el medio interno y las funciones de los distintos órganos, se centra en considerar que esa regulación depende del juego antagónico de dos subsistemas, el simpático, que condiciona al organismo para enfrentar los peligros de su relación con el entorno, y el parasimpático, que lo condiciona para las funciones autorreparadoras como lo son por ejemplo, las digestivometabólicas. Es necesario tener en cuenta, sin embargo, que esta división esquemática, que sólo vale para las fibras visceromotoras y secretoras, porque no puede mantenerse para las fibras viscerosensitivas, se enfrenta con numerosas excepciones en lo que respecta a la influencia que ambos sistemas ejercen sobre la función de algunos órganos.

Mientras que los axones de los nervios periféricos que nacen en las neuronas del asta anterior de la médula espinal y que integran el sistema motor que inerva los músculos estriados del aparato locomotor y de la acción voluntaria, llegan directamente a los músculos sin otra interrupción que una barrera de contacto o sinapsis neuromuscular, los axones “efectores” del sistema neurovegetativo que regulan

las secreciones, y los visceromotores que inervan los músculos lisos de la acción involuntaria, parten de una neurona que reside en una zona cercana a la raíz del asta medular anterior (denominada asta lateral), o en una neurona motora del tronco encefálico, y siempre se dirigen a una neurona intermediaria que forma parte de un ganglio ubicado entre el origen de los axones en el sistema nervioso central y el órgano hacia el cual se dirigen. Los grupos de neuronas simpáticas y parasimpáticas que integran el sistema neurovegetativo central se alojan en segmentos diferentes del organismo humano. Mientras que la ubicación de las neuronas simpáticas es tóracolumbar, las parasimpáticas son cráneosacras, porque las primeras residen en las astas laterales de las porciones torácica, dorsal y lumbar superior, de la médula espinal, y las segundas en el troncoencefálico y en la médula sacra.

El tronco encefálico

La parte superior de la médula espinal se engrosa para formar lo que se denomina el tronco encefálico, que se divide en tres segmentos. El primer segmento de unos 25 milímetros de longitud, llamado *médula oblongata* (o bulbo raquídeo) aumenta progresivamente su diámetro al introducirse en el cráneo por el agujero occipital y se comunica bilateralmente con el **cerebelo** a través de dos gruesos haces de fibras, los pedúnculos cerebelosos inferiores. El tronco continúa ensanchándose luego para constituir el segundo segmento, denominado *puente* (o protuberancia) unido bilateralmente, hacia atrás, con el cerebelo mediante los pedúnculos cerebelosos medios. Por fin, continuando hacia el extremo cefálico, se encuentra el tercer segmento del tronco encefálico, el *mesencéfalo*, que se comunica con el cerebelo mediante los pedúnculos cerebelosos superiores. La superficie anterior del mesencéfalo está formada bilateralmente por los pedúnculos cerebrales, que vinculan al tronco encefálico con los hemisferios del cerebro. Las neuronas dispersas del segmento mesencefálico (que es la zona más antigua en el desarrollo del tronco encefálico que se extiende desde el bulbo hasta el mesencéfalo) y sus prolongaciones entrelazadas en forma de red, se denominan formación reticular. Allí residen

los centros que regulan la respiración y la circulación, y el llamado sistema activador ascendente que ejerce su influencia sobre el estado de vigilia a través de sus comunicaciones con los núcleos del tálamo. Es la zona que “activa” la conciencia que Damasio denomina nuclear y que mencionamos en el cuarto capítulo.

Mientras que los dos primeros pares de nervios periféricos craneanos, que emergen del extremo cefálico del eje cerebro espinal, el “nervio” olfatorio y el óptico, no son en realidad nervios periféricos sino verdaderas prolongaciones de la masa cerebral, los diez pares craneales sucesivos (del III al XII) son verdaderos nervios periféricos que emergen del tronco cerebral, que se extiende desde el bulbo olfatorio a la médula cervical. El magnífico análisis que acerca de la integración de las funciones regidas por el tronco encefálico realiza Stanley Cobb en sus *Fundamentos de neuropsiquiatría*, nos permite comprender, a partir de las necesidades biológicas surgidas de las relaciones entre el depredador y su presa, el ordenamiento secuencial de los pares craneanos. Inmediatamente por detrás del nervio óptico surgen en el mesencéfalo, el tercer par, motor ocular común, y el cuarto, patético (o troclear), que rigen las funciones que mejoran la eficacia de la visión, permitiendo que la imagen se fije sobre la retina ocular sin necesidad de mover la cabeza. El siguiente segmento del tronco, que corresponde a la protuberancia, contiene los núcleos que dan origen al nervio trigémino, el quinto par, que envía fibras para los músculos de la masticación y para las terminaciones sensitivas de la cara (en algunos animales recoge la sensibilidad de los bigotes o vibras en torno de la boca). La unidad funcional siguiente está compuesta por tres núcleos, muy juntos, que dan origen, en el ángulo pontocerebeloso, a la emergencia de los pares VI, VII, y VIII. El sexto, motor ocular externo, desvía el ojo hacia fuera. El séptimo, facial, además de inervar la lengua y las glándulas salivales, rige los movimientos de la cara, de las orejas y del cuero cabelludo. El octavo, auditivovestibular, rige el equilibrio estático y cinético y la audición. Importa comprender que estos tres pares craneanos integran el segmento denominado centinela, cuya función se dirige a detectar la presencia de un depredador. La porción caudal del troncoencefálico, por debajo de la protuberancia,

contiene muchos núcleos difícilmente separables en los pares IX, X, XI, y XII, porque las fibras que se originan en un núcleo pueden emerger formando parte de dos o más de los nervios mencionados. Puede decirse que integran el segmento nutritivo, porque, aunque sus funciones son muchas, todas ellas se dirigen hacia fines viscerales y metabólicos. Se trata de los nervios glossofaríngeo (IX), que rige las funciones de deglución, gusto, sensibilidad de la lengua y laringe, el vago (X), especialmente vinculado a las funciones viscerales, el espinal accesorio (XI) y el hipogloso (XII), que rigen las funciones de los músculos de la lengua, la garganta y el cuello.

Cobb señala que el orden y el significado de la disposición en segmentos del tronco cerebral, denominados olfatorio, óptico, oculomotor, masticatorio, centinela y nutritivo, se comprende claramente describiendo las vicisitudes de un animal de presa en busca de caza. La pista es encontrada por el olfato (I), luego de un intervalo más o menos largo la presa puede ser vista (II). Durante la persecución los movimientos esquivos de la presa exigen en el depredador rápidos movimientos oculares (III y IV). La presa puede ser capturada con un mordiscón guiado por los bigotes o vibras situados alrededor de la boca (V). La intervención del siguiente segmento, centinela (VI, VII, y VIII), se ve mucho mejor en los herbívoros, con ojos laterales y grandes orejas que pueden moverse para mejorar la audición, por oposición a los carnívoros, con ojos situados hacia adelante, con vibras y con orejas pequeñas. Por fin la presa es devorada y deglutida (X, XI y XII) mientras el gusto (IX) prepara la secreción gástrica y la digestión (IX y X).

El extremo cefálico

Continuando hacia el extremo cefálico del eje cerebroespinal, por encima (o por delante) del mesencéfalo que constituye la porción superior del tronco encefálico, encontramos, en lo que suele llamarse la base del cerebro, la parte que se denomina *diencéfalo*, constituida bilateralmente por el epitalamo, el tálamo dorsal, el subtálamo, el hipotálamo y la hipófisis. El epitalamo está formado por dos delga-

das estructuras bilaterales, denominadas habénulas y por una central, la epífisis que también se denomina glándula pineal. Las habénulas establecen conexiones entre el sistema olfatorio y los núcleos motores y de la secreción salival en el tronco encefálico. La pineal, en los vertebrados inferiores es un órgano fotosensible que registra los cambios de luz mediante un ojo parietal o mediante el resplandor que atraviesa una bóveda craneal delgada. En los anfibios regula los cambios que ocurren en la pigmentación de la piel, y en la conducta, en la alternancia del día y la noche. También registra los cambios estacionales de la luz e influye en los ciclos anuales de la actividad de las gónadas. En el hombre se la supone vinculada al registro de los ritmos circadianos. El tálamo es el lugar donde llegan las vías sensitivas y sensoriales (la sensibilidad cutánea, el gusto y las vías ópticas, acústicas y vestibulares). Se divide en un paliotálamo cuyos núcleos tienen una relación específica con las distintas áreas de la corteza cerebral, y el troncotálamo, cuyos núcleos se relacionan con el troncoencefálico y de manera inespecífica con “toda” la corteza cerebral. El subtálamo contiene núcleos del sistema motor extrapiramidal y se puede considerar la zona motriz del diencefalo. El hipotálamo es el centro superior de regulación del sistema nervioso vegetativo; forma la base del diencefalo y origina la neurohipófisis. Los centros del hipotálamo influyen en todos los procesos importantes del medio interno y regulan el funcionamiento de los órganos. Intervienen en la regulación térmica, hídrica y electrolítica, la actividad cardíaca, la circulación, la respiración, el metabolismo y el ritmo circadiano. También regulan, a partir del “registro” del hambre, la sed, o los deseos sexuales, la ingesta de nutrientes, la actividad gastrointestinal y la defecación, la absorción de líquidos y la micción, la reproducción y la sexualidad. Los estímulos hipotalámicos desempeñan una función importante en la aparición de emociones que, como es el caso de la voluntad o la apatía, la alegría, el miedo o la rabia, configuran estados afectivos que suelen estar relacionados con los comportamientos instintivos que sirven para el mantenimiento del organismo. En la estructura del hipotálamo se distinguen una zona ergotrófica, vinculada al sistema simpático, y una trofotrófica vinculada al parasimpático. Los cen-

tros hipotalámicos regulan el funcionamiento de la hipófisis, que se divide en una hipófisis anterior (adenohipófisis), estructurada como una glándula endócrina (cuyas secreciones en el torrente sanguíneo regulan las secreciones hormonales de las otras glándulas endócrinas) y una hipófisis posterior (neurohipófisis), constituida por neuronas que también liberan su neurosecreción en el torrente sanguíneo.

Por fin el *telencéfalo*, configura los dos hemisferios cerebrales, en los cuales es posible distinguir entre la corteza, en la cual la sustancia gris se dispone en capas, y los núcleos de sustancia gris (el cuerpo estriado, el núcleo amigdalino y el claustró) que algunos autores denominan núcleos de la base. Otros autores abandonan la denominación de núcleos de la base dado que el cuerpo estriado también es un segmento de la pared de los hemisferios aunque no se manifiesta en la superficie externa de ellos. La corteza (también denominada palio) se divide en un paleopalio, su parte más antigua que, junto con el bulbo olfatorio, configura bilateralmente en la parte basal del cerebro el llamado rinencéfalo, un arquipalio, en la pared medial de cada hemisferio, que da lugar al llamado hipocampo en el lóbulo temporal, y un neopalio, la parte más extensa en el cerebro humano, en el cual se distinguen los lóbulos frontales, parietales, temporales y occipitales, con sus áreas primarias y secundarias específicas para las diferentes percepciones sensoriales y con sus áreas de asociación. Invaginada y oculta por los lóbulos frontal, parietal y temporal aparece otra parte del neopalio que se denomina ínsula.

Recordemos por fin que el sistema nervioso central, recubierto por tres capas mesodérmicas denominadas meninges, “flota” en el líquido cefaloraquídeo que se aloja también en una cavidad que recorre al eje cerebroespinal en toda su longitud. Esa cavidad, que en la médula toma la forma de un estrecho conducto central (el epéndimo), se ensancha en la parte inferior del tronco encefálico (protuberancia y bulbo) para formar el llamado cuarto ventrículo, de aspecto romboidal, y se estrecha nuevamente en la parte superior del tronco, para formar el acueducto de Silvio que recorre el mesencéfalo en una longitud de unos tres o cuatro centímetros, para desembocar en el tercer ventrículo, que corresponde al diencéfalo. El tercer ventrículo se comunica

hacia ambos lados, a través de los orificios interventriculares, con los dos ventrículos laterales en el interior de los hemisferios cerebrales. La sustancia gris que rodea al acueducto de Silvio, y que constituye el sistema activante reticular, “induce”, desde su parte ventral, sensaciones agradables, y desde su porción dorsal desagradables.

Los tres cerebros encefálicos

El engrosamiento encefálico del eje cerebroespinal humano, lleva en su anatomía la historia de su evolución. Paul Mc Lean, el prestigioso neurólogo norteamericano, sostuvo ya en 1945 que en el hombre coexisten, como producto de la evolución que los ha constituido como si se tratara de estratos arqueológicos, tres cerebros. El arquiencéfalo o cerebro “reptil”, asociado con las funciones básicas de supervivencia, el paleoencéfalo o cerebro “roedor” caracterizado como un cerebro emocional, predominantemente vegetativo e interoceptivo, y el neoencéfalo, caracterizado como un cerebro perceptivo y racional que regula la vida de relación con los objetos del mundo. En un primer paso evolutivo algunas formaciones nerviosas adquieren una sensibilidad “molecular” que genera bilateralmente en el cerebro un bulbo olfatorio, otras sensibles a la luz conforman los ojos, que se conectan con un abultamiento, el cerebelo (etimológicamente “cerebrito”), que controlará el movimiento. Ese conjunto, que forma las estructuras del cerebro reptil en lo que respecta a la relación del organismo con su entorno, pertenece a lo que algunos autores denominan arquipallium (o cerebro basal), e incluye al tronco encefálico y al cerebelo, es el cerebro más antiguo; “alimentado” con memorias ancestrales, rige los automatismos musculares y funciones autónomas como la frecuencia respiratoria o la cardíaca y permanece activo aun durante el sueño profundo. El próximo paso evolutivo generará bilateralmente al tálamo, que permite que el olfato, la vista y el oído coordinen sus funciones. Además creará, también bilateralmente, la amígdala, el hipocampo y el hipotálamo. Este sistema, que Mc Lean denominó sistema límbico, constituye el paleoencéfalo o cerebro mamífero primitivo. Constituye las emociones primarias como el mie-

do, la ira, la alegría, o la pena y las conductas como la huida, la lucha, la atención, o el ejercicio de la sexualidad. Su excitación transcurre dentro de la polaridad placentero o displacentero y, en opinión de Mc Lean, es este segundo cerebro, emocional, y no las estructuras racionales más evolucionadas del tercer cerebro, el que otorga los fundamentos que constituyen los juicios de valor. Por fin el desarrollo del neopalium, en los mamíferos que evolucionarán hasta llegar a los homínidos y a los seres humanos actuales, se constituye con los dos hemisferios que, tapizados por la corteza cerebral, “empujan” al cerebelo hacia atrás, y con algunos grupos neuronales subcorticales. Hace tres millones de años, homínidos como el *Australopithecus Africanus* poseían ya este tercer tipo de cerebro, pero su desarrollo apenas alcanzaba a un tercio del que se observa en el hombre, en el cual (a diferencia de los primates y de los homínidos) los huesos del cráneo se desplazan hacia atrás aumentando el tamaño de la bóveda que aloja al cerebro. Las áreas que alcanzan un mayor desarrollo expansivo son las que participan en el pensamiento, la planificación, la organización y la comunicación. Los lóbulos frontales del cerebro se expanden en un 40% para desarrollar un área en la capa de sustancia gris que corresponde al neocórtex y generan una protrusión de la frente que otorga al cráneo humano su forma característica. Mc Lean vincula al neocórtex humano, que ocupa los dos tercios de toda la masa cerebral, con la capacidad para la invención y para el pensamiento abstracto.

El cerebro intestinal

La digestión es regulada por dos plexos distintos, el plexo submucoso (de Meissner), que forma una red neuronal tridimensional en todo el espesor de la submucosa intestinal, con pequeños ganglios intramurales conformados por neuronas en las cuales es difícil diferenciar los axones, amielínicos, del conjunto de dendritas, y el plexo mientérico (de Auerbach), ubicado en el espacio angosto que existe entre los músculos estriado y liso del tubo digestivo, que forma una red con ganglios intramurales en los puntos de unión. Se sostiene que estos plexos son los que otorgan al intestino humano una autonomía

mucho mayor de la que es posible observar en los otros sectores del funcionamiento orgánico.

Michael Gershon, a cargo del Departamento de Anatomía y Biología Celular de la Universidad de Columbia, que se ha dedicado especialmente a estudiar este tema, se ocupa, en su libro *The Second Brain*, de la obra que J.N. Langley publicó en Cambridge hace más de ochenta años (en 1921), con el nombre *El sistema nervioso autónomo*, y que ha sentado las bases del conocimiento acerca del sistema nervioso vegetativo. Langley lo describía como un sistema de nervios exclusivamente motores, que transmiten a los órganos la información del cerebro y de la médula espinal, y que controlan el comportamiento de la musculatura visceral, de los vasos sanguíneos, del corazón y de la glándulas. En la definición de Langley se trataba siempre de un control involuntario sobre los órganos que el sistema inervaba. También sostuvo que las informaciones que llegan al cerebro lo hacen por medio de un camino distinto a los trayectos que siguen las inervaciones motoras. Esto coincide con la afirmación de que la distinción entre simpático y parasimpático no se observa en las vías aferentes que transmiten los impulsos viscerosensitivos al sistema nervioso central. En cuanto al carácter involuntario de los impulsos visceromotores y secretores que distingue al sistema neurovegetativo del sistema motor musculoesquelético (y que ha dado origen al nombre de sistema autónomo), es evidente que no se trata de una diferencia absoluta, ya que el entrenamiento permite una cierta influencia voluntaria sobre algunas funciones vegetativas y también hay músculos inervados por el asta anterior de la médula que se sustraen al control voluntario. La verdadera diferencia reside, en cambio, en que, como ya hemos visto, los nervios eferentes del sistema motor musculoesquelético encuentran un solo intermediario (la neurona del asta anterior en el caso de los nervios espinales) en su recorrido desde el cerebro hacia el músculo, mientras que los que pertenecen al sistema autónomo siempre utilizan una neurona más, porque llegan previamente a un ganglio intermediario en el camino que recorren desde el asta lateral de la médula, o desde los núcleos del tronco encefálico, hasta su meta en el órgano.

Las fibras efectoras de los nervios periféricos que pertenecen al sistema nervioso vegetativo se dividen, pues, en preganglionares y posganglionares, y es necesario reparar entonces en dos circunstancias importantes. La primera consiste en que las fibras preganglionares están revestidas de mielina y, por lo tanto, en ellas la conducción es rápida, mientras que en las posganglionares, que carecen de mielina, la conducción es lenta. La segunda radica en que el sistema simpático posee fibras preganglionares cortas y posganglionares largas, mientras que el parasimpático, inversamente, fibras preganglionares largas y posganglionares cortas, ya que los ganglios del sistema parasimpático se encuentran muy próximos, o inclusive “dentro”, de los órganos que inervan. Se ha señalado que por este motivo la acción del parasimpático es rápida, localizada y precisa, y la acción del simpático, en cambio, es más lenta, y abarca un sector más amplio del organismo. Esta diferencia, sin embargo, tampoco es absoluta, como no lo es la que emana de la vinculación del parasimpático con el reposo autorreparador y el simpático con las situaciones de peligro. Gershon subraya que, debido a las numerosas excepciones que, con respecto a las mencionadas diferencias, se observan, Langley optaba por distinguir entre sí a los sistemas simpático y parasimpático por dos hechos anatómicos: la longitud de sus fibras pre y posganglionares y la localización tóracolumbar o cráneosacra.

La contribución más importante de Langley reside, en opinión de Gershon, en el haber descrito un “tercer” sistema nervioso vegetativo, cuyos ganglios no se alojan en las cadenas paravertebrales simpáticas, sino en una cadena “propia”, prevertebral, el llamado plexo aórticoabdominal, (que rodea a la gran arteria que recorre el abdomen por delante de la columna) cuyos nervios eferentes inervan el intestino a partir de los ganglios denominados celíacos y mesentéricos. Gershon se apoya en las circunstancias que mencionamos en el párrafo anterior para señalar que, de acuerdo con Langley, el sistema autónomo entérico no puede ser considerado simpático ni parasimpático.

Los motivos que conducen a Gershon, siguiendo una línea de investigación iniciada por Bayliss y Starling sobre la actividad pe-

ristáltica del intestino de los perros, a considerar que los plexos submucoso y mientérico constituyen un “segundo” cerebro, abdominal, que actúa con una considerable independencia del cerebro encefálico, parten de las afirmaciones de Langley, pero se apoyan en un número de razones que Gershon detalla en su libro. En primer lugar es necesario considerar que el número de neuronas que, según se calcula, integra los plexos del intestino delgado (excluyendo las de los plexos esofágicos, gástricos y del intestino grueso) es aproximadamente de unos cien millones (10^8), y que frente a este número las fibras nerviosas que conectan esos plexos con el cerebro encefálico, calculadas en unas dos mil, son significativamente escasas. En segundo lugar, análogamente a lo que sucede con el cerebro encefálico, los ganglios del intestino y de la vesícula biliar no están sostenidos por el colágeno que se observa en el tejido conjuntivo de los otros tejidos, sino por las células especializadas que constituyen la neuroglia que cumple esas funciones en el sistema nervioso central. Por fin, el tercer argumento de peso, proviene del campo de estudio de los llamados neurotransmisores, ya que, según sostiene Gershon a partir de sus investigaciones, el 95% de la serotonina se produce en los acúmulos neuronales del intestino.

Augusto Pi Suñer, el distinguido neurofisiólogo catalán, ha escrito, en 1944, en su libro *La unidad funcional*, “el píloro se comporta como si lo rigiera una inteligencia y una voluntad. Su conducta podría explicarse fácilmente si obedeciera a una finalidad conciente, y es que sin duda [...] en estos mecanismos concertados para regular funciones de alguna complejidad [...] se encuentra el primer germen de aquella adaptación superior que, por hacerse presente al espíritu, llamamos conciente”.

CAPÍTULO X

La organización de la conciencia

Las fantasías cerebrales

Cuando, siguiendo el modelo constituido por las fantasías que el psicoanálisis categorizó como orales, anales, o genitales, nos ocupamos de describir las fantasías hepáticas, nos apoyamos en el concepto freudiano de que un órgano que posee una importante participación en un proceso puede adjudicarse, desde lo inconciente, la representación de ese proceso en su totalidad. Así, cuando decimos que un dolor cólico biliar, expresa y simboliza de manera inconciente un sentimiento conflictivo de envidia que se reprime y permanece fuera de la conciencia, no queremos significar que la envidia “reside” en la vesícula biliar, sino, muy por el contrario, que el desarrollo pleno del afecto que llamamos envidia ha quedado coartado y ha sido sustituido por otro desarrollo (en un cierto sentido equivalente), el trastorno de la función biliar que, inconcientemente, se arroga la representación de la envidia reprimida “descargando” su intensidad. Cuando decimos, entonces, que usamos la representación que del órgano hígado tenemos, para representar, específicamente un conjunto de fantasías, en su mayor parte inconcientes, que, por ese motivo, por el hecho de ser específicas, denominamos hepáticas, no queremos significar que esas fantasías transcurren en el órgano, sino que se las atribuimos a la representación de ese órgano porque es el que mejor se presta para expresarlas y simbolizarlas. Llegamos así a la cuestión que ahora nos ocupa, porque si bien nadie podría sostener seriamente que el afecto envidia “todo entero” transcurre en las vías biliares, suele tener consenso la idea, que juzgamos igualmente

simplificadora, que la envidia, o cualquier otro constituyente del alma, transcurre en algún lugar del cerebro que constituye “su sede”. En otras palabras, dado que intentaremos ahora describir las fantasías específicamente cerebrales, es necesario aclarar que lo haremos dando por sentado que las representaciones del cerebro que nuestro conocimiento de ese órgano nos ha dejado como saldo, son habitualmente utilizadas, inconcientemente, para representar en su totalidad, un conjunto de procesos (que constituye “el contenido” de las fantasías cerebrales) en los cuales el cerebro participa de una manera preponderante (de ahí la especificidad de la representación) sin que esto signifique que tales procesos transcurren en su totalidad “dentro” de la masa encefálica y, menos aún, en una localidad del cerebro. En el capítulo segundo, en el apartado las desventuras del concepto “especificidad”, nos hemos ocupado detalladamente de explorar esta cuestión que compete a la neurología tanto como al psicoanálisis.

Si caracterizamos, como lo hemos hecho en el capítulo primero, a las cualidades esenciales de la vida de uno mismo, de la vida que cada uno experimenta y que suele llamarse subjetiva, por el sentir, el pensar y el hacer, y aceptamos que lo que un hombre hace puede ser dividido en dos instancias, la voluntad y el acto, nos damos cuenta de que si nos referimos a sentir, pensar y querer, estamos mencionando las tres funciones esenciales que diferenciamos en distintas estructuras del sistema nervioso. Identificamos, en ese sistema, fibras que conducen, desde la periferia hacia el centro, los impulsos que se traducen en “datos” acerca del mundo y del interior de nuestro cuerpo y que constituyen nuestra sensibilidad. También identificamos fibras que conducen, desde el centro hacia la periferia, los impulsos que se traducen en la regulación de la función de nuestros órganos y en las acciones que ejercemos en el mundo. Puede decirse entonces que el cerebro funciona como una especie de central coordinadora y compleja, intermediaria entre el sentir y el hacer, mediante la cual el organismo registra su entorno y su propio estado, y determina la forma en que regulará sus funciones y actuará en el mundo. Gran parte de esta actividad, que atribuimos al cerebro, se realiza de manera inconciente, mientras que otra parte, mucho más pequeña, permanece “abierta” a la conciencia y a la posibilidad de ser

modificada por obra del pensamiento. Mediante el pensamiento se adquiere la capacidad de introducir una variante entre los dos términos de la bipolaridad a la cual en forma sobresimplificada nos referimos con los términos estímulo y respuesta.

