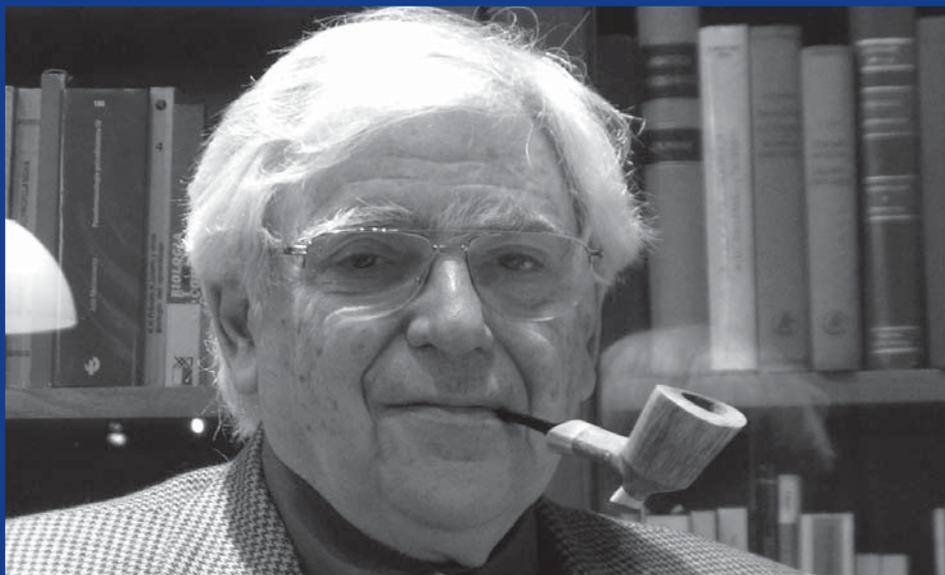


LUIS CHIOZZA

OBRAS COMPLETAS



TOMO XV (2005)

LAS COSAS DE LA VIDA

Composiciones sobre lo que nos importa



libros del
Zorzal

Obras Completas

LUIS CHIOZZA

OBRAS COMPLETAS
TOMO XV

Las cosas de la vida
Composiciones sobre lo que nos importa
(2005)



libros del
Zorzal

Chiozza, Luis Antonio

Las cosas de la vida: composiciones sobre lo que nos importa - 1a ed. - Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008.

v. 15, 252 p.; 21x15 cm.

ISBN 978-987-599-091-3

1. Psicoanálisis. I. Título
CDD 150.195

CURADORA DE LA OBRA COMPLETA: JUNG HA KANG

DISEÑO DE INTERIORES: FLUXUS

DISEÑO DE TAPA: SILVANA CHIOZZA

© Libros del Zorzal, 2008

Buenos Aires, Argentina

ISBN 978-987-599-091-3

Libros del Zorzal

Printed in Argentina

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido de

Obras Completas, escribanos a:

info@delzorzal.com.ar

www.delzorzal.com.ar

ÍNDICE

LAS COSAS DE LA VIDA. COMPOSICIONES SOBRE LO QUE NOS IMPORTA (2005)	13
Prólogo.....	15
I. Uno.....	17
El camino de los sueños	17
El territorio del alma donde uno es uno	18
Acompañado y solo.....	19
Gente como uno	20
Las cosas de la vida.....	21
II. Formar pareja	23
Dos	23
El yugo y el acople armónico.....	24
La presencia de un tercero	25
Los celos y la inestabilidad	26
El amor.....	27
El matrimonio	29
La gracia y la desgracia.....	31
La infidelidad y el engaño.....	32
Las relaciones extraconyugales.....	33
Con el ánimo de “ser para siempre”.....	35
La evolución y el cambio	36
Las dificultades genitales	37
La unión irreversible	39