El *Diccionario Crítico Etimológico* de Corominas señala que el vocablo “cerebro” deriva del latín *cerebrum* y que su equivalente popular, la palabra “sesos”, deriva del término “sentir”. El *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine* de Ernaut y Meillet consigna que el latín *cerebrum*, proviene del griego *kara*, que significa cabeza. Surge de ambos diccionarios que el vocablo “cabeza”, junto con un conjunto de palabras (como “capital”, “capitel” o “capitán”) que aluden a las ideas de parte superior, principal, culminación, y también a los conceptos de dirección y de gobierno, deriva del latín *capus*, que reúne esos significados. Suele decirse que el cerebro es el órgano del pensamiento, pero es necesario reparar en que, si bien la palabra pensamiento designa en un sentido restringido y riguroso al proceso racional que “sopesa” la realidad estableciendo juicios, en un sentido más amplio y general incluye todo aquello que en un momento dado “puede pasar por la cabeza” a un ser humano.

Si volvemos sobre la idea, sostenida por el psicoanálisis y también por la neurología (recordemos el ejemplo que, en torno de la proso-poagnosia, mencionamos en el capítulo cuatro), de que gran parte de las actividades perceptivas, sensitivas, volitivas y aun judicativas que, desde la ciencia, atribuimos al cerebro, se realizan de manera inconciente, nos damos cuenta de que cuando llamamos pensamientos a todo lo que nos puede pasar por la cabeza, la palabra “pensamiento”, en esta última sentencia, no se refiere en realidad al proceso de pensar sino precisamente al fenómeno que denominamos conciencia. Llegamos por este camino a la conclusión de que el cerebro y la cabeza se adjudican la representación de la conciencia. Pero al decirlo de este modo, afirmando que la conciencia es la fantasía específica de la función cerebral, debemos recordar que no estamos afirmando que la conciencia se produce en el cerebro, sino que el cerebro, por su participación preponderante en el fenómeno de la conciencia, es el órgano que mejor se presta para representarla. Es posible pensar incluso en distinguir

entre fantasías cerebrales primarias, correspondientes a la conciencia de los “datos” aferentes perceptivos, sensitivos o evocativos, y fantasías cerebrales secundarias, correspondientes al “bucle recursivo” que inaugura la posibilidad de corregir y mejorar los pensamientos, constituido por la conciencia de los “contenidos” de conciencia. También debemos reparar en que, del mismo modo que las funciones y las fantasías hepáticas, que debemos suponer presentes en cada uno de los hepatocitos, preceden en la célula y en los organismos de la escala zoológica a la aparición del órgano que llamamos hígado, y “conducen” a su formación, las funciones y las fantasías cerebrales deben formar parte de cada neurona y preceder a la aparición del órgano cerebro, determinando sus formación.

Sensación, percepción y evocación concientes

Schrödinger inicia el primer capítulo (titulado “Las bases físicas de la mente”) de su libro *Mind and Matter* con las siguientes palabras: “El mundo es una construcción de nuestras sensaciones, percepciones y recuerdos”. Sensación, percepción y evocación, habitantes primordiales de la conciencia humana, son también pilares básicos con los cuales nuestra conciencia construye el mapa que denominamos mundo y el mapa que denominamos “yo”. De acuerdo con lo que Freud sostiene (en *Más allá del principio del placer* y en *El Yo y el Ello*, por ejemplo) la conciencia se constituye alrededor de la percepción. Si bien, de manera centrípeta, la percepción “origina” la conciencia, de manera centrífuga (mediante las investiduras de atención) la conciencia se manifiesta en la percepción, de un modo análogo a como la memoria se manifiesta en el recuerdo. Pero la percepción no depende, como el recuerdo, de la distribución de las distintas investiduras que configuran la estructura de una huella mediante trayectos facilitados. Sin la memoria que permite motivar la percepción, elegir lo que será percibido e identificar lo que se percibe, la percepción no es posible. Esto no contradice, sin embargo, lo que Freud sostiene cuando afirma que, en la medida que la percepción es noticia de una presencia actual, sólo puede realizarse si, como sucede en la pizarra mágica, el sistema percepción-conciencia

permanece “abierto” cancelando permanentemente, en ese sistema, la huella de la percepción anterior.

También sostiene que la completa permeabilidad de las barreras de contacto (equivalente psicoanalítico de las sinapsis neuronales) a la frecuencia de la oscilación que denomina “período” (y también “cualidad”) constituye el sistema de la conciencia. Un “anticipo” de lo que Lipton (a quien ya hemos citado) estudiará como los potenciales electromagnéticos que “permeabilizan” los canales receptores de la membrana celular. Llegamos así a la conclusión de que la “circulación” del período no depende de la presencia o ausencia de las “facilitaciones” creadas por los trayectos anteriormente recorridos. Un período sólo puede ser “obstruido” por otro período que funcione como una pauta de interferencia. Sin embargo la permeabilidad al período no determina la percepción. Cuando el período es monótono la conciencia no aparece, dado que la conciencia, de acuerdo con lo que Freud afirma en su *Proyecto de una psicología para neurólogos*, sólo registra como percepción las diferencias en el período.

Aunque Freud, en *El Yo y el Ello*, utiliza los términos “percepción interna” (derivada en lo fundamental de la serie displacer-placer) para referirse a lo que muchas otras veces denomina sensación, es preferible abandonarlos, no sólo porque, dado que la percepción y la sensación son procesos distintos, conviene diferenciarlos con términos distintos, sino porque el calificativo “interior” y su contrario “exterior” provienen de mapas perimidos. Podemos decir, esquemáticamente, que mientras la percepción construye objetos y establece su presencia, la sensación determina la cualidad de una alteración que ocurre en uno mismo y establece su actualidad. Es preferible, entonces, sustituir la expresión “percepción interna” por los términos “sensación somática”, utilizando la palabra “somática” en un sentido amplio que implica cualquier tipo de sensación (sea propioceptiva o interoceptiva) originada en el propio organismo. Aunque, como ya señalamos en el capítulo primero, percepción y sensación se combinan en un mismo proceso dentro del cual la mayoría de las veces una de ellas predomina sobre la otra, podemos decir que las percepciones olfativas “se acercan” a las sensaciones y están “más lejos” de construir objetos que las percepciones visuales,

mientras que las sensaciones propioceptivas se aproximan a las percepciones y están “más lejos” de la serie displacer-placer, que las interoceptivas. Humphrey utiliza como ejemplo el olfato para señalar que cuando en el ejercicio de la función olfativa predomina la sensación, aspiramos por la nariz de una manera prolongada y profunda, mientras que cuando predomina la percepción aspiramos de manera corta y superficial en diversas direcciones. Algo similar puede ser descrito durante el ejercicio de la función visual. También conviene distinguir entre las sensaciones que hemos llamado somáticas y la percepción del cuerpo propio como entidad física que ocupa un lugar en el espacio, ya que, en este último caso, nuestro cuerpo es percibido como un objeto integrante del mundo, físico y material, que habitualmente llamamos “exterior”.

Humphrey señala, en *The History of the Mind*, que las percepciones, visual y auditiva, por ejemplo, se acompañan siempre de las sensaciones de estar viendo y estar oyendo, y que estas sensaciones integran el núcleo primitivo alrededor del cual se constituye la conciencia. Damasio marcha en la misma dirección en su libro *The Feeling of What Happens*, refiriéndose a lo que denomina conciencia nuclear. Su planteo apoya, desde la neurología, lo que sostenemos desde hace ya muchos años desde la teoría psicoanalítica cuando, en *Cuerpo afecto y lenguaje*, subrayamos, en 1976, que los afectos constituyen el núcleo primordial que orienta las metas de la vida psíquica, y cuando, en 1998, señalamos que la relación entre sensación somática y afecto es fundamental. A pesar de que Freud consideraba que el núcleo de la conciencia surgía de la percepción (aunque no exclusivamente de la llamada “percepción exterior” sino también de la “percepción interna” de la serie displacer -placer) es posible afirmar, como ya señalamos, que la conciencia surge “en principio” de la sensación. ¿Qué otra cosa, sino la carencia, podría justificar la necesidad de la conciencia con sus funciones de atención, percepción y pensamiento? La conciencia debe surgir entonces, más que de la sensación de percibir, de la sensación misma, tal como lo sostiene Humphrey y como lo sostuvimos junto con Gustavo Chiozza, desde el psicoanálisis, en sendos trabajos publicados en italiano en el 2005, en la revista *La Svolta Freudiana*.

Desde las neurociencias se afirma que las emociones constituyen una modalidad sensorial (sensitiva) que ofrece información acerca del estado de ánimo y que su organización difiere del sistema que registra información (perceptiva) acerca del entorno. Las estructuras del sistema nervioso central ligadas a la generación de las emociones son las mismas que se consideran ligadas a la generación del estado de conciencia basal o nuclear (y a la representación de un *self* primordial). Esto coincide con la afirmación de que el núcleo esencial de la conciencia proviene “antes” de la sensación que de la percepción. Entre esas estructuras, que incluyen al hipotálamo, y a distintos núcleos del tronco encefálico, cabe destacar especialmente a la zona gris que rodea al acueducto de Silvio, y a la formación reticular. El tegmento dorsal, que es la parte más antigua del tronco encefálico, recibe información, en su zona superior, de todas las modalidades sensorio-motoras, y se constituye de este modo en una zona de convergencia que permite integrar en la representación de un yo primordial las sensaciones viscerohumorales con las musculoesqueléticas, y permite también que las emociones se expresen de manera inmediata en reacciones motoras y secretoras que involucran al territorio vegetativo y al de la relación con el entorno.

Acerca del pensar y del sentir

Motivados por la necesidad de alimentarnos exploramos el mundo y comparamos los objetos que la percepción nos ofrece con la representación del objeto buscado y deseado que surge desde la memoria como recuerdo de la experiencia de satisfacción anterior. Cuando sucede que el objeto que la percepción registra coincide suficientemente con el que surge desde la memoria la búsqueda cesa y se emprenden los actos que se dirigen a satisfacer la necesidad. Establecer si existe una suficiente coincidencia, una “identidad” suficiente entre lo que surge como recuerdo y lo que encuentra la percepción, es realizar un juicio, ya que un juicio es precisamente afirmar o negar algo acerca de algo, y por este motivo, porque se trata de un juicio que establece una diferencia (un cociente, una *ratio*, una razón), entre lo que es y aquello

que no es, Freud dice que, cuando se inicia la actividad que conduce a la satisfacción de la necesidad es porque ha ocurrido una “identidad de pensamiento” entre la imagen que arroja el recuerdo actual desde la memoria y la que arroja la percepción como presencia real.

Freud señala que la intensidad del deseo, cuando ha crecido porque la ausencia del objeto adecuado para la satisfacción ha incrementado la carencia, puede llegar a “forzar” (en dirección retrógrada) los “signos de realidad objetiva” atribuyéndole a la imagen que proviene del recuerdo la categoría de una presencia perceptiva. En ese caso, emprender la actividad destinada a satisfacer la necesidad es inútil, porque la presencia del objeto es ficticia. Ha ocurrido entonces lo que Freud denomina una “identidad de percepción”, es decir una identidad entre la imagen recordada y una especie de duplicado suyo, alucinado, que se interpreta erróneamente como si se tratara de un auténtico producto de la percepción. La identidad de percepción, a diferencia de la identidad de pensamiento, es una identidad “abusiva”, porque el deseo momentáneamente se “apaga” en ese proceso que el psicoanálisis suele denominar “cumplimiento del deseo”, pero, dado que la necesidad permanece insatisfecha el deseo renacerá muy pronto con una perentoriedad mayor. Así sucede cuando un bebé, luego de un tiempo en que ha calmado la urgencia de su hambre succionando “en el aire” sus mejillas, su chupete, o su dedo pulgar, redobla el llanto que expresa su carencia.

El acontecimiento que Freud denominó identidad de pensamiento esclarece los orígenes de la necesidad de pensar. El pensamiento, que nace de una carencia y autoriza o inhibe la iniciación de los hábitos que conducen a la satisfacción, evoluciona para constituir muchas veces un ensayo “mental”, pre-meditado, de la acción que, en algunas circunstancias, debe ser ajustada para poder satisfacer eficazmente la necesidad. El verbo “pensar”, en su modo infinitivo, es un nombre sustantivo que designa la actividad que produce pensamientos. Si bien es cierto que los pensamientos pueden ser imágenes, representaciones, reflexiones o especulaciones, cuando hablamos de identidad de pensamiento nos referimos a una actividad específica que construye juicios. Los juicios, limitados a la posibilidad “binaria” de afirmar o negar a partir de una comparación, establecen diferencias con el propósito de “afinar” lo que

se establecerá como una suficiente identidad. Las diferencias son razones, de modo que el pensar racionalmente, el acontecimiento que el psicoanálisis denomina “proceso secundario”, es en el fondo establecer la diferencia que constituye la razón. Los pensamientos, como productos del pensar, constituyen lo pensado. Es posible volver a pensar lo ya pensado, y es a veces necesario, pero la inmensa mayoría de los pensamientos que nos habitan y que rigen nuestra vida, funcionan como juicios pre-pensados, como pre-juicios “saludables” que constituyen los automatismos inconcientes que conducen nuestra vida.

No cabe duda de que el razonar puede expresarse, en una de sus maneras más logradas, mediante una frase que sentencia con palabras utilizando el verbo ser. Sin embargo, al comprender que la identidad de pensamiento está implícita en la posibilidad de satisfacer las necesidades básicas de un organismo, resulta obvio que la función de enjuiciar la realidad es una función orgánica fundamental que se ejerce sin necesidad de palabras. Las formas más elementales de la vida deben poder decidir entre los nutrientes que incorporan y las sustancias que rechazan, lo cual no sólo exige una capacidad de percibir y una capacidad de memoria, sino además la posibilidad de comparar los productos que ambas capacidades producen. Los experimentos de Eric Kandel sobre la memoria del caracol *aplysia* avalan estas consideraciones, ya que sin la posibilidad de distinguir entre lo percibido y lo que se “recuerda”, la existencia de una memoria carecería de sentido. En los organismos pluricelulares complejos este proceso se sustancia muy frecuentemente de manera inconciente en procesos tales como el reconocimiento de la presencia de un antígeno que puede ser identificado haciendo uso de una memoria inmunitaria.

Freud sostenía que la conciencia percibe como sentimientos a las últimas manifestaciones de una descarga afectiva. La neurología desarrolla una distinción entre las emociones, que se generan como actos motores y secretores que ocurren sobre todo en el territorio vegetativo, y que producen “reacciones” viscerohumorales, y los sentimientos que se modulan en las estructuras del cerebro interno mediante el registro de las sensaciones somáticas (propioceptivas e interoceptivas) que emanan de los cambios que la emoción produce. El psicoanálisis

sostiene que el proceso que configura la conmoción vegetativa que llamamos emoción es un acontecimiento cuya configuración, típica y universal, se conformó en el remoto pasado filogenético de un modo acorde con los fines que la situación, en aquel pretérito, justificaba. Si tenemos en cuenta que la ira, en el momento de su determinación filogenética, formaba parte de una contienda física con un oponente, se comprende que forme parte de ese afecto un aumento de la circulación sanguínea muscular y cerebral. No cabe duda de que todo afecto lleva implícito, en la forma particular que lo constituye como un determinado afecto, un pensamiento pre-pensado que se repite automáticamente y que ya no se repiensa. Se trata de un pre-juicio que hoy, cuando los fines a los cuales el afecto apuntaba ya no se justifican, es antiguo y anacrónico, aunque, como consecuencia de los hábitos que nos constituyen, inscriptos en el cuerpo como una memoria filogenética, perdure sin modificación alguna.

Volvamos sobre la idea de que la percepción de lo presente constituye los objetos del mundo y que, “frente” a esos objetos “del pensamiento”, se establece lo que denominamos vida de relación y se despliegan los estados afectivos que “impresionan” a la vida que denominamos vegetativa. Agreguemos ahora que la sensación de lo actual se constituye a partir de los estados afectivos (predominantemente viscerohumorales) “del sentimiento”, que “sujetan” al organismo a las vicisitudes de la vida vegetativa y que se expresan otorgando a los objetos su significancia en la vida de relación. De acuerdo con lo que hemos visto el pensamiento que establece diferencias e identidades de objetos es un producto de haber comparado, en un instante dado, el recuerdo de la experiencia de satisfacción que en ese instante re-presentaba una anterior presencia perceptiva, con la percepción que en ese mismo instante ocurría. Gustavo Chiozza contribuyó significativamente a la clarificación de este proceso sosteniendo, a partir de la diferencia que Freud estableció entre identidad de pensamiento e identidad de percepción, que, análogamente, es posible distinguir entre identidad de sentimiento e identidad de sensación.

Podemos decir entonces que el sentimiento, que establece importancias y significados subjetivos, es un producto del haber compara-

do, en un instante dado, el recuerdo de la experiencia de satisfacción (o de frustración) que en ese instante re-actualizaba una actualidad sensitiva anterior, con la sensación que en ese mismo instante ocurría a partir de la realidad presente. Si aceptamos que la primera comparación (que establece una identidad de pensamiento o una identidad de percepción) surge, como hemos visto, de la necesidad de identificar al objeto adecuado para la anulación de una carencia, podemos sostener que la segunda (que establece una identidad de sentimiento o una identidad de sensación), sirviendo al mismo propósito, consolida o debilita la conclusión de la primera. Sin embargo, si aceptamos que percepción y sensación se combinan en un mismo proceso, es forzoso reconocer que ambas comparaciones, que esquemáticamente separamos, también forman parte de un mismo proceso indisoluble.

Es importante distinguir si el placer (o el displacer) que, como producto de una particular emoción, se siente, es el producto del recuerdo que re-actualiza, desde la memoria una sensación pretérita que “fuerza” la creencia en una actualidad que no es real, o si, en cambio, es el producto de una relación presente que convierte a la sensación en verdaderamente actual. En el primer caso, equivalente sensitivo de lo que en la percepción configura una alucinación, hablaremos entonces, de acuerdo con Gustavo Chiozza, de una identidad de sensación, y en el segundo de una identidad de sentimiento. La palabra “resentimiento” se usa habitualmente para referirse a sentimientos que no son placenteros. Sin embargo el término designa claramente lo que sucede cuando se vuelve a sentir una parte de la actualidad de un sentimiento mediante su re-actualización. En la identidad de sentimiento el re-sentimiento resultante será adecuado y “saludable”, mientras que en la identidad de sensación, que equivale a lo que en la identidad de percepción es una alucinación, el re-sentimiento será desatinado y perjudicial.

La función que, para el caso de la percepción, cumplen los signos de realidad objetiva, que diferencian la presencia de la re-presentación que se origina en los registros mnémicos, la cumplen, para el caso de la sensación, los signos a los cuales Freud se refirió con la expresión “examen de actualidad”, porque diferencian la actualidad de la re-actualización que proviene de la memoria. La identidad de

sentimiento es el proceso normal por obra del cual se reactualiza, con medida, una sensación recordada que otorga significado afectivo a la experiencia que actualmente se vive. Coincide con la transferencia de un significado que permite evaluar adecuadamente una situación en función de una experiencia anterior. La identidad de sensación, en cambio, equivalente sensitivo de la alucinación perceptiva que “fuerza” los signos de actualidad sensitiva adjudicándole a la experiencia actual una significancia excesiva o errónea, una investidura que, justificada en el pretérito no se justifica actualmente, corresponde a una transferencia groseramente neurótica, que se suele denominar transferencia “masiva” y que coincide con lo que algunas veces se ha llamado “deformación catatímica de la realidad”.

El pensamiento que establece los juicios acerca de la realidad objetiva (cuyo fallo se manifiesta en lo que denominamos psicosis) y el sentimiento que establece las atribuciones de cualidad e importancia (cuyo fallo se manifiesta en la neurosis) y que se desarrolla hasta involucrar los juicios de valor (cuyo fallo se manifiesta en la psicopatía) se entretajan estrechamente en la complejidad de nuestra vida inconsciente configurando una extensa gama de significados y significancias. Del mismo modo que el pensar conduce al pensamiento que constituye lo pensado, el sentir conduce al sentimiento que constituye lo sentido. El término “sentido”, que se usa para designar al sentir que ya ha sucedido, se utiliza también para referirse al significado y a la dirección o la finalidad hacia la cual un proceso se encamina. El significado, pues, no es sólo el producto de un sentir que se conserva y que en el pasado ha sucedido, es también la intención de un propósito que marcha hacia su cumplimiento en el futuro.

Las funciones de la conciencia

Aunque es posible pensar que el núcleo “primario” de la conciencia proviene de la sensación, su pleno desarrollo implica recorrer un camino evolutivo hacia una complejidad dentro de la cual podemos identificar distintas funciones. La capacidad de (1) evocar una presencia hoy ausente, mediante la re-presentación que es propia de la rememoración

y (2) evocar una actualidad hoy latente, mediante la re-actualización propia de un recuerdo “afectivo”. Estas dos capacidades permiten (3) percibir la presencia de un objeto conocido en función de una representación inconsciente y significado en función de una reactualización igualmente inconsciente. Permiten también (4) sentir, como actualidad, que se está percibiendo una presencia y sentir que la actualidad de esa presencia “afecta”. A partir de allí, mediante la evocación de la sucesión de experiencias en las interfaces entre sensación y percepción, es posible (5) construir los límites del “mapa de superficie” que establece el esquema corporal y uno de los significados de lo que denominamos “yo”. Es posible también, estableciendo un “ligamen de continuidad” entre diferentes evocaciones, (6) construir la imagen de una invariancia temporal, de una “permanencia” que establece una “identidad permanente” que constituye otro de los significados de lo que denominamos “yo”, “*self*”, o también “uno mismo”. Estas dos últimas funciones implican (7) ejercer el fenómeno de autorreferencia que denominamos autopercepción del yo (o del *self*) que lo constituye como un objeto, haciendo uso de percepciones, sensaciones y evocaciones. Implican también (8) ejercer el fenómeno de autorreferencia que denominamos “autopercepción” de la conciencia. Se trata, en este último caso, de un “ser conciente del ser conciente” en el cual las sensaciones y las evocaciones desempeñan un papel muy importante. Apoyándose en esas construcciones es posible (9) adquirir la noticia de un “mundo” de valores compartidos, mediante la atribución de una conciencia y un “yo” similares, autoperceptivos y automóviles, a los seres vivos que denominamos semejantes. Es posible, por fin, (10) completar la constitución de lo que denominamos “conciencia de uno mismo” a partir de la unión de “la conciencia del ser conciente” con la llamada “autopercepción del yo” (suma del esquema corporal y la identidad permanente), hasta alcanzar al fenómeno de autorreferencia que llamamos autoestima. Aunque no podemos vernos “con los ojos del otro”, al cual atribuimos una conciencia similar a la nuestra, al menos podemos vernos “desde su punto de vista”, como lo hacemos frente al espejo, en el cual no sólo percibimos una forma concreta, sino que también valoramos cualidades estéticas o éticas. Oscar Wilde, en *El retrato de Dorian Gray*,

se apoya en nuestra capacidad de contemplarnos en forma especular, desde un “afuera”, para construir una ficción conmovedora.

Las categorías que la conciencia humana establece

Cuando hablamos de la conciencia humana solemos referirnos a la conciencia tal como habitualmente la conocemos en el estado de vigilia. Existen sin embargo otros modos de nuestra conciencia, como, por ejemplo, la conciencia onírica, con sus momentos hipnagógicos (que preceden al dormir) e hipnopómpicos (que preceden al despertar), y aquellos otros que se suelen denominar estados “alterados” de conciencia, o también “transpersonales”, a los cuales se accede algunas veces mediante la ingestión de drogas o en circunstancias especiales. Podemos decir que la conciencia humana habitual en estado de vigilia se organiza en las categorías “materia”, “significancia” y “forma”.

La categoría “materia” corresponde a las nociones de “cuerpo” y de “espacio” de la ciencia física, que provienen esencialmente de la percepción de lo presente, realizada con los órganos sensoriales que generan las cualidades (denominadas organolépticas) que provienen de los cinco sentidos tradicionales y constituyen las propiedades de los cuerpos. Dentro de esta categoría se crea la noción de tiempo crono-lógico, físicamente imperceptible, hecho una eternidad imaginaria que el presente actual “recorre” de manera metafórica como si fuera un espacio “de otro mundo”. Es “como si” sobre la materia “biológica”, que consideramos viva y “dotada de intención”, el pasado actuara todavía y el futuro obrara ya. Se conserva sin embargo una invariancia (“congelada” en el tiempo) que adquiere la forma de una identidad grávida de historias y proyectos, mientras se mantiene la noticia de que lo que entonces fue físicamente ya no es, y de que lo que entonces será físicamente no es aún.

La categoría “significancia”, definida como “la importancia de un significado”, corresponde a las nociones de “afecto” que provienen esencialmente de la sensación de lo actual originada en el propio organismo mediante las sensaciones que llamamos somáticas y especialmente las interoceptivas. Desde allí nace, fundamentalmente

como recuerdos y deseos, el “tiempo” de la narración histórica que configura un drama y junto con el tiempo la conciencia humana de la categoría psíquica que denominamos “alma”, creando el lugar imaginario, el espacio “como si”, metafórico, donde el pretérito y el futuro evocados existen “como si” fueran actuales y presentes, mientras se mantiene la noticia de que son latentes y ausentes.

Si profundizamos en las formas que, en la conciencia humana, caracterizan a las categorías “cuerpo vivo” y “alma”, vemos cómo la dicotomía que estableció Descartes comienza a deshacerse desde ambos extremos. El “muro” que en nuestra conciencia separa las “ventanas” por donde ingresan las categorías “cuerpo” y “alma”, adquiere más transparencia cuando nuestra atención rápidamente oscila entre uno y otra, llevándonos hacia un psicoanálisis que tiende a funcionar “entre” el cuerpo y el alma. Nos enfrentamos de este modo con un hombre vivo cuyo cuerpo, como sostuvo William Blake, es la parte del alma que se percibe con los órganos sensoriales (como un objeto que ocupa un espacio), y cuya alma, en nuestra manera de pensar, es la vida que anima a su cuerpo “en el tiempo”.

Antes de referirnos a la categoría “forma” vale la pena que exploremos brevemente la cuestión de la significancia. El *Diccionario de uso del español* de María Moliner, define al término “insignificancia” como “cosa de muy poca importancia o muy poco valor”. Curiosamente no registra la voz “significancia”, que tampoco encontramos en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia publicado en 1992. En el *Diccionario manual ilustrado de la lengua española*, publicado por la Real Academia en 1958 se la incluye precedida por el asterisco reservado a las voces incorrectas y los extranjerismos usados con frecuencia, consignando a los términos “significación” y “sentido” como sus correctos equivalentes españoles. Sin embargo, en el *Novísimo diccionario de la lengua castellana*, de Carlos de Ochoa, publicado en 1909, aparece “significanza” como una voz antigua que denota significación, y “significancia” con el sentido de “importancia, valía de algún objeto, de alguna cosa”. Llegamos por fin a la definición que buscábamos, “significancia es la importancia de una cosa”, pero una cosa es lo que es por su significado,

de manera que la importancia de una cosa es la importancia de un significado.

La cuestión, sin embargo, exige todavía precisar que la importancia de un significado, su significancia, puede, desde otro ángulo de observación, ser vista otra vez como un significado de pequeña importancia. Veamos esto mismo en una situación concreta simplificada de manera esquemática: El significado de una determinada forma radiográfica, en un determinado contexto, puede ser un cáncer o, como decimos los médicos, “una formación neoplásica”. Ese significado puede ser importante por circunstancias y motivos diversos. Puede ser importante, por ejemplo, en un examen de clínica médica, para certificar la capacidad diagnóstica de un estudiante. Su significancia en la vida del enfermo, en cambio, puede consistir en la presencia de la opción “cirugía radical, mutiladora, o muerte probable a corto plazo”. Sin embargo, cuando un médico examina “el caso”, toda la significancia puede quedar reducida al significado de la frase “cirugía radical o medicación paliativa” que, vista desde el ángulo de la medicina teórica, “cierra” ese caso en ambas opciones, permitiendo que el médico, que se enfrenta cotidianamente con el dolor humano, abandone, en el hospital, la cama de ese enfermo para ocuparse del que sigue. Mientras el médico enuncia la alternativa entre una u otra conducta terapéutica en función de un significado que, como resultado, “le da, en ambas opciones, una conclusión a la consulta”, y tiende a disminuir una significancia (en la vida del enfermo) que sólo se permite a sí mismo colegir en términos generales “hasta un cierto punto”, el paciente recibirá la comunicación del médico con toda la significancia que para él posee esa noticia, de manera que interpretará, con razón, que el médico no ha pronunciado un “simple” significado, sino que ha sentenciado con una gran significancia. En síntesis, y volviendo sobre lo esencial, la importancia de un significado, su significancia en la conciencia, depende siempre del “punto” desde el cual se observe. Pero “el punto de observación” que constituye una significancia no es, en su origen, un punto “objetivo”. Es un punto que surge, precisamente, del conjunto de sensaciones subjetivas que, configurando un estado afectivo, lo determinan.

Señalemos, por fin, que la categoría conciente que denominamos “forma”, que ha dado lugar al desarrollo de toda una rama de la psicología, la llamada precisamente “psicología de la forma” (Gestalt), surge de la posibilidad de abstraer cualidades que corresponden a las nociones de figura, estructura, idea, modo, manera, valor ideal, lenguaje, tema, argumento, propósito, hábito, evolución, espíritu, permanencia y eternidad. Son nociones “abstractas” que provienen esencialmente de la evocación de percepciones y sensaciones anteriores que se superponen, y se integran, se diferencian o se generalizan. Alcanzan su culminación en el “rigor formal” de las formulaciones lógico-matemáticas o en la formalidad de los protocolos operativos y configuran las costumbres morales (mores), la ética y la estética.

TERCERA PARTE

El corazón tiene razones
que la razón ignora

CAPÍTULO XI

En el espacio imaginario del alma

La formación del afecto

Podemos decir que las formaciones inconcientes pueden penetrar en la conciencia con las cualidades de lo físico y con las cualidades de lo psíquico (o adquirir en ella esas cualidades). Percepciones de lo presente, sensaciones de lo actual, re-presentaciones de lo ausente y re-actualizaciones de lo latente, constituyen, en distintas mezclas, las formaciones existentes en distintos “niveles” de la conciencia. El afecto es quizás la formación que más típicamente nos ha revelado su carácter “somatopsíquico”. El afecto nos ofrece características que permiten ubicarlo como una especie de “bisagra” que articula los territorios conceptuales que denominamos “somático” y “psíquico”. Por un lado es una “descarga” real “somática”, que nos afecta físicamente, por el otro un “recuerdo” que evocamos psíquicamente.

Aunque durante la vigilia el afecto siempre ocurre relacionado con un objeto presente, la percepción de ese objeto puede permanecer inconciente, mientras que su investidura, la importancia que lo “carga”, puede desplazarse sobre un objeto sustituto al cual se atribuye el “estímulo” que desencadena el afecto. Es lo que quiere significar Freud cuando, en *La interpretación de los sueños*, suscribe la afirmación de Stricker: “Cuando soñamos con ladrones y sentimos miedo, los ladrones podrán ser imaginarios, pero el miedo es real”. “Real” significa aquí una descarga somática actual, que afecta físicamente, y que, en la medida en que un observador puede percibir sus efectos, constituye lo que denominamos un signo expresivo. Freud en su

artículo *Lo inconciente*, sostenía que “las exteriorizaciones últimas” de esas descargas afectivas (que son actuales porque sus efectos se traducen en “acciones” vegetativas motoras y secretoras, o en acciones musculoesqueléticas que no son voluntarias) llegan (como sensaciones somáticas interoceptivas y propioceptivas) a la conciencia del sujeto. Configuran de este modo lo que denominamos sentimientos.

Las neurociencias coinciden actualmente con esta postulación freudiana cuando sostienen que la emoción, que surge como una actividad motora y secretora involuntaria de los órganos, llega a la conciencia, mediante la función de algunos núcleos encefálicos, como un sentimiento. Además señalan que las emociones involucran procesos de descarga hacia las vísceras que se manifiestan como cambios en sus funciones, y hacia el entorno a través de movimientos musculoesqueléticos que configuran acciones, gestos y actitudes.

Hemos visto que, a pesar de las peripecias iniciales sufridas por la neurología en el intento de correlacionar los estados de ánimo y las funciones psíquicas con determinadas localizaciones cerebrales, los progresos han sido sustanciales y que nuestra conciencia, desde el punto de vista sostenido por las neurociencias, se estructura esquemáticamente en dos niveles. Una conciencia nuclear, estado dependiente, que se establece fundamentalmente a partir de las sensaciones somáticas, y una conciencia extendida, canal dependiente, que se establece a partir de las percepciones por los órganos sensoriales, que constituyen los canales mediante los cuales recibimos información acerca de lo que ocurre en el entorno que habitamos, incluyendo en ese entorno nuestro propio cuerpo percibido como un objeto en el mundo. Numerosas y repetidas investigaciones conducen a la afirmación de que la conciencia nuclear depende de una serie de pequeños núcleos que se encuentran en una zona del tallo cerebral que en el ser humano posee el tamaño aproximado de un dedo pulgar, situada por delante del cerebelo y por detrás y por encima de la protuberancia. Se la denomina sistema activante, porque esos núcleos activan zonas corticales específicas, “direccionando” y “modulando” de manera selectiva la atención hacia un determinado sector de la percepción sensorial. La conciencia extendida, en cambio, depende del funcio-

namiento de la corteza cerebral. Las observaciones anatomoclínicas en distintos lesionados cerebrales, y la experimentación en animales, también permite comprobar que, si bien la conciencia nuclear puede mantenerse en la carencia de la conciencia extendida, esta última depende de la conciencia nuclear para poder existir, y es por esta razón que a veces se denomina conciencia basal a la conciencia nuclear.

Mientras que la conciencia canal dependiente posee una gran riqueza de categorías y matices cualitativos, la conciencia nuclear suele describirse predominantemente en términos cuantitativos que se refieren a “grados” de importancia y de conciencia. Ya hemos mencionado, sin embargo, que podemos sostener, desde el psicoanálisis, que la significancia de las pulsiones instintivas y de los afectos (que se manifiesta en primera instancia como sensaciones que llegan a la conciencia nuclear) no sólo se caracteriza por un determinado “montante” de excitación, por una cantidad, sino que se constituye siempre con una cualidad que establece “su” particular significado.

Junto a las descargas afectivas “plenas” existen otras, potenciales e inconcientes, que Freud denominaba “formaciones de afecto”, que son disposiciones al desarrollo de afecto. A ellas corresponde, en opinión de Freud, sólo una posibilidad de planteo (o amago) a la que no se le permite desplegarse. Cuando aceptamos esta diferencia entre potencialidad y actualidad del afecto, no debemos desestimar el hecho de que existen investiduras (o significancias) que, si bien para el funcionamiento habitual de nuestra conciencia son disposiciones potenciales, o inclusive re-actualizaciones, pueden ser registradas como actualidades plenas en un nivel de conciencia que permanece inconciente para nuestra conciencia habitual. Podemos decir, en otras palabras, que la re-actualización en la conciencia (en latencia de la plena actualidad) posee sin embargo en otros niveles de conciencia (que “normalmente” son inconcientes) un componente efectivamente actual, una cierta significancia. Si la llamada disposición afectiva (potencial) inconciente fuera una cualidad completamente carente de la cantidad que, aunque en menor medida, se descarga, no podría mantener su estructura ni su significado inconciente privada del “factor motor” que la mantiene con vida. Señalemos, de paso, que

Freud admite la existencia de procesos de descarga afectiva que son inconcientes. En *El Yo y el Ello* modifica su idea acerca del control del sistema conciente-preconciente sobre “la esfera motora del yo”, sosteniendo que el yo posee una parte que opera inconcientemente. Allí, al mismo tiempo que postula una cierta influencia del yo en la sofocación de la descarga involuntaria inconciente, admite que una parte de esa descarga se sustrae a la influencia del yo conciente, ya que el gobierno que esa influencia puede ejercer sobre el afecto “no es tan sólido” como el que ejerce sobre la motilidad voluntaria.

Oscilando entre el cuerpo y el alma

Recordemos aquí lo que ya señalamos cuando, refiriéndonos a los múltiples estratos de las representaciones, hablábamos de una laberíntica galería de espejos. En la medida en que admitimos diversos niveles de conciencia se nos hace claro que cualquier formación, que puede ser categorizada, en un “nivel”, con las cualidades de lo psíquico, comparada (esa misma formación) con lo que ocurre en otro nivel de representación, más “abstracto”, puede también ser categorizada como un suceso físico. Lo físico y lo psíquico pierden de este modo su carácter sustantivo absoluto y no sólo cobra fuerza la idea que los identifica con productos de los modos de funcionar de la conciencia que atribuye cualidades adjetivas (físicas o psíquicas), sino que se comprende mejor el hecho de que el psicoanálisis que surge de lo que Freud establece como las dos hipótesis fundamentales, opere “entre” el cuerpo y el alma.

El afecto, además de físico, es psíquico, sin duda, en virtud de la condición que Freud, en *Inhibición, síntoma y angustia*, atribuyó al afecto, y que caracterizó como “reminiscencia”, como “monumento conmemorativo de un suceso filogenético”. Es cierto que un afecto, aunque se relacione en un momento dado con una presencia efectiva, puede además ser atribuido a la re-presentación de algo que fue una presencia en otro momento más o menos reciente. Aporta más claridad a su comprensión sin embargo, tener en cuenta que el afecto es siempre el “recuerdo” de aquel pretérito filogenético que configuró su cualidad, y que, aunque tal vez lo sea menos, el afecto también es

“deseo” de un futuro que anule la carencia que constituye la actualidad “física” que lo evoca.

Volvamos sobre la frase “los ladrones podrán ser imaginarios, pero el miedo es real”, porque ahora necesitamos analizar otro de sus términos. “Imaginario” significa aquí que la re-presentación, “en ausencia”, de los ladrones, “alucinados” en el sueño, funciona (del mismo modo que funciona un recuerdo encubridor), recibiendo la investidura que los constituye en símbolo de un objeto “original” distinto, el objeto que actualmente origina la carencia que pone en marcha el proceso. Esa investidura es la transferencia (sobre la representación de los ladrones) de la descarga que desde la disposición inconciente, latente, reactivada por la carencia (que solemos denominar frustración), configura la reactualización que dará origen, en el sueño, al miedo “real”, es decir un afecto actualmente conformado como un suceso que altera físicamente mediante la repetición (a partir de la memoria) de un hábito configurado en el pretérito filogenético como un “acto motor” que entonces se justificaba.

Recordemos que el afecto es la repetición de un suceso motor vegetativo típico y universal a partir de una disposición heredada. Ese suceso motor es una acción que en su origen pudo haber sido eficaz, pero que, aun en el caso en que no hubiera sido eficaz, fue “justificada” dadas las circunstancias en que se originó. La palabra “justificada” significa aquí que se trata de una acción encaminada hacia un fin comprensible en función del contexto filogenético original, independientemente del grado de eficacia alcanzado. Desde este punto de vista el afecto, además de ser, como hemos visto, un signo expresivo de una actualidad, constituye un símbolo que, como todo símbolo re-presenta a un ausente. Lo ausente, en este caso, es el contexto “objetivo” filogenético. De modo que la pretendida eficacia, o la justificación, que en la filogenia fue actual, hoy permanece latente y sólo es re-actualizada en el símbolo que alude a la justificación aquella, hoy ausente. Por este motivo pudo decir Freud que mientras que la histeria es un afecto “neoforado” en la infancia, es decir en la ontogenia, el afecto es un ataque histérico “típico”, filogenéticamente originado, que todos recibimos, como disposición, en herencia y que,

por este motivo, porque es universalmente compartido, y a pesar de que hoy, como acto motor, no se justifica, adquiere una importantísima función secundaria a los efectos de la comunicación. Es, en otras palabras, el origen de la simpatía que nos revela semejantes en nuestra capacidad de experimentar la compasión bajo la forma de lo que solemos denominar sentimientos humanitarios. La neurología coincide otra vez con estas apreciaciones psicoanalíticas cuando, en 1995, descubre la existencia de las neuronas espejo.

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

Weizsaecker sostiene en distintas partes de su obra, como lo han hecho Ortega, Heidegger y Sartre, que el hombre no se define solamente por lo que es, sino, y ante todo, por aquello que no es e intenta ser. Visto desde la categoría que Weizsaecker llamará "óntica", a la cual se pertenece por el hecho de ser, el hombre es una realidad material compuesta de moléculas y átomos, un cuerpo físico que ocupa un lugar en el espacio. Aquello de lo cual el hombre carece, y hacia lo cual se encamina, genera en cambio la categoría que denomina "pática". En esta categoría se trata de un "no ser" que, dentro de lo que Weizsaecker considera la característica antilógica de la vida, es ser de otra manera. Es ser de una manera que no es material sino ideal, es "no ser siendo de otro modo". Esa manera en que es, en otra forma, aquello que no es, aquello que ya fue, aquello que hubiera podido ser, o aquello que tal vez será, genera la primordial noción de tiempo y el entretrejo "histórico" de nostalgias y de anhelos que denominamos alma. Allí, en el espacio imaginario del alma, en el reino de "lo psíquico", se reflejan las importancias que asignamos a "las cosas".

Hemos definido, de acuerdo con Freud, a lo psíquico por su condición de significado. El significado, el sentido, de cualquier elemento aislado que habite en el territorio del alma, se constituye en cuanto podemos ubicarlo en una serie psíquica motivada, y encaminada hacia un fin, por un deseo que nace de un recuerdo afectivo "sentido". El significado es entonces *sentido* como producto de un recuerdo que genera la idea de pretérito y, al mismo tiempo, como producto de un

deseo que genera la idea de futuro. Ambos, el recuerdo y el deseo, se integran con la re-actualización de sensaciones (subjetivas) y con la re-presentación 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 del ser actual en forma plena. Usamos la palabra "presente" para referirnos a lo que se manifiesta a la percepción como presencia, y la palabra "actual" para lo que, durante la sensación, se experimenta con las cualidades de un proceso activo, de una acción que, "desde el propio cuerpo", nos afecta.

La importancia de un significado constituye su significancia. Digamos entonces que, junto al modo pático de ser del afecto que, como pasión o padecer, como re-actualización, "no ha completado su intención de ser", existe siempre una significancia "plena", subjetiva, "completamente" actual, de ese mismo afecto, y que es esa actualidad "física" lo que "sujeta" al yo y se manifiesta psíquicamente como significancia. Digamos también que esa significancia subjetiva existe siempre frente al estímulo objetivo de un objeto presente que ha sido "ob-jetado" ("objetivado", "arrojado de sí"). Ambas, actualidad y presencia, son el modo óntico del ser que, bien o mal, se ha realizado en la descarga del afecto. Podríamos aludir a esto mismo en términos sencillos y rudimentarios afirmando que cuando las cosas que imaginamos no son reales, siempre son, en la realidad, otras cosas, y que es esto último lo que realmente se padece.

Vemos de este modo que el dolor que sufrimos en el proceso de duelo no es un dolor producido, en forma directa, por la ausencia de lo bueno (ahora ideal) que se ha perdido, sino por la presencia actual de lo malo (ahora material) que lo bueno "anulaba". Lo malo presente puede ser representado por la constante operación de los procesos metabólicos normales e inevitables que sólo consumen al organismo cuando el alimento no contrarresta su acción, pero también por el aire ya utilizado, "saturado" de anhídrido carbónico, que el paciente con asma se resiste a exhalar, y que ocupa el lugar del aire oxigenado que necesita respirar, o por el cianuro cuando, actuando como un veneno, bloquea el lugar que debía ocupar el oxígeno en su combinación con la hemoglobina.

El mundo pático

La idea de mundo que necesitamos revalorizar nace de la identificación de un entorno particular a cada uno de los seres vivos, que von Uexküll denominó “mundo perceptivo”. Rechacemos la idea, trillada y agotada, de que existe un mundo externo, físico, y un mundo interno, psíquico. Claude Bernard nos enseñó a distinguir entre un mundo externo, que rodea al organismo, y un mundo interno, o medio interior, que rodea a las células de un organismo pluricelular. Pero ambos mundos son “físicos”. Podemos decir, también, que forman parte de la existencia óptica. Cuando diferenciamos, a partir de von Uexküll, nuestro mundo perceptivo “humano”, se hace evidente que lo constituimos en indisoluble relación con un “mundo de importancias” que, ya lo hemos visto, nace de los afectos y, en última instancia, de la sensación.

Llegamos así a la cuestión de que no sólo existe un mundo perceptivo, óptico, sino que, consustanciado con él, existe un “mundo sensitivo”, pático, regido por valores que, de acuerdo con lo que ya hemos expuesto en la primera parte de este libro, 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 Weizsaecker que ese mundo pático se encuadra en un pentagrama constituido por cinco categorías: el “tener permiso de”, el “estar obligado a”, el querer, el deber, y el poder. A cada una de estas categorías “las sentimos”, de modo que desde un punto de vista son, indudablemente, afectos. Todas ellas se expresan mediante verbos auxiliares, porque en opinión de Weizsaecker, se relacionan más con la motivación para la acción que con la acción misma. También dirá Weizsaecker que son frágiles, ya que, en su continua interrelación recíproca, se transforman unas en otras, y desaparecen de la conciencia cuando están en equilibrio, configurando un “estado de gracia” que es precisamente lo opuesto a la desgracia.

El conjunto de teorías acerca de lo que suele llamarse sistemas complejos, nos aporta algunos conceptos que nos pueden servir para

comprender mejor el equilibrio que realiza la vida cuando oscila entre gracia y desgracia. Podemos partir de la idea, habitual, de que el estado de equilibrio “mejor logrado” es estable y solemos llamarlo ordenado. Solemos simplificar la realidad asumiendo que la salud radica en lograr que ese equilibrio perdure de manera inmutable, lo cual muchas veces conduce, indeseadamente, a una rigidez que contradice la flexibilidad de la vida. Agreguemos también que conocemos estados a los cuales identificamos como inestables, desordenados, o caóticos, porque evolucionan de un modo que no podemos prever. Nuestra incapacidad de predicción, en opinión de Prigogine, pone en crisis la idea clásica de determinismo, pero queda abierta de todos modos la cuestión de si son en sí mismos caóticos o evolucionan con un orden que no comprendemos, una parte del cual se nos revela en las fórmulas “fractales” como una cualidad “misteriosa”. Identificamos, por fin, otros estados semiestables que configuran lo que llamamos equilibrio inestable, porque su estabilidad es precaria.

Dentro de una estructura que experimentamos como ordenada y estable se producen cambios que son paulatinos, “continuos” y con una evolución previsible. Son preVISIBLES porque, frente a ellos, disponemos de sistemas de pensamiento lineales que, como es el caso de la relación “mecánica” entre una causa y su efecto, nos permiten establecer inequívocamente que, dado “a”, ocurrirá “b”. Continuando con nuestro rudimentario resumen diremos que, cuando una estructura ordenada y estable puede seguir más de un curso estable de cambio, es decir cuando “a” puede igualmente y de modo imprevisible producir “b” o producir “c” (porque ignoramos los factores, si es que los hay, que determinan un desenlace o el otro), decimos que estamos en presencia de una bifurcación, y que el sistema de pensamiento con el cual la describimos no es un proceso lineal. Es claro, por ejemplo, que si multiplicamos 3×3 , tendremos 9, y que si multiplicamos -3×-3 también tendremos 9, de manera que, frente al producto, estaríamos en presencia de un proceso “irreversible”, ya que la raíz cuadrada de 9, que “revierte” la multiplicación anterior, constituye una ecuación no lineal que conduce a un “desdoblamiento” del resultado, que tan-

to puede ser “3” como “-3”. Es decir que el retorno no se establece como un decurso inequívoco.

Se sostiene entonces que, cuando, frente a una bifurcación, un estado se transforma en otro estado imprevisible, ha ocurrido un cambio “discontinuo”. René Thom utiliza el término catástrofe para referirse a los cambios que son discontinuos, lo cual no significa que sean unilateralmente desastrosos, sino que constituyen singularidades en las cuales una estabilidad se transforma abruptamente en otra atravesando una inestabilidad que, en función del tiempo, es imperceptible. Encontramos un ejemplo suficientemente claro en el diseño que nos permite ver, sobre un fondo blanco, el perfil de dos caras negras que se miran o, alternativamente, un florero blanco que se destaca sobre un fondo negro. La catástrofe es un “salto”, una transición discontinua, “caótica”, que se produce porque ninguno de los estados o cursos intermedios es lo suficientemente estable como para que pueda percibirse.

La vida, contemplada “desde afuera”, nos impresiona como una estructura dinámica y estable que “se conserva” ordenada gracias a que, según lo que sostiene Prigogine, es también “disipativa”, en el sentido de que “disipa” a su alrededor el desorden para conservarse ordenada. Es lo que sucede cuando matamos a un ser vivo para alimentarnos y conservarnos saludablemente organizados. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que afirma Schrödinger cuando señala que la conciencia sólo registra lo que debe ser resuelto, debemos pensar que nuestra vida, contemplada “desde adentro”, desde nuestra conciencia acerca de nosotros mismos, no será registrada en lo que tiene de ordenada y estable, será vista predominantemente como un proceso que transcurre en un “borde” entre el orden y el caos, un proceso que se constituye como un equilibrio inestable.