III. Entre padres e hijos	43
La concepción de un hijo	43
El lugar que un hijo ocupa	45
El niño idolatrado	46
Nuestros hijos.....	47
La autoridad de los padres	50
La transmisión de la experiencia.....	52
El derecho a los bienes parentales.....	54
La separación de los hijos	56
Los hijos adultos	58
La evolución de la familia.....	60
Nuestros padres	61
Los padres que supimos conseguir.....	64
Cuando los padres mueren	67
IV. El trabajo y la vida en sociedad	69
El trabajo y el dinero.....	69
Vocación y profesión.....	72
El empleador y el empleado.....	74
El arte, el deporte y el juego	77
El descanso y la diversión	78
El ocio y el opio	80
Convivencia y sociedad.....	82
Los otros y la gente	84
La trama de la vida.....	85
Urbanidad y política.....	86
V. La cultura y los valores	91
La cultura como producto y como proceso.....	91
Naturaleza y cultura	92
El valor espiritual de la cultura	94
El malestar en la cultura.....	96
La cultura como saber, como deber y como poder	97
La evolución de la cultura.....	98
Reiteración y cambio	101
La enfermedad de la cultura.....	104
El valor afectivo en la cultura	107
VI. La enfermedad y el drama.....	111

Los dramas que vuelven.....	111
El alma y el cuerpo.....	112
Una breve incursión en el mundo de Freud.....	115
Las últimas afirmaciones de Freud.....	117
Cien años después	120
Una nueva imagen del hombre.....	121
Los destinos del drama.....	125
La historia que se esconde en el cuerpo.....	127
VII. La muerte que forma parte de la vida	131
¿A quién le interesa la muerte?.....	131
La muerte en la vida.....	132
El proceso que denominamos morir.....	133
La parte del alma que se apaga en el morir.....	134
Los recursos que usamos para negar la muerte.....	137
El temor a la muerte	138
La importancia de lo no vivido	139
El dolor por lo que muere	140
¿Cuál es el secreto que la muerte oculta?	141
VIII. El malentendido	145
Sobre el hablar y el decir.....	145
Las palabras como representantes.....	147
Las palabras y las cosas	150
La importancia de lo sobreentendido	156
Sobre los modos del decir	159
Las formas del malentendido	161
IX. El camino de vuelta a la salud	165
Cuando la enfermedad nos aqueja	165
¿Por qué enfermamos?.....	166
Estamos hechos de la sustancia de los sueños	168
La oportunidad que precede al enfermar.....	169
La complicidad con el pretexto	172
La oportunidad que la enfermedad nos otorga.....	174
Hay cosas que no valen lo que vale la pena	176
La recuperación del recuerdo	177
X. Recuerdos y proyectos	181
Aquí y ahora.....	181

Los dos compartimentos del alma: ahora y entonces.....	182
Entre la nostalgia y el anhelo	184
Recuerdos y proyectos convividos	185
Recuerdos encubridores y proyectos fallidos.....	186
El dolor que vale la pena que ocasiona	188
XI. La recuperación de las ganas	191
Las ganas de tener ganas	191
Una vida que no es vida	193
El aburrimiento, la amargura y la descompostura.....	196
La búsqueda de reconocimiento.....	198
Soledad y desolación.....	201
Los orígenes de la descompostura	203
El drama de la descompostura, la angustia y la desolación	205
El espacio en el cual pueden florecer las ganas	207
XII. La soledad, la decepción y la esperanza en la convivencia	211
La crisis cultural actual	211
El auge de un individualismo malsano.....	214
El contacto con el mundo.....	216
La desolación en la convivencia.....	218
La decepción y la esperanza.....	221
Convivencias mejores y peores	223
XIII. Acerca de las relaciones íntimas.....	227
La esencia de la intimidad.....	227
Los preceptos con los que no se juega	229
La compatibilidad de los estilos.....	232
La contabilidad que no cierra.....	233
La forma en que los amigos se pierden.....	235
XIV. Sobre buenas y malas maneras de vivir la vida	239
Decálogo del marino	239
1. Es necesario aligerar la carga para realizar un buen camino ...	241
2. Hay que estimar la derrota y volver a trazar el rumbo cada día	242
3. Cuando se debe cambiar de rumbo, cada oportunidad es la última.....	243
4. Es necesario renunciar rápidamente a lo que ya se ha perdido	244

5. No hay que olvidar la luz del sol en la oscuridad de la tormenta, ni olvidar el temporal cuando el mar está en calma.....	245
6. Cuando la mar es muy dura, el objetivo es flotar. Pero es necesario conservar la estropada para gobernar el timón ..	245
7. El puerto de destino es una conjetura.....	246
8. El canto de las sirenas debe escucharse atado.....	247
9. En la nave se afirma la rémora. Luego de haber aparejado es necesario zarpar	248
10. Navegar es necesario, vivir no.....	249
 Bibliografía	 251

**LAS COSAS DE LA VIDA.
COMPOSICIONES SOBRE
LO QUE NOS IMPORTA**

(2005)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2005a) *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa.*

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005.