La inquietud del pentagrama pático

Weizsaecker, para referirse al pentagrama configurado por las categorías páticas, usa la metáfora de una jaula que encierra a las pasiones, aludiendo tal vez, mediante la idea de una jaula, a que todo

ser humano vivirá inexorablemente encerrado en una vida afectiva que, en última instancia, nunca podrá comunicar completamente. Recordemos, además, que Freud equiparaba, metafóricamente, a la conciencia con la membrana de una célula, y que Lipton encuentra, desde la Biología, que la membrana celular es el órgano que antecede a la conciencia y a las funciones cerebrales de los organismos más desarrollados. Waddington (*Tools for Thought*) ha señalado con el nombre de epigénesis, que la actualización del genoma se realiza conformada, modulada, por la influencia de su entorno. La membrana celular, que “organiza” la relación con el entorno, se constituye, como la cáscara del queso, aunque de manera más compleja, a partir del contenido, en su vinculación con el medio circundante.

Podemos concebir al pentagrama pático como si fuera un “perímetro”, una especie de membrana que se constituye, como se constituyen los valores, a partir de los mismos afectos que contiene. Cuando diferenciamos, en el ser humano, un sistema nervioso central de uno periférico, lo hacemos porque el encéfalo ocupa un lugar dentro del cráneo y los nervios aferentes y eferentes se dirigen hacia lo que consideramos la periferia. Sin embargo, si tenemos en cuenta que el sistema nervioso se desarrolla a partir del ectodermo que, de las tres capas que constituyen al embrión humano cuando todavía presenta la forma aproximada de una esfera hueca, es la que se dispone en la parte exterior, llegamos a la conclusión de que, en algunas de las maneras en que se organiza la vida, lo que algunas veces llamamos “central coordinadora”, se ubica precisamente en la periferia. Así se ejerce, desde el ejército que operaba en la periferia, el gobierno de Roma durante las campañas destinadas a extender el Imperio, y es también en la periferia de la lesión que corresponde a una dermatitis micótica, donde encontramos las formas activas de la colonia de hongos que la produce.

El pentagrama será entonces la superficie de contacto entre el mundo pático de un hombre con el mundo pático de otros, determinando no sólo las formas de la convivencia que Weizsaecker denomina “trato”, como fluctuación pática, sino también ese “*corpus normativo*”, ese “residuo” de las convivencias pasadas, ese otro “mun-

do” de costumbres (*mores*) que, en opinión de Ortega, constituye el verdadero sentido de la palabra “sociedad”. Podemos decir, metafóricamente, que el pentagrama pático “rota” de modo que sus categorías “desfilan” frente a la llegada de cualquier “brote” afectivo que, desde las entrañas, se dirige hacia el borde que limita y vincula los mundos páticos de cada organismo. Ese borde funciona como una “capa” que puede representarse, más que como un perímetro bidimensional, como la superficie de un poliedro que rota simultáneamente en varios planos. Allí, en la capa superficial, fluida y dinámica, de ese poliedro que “gira”, las categorías páticas se transforman, se mezclan, se combinan, o se sustituyen entre sí. No sólo existen en su forma afirmativa, sino también en las formas interrogativa y negativa. En tanto verbos pueden, además, adquirir otros tiempos o modos, como el futuro o el condicional.

Bastan unos pocos ejemplos para descubrir que las cinco categorías páticas impregnan de manera ubicua nuestro mundo cotidiano y se hallan presentes en todas y cada una de las sesiones de un proceso psicoanalítico. Introdúcen, junto con los principios “intencionales” que caracterizan a los personajes que habitan nuestro mundo psíquico, la animación de la vida, la existencia del alma, en la realidad “física” en la cual vivimos, y en la “lógica” de una relación causal. Veamos algunos ejemplos. *Si quisiera podría. Aunque quiera no podré. ¿Quiero hacer lo que hago? ¿Puedo lo que quiero?* Si me da culpa querer podré creer que me obligan. Si me avergüenza mi impotencia podré creer que no me dejan, que no me dan permiso. *¿Puedo hacer lo que debo?* Si creo que no puedo podré pretender que no debo. Si no quiero hacer lo que debo también podré creer que no me dan permiso. Si siento que *no debo querer hacer lo que no puedo*, y siento que *no puedo dejar de quererlo*, puedo creer que no me dan permiso o, también, que *no quiero pero me obligan a hacer lo que no puedo*.

El pentagrama no es, pues, sólo una “jaula”, es también una interfaz de contacto. Es, como dijimos, la “superficie” del trato entre los seres vivos, pero no es una superficie “quieta”. Los afectos primordiales que, en distintas direcciones y con “temperaturas” disímiles recorren las distintas capas profundas, agitan la superficie del poliedro

con un movimiento incesante. Estamos en presencia de la agitación de la vida. Su condición pática, que constituye el epicentro de su equilibrio inestable, es la fuente inagotable de su movimiento perpetuo. Ese movimiento, que Weizsaecker definía como una fluctuación pática, es el que determina la posibilidad o la imposibilidad de cada convivencia, y es el que genera, en las “aguas navegables” de la convivencia posible, las vicisitudes del trato. Un trato en el cual cada uno de los copartícipes de un vínculo “contabiliza” con un peso significativo distinto, con valores diversos que supone objetivos, los actos y los “gestos” que cada uno de ellos realiza en su relación con el otro.

Lejos estamos hoy de los días, supuestamente felices, en que el positivismo ingenuo nos llevaba a creer que podríamos prever, sin demasiada tardanza, las trayectorias futuras de las realidades complejas (se trate de la ebullición de la vida, de los cambios del clima del planeta Tierra, o de las vicisitudes sociales, económicas o políticas) como lo hacemos con el movimiento “continuo” de los cuerpos que puede ser comprendido mediante los recursos de una ecuación lineal. Sin embargo está claro que no todo en la vida es desorden y caos. La agitación y la inquietud configuran un equilibrio dinámico que es una forma de estabilidad “cercana” a la inestabilidad pero diferente de ella. Encontramos en la vida dos clases de cambios. Los cambios paulatinos y graduales, continuos, que transcurren, en su gran mayoría, lejos de la conciencia, y los cambios catastróficos, discontinuos, inquietantes, que alteran la tranquilidad y se manifiestan en la conciencia como turbulencias imprevistas con cualidad problemática. Debemos recordar sin embargo que toda catástrofe “transita” entre dos formas estables, y que, paradójicamente, “salta” un “territorio inestable”, entre dos singularidades estables, siguiendo “pautas” regulares e identificables. Waddington llama *homeorhesis*, y Thom catástrofes elementales al conjunto de esas pautas que se denominan “complejas” porque no son “lineales”. Ambas ideas nos recuerdan la “pauta que conecta” que Bateson buscaba “entre” las distintas formas vitales.

Lejos hoy, como decíamos, del centro de ese campo ingenuo en el cual, frente a la sempiterna danza de Eros y Tánatos, creíamos otro-

ra identificar sin dudas las virtudes del bueno y los desplantes del malo, hemos aprendido que la vida toda, la biosfera, y no sólo la vida del hombre, transcurre en un “borde” de equilibrio inestable que los fractales ilustran. Allí, en la zona en donde ocurren los fenómenos de turbulencia, el orden se transforma en un caos que no comprendemos, y el caos, imprevistamente, genera nuevamente un orden. Ese borde en el cual la vida es activa y en el cual inevitable y fatalmente se vive, es también el lugar donde lo que florece se amputa y la amputación genera nuevos brotes, donde la creatividad suele despertar al odio y el odio, a veces, se vuelve creativo. Allí se evidencia que la muerte es una propiedad que pertenece a la vida y que contribuye al equilibrio del ecosistema.

Nos hemos referido al trato entre los seres vivos, entre “los otros y yo”. Sin embargo entre los otros existe siempre uno que importa distinguir, ya que se constituye como el tercero en discordia, y así se configura el Complejo que ha recibido su nombre a partir de la leyenda de Edipo. Pero los seres vivos no estamos “solos”, entre los otros seres “de carne”, cuando nuestras superficies entran en contacto. Vivimos también rodeados de fantasmas “etéreos”, “ideales”, que no siempre son malos. Ya hemos dicho que vivimos dentro de ese *corpus* normativo, residuo de las convivencias pasadas, que llamamos sociedad, y que es también civilización, educación y cultura. Ese “encuadre” normativo, necesario siempre en toda convivencia, es el “aceite” de ese mundo ético, inevitablemente “protocolar”, que “calma las aguas” y que suaviza nuestras superficies, posibilitando un contacto “sin naufragio” que constituye, lo sepamos o no, un contrato más o menos legal. La civilización, la educación y la cultura se adhieren entonces a nuestra superficie yoica configurando el carácter, el “estilo” de conducta que filtra nuestros actos y la comunicación de nuestros afectos. Así nos integramos en un organismo ecosistémico para el cual, y por el cual, sin conciencia plena, vivimos, construyendo en esa empresa la noción de una trascendencia y una conciencia que será, desde el comienzo, moral.

CAPÍTULO XII

Las “razones” del corazón

El contenido de la “jaula” pática

Las emociones que experimentamos surgen siempre asociadas con percepciones del mundo, con pensamientos o con evocaciones que aporta la memoria, pero se constituyen con “acciones”, predominantemente viscerohumorales, que configuran un proceso afectivo cualitativamente diferenciado que “originará” particulares y determinadas sensaciones. Ya hemos mencionado que tanto el psicoanálisis como las neurociencias coinciden en distinguir el afecto, o la emoción (que emana predominantemente del territorio vegetativo pero incluye con frecuencia al sistema musculoesquelético) de los sentimientos, que se registran “centralmente” con mayor o con menor claridad, en diferentes estratos de la conciencia. En el capítulo anterior, en donde nos referimos a la condición pática del hombre, señalábamos que el *pathos*, la pasión, sumatoria de *lo sentido* en su doble condición de afecto y propósito, habitaba, usando una metáfora construida a partir de las ideas de Weizsaecker, dentro de una especie de poliedro que, en su interior, albergaba el núcleo en donde moran los recuerdos y deseos que alimentan las emociones y, cerca de la superficie exterior, alojaba las categorías páticas hacia las cuales se encaminan esas emociones, junto con los sentimientos y los valores que se constituyen para cualificar las acciones.

Recordemos que Mc Lean sostuvo que en el hombre coexisten tres cerebros, el arquicéfalo, o cerebro “reptil”, constituido por los ganglios basales, asociado con las funciones básicas de supervivencia,

el paleoencéfalo, o cerebro “roedor”, constituido por el sistema límbico, asociado con la vida emocional, y el neoencéfalo, constituido por el neocórtex, asociado con el pensamiento racional. También sostuvo que la conexión entre esos tres cerebros es deficitaria, de modo que, en su opinión, el hombre adolece de lo que denomina una esquizofisiología. Arthur Koestler, el prestigioso ensayista húngaro, escribe en *Janus*, uno de sus últimos libros, que la evolución del neoencéfalo en el hombre evidencia una función exponencial análoga a la de la curva de crecimiento demográfico que se considera una amenaza para el ecosistema, y que puede compararse también a la curva de un crecimiento tumoral canceroso.

La tesis que Mc Lean desarrolla con el rótulo esquizofisiología, según la cual el cerebro emocional mantiene una conexión deficitaria con el cerebro racional, coincide con el hecho, repetidamente señalado, de que disponemos de miles de palabras para referirnos a los objetos y a sus relaciones y que, en cambio, son muy pocos los vocablos que designan e identifican a los distintos afectos o a sus combinaciones. Por otro lado, mientras que en nuestro trato con los objetos del mundo hemos evolucionado tecnológicamente obteniendo logros como el rayo láser, los anticuerpos monoclonales o los viajes espaciales, en el terreno del desarrollo afectivo los dramas escritos en el año 1600 nos conmueven todavía con idéntica fuerza.

Si volvemos sobre la metáfora que nos suscita las ideas de Weizsäcker, nos damos cuenta de que es importante tratar de comprender cuál es el contenido de la “jaula” pática, ya que hemos comenzado por referirnos a sus capas más superficiales, que no son necesariamente las más simples, sino precisamente aquellas que, como producto de una evolución, constituyen la superficie de contacto entre los distintos seres vivos. Conviene que intentemos identificar elementos, relaciones, funciones y jerarquías, ya que allí, en el corazón de esa “jaula”, residirá, sin sofisticación alguna, lo único que podemos aferrar de aquello que, cuando se registra como una carencia, solemos denominar, con cierta pompa, el sentido de la vida.

Los sistemas que gobiernan las emociones básicas

En el territorio que pertenece a las neurociencias, reiteradas investigaciones sobre los estados emocionales, realizadas sobre seres humanos y sobre distintas especies de animales, con distintos métodos y por distintos autores, han permitido identificar con claridad algunas configuraciones afectivas básicas (enraizadas en la evolución filogenética) que se repiten como automatismos típicos gobernados por sistemas neuronales encefálicos que funcionan de un modo similar a lo que Freud conceptualizaba utilizando la expresión “clave de innervación”. Los resumiremos brevemente a partir de Jaak Panksepp (*Affective Neuroscience*), quien describe, de manera esquemática, cuatro sistemas: el sistema de búsqueda, el de la ira, el del miedo y el del pánico.

El sistema de búsqueda genera el interés y la curiosidad unidos a la expectativa de algo bueno, que se manifiesta en la conducta exploratoria. Es propio de los estados apetitivos, sean alimentarios o eróticos, que se activan por obra de la necesidad. Las neuronas de este sistema se encuentran en el segmento ventral del tegmento que constituye la zona dorsal del tronco encefálico. Sus axones se dirigen al hipotálamo, al giro cingulado, a otras zonas de la corteza frontal, y a la amígdala, la mayoría de ellos terminan en el núcleo accumbens (que forma, junto con el bulbo olfatorio, la parte ventral del cuerpo estriado). Su neurotransmisor específico es la dopamina. La búsqueda iniciada por la activación de este sistema carecería de especificidad si no obtuviera una representación del objeto buscado que proviene de la memoria modificada por los procesos de aprendizaje a través de la recompensa o de su contrario, la privación y el abandono. La actividad denominada “juego” forma también parte de los fenómenos que conducen al aprendizaje. Panksepp llama sistema de obsesión a ese subsistema de recompensa que, una vez encontrado el objeto, sustituye la conducta exploratoria por las acciones automáticas que corresponden a la satisfacción de la necesidad y a la descarga del placer que se activa “desde” la sustancia gris periacueductal. El neuromodulador principal de este subsistema es la endorfina. La ac-

tivación del sistema de obsesión desactiva al sistema de búsqueda, dado que corresponde a la presencia del objeto y a la satisfacción de la necesidad. La activación de los otros sistemas (de ira, de miedo y de pánico), surge en cambio de la insatisfacción y va unida a una sensación de desagrado.

El sistema de ira, activado ante el fracaso de algún objetivo, determina una conducta de agresión con rabia, acompañada por las actitudes de “lucha”, y es diferente a la agresión depredatoria o la agresión que surge del comportamiento de dominio masculino en algunas especies. Cuando la activación de este sistema, integrado por el núcleo medial de la amígdala y sus conexiones con la sustancia gris periacueductal y con el hipotálamo, se mantiene en un nivel bajo, en lugar de los gestos, las actitudes y los cambios en las funciones vegetativas que caracterizan un “ataque” de ira, aparece el estado afectivo sostenido que se describe con el término “irritación”.

El sistema de miedo se ubica en los núcleos laterales y centrales de la amígdala y en sus conexiones con la sustancia gris periacueductal y con el hipotálamo. Determina reacciones como la inmovilidad o la huida. Los cambios funcionales que pueden configurar al miedo son muy bien conocidos: aumento de la frecuencias cardíaca y respiratoria, palidez, dilatación de las pupilas, sudoración, aumento del tránsito intestinal y horripilación. El equilibrio entre la lucha y la huida parece depender de la interacción entre las partes medial, lateral y central de la amígdala. Hay un sentimiento de ansiedad o de angustia, que el psicoanálisis caracteriza como persecución, que se vincula con el miedo, y otro tipo de ansiedad o de angustia, que el psicoanálisis caracteriza como depresión, que se vincula con el estado afectivo que depende del sistema de pánico.

La activación del sistema de pánico no sólo se manifiesta con angustia, sino también con sentimientos de pérdida y de tristeza, que se relacionan con los sentimientos de apego que configuran los vínculos de convivencia y las relaciones de los progenitores hacia su prole. El “centro” de este sistema se ubica en el giro cingulado anterior y sus conexiones con otros núcleos ubicados en el tálamo, en el hipotálamo y en la parte ventral de la zona tegmental del trónculo encefálico. También

incluye conexiones con la sustancia gris periacueductal. Las zonas que este sistema involucra son también conocidas por su importancia en el comportamiento sexual y maternal de algunos animales, dado que configuran lo que se ha denominado un subsistema de cuidado. En la activación del sistema de pánico pueden aparecer el llanto o las vocalizaciones de llamada angustiosa que se asocian a una conducta de búsqueda, o también una actitud de aislamiento e hibernación que puede interpretarse como una actitud de espera, y asociarse a los fenómenos de somnolencia que el psicoanálisis ha descrito como letargo. La neuroquímica de este sistema está dominada por los opioides endógenos (las endorfinas), pero también intervienen la oxitocina y la prolactina, dos hormonas vinculadas con las funciones maternas.

En los sistemas que gobiernan las emociones básicas, dos características, observadas tanto por las neurociencias como por el psicoanálisis, son especialmente importantes. La primera de ellas, muy bien estudiada por Le Doux (*The Emotional Brain*) en el sistema del miedo, radica en que la activación de esos sistemas se manifiesta muy frecuentemente como una conducta estereotipada que constituye un automatismo, filogenéticamente condicionado, que transcurre “lejos” y a cubierto de cualquier intervención racional de la conciencia, pero que, sin embargo, puede también ser otras veces influido por la participación de las áreas corticales del neocórtex, que conducen al aprendizaje que registra en la memoria nuevas conductas, sobreañadidas a las primeras, y que permite que la razón atempere las pasiones. La segunda consiste en que el estado afectivo que llamamos agrado, correspondiente a la activación de la zona ventral de la sustancia gris periacueductal, y su contrario, el desagrado, que depende de la excitación de la zona dorsal, constituyen un fenómeno general que alternativamente y en distinto grado, acompañará, como un “tono afectivo”, a la descarga de las otras emociones.

Hacia una clasificación psicoanalítica de los afectos

No cabe duda de que, dentro de la teoría psicoanalítica, las sensaciones de displacer y de placer son las sensaciones fundamentales.

Tampoco cabe duda de que son afectos, ya que ambas sensaciones nos afectan, nos importan, y forman parte de lo que sentimos. También es cierto que están presentes en muchos otros afectos, configurando en ellos algo así como un “tono” de base, que suele dividirlos en desagradables y agradables. La amplificación de ambos tonos y el enriquecimiento de sus resonancias hasta el punto en donde configuran por sí solos un sentimiento completo, será lo que respectivamente denominamos, en su forma más evolucionada, “tristeza” y “alegría”. Nos encontramos entonces con una característica fundamental que es necesario incluir en la teoría psicoanalítica acerca de la vida afectiva. Los afectos, sea como emociones o como sentimientos, se interpenetran entre sí, y se combinan, unos con otros, o también unos “dentro” de otros, conformando estructuras complejas.

La angustia y el dolor, en opinión de Freud, y en un sentido amplio, son afectos. También lo es el proceso del duelo, que puede ser visto como un desarrollo particular y complejo del dolor y la pena. En este punto nos enriquece lo que Weizsaecker ha escrito, con profundidad conmovedora, acerca del dolor, o mejor dicho, sobre los dolores, ya que su contribución fundamental (titulada precisamente *Los dolores*) comienza por esclarecer el hecho de que cada dolor particular es absolutamente distinto y peculiar en su forma y en la cualidad de su significado. Hay dolores que cursan con agrado y hasta con placer. Hay otros absolutamente insoportables que conducen, cuando no pueden evitarse, a la desaparición de la conciencia. Más importante aún es comprender que hay dolores que acompañan una transformación que conduce al crecimiento, y otros que forman parte de un proceso que finaliza en la pérdida de una estructura corporal que podrá tal vez ser artificialmente sustituida pero que no podrá ser reparada.

La teoría psicoanalítica procura comprender las distintas formas de la patología mental como intentos de evitar el desarrollo de angustia. Pero el haber comprendido que el sentimiento de desolación y el de descompostura poseen una condición primordial similar a la que atribuimos a la angustia, nos conduce a señalar que estos tres afectos primordiales, la angustia, la desolación y la descompostura,

constituyen una especie de “suelo”, o de “núcleo central”, alrededor del cual giran los distintos afectos que habitan en el mundo pático. En la medida en que son macroafectos, es necesario que pensemos que muchos de los otros afectos, a veces más simples, que aparecen en la conciencia revistiendo y ocultando a los macroafectos inconcientes primordiales, no sólo hunden sus raíces en esos macroafectos que le prestan su jugo, sino que, con esas mismas raíces contribuyen a constituirlos. Tales afectos “más simples” son sentimientos o emociones cuyas claves de inervación se integran con las fantasías específicas, con las metas pulsionales de los distintos órganos, y son, *como las vísceras mismas*, algoritmos repetitivos que a veces se desintegran para configurar otros diferentes, igualmente típicos, que llamamos afecciones y síntomas. Se constituye así el contenido granular, las unidades discretas que habitan el lugar que el pentagrama encierra.

Deberíamos distinguir entonces, en el interior de nuestra metafórica jaula, ocupada en su centro por el tríptico que hemos caracterizado como su núcleo primordial, cordones afectivos centrífugos que, a la manera de radios, “transitan” desde el centro hacia la periferia que constituye el pentagrama, recorriendo el camino que va del afecto al valor, a la acción o a la formación del carácter. Se trata, por ejemplo, del camino que conduce desde el miedo, la envidia, o el enamoramiento, hacia el ser miedoso, envidioso o enamorado. Cada uno de esos cordones puede ser visto también como un desarrollo vegetativo que engendra numerosas ramas, en cada una de las cuales el transcurso, la cualidad y la magnitud de las inversiones han conducido a establecer una dudosa diferencia entre “conductas afectivas” pasivas y activas.

Si los afectos perduran lo suficiente, si en lugar de ser “agudos” se hacen “crónicos”, constituyen “algo más” que un afecto, constituyen lo que llamamos un “estado de ánimo”, y son precisamente los estados de ánimo, más que los afectos, los que se transforman, con el tiempo, en rasgos del carácter. La experiencia clínica nos sorprende con la posibilidad de observar una y otra vez que los cambios en el estado de ánimo se producen cotidianamente sin que la realidad que circunda al paciente haya cambiado. Esto nos conduce a compren-

der que los cambios del estado de ánimo no dependen tanto como solemos creer de la realidad circundante en el momento del cambio, sino que dependen esencialmente de la evolución y de las vicisitudes de significados que permanecen inconcientes. En otras palabras: el estado de ánimo influye más en los acontecimientos cotidianos de la vida, que lo que influyen esos acontecimientos cotidianos en el estado de ánimo.

Si, como parte del intento de clasificar psicoanalíticamente a los afectos, recurrimos a la imagen de un árbol con sus raíces, sus troncos y sus ramas, podemos decir que dentro de nuestra metafórica jaula, desde el núcleo central constituido por el “suelo” macroafectivo en donde moran, entrelazadas, sus raíces, se desarrollan dos arborizaciones gigantes que crecen hacia la periferia también entrelazando sus ramas. Una de esas arborizaciones representa al amor, y la otra al miedo (que es anterior al odio). La metapsicología psicoanalítica sostiene que el deseo es la reactivación de la huella mnémica de una experiencia de satisfacción, y el temor la reactivación de la huella mnémica de una experiencia dolorosa. Podemos continuar con nuestra metáfora diciendo que el deseo, en su variante “erótica” es la semilla que, en condiciones propicias, engendra el árbol del amor, y el temor es, análogamente, la semilla del miedo.

El primer “brote” del deseo erótico, todavía en la raíz, es lo que llamamos calentura, un deseo visceral que transcurre dentro del macroafecto desolación y contribuye a conformarlo. Sus primeros tallos, en cambio, son los de la vergüenza, un afecto integrador que caracteriza a la culpa infantil, que se expresa en la superficie como enrojecimiento en algunas zonas de la piel, y que se constituye como producto del entretejido del amor con el miedo. Desde allí se desarrollan como flores, la esperanza, que nace ciega, como el enamoramiento, y los frutos maduros de la amistad y del amor, que sustituyen la ilusión de lo ideal por la aceptación de lo real. El primer brote del temor, también en la raíz, es la tirria, o la ojeriza, una forma muy particular de antipatía que transcurre dentro del macroafecto que denominamos descompostura y contribuye, también, a darle forma. Se constituye en su comienzo como el maridaje primitivo entre el

miedo y el odio frente a un alimento que se necesita y que se teme, como puede ocurrirle al depredador con la presa. Los primeros tallos de este desarrollo están constituidos por el asco, un temor persecutorio y visceral que suele expresarse como repugnancia y náusea. Desde allí se desarrollan la voracidad, la codicia y la envidia, para terminar conformando las formas más complejas de la ira y el odio. En el crecimiento de ambos árboles que se dirigen hacia “la luz” de los valores creciendo en una interrelación continua, descubrimos que los celos y la culpa en sus variantes hepáticas, orales, anales y fállicas, nacen siempre como producto de ambos progenitores, el amor y el miedo. También vemos que el asco y la vergüenza son los afectos entrañables que encontramos en el origen de la conciencia moral.