El capítulo VIII de esta obra es una versión modificada de “El malentendido” (Chiozza, 1986c [1984]), y el capítulo XIV amplía el contenido de “En la búsqueda de los principios del vivir en forma” (Chiozza, 1984f).

PRÓLOGO

Los libros, como las personas, tienen su historia, y éste no es una excepción. Su historia comienza, por decir alguna fecha, unos veinte años atrás, junto con el deseo de transmitir una experiencia surgida desde un ángulo de observación muy particular, constituido por el ejercicio de la psicoterapia durante muchos años y por la realización de unos dos mil quinientos estudios (que llamamos “patobiografías”) de pacientes que atravesaban una enfermedad o una situación vital crítica. La reflexión teórica acerca de esa experiencia y acerca de ese ángulo de observación culminó en 1986 en la publicación de un libro, *¿Por qué enfermamos?*, que despertó mucho interés. Sin embargo, y tal vez justamente por eso, desde entonces yo deseaba escribir este otro, dedicado a “las cosas” que, entre las que habitualmente nos presenta la vida, nos enferman. Por tal motivo, este libro estuvo a punto de llevar como subtítulo “en los umbrales de la enfermedad”, pero en realidad no habla de la enfermedad más de lo que habla de las otras cosas de la vida. El libro, en verdad, se ocupa de las cosas que nos importan, de las dificultades, de las alegrías, de los sinsabores y de las penurias que tenemos con ellas. Se comprende que así sea, porque ¿qué otras cosas que las que nos importan podrían formar parte de por qué enfermamos? El subtítulo pasó a ser, entonces, “composiciones sobre lo que nos importa”, y en realidad los capítulos son composiciones que en lugar de ser, como en la escuela primaria, sobre la primavera, son sobre los distintos temas (o, si se prefiere, “dramas”) que configuran las cosas que “fácilmente” se vuelven difíciles y a las cuales, por ser típicas, es decir reconocibles, llamamos las cosas de la vida. Esto tiene su ventaja, porque el lector podrá leer este libro como le venga en ganas, ya que cualquiera de sus capítulos puede ser apreciado sin grave merma en la comprensión de lo que dice aunque

no se hayan leído los demás. No obstante, el conjunto tiene una unidad de sentido, de modo que también es cierto que el contenido de cada capítulo se enriquece finalmente con la lectura de los otros. Con el deseo de que su lectura fuera lo más descansada posible, he omitido distraer al lector con notas y con referencias bibliográficas que, por otra parte, podrá encontrar, si lo desea, sin mayor dificultad.

Este libro fue concebido y gestado en el calor de una estrechísima colaboración con los colegas del Centro Weizsaecker de Consulta Médica y del Instituto de Docencia e Investigación de la Fundación Luis Chiozza, por quienes siento una gratitud que es muy difícil de expresar en palabras. Contribuyeron a su nacimiento, en las tareas editoriales, Leopoldo Kulesz, Paola Lucantis, Lucas Bidon-Chanal, y mi hija Silvana en el diseño de la tapa. También siento por ellos gratitud. Los libros, una vez publicados, como los hijos que nacen, ya no son de uno, porque disponen de una vida propia. Le deseo entonces a este libro, que escribí con esmero y cariño, que se encuentre con el interés y la simpatía del lector. Mi más ferviente deseo es que sea capaz de merecerlos.

Agosto de 2005.

I. UNO

El camino de los sueños

Discípulo afirma que “uno busca lleno de esperanzas el camino que los sueños prometieron a sus ansias”, y uno se siente conmovido por esa frase que condensa, en tan pocas palabras, un significado tan rico. Uno busca, no se limita a esperar, y lo hace “lleno de esperanzas”, dado que, como dice el proverbio, “la esperanza es lo último que se pierde”, y si uno hubiera perdido la esperanza habría dejado de buscar. Sorprende en cambio que lo que uno busca sea un camino. Hubiéramos dicho que buscamos cosas. Sin embargo es cierto que, tal como lo ha escrito Porchia, “las cosas, unas conducen a otras, son como caminos, y son como caminos que sólo conducen a otros caminos”. No se trata, por último, de cualquier camino, sino precisamente de aquel que los sueños nos hicieron creer que era posible. Los sueños cumplen el cometido de presentarnos, realizados, nuestros buenos o malos propósitos, aquellos que, desde el fondo del alma, conforman nuestras ansias.

La sabiduría popular no ignora que es en los sueños donde algo se le ocurre a uno por primera vez, por eso se suele decir: “esto no se me hubiera ocurrido ni en sueños”. Cuando Calderón de la Barca afirma que la vida es sueño, agrega: “y los sueños, sueños son”, para que uno no se olvide de que existe esa contrapartida que se llama realidad, y comprenda que la mayor parte de la vida se vive, casi sin que uno se dé cuenta, en un sueño que no se realiza. Fue Prometeo, con su tormento hepático, el primero en distinguir entre los sueños, según lo expresa Esquilo, los que han de convertirse en realidad. Tal como lo afirma Próspero, estamos hechos de la sustancia de los sueños, pero la realidad, como el estrecho orificio de una

aguja, deja pasar un solo sueño cada vez. Por eso Paul Valéry hace decir a su Sócrates: “he nacido siendo muchos y he muerto siendo uno solo”.

El territorio del alma donde uno es uno

En los tiempos que corren, en los cuales todo el mundo se apresura por demostrar que no pretende inferiorizar a la mujer, hay una fuerte presión en EE.UU., para que cada vez que uno se refiera a “*he*”, en sentido genérico, se escriba “*he/she*”, de acuerdo con lo cual, en nuestro idioma, deberíamos escribir “*él/ella*” y “*uno/una*”, o tal vez, como escribió una vez Vargas Llosa humorísticamente, *history/herstory*. ¿Pero cómo podría evitarse la sospecha de parcialidad frente al hecho inevitable de que siempre una de las dos palabras precederá a la otra? La cosa mueve a risa, porque si se eligiera alternar el orden de precedencia en cada uso del cacofónico binomio, igualmente habría que decidir cuál se pondrá delante la primera vez. Escribamos entonces “uno”, ya que es innecesario recurrir a un artificio burdo para disipar una supuesta sospecha de desvalorización del sexo femenino, cuando el texto entero de una obra permite establecer un juicio fundamentado en parámetros mejores.

Al lado de lo que designamos con la palabra “uno”, existo yo, existes tú, y existe él (también nosotros, vosotros y ellos). Cuando digo “yo”, me siento diferente a todos, y cuando digo “tú” es porque te encuentro ahora, diferente a mí, y dado el hecho de que estás presente, no necesito declarar tu sexo en el pronombre con que te designo. En ese entonces, en el cual te hablo así, tú y yo no somos “uno”. Cuando no estoy contigo, cuando te busco, te evito o te recuerdo, cuando me refiero a ti y estás ausente, te pienso como “él” o como “ella” y allí tampoco somos “uno”. Él, o ella, son la imagen o el modelo con el cual te busqué o te buscaré, te evité o te evitaré, te reconocí o te reconoceré. Tú, como yo, configuras el presente; él o ella, ahora ausentes, pertenecen a un presente que fue, o que será, un presente que es pasado o es futuro en nuestra hora actual.

Somos “típicos”. Por eso, cuando Discépolo dice “uno” nos representa a todos en la medida en que cada uno es semejante a otro. Esa posibilidad de ser “uno” en la diversidad, nuestra “universidad”, es lo que nos hace universales, como si fuéramos un dispositivo de uso múltiple, que puede ser conectado con aparatos de distintas marcas. Aunque cada uno es una pieza única, irreproducible en su original combinatoria de virtudes y defectos, es, hasta cierto punto y por fortuna, intercambiable. Por eso, aunque algún día uno se muere, “el mundo sigue andando”.