La angustia, la desolación y la descompostura

Aunque el psicoanálisis ha reconocido sentimientos fundamentales, como es el caso del sentimiento de culpabilidad, que desempeñan un papel muy importante en la determinación de los sufrimientos físicos y psíquicos, la angustia constituyó el último referente a partir del cual comprendimos las distintas vicisitudes que se presentan en el consultorio del médico o del psicoterapeuta, como consecuencias derivadas de las distintas estrategias que procuran evitarla. La investigación que realizamos acerca del síndrome gripal, y acerca de las enfermedades micóticas, nos condujo sin embargo a reconocer, junto a la angustia, y en un mismo nivel de jerarquía, otros dos sentimientos: la desolación y la descompostura.

En lo que se refiere a la angustia, el psicoanálisis señala, acorde con la etimología de la palabra que la designa (que por su origen remite al significado del vocablo angosto) que se trata de una experiencia traumática actual que, por sus características (el sentimiento de un callejón sin salida, de un brete, dentro del cual es necesario hacer algo, pero sin saber qué), reactiva las sensaciones experimentadas en el nacimiento, durante el cual fue inevitable atravesar el atolladero estrecho constituido por el canal del parto. Freud descubrió dos tipos de angustia. Una, que llamaba “angustia automática” y que posterior-

mente se llamó “angustia catastrófica”, consiste en un “ataque” en el cual la angustia alcanza su desarrollo pleno. La otra, que Freud llamó “señal de alarma” o “angustia señal”, corresponde al uso de una pequeña descarga de angustia que indica la necesidad de algún tipo de defensa (como por ejemplo la negación de la realidad o la huida) para evitar el surgimiento de la angustia en la plenitud de su forma.

Si la angustia puede quedar adecuadamente representada por el trauma del estar naciendo, la desolación encuentra su mejor representación en el haber recién nacido y enfrentar el desamparo a través de sensaciones como el frío o la mayor influencia de la gravedad pero, sobre todo, la pérdida de un mundo protector que debe ser inexorablemente sustituido por una madre que, intermitentemente, se acerca y se aleja. Del mismo modo que la angustia integra en el cortejo de sus “síntomas”, alteraciones del ritmo cardíaco y respiratorio, a los cuales pueden sumarse sensaciones digestivas, dentro del macroafecto desolación se presentan frecuentemente otros afectos, como el desaliento o la astenia. El estar desolado es, en su conjunto, haber perdido el solar y el consuelo, frente a la vivencia de haber sido abandonado por alguien tan significativo como para reactivar el momento inicial de la vida extrauterina en el cual nos sentimos arrojados a un mundo sin el abrigo materno. En la desolación, el modelo del desamparo neonatal temprano encubre, expresa y representa la condena y el abandono que, de acuerdo con lo que sentimos, “nos inflige” actualmente la persona que ocupa en nuestra vida el lugar más importante. No es difícil reconocer allí la operación de sentimientos de culpa frecuentemente inconcientes. Frente a la posibilidad de que surja una desolación plena, que se manifiesta como la pérdida del significado de la vida, como un sentimiento de vacío existencial en el cual nuestra vida es un desperdicio sin proyecto ni gratificación alguna, también nos solemos proteger con una “desolación señal”. Solemos referirnos a ella con la palabra “soledad”, una soledad que generalmente arrecia en los finales del *weekend* y que muchas veces se manifiesta como el deseo de “salir” en la búsqueda de un encuentro que, en la medida en que se dirige a quien no ocupa el lugar del que

nos ha abandonado, resulta forzado y, cuando es llevado a su extremo, finaliza en una copa excesiva en compañía del barman.

En la descompostura, el modelo constituido por el episodio correspondiente a la vida intrauterina, caracterizado por el cambio desde la absorción directa de los nutrientes a tener que “digerirlos” con un esfuerzo propio, constituye la representación de una circunstancia actual en la que no logramos procesar una grave contrariedad en el mundo. No cabe duda de que la descompostura es un afecto, ya que una persona manifiesta *sentirse* descompuesta. Es un afecto que se describe fundamentalmente en términos que aluden a síntomas corporales: “me mareo, me falta el aire, me desmayo”, y se lo suele atribuir a “algo que comí y que me cayó mal”. En la desolación predominan en cambio, junto a unas pocas y mal definidas sensaciones “somáticas”, las experiencias “psíquicas” vinculadas al desgano, la abulia, el desánimo, la desmoralización y la tristeza. En la angustia, las sensaciones “somáticas”, predominantemente cardiorrespiratorias, y los sentimientos “psíquicos”, se mezclan en una proporción semejante. Si tenemos en cuenta que los modelos que configuran la cualidad de estos tres macroafectos se ordenan “cronológicamente” de manera que el de la descompostura es embrionario-fetal, el de la angustia es perinatal, y el de la desolación, neonatal, no se nos puede escapar el hecho de que esos modelos configuran afectos que también pueden ordenarse en una serie en la cual va disminuyendo lo que se registra como “sensación somática” y aumentando lo que se categoriza como “sentimiento psíquico”. También en el caso de la descompostura existe una “descompostura señal” que se manifiesta como fastidio, aburrimiento, frecuentes bostezos y somnolencia, frente a la posibilidad de una descompostura plena, que puede alcanzar el estado llamado lipotimia en el cual se pierde momentáneamente la conciencia. La experiencia que culmina en la sensación de desmayo, desintegración y aniquilación, corresponde a la descompostura plena y, muchas veces, se habla de una “sensación de muerte”, aunque, claro está, carecemos de la experiencia de nuestra propia muerte y carecemos también de la sensación correspondiente.

Los cuatro gigantes del alma

En nuestro intento de clasificar el contenido de la jaula pática, hemos comenzado por diferenciar entre los afectos “comunes” y los cinco estados afectivos que constituyen el pentagrama pático. Luego hemos diferenciado, otra vez, los afectos que continuamos llamando “comunes”, de los tres macroafectos, que utilizamos para explicar (como lo ha hecho el psicoanálisis con la angustia) que los movimientos del alma están motivados por la necesidad de evitar alguno de esos tres macroafectos. Nos hemos ocupado por fin de los afectos “comunes”, y los hemos comprendido como derivados de dos grandes troncos, el amor y el miedo, que se influyen y se combinan en una multitud de formaciones mixtas. Las “semillas” del amor y el miedo, provienen de la reactivación de las huellas mnémicas que originan el deseo o el temor. Ya en el territorio de esos dos troncos principales, hemos diferenciado otra vez el asco y la vergüenza, como dos afectos entrañables que intervienen en la conformación de la conciencia moral desde sus mismos orígenes. Necesitamos ahora, contemplando el follaje que da forma a la copa de nuestros metafóricos árboles, referirnos a cuatro combinaciones complejas que constituyen los frutos más vigorosos y que más abundan, entre los que produce el maridaje entre el amor y el miedo. Se trata de la rivalidad, de los celos, de la envidia y de la culpa, y precisamente por su vigor, y por la ubicuidad de su presencia, nos referimos a ellos como los cuatro gigantes del alma.

Con el nombre de rivalidad aludimos a una disputa originada por la posesión de un bien, pero es importante señalar que la conducta rival se acompaña de un sentimiento de enemistad, que implica aversión, odio y hostilidad, y que es característico de esa contienda. Aunque muchas veces la rivalidad se apoya en los celos, hay otras que nos permiten comprobar que es independiente de esos sentimientos y que posee una existencia propia. Más allá del apoyo que el consenso otorga a la competitividad, respaldándose en la tesis de Darwin acerca de la selección natural y la supervivencia del más apto, la experiencia ha mostrado que la competitividad, cuya motivación se agota cuando el rival fracasa, no es el mejor factor de desarrollo de

pueblos e individuos, y que es necesario distinguir entre competitividad y competencia. La Biología de nuestros días ha demostrado además que en la trama de la vida, la cooperación es más frecuente que la competitividad, desplazando la tesis de Darwin desde la posición ubicua que ocupaba, a límites más razonables. El psicoanálisis, por otra parte, está en condiciones de afirmar que cuando el predominio de la rivalidad, típica de la fase fálica en el desarrollo de la sexualidad, y normal durante la pubertad, perdura durante la vida adulta, es como consecuencia de una dificultad, que hoy abunda y propia de nuestra época, para alcanzar la segunda fase del desarrollo genital. La rivalidad, que tantas veces estropea en las parejas los mejores logros del amor que los une, sólo admite las dos posibilidades de una alternativa nacida de un significado que, en el fondo, es falso, la derrota que obliga a soportar la humillación que se vincula a la fantasía de haber certificado una impotencia, o el triunfo sobre el otro, que conduce a tener que soportar los sentimientos de culpa que convoca el haber infligido al rival esa humillante derrota.

Con la palabra “celos” designamos el sufrimiento que se experimenta frente a los vínculos que las personas amadas establecen con otras personas. Los celos son un sufrimiento egoísta que no nace del amor, nace del querer. El que quiere busca poseer, el que ama desea que lo amado se desarrolle en la plenitud de su forma. Cuando, en nuestros primeros años infantiles, incluíamos en el mapa de lo que considerábamos “yo” todo aquello que nos daba placer, y en el mapa del mundo lo que no nos agradaba, estábamos construyendo, según las leyes del pensamiento mágico, el núcleo del ego que Freud denominó “yo de placer puro”. Muy pronto debimos enfrentarnos, sin embargo, con la desconcertante y dolorosa experiencia de que el pecho materno, fuente de un inigualable placer, se comportaba de un modo que no podíamos controlar ni dominar. En este “despojo” que mutila la imagen de nuestro propio ego, obligándonos a resignar la posesión absoluta de algo que considerábamos una parte de nuestro propio ser, podemos ver el origen del sentimiento que denominamos celos.

Mientras que los celos gozan de una cierta benevolencia (tal vez porque se interpreta, no del todo justificadamente, que si alguien

sufre celos es porque ama) la envidia, en cambio, que consiste en el sufrimiento que se experimenta frente al bienestar ajeno, produce culpa, humillación y vergüenza. Forma una característica peculiar de la envidia, en su forma más intensa, que la aspiración a obtener los bienes que se envidian quede sustituida por el afán de destruirlos. La expresión “ojos que no ven corazón que no siente”, de uso habitual, permite comprender el sentido del impulso destructivo contenido en la envidia, pero una investigación más prolija permite ver en ella la perduración del modelo representado por un mecanismo primitivo de digestión “externa” cuya finalidad se explica por la necesidad de descomponer una presa que sería peligroso o indigesto incorporar entera. Es claro que el modelo digestivo dentro del cual comprendemos el funcionamiento de la envidia, no sólo se aplica a la incorporación de un alimento, sino que también resulta válido para la adquisición de bienes intelectuales, hábitos culturales, o nuevas destrezas.

Por fin llegamos a la culpa, cuya esencia consiste en el sentirse “en falta”. La falta surge de la comparación de lo que se ha hecho con aquello que se hubiera debido hacer. El psicoanálisis permite describir tres estratos diferentes de la culpa. En el primer estrato llegan a la conciencia los hechos a los cuales se atribuyen los sentimientos de culpa, pero Freud ha descubierto que tales sentimientos son anteriores al delito al cual se atribuyen y que el delito precisamente se realiza para poder atribuirle la culpa precedente. El segundo estrato lo constituyen los hechos históricos, mucho más significativos en la vida de una persona, que originaron el sentimiento de culpabilidad que suele conducir al delito. Pronto comprendemos que estos hechos históricos, lejos de constituir el verdadero origen de la culpa, fueron motivados, ellos también, por un estado anterior de una cierta “culpabilidad difusa” que suele confundirse con el masoquismo, y a la cual parece referirse Shakespeare cuando menciona “la oscura huella de la antigua culpa”.

CUARTA PARTE

Distinguir entre los sueños los que han de convertirse en realidad

CAPÍTULO XIII

Idea y materia

Crecimiento, procreación y sublimación

En la versión del mito de Prometeo que ha dejado Hesíodo, narrada por Paul de Saint-Victor, Zeus, envidioso y “sintiéndose mordido en el corazón” por la astucia de Prometeo, no satisfecha su venganza a través del pico del águila, le envía a la mujer, Pandora, quien, en la concepción misógina de la *Teogonía*, habría de destruir la labor del titán, propósito que recuerda por su contenido a lo que ocurre entre Sansón y Dalila. En la obra de Hesíodo la mujer es comparada al “zángano que se introduce en la colmena y que se llena el vientre de miel fabricada por las abejas laboriosas”. Si tenemos en cuenta que para los antiguos era “conocida” la función glucogénica del hígado, como se puede comprobar en el *Timeo* de Platón, el ataque a la “dulzura” que produce el trabajo hepático (representado en la alegoría de las abejas laboriosas que acumulan la miel) nos muestra una vez más su motivación inconciente. Es una motivación que, partiendo de la amarga hiel de la envidia, se expresa justamente por la elección de su contrario, la miel, y representa el ataque envidioso de la mujer, que utiliza sus encantos como Pandora, para destruir la capacidad creadora sublimada del hombre. Esa envidia que el hombre “descubre” en la mujer contiene, además, la proyección de la propia envidia masculina a la capacidad femenina de procrear en su vientre. Vemos aquí cómo aparece en el mito una polaridad antagónica entre la creación y la mujer, ya que ésta es utilizada por los dioses envidiosos como un ataque a la obra que materializa Prometeo mediante la conservación

del fuego. Si consideramos, no obstante, que esa renuncia instintiva “sobre la cual se edifica la cultura” y que permite a Prometeo crear, lo somete simultáneamente al tormento hepático, caemos en la cuenta de que el “ataque” de los dioses que envían a la mujer puede ser concebido también como un requerimiento instintivo que busca “apagar el fuego”, de una manera normal con los objetos reales.

Es posible comprender, apoyándose en otros elementos de la leyenda, por qué la mujer (de quien Abraham afirma en *Sueños y mitos*, sin ser del todo justificado, que aparece incidentalmente en el mito de Prometeo) no adquiere en él la función de un personaje genítalmente adecuado, capaz de fortalecer al héroe que procura materializar sus ideales. De acuerdo con algunas de las versiones antiguas (citadas por Séchan) y con lo que se describe en los fragmentos del *Prometeo* que nos dejó Goethe, Minerva, la diosa que nació del cerebro de Zeus cuando su cabeza fue partida de un hachazo, condujo a Prometeo hacia el lugar de donde pudo extraer la chispa de la vida para sus criaturas de barro. En el texto de Goethe Prometeo le dice a Minerva: “Eres para mi espíritu lo que él mismo es [...]. Siempre fue cual si mi alma departiese consigo misma [...]. De suerte que yo no era yo, sino una diosa a la que hablaba, cuando yo me imaginaba hablar; y cuando me imaginaba que era una diosa la que hablaba, era yo quien lo hacía. ¡Así fue siempre de íntimamente unido y compenetrado el amor que te tuve!”. Vemos aquí con un dramatismo conmovedor el carácter narcisista que adquiere la relación de Prometeo con sus objetos femeninos. Refuerza esta interpretación el episodio de las bodas con Hesione, las que aparecen, en la versión de Esquilo, como recuerdos nostálgicos (es decir, son ideales) o las nupcias de Epimeteo con Pandora, quien se convierte rápidamente en la amada ausente e ideal. Lo mismo ocurre con Dulcinea del Toboso y Don Quijote, de quien Unamuno afirma (en *El Caballero de la triste figura*) que “... su color amarillo y sus actos le acreditan de bilioso”. Ese aspecto ideal, introvertido y narcisista, en la relación con la mujer, que impide el contacto “real” y compromete el proceso de materialización, se revela también en el nacimiento de Eva, surgida de una costilla de Adán, y en el de la propia Minerva, surgida del cerebro de Zeus. Tal como

ocurre con la costilla de Adán en la historia del Paraíso, el lugar de la mujer, en el Mito de Prometeo, es ocupado por el hígado. Dado el parentesco etimológico entre los términos “materia” y “madre”, y que la higuera, con su fruto lleno de simientes, es el árbol sagrado que simboliza la fecundidad, es comprensible que el hígado, que representa al proceso de materialización, y cuyo nombre significa “lleno de higos”, constituya un símbolo de los procesos de creación que dependen de una estructura narcisista. Un símbolo configurado en términos de procreación, de una cópula (entre el fuego como padre ideal y celestial, y el hígado como madre material y terrenal) que engendra la simiente representada por el higo.

Freud, en su artículo “Introducción del narcisismo”, se ocupa de señalar las relaciones entre el narcisismo y la sublimación cuando expresa: “El que un individuo haya trocado su narcisismo por la veneración de un *yo* ideal, no implica que haya conseguido la sublimación de sus instintos libidinosos. El *yo* ideal exige esta sublimación pero no puede imponerla. La sublimación continúa siendo un proceso distinto, cuyo estímulo puede partir del ideal, pero cuya ejecución permanece totalmente independiente de tal estímulo”. Más tarde, en *El yo y el ello*, se refiere al mecanismo de esta ejecución, afirmando que la transmutación de una elección erótica de objeto por una identificación que modifica al yo y transforma la libido objetal en libido narcisista, trae consigo un abandono de los fines sexuales genitales. En opinión de Freud esta “desexualización” pueda tal vez ser considerada como el camino general que conduce a la sublimación. Podemos pensar entonces que la estructura narcisista que aparece en el diálogo con Minerva constituye “el fuego” del cual extrae Prometeo su capacidad de sublimación, creando las criaturas de barro dotadas de la chispa divina.

En sus *Lecciones introductorias al psicoanálisis* Freud sostuvo que la vida sexual pregenital está “compuesta por un número de tendencias parciales que ejercen su actividad independientemente unas de otras en busca del placer local procurado por los órganos”. Sin embargo allí también afirma que existe “una especie de organización más laxa, a la que daremos el nombre de *pregenital*”. Sostener que la llamada libido

pregenital, considerada en su conjunto, surge como resultado de una superposición anárquica de las funciones de los distintos órganos es incongruente con la estructura de los organismos biológicos. Gley, en su *Tratado de fisiología*, ha escrito: “Sabemos que la nutrición no es en modo alguno una asimilación química, directa y sencilla, sino una creación continua de materia organizada, peculiar a cada ser; la nutrición es una creación de elementos, análogamente a la generación. Por esto pudo decir Claude Bernard que la ‘nutrición es la continuación de la generación’, y, a la recíproca, Haeckel ha dicho que la reproducción es un crecimiento que se hace fuera del individuo”. En *Psicología de las masas y análisis del yo*, Freud señala la diferencia entre el proceso de la identificación y la configuración de un vínculo estable, cuando afirma que en un caso se intenta *ser* el objeto, mientras que en el otro se intenta *tenerlo*.

Podemos sostener entonces que la organización que Freud denominó pregenital es en cierto modo “narcisista” o “metabólica”, ya que se estructura sobre el mecanismo de identificación y asimilación, que destruye al objeto para “recrearlo” en el propio organismo. Este proceso se opone a la conservación “en el mundo” (característica de la organización genital) de ese objeto elegido. El mecanismo que Freud denominó introversión corresponde a una fase intermedia o “de pasaje” entre ambos procesos. Así como la reproducción es la meta de la organización genital, podemos ver en el crecimiento la finalidad de la organización pregenital “metabólica”. Ambas deberán forzosamente relacionarse a la manera de una serie complementaria en los distintos períodos de la vida individual, ya que es imposible concebir la existencia de una organización sin la existencia de la otra. Encontramos en la fisiología del hígado concomitantes “corporales” de una interrelación semejante, puesto que en él se metabolizan sustancias derivadas del ciclo perhidro-pentano-fenantreno, que actúan a la vez como estimulantes del crecimiento y como hormonas sexuales. Esas sustancias, que poseen un núcleo básico idéntico, se ordenan en una serie de derivados en cada uno de los cuales el efecto anabólico y el sexual se encuentran combinados en una proporción diferente.

Ya hemos visto (en el capítulo octavo) que la constante y tenaz regeneración del hígado representa, en el mito de Prometeo, un proceso que puede denominarse genéricamente “materialización”. Es muy difícil definir con exactitud qué es lo que puede entenderse por materialización, aunque esta palabra, lo mismo que su antecesora, “materia” (que también es difícil definir), posee un fuerte y claro sentido intuitivo. Es posible sin embargo describir aquello que consideramos comprendido dentro de ese proceso de “materialización”. En primer lugar, el crecimiento, según el cual se encarnan en el propio organismo las fantasías inconcientes o formas contenidas en el plasma germinal. En ese proceso de crecimiento participa también la reproducción, en su forma de división celular “asexual”. En segundo lugar, la procreación, que, a través de la cópula genital, materializa en un cuerpo externo y “ajeno” parte de las fantasías inconcientes que se transmiten de generación en generación. En tercer lugar, la sublimación. Si tenemos en cuenta que Freud (en sus *Lecciones introductorias...*) definió la sublimación como la actividad que reemplaza *los fines parciales del instinto, o los que procuran el acto de la procreación*, “por otro que presenta con ellos relaciones de origen, pero que *ha cesado de ser sexual* para hacerse social” podemos pensar que este proceso se estructura como una adecuada satisfacción de los impulsos instintivos, asociados a las formas heredadas y “contenidas” en el genoma, mediante la creación de aquellas configuraciones materiales que no constituyen en sí mismas organismos vivientes, aunque (tal como ocurre en el crecimiento o con la procreación) realizan concretamente en el mundo las formas ideales.

La creación sublimada, aun siendo un proceso distinto, participa de los caracteres de la procreación y del crecimiento. La organización genital brinda a la satisfacción instintiva sublimada el carácter de utilidad y adecuación social para la preservación de los objetos y del propio organismo. La organización pregenital, cuyo fin es el crecimiento mediante la identificación, le proporciona, en cambio, la capacidad y el modelo para materializar las representaciones de impulsos instintivos en obras que permitan una gratificación económicamente adecuada. El mito de Prometeo nos muestra que, tal

como lo señaló Freud, la carga libidinosa narcisista sirve de base al proceso de sublimación. Y nos muestra también, lo cual es más importante todavía, cómo mediante la sublimación se logra la recuperación de la libido narcisista patológicamente retenida. El pasaje del narcisismo a la actividad creadora aparece cuando, ante una pregunta de su hermano Epimeteo: “¿Cuánto es lo tuyo, pues?”, el Prometeo de Goethe (que ha desafiado a los dioses con las siguientes palabras: “¿Podéis separarme a mí de mí mismo?”) exclama: “¡Pues el círculo que llena mi actividad! Nada por debajo de él, ni nada más arriba”. Prometeo sublima así cuando crea, a la manera de Pigmalión, a su adorada criatura Pandora, modelando con sus manos la materia terrenal. Por esto afirma Cansinos Assens: “Como paliativo por esas amarguras, Prometeo sólo tendrá esa inefable alegría del creador que se mira en su obra”. Freud ha señalado ese mismo proceso cuando (en “Introducción del narcisismo”) refiriéndose a la movilización de lo que denomina estancamiento hipocondríaco, simbolizado en el mito a través del sufrimiento hepático, transcribe los siguientes versos de Heine: “Imagino a Dios diciendo: La enfermedad fue sin lugar a dudas la causa final de todo el impulso creador. ¡Al crear pude recuperarme! ¡Al crear alcancé la salud!”.

La realidad psíquica y la realidad material

Hemos visto ya que nuestro conocimiento se ordena primordialmente en dos sistemas. Uno es el de los cuerpos materiales que ocupan un lugar en el espacio que establece la física. El otro es el de los acontecimientos que se registran como cambios, como sucesos que transcurren en el tiempo que constituye la historia. Aparentemente el tiempo físico, como magnitud “objetiva”, constituye una realidad primaria que se configura alrededor de la percepción del movimiento. Sin embargo, el tiempo de la física es un tiempo histórico que “objetivamos” “midiendo” un espacio (en un reloj) que consideramos *recorrido* en virtud de nuestra capacidad para recordar una posición anterior. Los modos concretos del espacio y el tiempo, a través de los cuales lo existente se manifiesta de manera primaria, son por lo

tanto dos: la materia que constituye la física y la rememoración que constituye la historia. Las otras maneras se establecen a través de una transformación secundaria que, en estados de profunda regresión, se pierde totalmente. Sucede entonces que lo que se rememora se confunde alucinatoriamente con lo que “físicamente” se percibe, y que la “idea” o sensación del tiempo transcurrido se independiza por completo de la marca objetiva del reloj.

Antes de proseguir por este camino es necesario un pequeño rodeo que nos permitirá prestar atención a un episodio significativo. En la segunda edición de 1909 de *La interpretación de los sueños*, en el capítulo “Psicología de los procesos oníricos” Freud escribe: “¿Debemos atribuir realidad al deseo inconciente? No lo sabría decir. Debemos negársela, por supuesto, a cualquier pensamiento transicional o intermediario”. Es importante consignar que el texto continúa diciendo: “Si contemplamos al deseo inconciente reducido a su más fundamental y verdadera forma, deberemos recordar que, sin duda, también la realidad psíquica posee más de una forma de existencia”. En 1914 Freud corrige esa segunda frase de la siguiente manera: “Debemos concluir que, sin duda, la realidad psíquica es una particular forma de existencia que no debe ser confundida con la realidad de los hechos”. En 1919 vuelve a modificar la frase y reemplaza “realidad de los hechos” por “realidad material”. Como vemos, Freud comienza por afirmar que el pensamiento carece de realidad y que, en el caso del deseo inconciente, no sabría decirlo, pero inmediatamente se siente obligado a admitir que existe una realidad diferente, una realidad psíquica que incluye al deseo inconciente y también a cualquier pensamiento transicional o intermediario, y que esa realidad psíquica posee más de una forma de existencia. Cinco años después sostiene que la realidad psíquica no debe ser confundida con la realidad de los hechos, realidad que, otros cinco años más tarde, prefiere denominar material. Es esta cualidad material la que Freud niega a la realidad psíquica del pensamiento y duda si deberá negársela también a la realidad psíquica del deseo inconciente. Llegamos por fin al punto que nos interesa subrayar ahora, admitimos la existencia de una realidad psíquica que no debe ser confundida con la realidad material,

pero esto no excluye la posibilidad de que un existente que posee las cualidades que permiten categorizarlo como realidad psíquica (el deseo inconciente, por ejemplo) no posea también las cualidades que permiten categorizarlo como realidad material.

La llamada “realidad” psíquica es cualificada por la conciencia como una actualidad temporal (“del instante”) primariamente histórica, que ocupa de un modo segundo un espacio “interior”, más que virtual, imaginario. La realidad del cuerpo y el mundo es cualificada por la conciencia como una realidad física espacial y presente (presentada ante mi percepción) primariamente material que ha cambiado o cambiará, de modo secundario en un tiempo ahora “ausente”. Sólo podemos presenciar ese tiempo, que transcurre, mediante el recuerdo de un pasado que hace presente, que “presencia”, la transformación proyectando la forma anterior sobre el mundo ahora percibido. La proyección imaginaria que la rememoración de ese pasado, bajo la forma de un deseo o un temor, permite, nos faculta para construir la representación de un futuro y la figura de una realidad imaginaria que llamamos ideal porque pertenece al mundo de la idea.

En todo el desarrollo teórico freudiano se halla implícita o explícita la existencia de dos realidades: una sensorialmente percibida, a la cual pertenecen las nociones de acto, descarga, materia y cosa, y la otra, sentida, a la cual pertenecen las nociones de recuerdo, afecto, idea y significado. Existe por lo tanto una presencia-en-ausencia, que ocurre cuando está ausente la cualidad sensorial que caracteriza a la presencia física. Se trata entonces de la presencia en el recuerdo, la de la imagen, la representación, el símbolo o la palabra que, como es el caso de “pan”, por ejemplo, evoca, alude, conjura, convoca o, inclusive, determina la presencia sensorial de la cosa comestible, mientras que permanece ella, en sí misma, incomedible.

La distinción entre forma y sustancia

La capacidad que posee el espíritu humano para cambiar la realidad material, no depende solamente de la posibilidad de materializar las ideas que darán su forma a la realidad del cambio, sino también

de la posibilidad de “idealizar” previamente a la materia, a los fines de concebir las ideas que se procurará luego materializar. Se trata de un proceso tan ubicuo, y tan familiar, como para que exponer sus pormenores a través de un ejemplo sea mucho más sencillo que su descripción teórica. Imaginemos entonces que queremos hacer cambios en la habitación de nuestra casa que denominamos cocina. Si esto sucede es porque hemos “visto”, sea en el cine, sea en un comercio especializado, en una revista, en la casa de un amigo, o directamente contemplando la nuestra, “otra” cocina que nos ha “dado la idea” de lo que queremos cambiar. Estamos en la etapa en que “idealizamos” la realidad material de nuestra vieja cocina, para tener una idea de cómo (para ver en qué forma) serán los cambios que queremos hacer. Una vez completada esa etapa habrá que materializar los cambios que se desean lograr.

Ubicuidad de un proceso, y familiaridad con él, no significa necesariamente que se trate de un proceso sencillo. Su importancia se nos hizo evidente cuando, estudiando las fantasías específicas de la función hepática, caímos en la cuenta de que el hígado “se adjudicaba”, en primer lugar, la representación del proceso mediante el cual, durante la vida intrauterina, se materializan en el propio cuerpo las recetas contenidas en el genoma, utilizando los nutrientes que aporta la placenta, y que, a partir de allí, el mismo hígado se adjudicaba el proceso mediante el cual los proyectos se materializan en la vida. No parece haber gran dificultad en el comprender qué significa realizar materialmente una idea, o abstraer, de una realidad concreta una de las ideas que contiene. Se trata de una concepción fuertemente arraigada y cotidiana. Cuando a partir del plano de una casa encargamos su construcción a los obreros, tenemos conciencia del esfuerzo y de que la construcción demanda un costo. También, a partir del primitivo anteproyecto “a mano alzada”, hubo que “materializar” el plano, ajustando las medidas, racionalizando los espacios, y nos damos cuenta de que la cuestión de materializar puede ser infinitamente proseguida buscando siempre una anterior “idea” menos “materializada” que la actual. Se comprende sin demasiada dificultad que el proceso de materialización se cumple en varias etapas que van, por

ejemplo, desde materializar el plano a partir del anteproyecto hasta materializar la casa a partir del plano, y se comprende también que esas distintas etapas tienen distintos “costos”. Suele ser a veces un poco más difícil de aceptar, en una sociedad “materialista”, que el proceso de “abstraer” una idea de la realidad material, puede demandar en ocasiones un esfuerzo y un costo mayor que el que demandará volver a materializarla.

Cuando construimos una casa, por ejemplo, y la materializamos a partir de un plano, hacemos uso de la distinción fundamental establecida entre la forma y la sustancia. Una distinción que coincide en cierto modo con la que existe entre la idea y la materia. No hay sustancia sin forma y tal vez tampoco haya en la mente, como no la hay en el mundo, forma sin sustancia. Sabemos que una forma, como sucede entre el cuño y la moneda, puede ser “transferida” de una sustancia a otra. Así la forma del balcón del comedor podrá ser construida en distintos materiales, como el cemento, el ladrillo, la piedra o el mármol, y esto certifica que tiene sentido la distinción que establecemos entre forma y sustancia, pero cuando analizamos en detalle esos materiales nos damos cuenta de que lo que diferencia sus “sustancias” no es independiente de la forma en que se combinan en sus moléculas las partículas elementales que configuran sus átomos. ¿Qué es la sustancia pues? Si cuando profundizamos en su estructura nos encontramos otra vez con la forma. ¿Qué es lo que caracteriza a lo que llamamos materia?

Comencemos por señalar que, por sus orígenes, la palabra “idea” (que, como ya lo hemos mencionado, proviene de *eidon*), significa “yo vi”, y que la palabra “materia” (derivada de *mater*) significa madre. “Forma” deriva de “horma”, con el significado de molde, y “sustancia” es lo que “subyace”, lo que está debajo. El *Vocabulario Científico y Técnico*, publicado por la Real Academia Española de Ciencias Exactas Físicas y Naturales, define a la materia como “agrupación de partículas elementales, como consecuencia de sus interacciones energéticas”, y define a la sustancia como “materia constitutiva de los cuerpos”. El *Diccionario de la Lengua Española*, de la Real Academia, define en cambio sustancia como “cualquier cosa con que otra se aumenta y nutre y

sin la cual se acaba” y a forma como “figura o determinación exterior de la materia”. El *Diccionario de Uso del Español* de María Moliner define a la forma como “manera de estar distribuida la materia de un cuerpo”, a la sustancia como “cosa que constituye lo más importante de otra”, y a idea como “cualquier representación existente en la mente o cualquier elaboración de ella por la que se relaciona con el mundo”. En realidad hay muchas más definiciones, pero estas son las que, según parece, mejor pueden ayudarnos a ponernos en contacto con las cuestiones que el tema compromete. La materia pesa y tiene inercia, de modo que da trabajo moverla o transformarla, la forma es ingravida, pero su significado puede llegar a ser tan poderoso como para lograr que un ser humano levante un peso enorme.

El trecho del dicho al hecho

El mundo de las ideas, que es el mundo del valor, de la importancia y del significado, es también el mundo del “drama” (que es el objeto de la narración que constituye la esencia de la historia) y el de la palabra. Un proverbio español señala que “del dicho al hecho hay mucho trecho”. No cabe duda que durante el proceso que transcurre dentro de lo que denominamos psicoterapia, se accede a los hechos a través de lo dicho, y se hace posible de este modo que una nueva manera de decir se constituya en una nueva manera de interpretar los hechos. Reparemos que si bien es cierto que lo hecho “hecho está”, y es en ese sentido irreversible, no es menos cierto que cuando cambia la significación de un hecho, ha cambiado sin duda el hecho mismo, ya que lo que ha sucedido, ha sucedido, pero como otra cosa distinta a lo que “se daba por hecho”. Es cierto que, como lo señala la sabiduría popular “del dicho al hecho hay mucho trecho”, pero lo hay en ambas direcciones, dado que si a lo dicho le falta todavía lo que lo puede convertir en hecho, lo hecho necesita de lo dicho para poder ser identificado precisamente como el hecho “ese” que particularmente es.

Cabe subrayar ahora que ese trecho tan fundamental entre la cosa material concreta y la palabra que la evoca, un “trecho” sobre el que se edifica la cultura y el mundo de lo humano, no es un espacio vacío.

Podemos concebirlo como un intrincado retículo, ya que, por sus efectos y sus consecuencias es evidente que todo decir es un hacer, y también que, por el significado que inevitablemente comprometen los hechos, todo hacer es siempre un decir. Junto al intrincado retículo que así se constituye, existe la inmensa significación de que el trecho que media entre el dicho y el hecho se halla habitado por innumerables y mal conocidas instancias que pueblan la vida mental y configuran la rica y multiforme matriz del lenguaje.

Volvamos una vez más sobre la cuestión del materializar las formaciones ideales y sobre la capacidad de abstracción que permite “idealizar” una forma materializada y “hecha” para concebirla como producto de una “hechura máxima” que la transformaría en perfecta. Nos damos cuenta de que el primer esquema, que consiste en darle una forma a la materia, o rellenar una forma con sustancia, es la típica materialización del crecimiento y del desarrollo (“en forma”) de un organismo que avanza hasta alcanzar lo que llamamos la plenitud de su forma. Procede de este modo el artista cuando esculpe en el mármol el rostro de una mujer soñada. El segundo esquema, que consiste en traspasar la forma de una sustancia a otra, es la típica materialización de la procreación, que reproduce una forma multiplicando y extendiendo su existencia en una cantidad de especímenes. Así procede el orador cuando difunde sus ideas y el escritor cuando publica sus libros. El tercer esquema, que consiste en un bucle recursivo que oscila permanentemente entre conformar una sustancia mediante un proceso que concreta una forma en la materia y abstraer de un existente material la forma esencial que constituye su virtud, es la típica materialización de la sublimación, que se caracteriza por la creación de productos culturales. En el continuo vaivén de ese bucle recursivo, cuyas dos fases se determinan mutuamente, la abstracción crea o “visualiza” la forma “nueva” que será concretada, y la materialización concreta esa forma reciente en un existente material, del cual una forma será luego abstraída y, nuevamente “idealizada”, existirá convertida en una idea. Es el modo en que procede el filósofo, o el científico, cuando construye una teoría. Conviene que aclaremos enseguida que hemos descrito tres esquemas de procesos que siempre

funcionan combinados, de modo que en la realidad no observaremos formas puras, sino únicamente predominios.

Antes de abandonar el tema de las relaciones entre idea y materia que habitan el tramo que constituye el trecho entre el dicho y el hecho, nos falta ocuparnos de una cuestión esencial. Cuando, en el segundo apartado de este capítulo, reunimos unas cuantas definiciones sobre idea, materia, forma y sustancia, mencionamos que había muchas más y, efectivamente, son términos que ocupan un lugar bastante extenso en diccionarios de idiomas, de ciencias y de filosofía. También señalamos que citábamos las que podían ponernos en contacto con las cuestiones que el tema compromete. Más allá de que, cuando se trata del vocablo “sustancia” las definiciones oscilan entre “materia constitutiva de los cuerpos” y “cosa que constituye lo más importante de otra”, parece atinado sostener que, en general, la palabra “materia” designa un componente del mundo que la física describe, mientras que las palabras “idea” y “forma” designan un componente del mundo que describe la psicología.

De acuerdo con lo que hemos visto en la primera parte de este libro, el psicoanálisis nos ha llevado a comprender que lo físico y lo psíquico no son realidades sustantivas, sino cualidades “adjetivas” que pueden coincidir, ambas, en un mismo existente (que no dejará de ser psíquico por ser físico ni dejará de ser físico por ser psíquico), aunque, claro está, una de esas cualidades puede predominar sobre la otra. Esto lleva implícito que, cuando comparamos un elemento con otros dos, pueda suceder con el primero que, frente a uno de ellos, sobresalga su carácter psíquico, y frente al otro, su carácter físico. Ahora, cuando prestamos atención a las relaciones entre ideas y materia, o entre forma y sustancia, nos encontramos con una situación similar, lo cual no debe sorprendernos, ya que hemos homologado en cierto modo la idea con lo psíquico y la materia con lo físico. Frente al anteproyecto de nuestra nueva casa el plano “definitivo” que ha realizado el arquitecto sobresale como un “hecho”, como una forma de materialización, pero frente a una casa construida, sólo vemos en el plano un proyecto “ideal” que el arquitecto “ha dicho”.

CAPÍTULO XIV

La doble polaridad de lo sagrado

El super yo "visual" ideal

Las cinco categorías páticas que Weizsaecker describe (estar obligado, tener permiso, querer, deber y poder) nos recuerdan que la esencia de la condición humana radica en la conciencia del estar continuamente siendo lo que todavía no es. Así, frente a aquello que las cosas son, existe siempre el deseo o el temor de que las cosas sean algo que podría eventualmente ser. De modo que, frente a la realidad de los hechos, o tal vez sea mejor decir frente a la realidad material, existe una concepción psíquica, imaginaria, de "otra" realidad construida con la amalgama de nuestros deseos y nuestros temores. Debemos aclarar ahora sin demora que en verdad existen dos concepciones imaginarias distintas de la realidad. Una de ellas, que se nos confunde con la realidad "existente", corresponde a lo que creemos (equivocadamente o no) que las cosas son, la otra, a la cual queremos referirnos en este apartado, corresponde a lo que nos gustaría, o no nos gustaría, que las cosas fueran.

La imagen de aquello que nos gustaría, o no nos gustaría, que suceda, es una idea, y es en ese sentido primario que la denominamos ideal, aunque no siempre represente algo deseado. Es importante consignar, además, que se trata de una imagen construida "combinando" las huellas que han dejado en la memoria, percepciones anteriores, y que, entre esas huellas, predominan las de carácter visual. Recordemos que la palabra "idea" deriva de *eidon*, que significa "yo vi", y recordemos también que los sueños, a través de los cuales procuramos realizar nuestros deseos, "se ven". En cuanto a la pregunta, inevitable, de si

no podemos construir la imagen de una realidad deseada o temida, utilizando restos mnémicos de nuestras sensaciones, cabe la respuesta de que las huellas de nuestras sensaciones anteriores forman la parte fundamental de nuestros deseos y de nuestros temores, ya que su re-actualización (su re-sentimiento) es lo que otorga a nuestros recuerdos su componente afectivo, pero que, en lo que atañe a nuestra concepción de una realidad imaginaria, la cual, en tanto se refiere a una realidad, “pertenece” al mundo “objetivo”, que se manifiesta como presencia física, debemos construirla recurriendo a las re-presentaciones de lo anteriormente percibido.

Hemos señalado que nuestros deseos y nuestros temores nos conducen hacia una concepción imaginaria de la realidad que da forma a nuestros sueños y a nuestras pesadillas, pero debemos tener en cuenta que esa, nuestra concepción imaginaria de una realidad, no ha surgido como el producto momentáneo de un deseo, o de un temor, fugaz, sino que, por el contrario, se trata de una concepción que es el producto de una historia. Cuando nos ocupamos de investigar en los trastornos hepáticos llegamos a la conclusión de que el hígado representaba, en primer lugar, una fase del proceso digestivo metabólico a través de la cual se asimilaban los alimentos, materializando con esos nutrientes, las formas “ideales” heredadas y, a partir de allí, siguiendo el mismo modelo, y en segundo lugar, al proceso mediante el cual se materializan en la vida los proyectos. En el primer caso decimos que se trata de una identificación (precedida de una introyección) y en el segundo solemos decir que ha ocurrido una realización personal. En ambos casos se trata de un proceso que requiere una capacidad y que, en tanto tal, puede llevarse a cabo exitosamente o abortar. El psicoanálisis atribuye esa capacidad a una instancia psíquica denominada “yo”, que crece, precisamente, por oposición, gracias a la acumulación de identificaciones, y postula que, cuando, por obra de un límite en la capacidad yoica, el yo no puede ultimar algunas de sus identificaciones, estas posibilidades abortadas (indigestas), disociadas, que se llevan consigo un pedazo del yo (aumentando su debilidad), quedan retenidas en otra instancia, satélite del yo, que se denomina superyo. El superyo constituye, como producto de la experiencia traumática que condujo al aborto, el ideal

del yo, y se comprende entonces que ese ideal sea deseado al mismo tiempo que temido. En otras palabras, según cuál sea la capacidad de “nuestros hígados”, en nuestra relación con ellos, nuestros ideales serán nuestros ángeles o nuestros demonios.

Angelical y demoníaco

Paul de Saint Victor, comentando el *Prometeo encadenado* de Esquilo, escribe: “Surgió él [Prometeo], agitando la rama encendida, en medio de esta raza oscura, y la luz elevóse sobre ella, como la aurora sobre la noche. Y despertó la inteligencia en los cerebros embotados de los hombres, y les iluminó los ojos y les ensanchó el espíritu. Su soplo de liberación los reanima, manifiéstase el regio instinto que en ellos se hallaba latente”. Vemos aquí cómo el fuego, la rama encendida, engendra la luz; cómo la luz, que ilumina los ojos, crea lo visual. Lo visual, equivalente a la idea (recordemos que deriva del griego *eidon*, que significa “yo vi”), despierta la inteligencia en el cerebro y reanima a la criatura de barro, brindándole el ejercicio de lo psíquico, la chispa de la vida, símbolo del reservorio instintivo que el psicoanálisis denomina “ello”, al cual se alude, en el párrafo citado, con la expresión “regio instinto latente”. Esa identificación entre el fuego, la luz y la idea, que constituyen el germen de lo psíquico y la esencia de las formas heredadas (que el psicoanálisis denomina protoimágenes) como legado filogenético, nos parece clave para progresar en el conocimiento de la gesta prometeica. En el fragmento de Saint Victor la materia (recordemos que “materia”, lo mismo que “madera”, se asocian etimológicamente con la palabra “madre”) como pasta formada por la tierra y el agua, se conforma y reanima ante los impulsos vivificantes y fecundantes de la idea, símbolo de los progenitores contenidos en el ello, que configuran en su esencia la divinidad de los dioses como una de las polaridades de lo sagrado.

Goethe, en *La vuelta de Pandora*, pone en boca de su Prometeo las siguientes palabras: “Acostumbrad suavemente los ojos de los nacidos de la tierra, a fin de que la saeta de Helios [el dios del sol] no ciegue a mi raza, destinada a ver lo iluminado, no la luz”. Vemos en las palabras de Goethe que las ideas, los estímulos ideales, poseen un efecto

desorganizador simbolizado por la luz que “quema” y destruye el aparato receptor de estímulos cuando supera la capacidad de asimilación del organismo. En el extremo de este efecto desorganizador, que configura una sobrecarga abrumadora de estímulos, encontramos aquella polaridad de lo sagrado que constituye lo demoníaco, representada por Lucifer (etimológicamente el portador de la luz) y por el fuego del infierno, y desarrollada en el *Fausto* de Goethe y en el *Doktor Faustus* de Thomas Mann. En esos dos personajes podemos ver otra versión del drama prometeico. En *La vuelta de Pandora* aparecen casi unidos los aspectos demoníaco y divino de la idea como *forma* o configuración de la energía, a través de las siguientes palabras que dirige a Prometeo su hijo Fileros (cuyo nombre, por su etimología, significa “enamorado del amor”): “Dime, padre, ¿quién dotó a la forma del único, terrible, decisivo poder? ¿Quién en silencio la condujo por el arcano camino Olimpo abajo? ¿Quién la sacó del Hades [el infierno]?”.

Freud, en *Tótem y tabú*, expresa: “Conforme al sentido literal de la palabra, todo aquello que es sagrado o superior al nivel vulgar [es] a la vez peligroso, impuro o inquietante”. El tabú se origina, en opinión de Freud, por el temor al poder demoníaco contenido en la doble condición de lo sagrado. Analizando las circunstancias en las cuales los objetos o personajes se convierten en tabú para determinados individuos, afirma que el factor decisivo reside en la diferencia de potencial que se establece entre la carga o “mana” del objeto o persona tabú y el individuo que se aproxima a él. Así, aclara Freud, el contacto directo entre un súbdito y su soberano (investidura del “regio instinto latente”) es considerado peligroso y prohibido; en cambio, un personaje intermedio, dotado de un “mana” superior al corriente, puede comunicarse con su soberano y también con sus súbditos sin peligro alguno. Pero el tema de lo sagrado quedaría incompleto si no mencionáramos la importante función del sacramento como ceremonia ritual que obra con el efecto de una bendición. Frente a lo sagrado, en su doble condición de divino y demoníaco, el sacramento procura que algo que nos fue maldito (maldicho, o maldecido) ahora nos bendiga (biendiga), pero el sacramento solamente opera si nuestra fe otorga, mediante la creencia, su poder a la palabra o al acto que oficia el sacramento. Hemos utiliza-

do aquí varias palabras que pertenecen al ámbito de la religión. Goethe ha escrito que el que tiene arte y ciencia tiene religión, y que el que no tiene arte ni ciencia que tenga religión. ¿A que se refería entonces con la palabra religión? Suele escucharse decir que el ser humano religioso “cree en algo”, y nos damos cuenta entonces de que la religión es el modo de enfrentarse con el misterio dentro del cual, en última instancia, e independientemente del grado de sabiduría alcanzado, todo conocimiento finaliza. Fe, creencia, misterio, operan lejos de nuestro pensamiento racional, habitan un territorio inconciente en el cual han influido, sin duda, sobre nuestra predisposición filogenéticamente condicionada, experiencias infantiles muy precoces que no recordamos siquiera. Desde ese territorio surge, como un estado afectivo, nuestra confianza o nuestra desconfianza, nuestro amor o nuestro temor, frente al poder de lo sagrado, porque con arte o sin arte, con ciencia o sin ciencia, con religión o sin ella, frente al misterio de lo que no comprendemos, todos creemos en algo cada vez que, con razón o sin razón, pensamos que hemos hecho bien o pensamos que hemos hecho mal.

Podemos decir que Prometeo, el esforzado titán, representa al hombre, corporal y material, ante Zeus, el dios del rayo, representante del ideal y de la omnipotente vida instintiva. Pero también Prometeo representa al fuego de los instintos, a dios y al ideal, frente al hombre que es su criatura de barro, material y prosaica, a la cual el mismo Prometeo le ha dado la vida. La figura de Prometeo, en la interpretación que hace Abraham, condensa tres concepciones: es el fuego, es el dios fuego y es el hombre, que también es fuego puesto que contiene en su interior la chispa de la vida. Si Zeus es el dios que representa omnipotentemente a las tendencias instintivas hacia la reproducción de los ideales heredados que, en la medida en que deben realizarse en un nuevo organismo transforman al ello en un ideal del yo, podemos ver en Prometeo a un representante del yo capaz de realizar en un cuerpo material a las protoimágenes del plasma germinal. Esquilo pone en boca de su Prometeo las siguientes palabras: “Y fui el primero en distinguir, entre los sueños, los que han de convertirse en realidad”. Esta identificación de Prometeo con las funciones tendientes a materializar en la realidad del mundo las ideas o sueños atribuidos a los dioses como representantes de las

tendencias instintivas, aparece repetidamente en las distintas versiones literarias del mito. Goethe, por ejemplo, en *La vuelta de Pandora*, hace decir a Prometeo, dirigiéndose a los hombres: “Lo que el poder esbozara, lo que la sutileza ideó, sea ahora una realidad merced a vuestro esfuerzo. Seguid, pues, tenaces”. En la obra de Paul de Saint Victor, encontramos las siguientes palabras: “El divino iniciador [Prometeo] les enseña la manera de realizar todas las obras y todos los trabajos”. En sus comentarios sobre las obras de Goethe, su erudito traductor al castellano, Rafael Cansinos Assens, expresa: “[Prometeo] es el hombre que trabaja la materia [...] es la vocación artesana [...]. Epimeteo [su hermano] en cambio, es el soñador ocioso, la pura fantasía, cuyos brillantes engendros se desvanecen en el aire sin llegar a cuajar en nada tangible, útil y práctico”.

En el mito de Prometeo podemos comprobar cómo, a través de la representación terrorífica (en la cita de Esquilo) o paradisíaca (en la cita de Hesíodo) de la vida intrauterina, se repite la doble connotación que, en el marco de lo sagrado, adquiere forma demoníaca o divina. El proceso mediante el cual Prometeo consigue lo divino, el fuego de los dioses, a expensas de “consumirse” o “quemarse en la hoguera de su propio ideal”, que adquiere un carácter mesiánico y estoico, puede coincidir con lo que se interpreta como posesión por el demonio (que también es fuego). Así ocurre con Fausto, o con el doctor Frankenstein, creador del monstruo que lleva su nombre, y caracterizado por Shelley, su autora, como “el moderno Prometeo”. Sin embargo no es este desenlace la forzosa consecuencia del encuentro con los valores ideales. El mito de Prometeo nos enseña que es la fuerza de la envidia, establecida en un círculo vicioso, lo que muchas veces nos obliga a correr engeguados persiguiendo algunos ideales que no podremos alojar materialmente de un modo que los haga florecer. Goethe ha escrito “amo a los que buscan lo imposible”, y es cierto que merecen nuestro amor todos aquellos que, con la infatigable curiosidad de los niños, no dejan de intentarlo con la prudencia y el respeto que surgen de la responsabilidad. Lo trágico surgirá siempre del hecho que, como señala Bateson, los tontos caminan sin cuidado donde los ángeles no se atreven a pisar.

QUINTA PARTE

Estamos hechos de la sustancia de los sueños

CAPÍTULO XV

El "lugar" de la representación simbólica

Operación del principio de la *pars pro toto*

Dado que durante las conmociones afectivas es posible constatar modificaciones en las vísceras y alteraciones que comprometen ampliamente nuestro cuerpo, es posible pensar que, cuando sostenemos que un trastorno corporal determinado representa a un particular afecto que ha sido "deformado" (vinculando, por ejemplo, de una manera que podría parecer simplista, el desaliento con la función respiratoria, la envidia con la función biliar, o la ambición con la excreción urinaria), nos encontramos cerca de incurrir en un tropiezo semejante al que experimentó en sus comienzos la teoría de las localizaciones cerebrales. Sin embargo, estamos en condiciones de afirmar que la vinculación que señalamos existe y que se trata de una vinculación específica. Pero es necesario aclarar una cuestión esencial. Sostener que recordar con afecto (en el sentido del francés *souvenir* o del portugués *saudades*) significa "volver al corazón" (porque el corazón se arroga la representación de aquellas rememoraciones que cursan con una sobresaliente participación afectiva) no implica sostener que la función cardíaca es el proceso "corporal" completo que equivale al proceso "psíquico" que denominamos "recordar" (con afecto). Lo que se sostiene, en cambio, es que la función cardíaca forma una parte de ese proceso y que esa parte suele adjudicarse la representación del todo. Es sólo en este último sentido que podemos

afirmar que “recordar” (con afecto) es una fantasía inconciente que puede ser simbolizada por el retorno de la sangre venosa al corazón, y que forma parte de la fantasía inconciente específica de la función cardíaca.

Es evidente que *el proceso que sustituye* la descarga “normal” de un afecto a través de su clave de inervación, por una descarga deformada que llega a nuestra conciencia como una arritmia cardíaca o como un cólico biliar, no transcurre en el corazón o en la vesícula. Las claves de inervación, que “codifican” las órdenes motoras y secretoras que llegan a un conjunto de órganos, no “residen” en esos mismos órganos. Las distintas vicisitudes de la activación de una clave de inervación corresponden a las distintas variaciones de una función (moduladora de los estados afectivos) que se ejerce en distintas regiones del tallo cerebral y de las estructuras profundas del cerebro, vinculadas, a su vez, con distintas áreas de la corteza cerebral.

Freud se ocupa de distinguir las parálisis orgánicas de las parálisis histéricas en un artículo que, desafortunadamente, sostiene una parte del equívoco que separa lo orgánico de lo psíquico inconciente, porque es claro que sostener que en la histeria no existe una lesión orgánica o que hay lesiones orgánicas que no expresan un significado inconciente, contradice la segunda hipótesis que Freud más tarde formulará rotundamente. El artículo contribuye a esclarecer, sin embargo, los conceptos que tenemos acerca de lo que denominamos central y acerca de lo que consideramos periférico. Freud diferencia una parálisis cerebral, “en masa”, que denomina “parálisis de representación” de otra, perifero-espinal, “en detalle”, que denomina “parálisis de proyección”. Esta última corresponde al territorio anatómico de un nervio periférico. En el primer caso, (parálisis de representación) el trastorno afecta a un sector anatómico delimitado por una representación central que abarca un conjunto de inervaciones y un amplio territorio, como, por ejemplo, sucede en un trastorno que compromete a la mitad del cuerpo. A partir de este punto Freud sostendrá que la parálisis histérica se asemeja a una parálisis de representación (central), y nunca a una parálisis de proyección (periférica). El rasgo esencial del trastorno histérico

consiste, en opinión de Freud, en que la histeria ignora los límites de la inervación anatómica y parece regirse por una representación “mental” del sector afectado, como lo es, por ejemplo, el antebrazo, la mano, o todo el miembro superior a partir de su inserción en el tronco. La parálisis histérica, sin embargo, posee características, señala Freud, que la diferencian de una parálisis cerebral “orgánica”. La parálisis cerebral suele afectar mucho más el territorio distal que el territorio proximal de las extremidades y, además, el trastorno suele presentarse combinado con trastornos sensoriales y con diversos grados de afectación de las funciones motoras. La histeria, en cambio, suele afectar una sola función de manera intensa y absoluta.

No importa tanto que nos preguntemos ahora cuál es la zona del tejido nervioso en la cual anida la representación “mental” de un miembro o de un órgano del cuerpo. Ya nos hemos referido a este punto acerca del cual las neurociencias sostienen (gracias, en primer lugar, a los trabajos de Luria) que las representaciones son estados funcionales de una red compleja ampliamente distribuida e integrada por un conjunto de sistemas. Lo interesante del artículo de Freud consiste esencialmente en que, tratándose de organismos que, como tales, se estructuran en niveles jerárquicos, existen trastornos “periféricos” y trastornos “centrales” o, mejor aún, trastornos del suborden de las ramas y trastornos del orden de los troncos, y que, si bien cualquiera de las partes, por apendicular que sea, puede representar el todo, lo representará “ante” una estructura que alcanza un cierto grado de “centralidad coordinadora”. Sin embargo, justamente por esta función de representación “del todo” que una parte puede ejercer, debemos admitir que un trastorno “periférico”, se trate de la lesión de un nervio que se manifiesta en la parálisis de una pierna, o de un cólico renal, expresa y simboliza “en ese punto”, con un acuerdo “central”, un trastorno particular del organismo entero. Debemos añadir, además, que el trastorno se manifiesta en ese punto, y con esa particular alteración, porque es el que mejor se presta, cualitativamente, y en función del todo, para ejercer esa, su representación específica.

Las tres manos de la conciencia humana

De cuanto llevamos dicho hasta aquí surge que el funcionamiento de cada una de las distintas estructuras que configuran el cuerpo cumple con una finalidad que constituye su sentido y explica su razón de ser. Esa finalidad, vista como intención, constituye un territorio particular del alma o, si se prefiere, del psiquismo inconciente. Sin embargo, tal como las “desventuras” de la psicósomática nos muestran, el descubrimiento de cuál es la parte del alma que “pertenece” a una determinada parte del cuerpo no es un acontecimiento sencillo. Para colmo, no sólo se trata de la relación entre el cuerpo y el alma, ya que también es necesario considerar al espíritu.

Si acudimos, por ejemplo, a la realidad de la mano, se nos hace evidente que, al contrario de lo que a primera vista parece, la mano primordial, la mano que cobra desde el primer momento la mayor importancia, no es la mano que percibimos cuando la miramos, sino la que sentimos “viva” cuando la introducimos en el bolsillo en procura de una moneda. Acerca de la otra mano, la que percibimos en el mundo físico, conviene señalar, en primer lugar, que tuvimos que aprender que era nuestra. Existe un juego que realizan las madres con sus niños pequeños, que nos da testimonio de ese aprendizaje. Consiste en mover repetidamente una mano del bebé frente a sus ojos mientras se le canta: “Que linda manito que tengo yo, que linda manito que Dios me dio”. Una misma mano, pues, es nuestra mano “del cuerpo”, que puede verse, y nuestra mano “del alma”, cuyos movimientos se pueden sentir. Pero nos falta todavía considerar la existencia de una “tercera” mano.

El movimiento que nació en la universidad de Princeton, constituido por un conjunto de intelectuales que se denominaron “neognósticos”, se ocupó de subrayar que existe, además de la subsistencia física, una subsistencia semántica. Tanto la palabra “mamá” como la lámpara del escritorio, por ejemplo, no existen solamente mientras perdura la tinta con la cual se escribe la palabra o, en el caso de la lámpara, su existencia física, existen y existirán mientras persista el concepto “semántico” y el “pronunciamiento” que las “fabrica” conduciendo, una

y otra vez, al “renacimiento” de su forma física. Un riñón, que existe físicamente, es, como lo son una locomora y un piano, el pronunciamiento concreto de una idea que está implícita en el sentido de su funcionamiento. De modo que, además de la mano “física”, que se percibe, y de la mano “ánímica”, que se siente, existe una tercera, “mental”, espiritual y abstracta, formada por las notas esenciales de la idea mano, caracterizada fundamentalmente por su función de apresar los objetos. Es una forma que podemos reconocer, a pesar de sus variantes, en distintas especies que pertenecen a la escala zoológica, y también en algunas herramientas utilizadas, por ejemplo, para “manipular” sustancias radioactivas. Tales ideas, abstractas, como la que corresponde a la configuración de lo que consideramos “mano”, son espirituales y, en un cierto sentido, universales; habitan el ecosistema que, organizado como una red, trasciende a cada uno de los organismos humanos. Esto nos permite comprender que una misma idea de ojo, por ejemplo, (diferente a la de los ojos compuestos que vemos en los insectos) aparezca en el pulpo y en el hombre bajo la forma de órganos notablemente similares, a pesar de que esos dos organismos pertenecen a evoluciones biológicas completamente diferentes.

Podemos establecer un cierto grado de equivalencia entre la mano física y los objetos cuya presencia se percibe en el espacio; entre la mano psíquica y las historias (los dramas) cuya secuencia se re-presenta en el tiempo; y entre la mano espiritual o abstracta y los conceptos formales que, como los principios y las normas, son representantes simbólicos perdurables, afines a las fórmulas o a los modelos matemáticos, que tienden a ser considerados universales y eternos.

La función fundamental de la conciencia

Una vez aceptada la idea de que la conciencia puede definirse como noticia de un significado, y de que existen distintos niveles de conciencia que son inconcientes para la conciencia habitual, podemos afirmar que el fenómeno por obra del cual una cosa representa, alude, refiere, o remite a otra, es la función fundamental de la conciencia. Es necesario insistir en este punto. Mientras que lo que caracteriza al psiquismo

inconciente es el estar provisto de un significado (que, en tanto se trata de procesos inconcientes, es “propio” e inseparable de ese proceso, es decir inherente), lo que caracteriza a la conciencia, definida hasta aquí como noticia de un significado, es, en lo fundamental, la actualidad del proceso que, durante la “lectura” de una significación, “construye” una “nueva” en “el acto” del hacer conciente.

Basta reparar en la manera en que se leen las palabras de un texto para comprobar que el percibir una totalidad es un acto que se realiza mediante la percepción parcial de las partes que nos resultan suficientes para “admitir” la presencia del objeto completo. Lo que sucede habitualmente en la percepción de las palabras representa adecuadamente una condición inevitable en el ejercicio de toda percepción. Por este motivo sostuvimos, en repetidas ocasiones, que percibir es también representar un ausente, es decir, simbolizar. Es evidente entonces que el proceso mediante el cual “leemos” el significado pretendidamente “unívoco” que reside allí, en “el texto” de un mensaje, o en el contenido de un recuerdo que se reactiva desde la memoria, se realiza con el agregado inevitable de un significado que construimos al interpretar. Dicho en otras palabras: la noticia de un significado implica, necesariamente, que el intérprete lo “complete” aportando, en mayor o menor grado, una cierta cuota que proviene de su experiencia actual.

La función de referencia (también llamada de significación) en primera instancia puede concebirse, como ya hemos visto, como el procedimiento por el cual una parte de un conjunto “construye”, o “se adjudica”, la representación del todo. Dentro de esa función Susan Langer (en su celebrado libro *Nueva clave de la filosofía*) distingue esquemáticamente dos situaciones diferentes. En un caso nos encontramos con un signo que indica (o expresa) la presencia física de aquello a lo cual remite (como ocurre cuando el humo señala la existencia del fuego), y en el otro con un símbolo que re-presenta (o simboliza) algo ausente, es decir que “vuelve a presentar” en la conciencia el referente al cual alude, ahora físicamente ausente.

El fenómeno de la referencia puede ser concebido como una “copia” de un objeto de la percepción, que lo representa “punto por

punto”. Solemos hablar de representación frente a una versión que es similar, en un cierto sentido, a lo que acontece con una fotografía de un paisaje, una grabación sonora del canto de un ave, o la reproducción teatral de una escena dramática. Tiene una importancia extrema el que además pueda concebirse otro tipo de configuración representante, constituida como una “reproducción abstracta” de algunos elementos esenciales que “transfiguran” lo que hubiera podido ser una versión “concreta” (que habría conservado el mayor número de los “datos” de las impresiones perceptivas que configuran la imagen) para realizar un concepto que pierde la similitud con su origen sensorial primario para constituir un representante intelectual que aspira a subrayar lo que se considera esencial.

La investigación neurológica establece que hay un producto sensorial que “surge” de la percepción de un objeto en las áreas primarias de la corteza cerebral que corresponden a cada uno de los órganos sensoriales. También nos permite comprender que algunos representantes y algunas representaciones “copian” el producto sensorial primario del cual surgen. La exploración neurológica del proceso de “copiado” que genera una representación a partir de un objeto establece que en ningún caso se trata de un proceso lineal que va del objeto a la “copia”, sino de un proceso complejo que construye el objeto integrando su imagen mediante la intermediación y la confluencia de numerosas instancias representativas inconcientes. La representación de una manzana, por ejemplo, puede construirse (como una particular manzana) mediante la integración de distintas sensaciones con productos sensoriales (órganolepticos) primarios que provienen de las percepciones visuales, olfativas y gustativas, pero seguramente se integra dentro de ella la rememoración de imágenes de percepciones y sensaciones anteriores, el concepto general representante del género manzana o, inclusive, “guiones” dramáticos como, por ejemplo, el que la constituye en una tentación prohibida.

Recordemos, además, que la representación de un tipo de objeto constituye lo que Freud denominaba “representación cosa”. Sabemos que este tipo de representaciones funciona, en la gramática, como sustantivo, y que permanecen abiertas a las experiencias que con-

tinuamente las modifican. El concepto, en cambio, que nace como producto de una abstracción intelectual y origina el adjetivo que ha servido para nombrar la cosa, permanece cerrado y sólo puede ser reabierto por los procesos cognitivos que lo modifican a partir del intelecto. Recordemos también que la re-presentación puede ser reactivada (rememorada), a partir de alguna de sus “partes”, de dos maneras distintas. Por la percepción de un signo que indica su presencia (como ocurre con el perfume de una flor) o por la operación de un símbolo (gráfico o verbal, por ejemplo) que la evoca, desde la memoria, en su ausencia.

Los representantes y las representaciones que ocupan el pensamiento se refieren a un objeto de la percepción pero, además, suelen re-actualizar un conjunto de sensaciones que no tienden a constituir objetos sino que surgen como producto de los distintos procesos, motores y secretorios, que se integran en las emociones que registramos como sentimientos para configurar significancias y significados. Cuando nos referíamos a los objetos de la percepción distinguíamos entre presencia y ausencia, ahora que nos referimos a las sensaciones, que no configuran objetos sino sentimientos, debemos distinguir entre actualidad y latencia. De modo que el equivalente de aquello que constituye la re-presentación “en ausencia” de una percepción de lo presente, es la re-actualización “en latencia” de la sensación de lo actual. Una reactualización en latencia implica la reactivación atemperada, mediante el recuerdo emotivo de algunos sentimientos que son re-sentidos “como si fueran reales”. No provienen del registro de una emoción plenamente actual, sino que son “desencadenados” mediante la reactivación “central” de otras instancias. Cuando, durante una representación teatral, un actor nos conmueve con su ficción de emociones al servicio del arte, su reactualización en latencia del afecto fingido reactiva, (como simpatía o como antipatía) la nuestra.

La necesidad de una representación topográfica

Freud, ya desde sus primeras postulaciones teóricas, sintió la necesidad de concebir un espacio en donde ubicar, como lo hace ex-

plícitamente en 1915 en su artículo “Lo inconciente”, una segunda inscripción de los fenómenos considerados. Ese espacio que implica la existencia de no menos de dos lugares (*topos*) diferenciados, se hace necesario en virtud de dos fenómenos fundamentales, la existencia de una función de referencia, y la existencia de dos tipos de procesos, concientes e inconcientes. Frente a los procesos psíquicos que Freud cualifica como verdaderos, genuinos o esenciales, que son inconcientes y se caracterizan por el hecho de poseer su propio significado, surge el fenómeno de la conciencia que se constituye como un tipo de “registro” de los significados que podemos denominar, noción, conocimiento o, mejor aún, noticia. Si aceptamos que lo que caracteriza a la conciencia es la cualidad que se define como noticia de una significación, cae por su propio peso que referencia y conciencia son términos que designan dos aspectos muy similares de una misma función.

La formulación de una tal topología psíquica culminará en 1938, cuando Freud establece lo que denomina la primera hipótesis fundamental del psicoanálisis, que sostiene la existencia de un “aparato” psíquico extenso. Un aparato que compara metafóricamente con un telescopio o con un microscopio, probablemente porque en ellos la imagen se constituye en un lugar que, más que virtual, es imaginario. La primera hipótesis que surge, en principio, de la necesidad de concebir la coexistencia de la segunda inscripción con la primera, hunde sus raíces en dos grandes fenómenos que se nos revelan como dos apariencias o aspectos de una misma relación fundamental: la referencia que remite a un referente y el hacer conciente lo inconciente.

Reparemos en algo que, contemplado desde el ángulo constituido por la función de referencia se nos hace evidente: los lugares del aparato extenso son mucho más que dos. Tales “espacios” se estratifican en “niveles” y se organizan jerárquicamente de acuerdo con modalidades complejas que (como sucede con los fractales de Mandelbrot) sólo aparentemente son azarosas. La idea de central y periférico, la de general y particular, la de principal y accesorio, o la de estratificación en niveles, son tan habituales como el modelo de “bifurcación” arborecente, que se dispone en troncos y ramas, o el de capas con-

céntricas, que establece una diferencia entre continente y contenido. Se trata de una organización que evoca la imagen de una laberíntica galería de espejos como la que, tengo entendido, abundaba en los sueños de Borges. Solemos pensar que reflexionar es ejercer el pensamiento en la forma rigurosa que denominamos razonar. En lo que respecta a especular, en cambio, admitimos la intervención de un poco más de fantasía, pero en verdad tanto las reflexiones como las especulaciones que pueblan nuestro ánimo, son *reflejos*, múltiples y polimorfos, de un tráfico mental incesante, de un continuo “carnaval” diurno y nocturno, dentro del cual la significación se muestra y se disfraza. Recordemos las palabras que Shakespeare pone en boca de su Próspero: *estamos hechos de la sustancia de los sueños*.

El más reciente de los modelos de organización jerárquica, y el más interesante tal vez, es el de una red multifocal que posee la propiedad de gestarse a sí misma (autopoiética) tal como señalaron Maturana y Varela para el conjunto completo de los organismos vivos. Internet, cuyos nudos de convergencia adquieren un predominio jerárquico variable que depende en cada instante de la magnitud y cualidad de su función, puede servirnos de ejemplo. El filósofo Dennet utiliza un modelo semejante, (que compara con el “mecanismo” de la popularidad que constituye la fama) para intentar comprender las condiciones que determinan que una referencia, o un proceso, “se vuelva” conciente. En los textos reunidos por Wilber en el libro *Le paradigme holographique*, vemos cómo Kart Pribram, desde la neurología, y Davis Bohm, desde la física cuántica, utilizan como metáfora la holografía para representar el funcionamiento de las redes neurales que culmina en sentimientos, imágenes y pensamientos concientes.

La imagen de una galería de espejos parece una representación adecuada para una organización con numerosos espacios funcionantes entre los cuales la significación “se refleja”, “se reflexiona”, o “se especula” o “se conforma” estableciendo múltiples “niveles” de relación, o de “copia aproximada”, entre el significado de un significante “allí” y el significado interpretado “aquí”, o entre la referencia y el referente al cual remite, o entre la noticia conciente de un significado y ese

significado inconciente. Esa imagen de una galería de espejos lleva implícito que existen formas de conciencia numerosas y distintas. Una cosa es el registro en el bulbo raquídeo del nivel de anhídrido carbónico en la sangre, o que pequeños biorreceptores en la pared de una arteria (el seno carotídeo) tomen nota de la tensión arterial, y otra es estar viendo que el sol se hunde en el ocaso y darse cuenta de que es uno el que está contemplando con tristeza el declinar del día.

Reparemos en el hecho de que en toda organización la permeabilidad, que puede concebirse como transparencia, o el hermetismo, que puede concebirse como opacidad, coexisten y se distribuyen, unas y otros, en las diferentes direcciones del espacio, variando en los distintos momentos del tiempo. Queda claro entonces que algunas de las distintas formas de conciencia que “habitan” un organismo, permanecen inconcientes para el funcionamiento de otras. La organización que denominamos organismo se constituye, precisamente, en función de una tal distribución variable. El funcionamiento de la complejísima red multifocal que estructura el sistema nervioso constituye un excelente paradigma de una organización semejante.

La confluencia de las dos hipótesis fundamentales

Dijimos ya que Freud, en su *Psicopatología de la vida cotidiana*, sostiene que establecer la significación de un fenómeno es establecer su pertenencia y posición dentro de una sucesión de acontecimientos caracterizados por su tendencia hacia un determinado fin. El hecho de que el fenómeno que denominamos significación sea absolutamente irreductible a los términos que forman parte de una concepción física del mundo, nos permite utilizarlo como la cualidad esencial que define al psiquismo. Hemos considerado que la atribución de un significado, y el hecho que denominamos referencia, por obra del cual un fenómeno remite o se refiere a otro, son dos aspectos de un mismo proceso. Además hemos reconocido en ese proceso la función fundamental del fenómeno denominado conciencia.

Hemos visto que la primera hipótesis fundamental del psicoanálisis “da lugar” a la oposición conciente-inconciente, pero, sobre todo, que “da lugar” al fenómeno de la referencia, porque establece una topología que responde a la necesidad de una nueva localidad psíquica que “registre” una representación, bajo la forma de una “segunda inscripción”, sin cancelar la primera. Hemos visto también que la segunda hipótesis sostiene que debemos reconocer en los presuntos acompañantes físicos de los procesos psicológicos concientes, lo psíquico genuino, es decir inconciente, y buscar una diferente apreciación para los procesos concientes. La segunda hipótesis constituye de este modo la premisa de que las categorías “somático” y “psíquico”, que establece la conciencia, designan cualidades, adjetivos, que no se excluyen entre sí, sino que pueden aplicarse simultáneamente a un mismo existente, un referente que puede, así, ser al mismo tiempo que psíquico, somático. No es muy diferente de lo que afirmara Spinoza casi 300 años antes que Freud, cuando sostuvo que el cuerpo y la mente son atributos de una misma sustancia. Agreguemos, para que quede más claro, “según se la mire”.

Al distinguir la presencia de la re-presentación y la actualidad de la re-actualización hemos también reconocido, en los dos primeros términos (presencia y actualidad) de ambos binomios, las cualidades que en la conciencia del observador caracterizan a lo que denominamos “físico”, y en los dos segundos (representación y reactualización) las cualidades que en esa misma conciencia caracterizan a lo que denominamos “psíquico”. Estas últimas cualidades, contempladas desde las que caracterizan a los fenómenos físicos, también pueden ser categorizadas como ausencia y latencia. Pero se trata, claro está, en todos estos casos, de una distinción esquemática, ya que un determinado fenómeno, siempre “bipolar” dentro de una serie continua, será físico o será psíquico, según cuál sea el vecino de su serie con el que lo comparemos o, según cuál sea “el lugar” desde el cual será contemplado.

Cuando observamos un objeto de la percepción, se trate del engranaje de una maquinaria, de una pieza de un instrumento, o de un órgano del cuerpo humano, caemos en la cuenta que podemos distinguir en él, como dos cualidades que se integran en “el significado

de ese objeto”, su forma y su sustancia. Aun cuando ambas cualidades “concurden” con la idea implícita en la finalidad de su función, será de fundamental importancia distinguir entre la sustancia y la forma. Porque la experiencia muestra que la forma, que no sólo es figura, sino también modo, manera, protocolo, procedimiento, fórmula, y significado, y que equivale a la esencia espiritual de la cualidad que denominamos psiquismo, puede transferirse de una a otra sustancia. Esa transferencia de la forma, cuyo paradigma más simple puede encontrarse en lo que sucede cuando el cuño acuña la moneda, ese “viaje” que es la quintaesencia de todo pensamiento y de toda comunicación, es lo que nos permite comprender que la primera y la segunda de las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis confluyen en una misma idea o, mejor dicho, son el producto de una misma concepción. Lo que hemos reconocido, hace apenas un instante, como la función esencial de la conciencia, debe haber sido, necesariamente, la idea implícita de la cual han surgido las dos hipótesis fundamentales que postula Freud.

Si contemplamos lo que ocurre con “la posibilidad de transferir la forma” en el transcurso de un proceso psicoanalítico, nos encontramos con el fenómeno “clínico” que se denomina precisamente transferencia. Podemos entonces registrar, en términos esquemáticos, dos “contenidos” diferentes de lo transferido. Es posible transferir, de un objeto a otro, un determinado significado, pero también es posible transferir la importancia de un significado a otro significado distinto. En el primer caso se desplaza la cualidad de un afecto que se siente por una persona sobre otra que la representa. En el segundo se puede desplazar la “cantidad” que constituye la importancia de un afecto sobre un afecto diferente. Puede transferirse, por ejemplo, la importancia de los celos frente a una persona que se ama, sobre los débiles sentimientos de odio que se experimentan frente a esa misma persona. Esos sentimientos de odio, que eran hasta entonces insignificantes, se despiertan porque adquieren de ese modo la importancia sustraída a los celos, que privados de su original significancia se apagan.

La idea implícita en las dos hipótesis que Freud considera fundamentales nos conduce hacia otras consideraciones. Comencemos

por decir que el registro de un significado, como acto de conciencia, equivale en su forma más habitual a la percepción de un objeto, ya que lo que denominamos percepción de un objeto lleva implícito su reconocimiento como tal y, por lo tanto, la noticia de su significado. Debemos reparar sin embargo en que el significado se establece con el aporte de otra contribución esencial. De acuerdo con lo que sostenemos a partir de Humphrey, cuando percibimos lo que percibimos, además sentimos que estamos percibiendo o sencillamente sentimos, y es a partir de este núcleo constituido por lo que sentimos (que compromete progresivamente a los sentimientos acerca de uno mismo), que un día trazaremos el mapa, fluctuante y variable, (“autobiográfico” dirá Damasio) de lo que denominamos “yo”. La enorme importancia que ese mapa posee queda testimoniada por la presencia, en algunos amputados, de lo que se conoce como miembro fantasma, ya que en esos casos se evidencia que la localización de nuestras sensaciones somáticas es un producto de la misma “proyección” central que, a partir de las percepciones sensoriales las excita, en lugar de ser, como podría creerse, un resultado del registro pasivo y “directo” del lugar en donde se origina el impulso, el “montante”, la materia prima de las reacciones somáticas que “habitan” la clave de inervación para configurar un afecto.

El sentimiento que acompaña al proceso de estar percibiendo constituye entonces el registro de un significado que, no por casualidad, también denominamos “sentido”, y aporta una esencial contribución al significado de lo que percibimos. En otras palabras: aquello que sentimos y que se conserva en la memoria como lo sentido es lo que proviene como recuerdo para unirse con lo que el deseo propone como intención y constituir de este modo el significado que también denominamos, precisamente, “sentido”.

Nuestra conciencia habitual, con la contribución que aportan las percepciones de nuestros órganos sensoriales, y nuestras sensaciones propioceptivas e interoceptivas, funciona en la amalgama de nuestro contacto con el mundo y el estado de nuestro ánimo que denominamos “humor”. Así funcionando nos sentimos libres. En otras palabras: sentimos la posibilidad de elegir nuestros actos dentro de

las posibilidades que el entorno nos ofrece. Es un hecho indudable que atribuimos a nuestros semejantes y a una gran cantidad de organismos que consideramos vivos, una “libertad”, que llamamos intencionalidad, y que se sustenta en la adjudicación de dos atributos esenciales, la automovilidad y la autorreferencia. Constituye, en el fondo, la adjudicación de una conciencia a la cual le atribuimos, inevitablemente, algún grado de similaridad con la nuestra.

La necesidad de postular un psiquismo inconciente en los objetos que observamos como “un cuerpo vivo”, origina la segunda de las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis. Lo denominamos psiquismo inconciente precisamente porque le atribuimos, (como lo hacemos con la conciencia de nuestros semejantes) un “sentido” y una intencionalidad similares a los que sentimos en nuestra propia conciencia. El inconciente adquiere, de este modo, las características “intencionales” que Freud incluye en su concepto del Ello. El Ello que postula Freud, pero sobre todo el que surge del libro que Groddeck le dedica (*El libro del Ello*), despierta inevitablemente la idea de un “alter ego”, un “otro yo” que, a pesar de no ser yo, mi “yo mismo”, se comporta de algún modo como me comporto “yo”.

Cuando nuestro intelecto recorre un trayecto en dirección contraria, vemos objetos, entre los cuales figura nuestro propio cuerpo, que están determinados inexorablemente, sin ningún género de libertad, por las leyes inflexibles de la física y la química. Y cuando, en esa misma dirección, a partir del estado de nuestro ánimo, de esa conciencia nuclear que configura lo que denominamos “el sentimiento de ser uno mismo”, trazamos un mapa que procura objetivar nuestra existencia anímica en el concepto “yo”, “proyectamos” en el mundo la existencia de nuestro yo “sujetado” por las leyes físicas, químicas, y biológicas que nos afectan. Se trata de un yo al cual denominamos apropiadamente “sujeto” y de cuyo territorio nuestra conciencia, cuando lo observa y lo “dibuja”, quedará siempre, inevitablemente afuera. Podemos incluirlo en el concepto que Weizsaecker (en un sentido diferente al de Freud, pero no completamente contradictorio) denomina “formación del Ello”. Un Ello que no sólo incluye la enfermedad, “mi” enfermedad, sino todo lo que podemos conside-

rar objeto. Ese “yo” objetivado (arrojado, ob-jetado) queda entonces convertido en un objeto del mundo, como lo pueden ser nuestras manos cuando las percibimos físicamente o nuestra cabeza cuando nos duele, o nuestra inteligencia y nuestra memoria “mensurables”, o el país cuya tierra pisamos.

CAPÍTULO XVI

Conocimientos y valores

La conciencia que conoce

Encontramos en *Proverbios y cantares* de Antonio Machado, los siguientes versos: *Hay dos formas de conciencia:/ Una es luz y otra, paciencia./ Una estriba en alumbrar/ un poquito el hondo mar;/ otra, en hacer penitencial con caña o red, y esperar/ el pez, como pescador./ Dime tú: ¿Cuál es mejor?/ ¿Conciencia de visionario/ que mira en el hondo acuario/ peces vivos,/ fugitivos,/ que no se pueden pescar,/ o esa maldita faena/ de ir arrojando a la arena,/ muertos, los peces del mar?*

No cabe duda de que el poema de Machado posee esa misteriosa cualidad que logra conmovernos. Comprender la relación del poema con las reflexiones que realizamos acerca de la conciencia, es algo muy diferente al género de comprensión que ejercitamos cuando nos conmovemos. Si, a la manera de lo que Bateson llamaba metálogo, usamos el mismo poema para referirnos a los modos de comprenderlo, podríamos decir que, en primera instancia, nos conmovemos cuando el poema “nos alumbró un poquito el hondo mar” permitiéndonos mirar “peces vivos, fugitivos, que no se pueden pescar”. Si nos preguntamos acerca del significado de ese poema, hay un tipo de respuesta que requiere hacer “penitencia con caña o red”, entregándose a “la maldita faena de ir arrojando a la arena, muertos, los peces del mar”. Entonces diremos, en primera instancia, que la luz se refiere a la manera visual de la conciencia, que contempla espacios complejos, o escenas, en donde los objetos son percibidos en simultaneidad, mientras que la paciencia alude

a la conciencia auditiva, secuencial, durante la cual adjudicamos palabras sucesivas a los acontecimientos que de este modo, como si los fijáramos en formol, pierden la complejidad de su estar vivos y en perpetua evasión de todo concepto. Lo que alguna vez hemos llamado el “ideograma oniroide primitivo”, vecino a la carga emocional del proceso primario (que condensa y desplaza estableciendo la importancia que destaca una figura sobre un fondo), queda entonces sustituido por el discurso verbal propio del proceso secundario, racional que “diseca” la vida (estableciendo las diferencias o “*ratios*” que denominamos razones). Pero, afortunadamente las cosas no terminan allí, porque dentro del ejercicio del lenguaje verbal el hombre ha desarrollado la poesía, propia del arte literario y de una forma de conciencia que constituye un proceso terciario. Es claro que si reparamos en el hecho, subrayado por Lizcano en *Las metáforas que nos piensan*, de que la poesía no genera las metáforas, sino que la profunda fecundidad de esa cruza de especies que llamamos metáfora ante-cede a la poesía, caemos en la cuenta de que, más allá de lo visual y lo auditivo, nos encontramos ahora con el interjuego entre importancia y diferencia, o entre lo concreto y lo abstracto, que vinculan y separan la vitalidad de la carne animada y la desalmada perduración de un esqueleto que ha muerto.

Los dos significados de la palabra “conciencia”

De acuerdo con lo que escribe Antonio Damasio en *The Feeling of What Happens*, los dioses de la antigüedad no le hablaban a los héroes de los poemas homéricos, mil años antes de Cristo, acerca de la conciencia que observa, comprende e interpreta los significados de lo que percibe, siente y quiere (funciones que constituyen lo que en inglés se denomina *consciousness*) sino y ante todo de la conciencia moral (en inglés *conscience*). De más está decir que en las lenguas romances la palabra conciencia (lo mismo que su opuesta, “inconciencia”) reúne, en un mismo término, los dos significados que el idioma inglés, y el alemán, diferencian con palabras distintas. Tanto Solon, el legislador ateniense, como los griegos 500 años antes de

Cristo, los escritores y protagonistas del Antiguo Testamento, los autores del antiguo texto en sánscrito llamado Mahabharata, y el Tao-te-Ching, reconocían implícitamente, en opinión de Damasio, la cualidad cognoscitiva de la conciencia, pero ninguno de ellos trató esas cualidades de la conciencia que son las que actualmente más nos ocupan. Continúa señalando Damasio que no se encuentra en Platón, ni en Aristóteles, un término equivalente a lo que designa la palabra inglesa *consciousness*, porque los vocablos griegos *nous* y *psyche* poseen un significado distinto. El primero es un término filosófico de significado ambiguo que designa a la mente o al intelecto, el segundo refiere a algunos aspectos de un organismo (como es el caso, por ejemplo, de la respiración) que están estrechamente relacionados con el alma y que son críticos para la apariencia de lo que designamos como conciencia en el sentido cognoscitivo que corresponde a la voz inglesa *consciousness*, pero que no corresponden al mismo concepto. Señala que la preocupación actual por la conciencia (en el sentido de *consciousness*, que solemos denotar en castellano escribiendo “consciencia”, con una “s” en el medio) es reciente. Comienza hace unos 350 años (el registro más antiguo acerca del uso del término *consciousness* pertenece al año 1632) y culmina en el Siglo XX. Damasio interpreta que la evolución de nuestra curiosidad, y nuestros descubrimientos, acerca de las funciones que identificamos y designamos con el término “consciencia”, ha recorrido un camino inverso al que ha recorrido la evolución desde las formas cognoscitivas hacia las formas morales de esas mismas funciones. Es decir que el conocimiento de las funciones evolutivamente más antiguas se ha logrado más tarde.

Según consigna Corominas en su diccionario etimológico, el término “ciencia” deriva del latín *scientia* y este de *sciens-tis*, “el que sabe”, participio activo de *scire*, que significa “saber”. “Consciencia” deriva de *conscientia*, que a su vez deriva de *consciens*. De acuerdo con Ernout y Meillet, autores de un diccionario etimológico de la lengua latina, *consciens*, equivalente de *consciens*, es “el que sabe con otros”, en el sentido de confidente, testigo o cómplice, pero también en el sentido de conocimiento común (lo consabido). Es interesante

consignar que de *scientia* derivan los términos “inciente” y “necio” para designar al que no sabe. Cuando lo inciente coincide con lo que Freud denomina inconciente, se trata de un no saber que podría describirse con la frase de San Agustín: “Lo sabes pero ignoras que lo sabes”, lo cual nos ayuda a comprender porque muchas veces la torpeza del necio parece estar guiada por una intuición certera y eficaz en su capacidad de crear dificultades o daños.

La conciencia moral

Si aceptamos que la sensación constituye el núcleo esencial de la conciencia, y tenemos en cuenta la relación existente entre sensaciones y afectos por un lado, y entre afectos, significancias y valores por el otro, comprendemos que la conciencia se constituya, desde sus mismos orígenes, con una connotación moral. No ha de ser casual que las lenguas latinas utilicen una misma palabra “conciencia” para designar por un lado al acto cognoscitivo de “darse cuenta” y, por el otro, a la noticia de una prohibición moral. Tampoco ha de resultar extraño que la palabra “falta” conserve el doble sentido de carencia y de transgresión de las normas morales, no sólo porque cuando no se respeta una norma se incurre en la carencia de una cualidad ideal, sino y sobre todo porque la carencia que constituye la falta transforma la anulación de esa carencia en un valor y un deber que “hace falta” cumplir. Si tenemos en cuenta que la conciencia es un “órgano” cuya función se dirige, como todo acto cognoscitivo, hacia la resolución de las dificultades que se manifiestan como carencias, se comprende que todo acto de conciencia contenga como tal, en sí mismo, el germen de la conciencia moral.

Cuando centramos, en cambio, el acto de conciencia en el aspecto cognoscitivo (del entorno material) que deriva de su función perceptiva, se oscurece la comprensión de su connotación moral. Numerosos autores han señalado que nada hay en el universo material que pueda fundamentar una ética. La cuestión principal no atañe tanto, sin embargo, a la dificultad para encontrar los criterios que pueden fundamentar, en el mundo natural, y con independencia de nuestra

conciencia humana, la discriminación entre lo bueno y lo malo, lo esencial reside en que toda elección moral supone el ejercicio de un libre albedrío que contradice a la idea de un mundo primordialmente material.

El problema del libre albedrío subsiste en nuestros días casi con los mismos términos con los cuales nació. Si aceptamos que todo lo que ocurre en nuestros cuerpos está determinado por las leyes de la física según una estricta relación de causa-efecto, y aceptamos una idéntica determinación de nuestra conciencia por el funcionamiento de nuestro organismo material, no podemos evitar la conclusión de que nuestro sentimiento de ser libres en la elección de nuestros actos es una ilusión que, en tanto tal, nos libera de toda responsabilidad moral. Pero la responsabilidad moral es un sentimiento fuerte y, aun en los casos en que se lo niega mediante operaciones de prestidigitación maníaca, no deja de ejercer desde la sombra su solapada influencia.

No intentaremos recorrer las vicisitudes históricas de la polémica filosófica en torno al determinismo y al libre albedrío. Schrödinger, en un libro que se ha hecho famoso, titulado *¿Qué es la vida?* propone una solución que surge de una conciencia unitaria y universal acorde con lo que afirman antiguos textos hindúes, a la cual podemos asomarnos transitoriamente en algunas circunstancias. Más allá del rechazo o la aceptación de planteos como el de Schrödinger, afines a los de una conciencia ecosistémica, nos queda todavía la alternativa de no exigir, a los esquemas de pensamiento que “rigen” a los dos mundos en pugna (el del determinismo y el del libre albedrío) que funcionen por fuera de las circunstancias dentro de las cuales han sido concebidos y para las cuales han sido creados. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, que, si todo ha de estar determinado por el conjunto entero de los factores que operan, no ha de estar determinado también que nos sintamos inevitablemente responsables y libres, y que vivamos acordes con ese sentimiento? Es claro que no se trata de cerrar el camino a los pensamientos audaces, y menos aún dejar de pensar en todo aquello que no comprendemos. Pero cuando contemplamos la magnitud del cielo estrellado, y nos

enfrentamos con la absoluta imposibilidad de comprender su sentido, nos damos cuenta de que debemos preguntarnos por qué no podemos aceptar el misterio de nuestra propia conciencia moral. Se trata de las dos cosas que conmovían a Kant, la magnitud del cielo estrellado y la existencia del imperativo categórico.

ÍNDICE DE AUTORES CITADOS

- Abadi, Mauricio, *El renacimiento de Edipo*
 Abraham, Karl
 Abraham, Karl, *Sueños y mitos*
 Bachelard, Gastón, *La intuición del instante*
 Barbieri, Marcelo (comp.), *Introduction to Biosemiotic*
 Barrow, John, *Los números del universo*
 Bateson, Gregory, *El temor de los ángeles*
 Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente*
 Bateson, Gregory, *Naturaleza y espíritu*
 Bernard, Claude
 Blake, William
 Bohm, David
 Borges, Jorge Luis
 Brier, S., "Bateson and Peirce on the Pattern that Connects and the Sacred"
 Calderón de la Barca, *La vida es sueño*
 Cansinos Assens, Rafael
 Carter, Rita, *Mapping the Mind*
 Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*
 Cassirer, Ernst, *Mito y lenguaje*
 Cesio, Fidias
 Chiozza, Gustavo, *El psicoanálisis frente al problema de la conciencia*
 Chiozza, Gustavo, *Volviendo a pensar sobre "corazón, hígado y cerebro"*
 Chiozza, Luis, "Corazón, hígado y cerebro. Introducción esquemática a la comprensión de un trilema"
 Chiozza, Luis, "Cuerpo, afecto y lenguaje"
 Chiozza, Luis, *¿Por qué enfermamos?*
 Chiozza, Luis, *Cuando la envidia es esperanza*
 Chiozza, Luis, *Cuerpo, afecto y lenguaje*
 Chiozza, Luis, *El corazón tiene razones que la razón ignora*

Chiozza, Luis, *El valor afectivo*
Chiozza, Luis, *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*
Clauser, Günter, *La formación prenatal del lenguaje como problema antropológico*
Cobb, Stanley, *Fundamentos de neuropsiquiatría*
Corominas, Joan, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*
Coveney y Highfield, *Frontiers of Complexity*
Damasio, Antonio *The Feeling of what Happens*
Darwin Charles
De Bono, Edward, *Los mecanismos de la mente*
Dennet Daniel
Descartes, René
Einstein Albert
Encarta, *Diccionario*
Ernaut y Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine*
Esquilo, *Prometeo encadenado*
Florkin, Marcel
Freud, Sigmund
Freud, Sigmund, *Lo precedero*
Freud, Sigmund, “Lecciones introductorias al psicoanálisis”
Freud, Sigmund, “Lo inconsciente”
Freud, Sigmund, “Psicología de los procesos oníricos”
Freud, Sigmund, *El Yo y el Ello*
Freud, Sigmund, *Esquema de psicoanálisis*
Freud, Sigmund, *Inhibición, síntoma y angustia*
Freud, Sigmund, *Introducción al narcisismo*
Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*
Freud, Sigmund, *Más allá del principio del placer*
Freud, Sigmund, *Proyecto de una psicología para neurólogos*
Freud, Sigmund, *Psicología de las masas y análisis del Yo*
Freud, Sigmund, *Psicopatología de la vida cotidiana*
Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*
Freud, Sigmund, *Lecciones introductorias al psicoanálisis*
Freud, Sigmund, *Lo ominoso*
Freud, *Sobre la conquista del fuego*
Furer, Silvia, “Acerca del coraje y el valor”
Furer, Silvia, “Aproximación a una comprensión de algunas fantasías cardíacas”
Gershon, Michael, *The Second Brain*
Gley, E., *Tratado de fisiología*
Goethe, Johann Wolfgang von
Goethe, Johann Wolfgang von, *Fausto*
Goethe, Johann Wolfgang von, *La vuelta de Pandora*
Goethe, Johann Wolfgang von, *Prometeo*
Goleman, Daniel, *Inteligencia emocional*
Goodwin, Brian, *Nature's Due*
Groddeck, Georg, *El libro del Ello*
Heidegger, Martin
Hesíodo, *Teogonía*
Hofer, Johannes
Hoffmeyer, Jesper, *A Legacy for Living Systems*
Hoffmeyer, Jesper, *Signos de significado en el universo*
Hoffstadter, Douglas, *Gödel, Escher y Bach*
Hölldobler, Bert y Wilson, E., *The Superorganism*
Humphrey, Nicholas
Humphrey, Nicholas, *The History of the Mind*
Jackson, Hughlings
Jacobs, W., “La garra de mono”
Kafka, Franz *Prometeo*
Kahle, W. y Frotscher, *Atlas de anatomía*
Kant, Immanuel
Kirkwood, Tom
Klein, Melanie, *Envidia y gratitud*
Koestler, Arthur, *Janus*
Langer, Susan, *Nueva clave de la filosofía*
Langley, J. N., *El sistema nervioso autónomo*

Le Doux, Joseph *The Emotional Brain*
 Leboyer, Frederik
 Lipton, Bruce H., *The Biology of Belief*
 Litvinoff, Norberto, “El corazón: un órgano sagrado”
 Lizcano, Manuel *Las metáforas que nos piensan*
 Lorentz, Konrad, *La otra cara del espejo*
 Luria, Aleksandr, *El cerebro en acción*
 Machado, Antonio, *Proverbios y cantares*
 Mac Lean, Paul
 Mandelbrot, Benoit
 Mann, Thomas, *Doktor Faustus*
 Mann, Thomas, *La montaña mágica*
 Mann, Thomas, *La novela de una novela*
 Manrique, Jorge, *Coplas a la muerte de su padre*
 Margulis, Lynn y Punset Eduardo, *Mind, Life and Universe*
 Margulis, Lynn y Sagan, Dorian, *Dazzle Gradually*
 Margulis, Lynn, “Prejudice and Bacterial Consciousness”
 Margulis, Lynn, *Symbiotic Planet*
 Markos, Antón
 Materlink, Maurice, *La inteligencia de las flores*
 Maturana, Humberto
 Minkowski, Eugene
 Moliner, María, *Diccionario de uso del español*
 Morowitz, Harold
 Ochoa, Carlos de, *Novísimo diccionario de la lengua castellana*
 Ortega y Gasset José
 Ortega y Gasset, José, *Idea del teatro*
 Pascal, Blaise
 Panksepp, Jaak, *Affective Neuroscience*
 Pattee, H. H.
 Perez Rioja, José, *Diccionario de símbolos y mitos*
 Peirce, Charles
 Pi Suñer, Augusto, *La unidad funcional*
 Platón, *Timeo*
 Popper, Karl
 Pribram, Kart
 Prigogyne Illya
 Rascovsky, Arnaldo, *El psiquismo fetal*
 Real Academia Española de Ciencias Exactas, Físicas y Naturales, *Vocabulario científico y técnico*
 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*
 Real Academia Española, *Diccionario ilustrado de la lengua española*
 Saint-Victor, Paul de, *Prometeo*
 Salceda, Juan Antonio, *Prometeo o el humanismo del mito*
 Sartre Jean Paul
 Saussure, Ferdinand de
 Schrödinger, Erwin
 Schrödinger, Erwin *Mi concepto del mundo*
 Schrödinger, Erwin *Mind and Matter*
 Schrödinger, Erwin, *¿Qué es la vida?*
 Sebeok Thomas
 Séchan Luis
 Séchan, Luis, *El mito de Prometeo*
 Shakesepeare, William, *La tempestad*
 Shelley, Mary, *Doctor Frankenstein*
 Sherrington, Charles
 Solms Mark y Turnbull Oliver , *The Brain and the Inner World*
 Solms, Mark, “What is consciousness?”
 Spinoza, Baruch
 Thom, René
 Thom, René, *Esbozos de una semiología*
 Uexküll, Jacob von, *Ideas para una concepción biológica del mundo*
 Uexküll, Jakob von, *Biología teórica*
 Unamuno, Miguel de, *El caballero de la triste figura*
 Valéry, Paul, *Eupalinos o el Arquitecto*
 Varela, Francisco

Waddington, Conrad, *Tools for Thought*

Weizenbaum, Joseph, *La frontera entre el ordenador y la mente*

Weizsaecker, Viktor von

Weizsaecker, Viktor von, *Los dolores*

Wiener, Norbert, *Dios y Golem S. A.*

Wikipedia, *Enciclopedia*

Wilber, Ken, *Le paradigme holographique*

Wilde, Oscar, *El retrato de Dorian Gray*