Tanto tú como yo somos entonces “uno”, y también él, o ella, en quienes uno piensa. Por eso, en la medida en que uno se comunica se “une”, se siente parte de una comunidad de “unos” comunes, que son “como uno”; y en la medida en que no lo logra, se siente aislado y solo. Por eso también, cuando uno piensa en “uno” (el “uno” para quien fue escrito este libro), uno no tiene edad, porque lleva dentro el recuerdo del niño que fue (aunque todavía sea niño) y también el fantasma del viejo que mañana será (aunque ya sea viejo). En ese momento uno no tiene estado civil, ni profesión, ni sexo; nada que lo individualice, porque cuando uno dice “uno”, uno se mueve en el territorio del alma en el cual uno siente lo que siente el otro. Es conmovedor encontrarse con un semejante o, para decirlo mejor, que uno se encuentre con uno en el otro, pero es grato hasta un cierto punto, porque también hay orgullo y autoestima en el hecho de sentirse distinto. Cuando uno se siente aislado y solo, se siente único y excepcional, original e irremplazable. Uno sufre por sentirse incomprendido, pero no corre el riesgo de ser intercambiable ni de quedar disuelto, de manera anónima, en el conjunto de una comunidad que, muchas veces, ni siquiera parece reconocer la particular manera de ser que cada uno tiene.

Acompañado y solo

Uno puede estar físicamente solo y sentirse sin embargo acompañado. Suele ser así cuando uno está en paz consigo mismo, es decir, en paz con las personas con las cuales uno construyó su propia historia. El nene que juega en la arena de la plaza se siente acompañado por la madre que lo mira sentada en un banco, a varios metros de distancia. Como decía un viejo gallego, amigo de mi padre, es bueno estar solo, pero “llevándose bien”. “Llevarse bien” consigo mismo es llevar dentro del alma esa mirada de sonriente beneplácito cuya complacencia es el fundamento esencial de toda compañía. También es cierto entonces que uno puede sentirse solo mientras está con alguien o, peor aún, rodeado de gente. Benedetto Croce decía, según señala Ortega, que un “pesado”, un “latoso”, es el que nos priva de la soledad sin hacernos compañía. Una cosa es “estar solo” como Robinson Crusoe, y otra, “sentirse solo” en el medio de una multitud. Hemos aprendido, desde el psicoanálisis, que cuando nos sentimos solos nos sentimos siempre abandonados por alguien, y que ese alguien no es cualquiera, ni puede ser representado por cualquiera; es alguien que ha adquirido en nuestra vida un significado importante, alguien a quien “dedicamos”, conciente o inconcientemente, nuestra vida, o también, para decirlo con

otras palabras, es el magistrado en cuyo juzgado radica el expediente de nuestro juicio, esperando sentencia.

Se constituye de este modo una situación paradójica: la compañía surge, por un lado, del encuentro con lo igual, mientras que, por otro lado, para lograr que el otro desee nuestra compañía procuramos mostrarnos diferentes, es decir, “originales”. Uno se ve forzado a navegar entre ambos escollos; en un extremo, ser “distinguido”, un ser irremplazable, “extraordinario”, que debe pagar el precio de quedarse solo, y en el otro extremo, ser común, un ente “ordinario” completamente sustituible que, como un antihéroe, cosecha el beneficio de sentirse acompañado en el seno de una masa humana. Algunas “personalidades” como, por ejemplo, Woody Allen, “navegan” en esa doble condición que los hace extraordinariamente populares. Todos sabemos que Woody Allen es un hombre distinguido por su éxito, mientras que los personajes que representa legitiman nuestra común debilidad. Con frecuencia uno encalla en alguno de los dos escollos, y sin embargo sigue siendo cierto que la unidad no destruye la diversidad, sino que, por el contrario, es la diversidad misma la que enriquece y fecunda la unidad.

Gente como uno

Pero, entonces, cuando uno dice “uno”, no habla para referirse simplemente a lo que uno tiene de común, a lo que se llama una identidad de género. Uno habla también, y ante todo, para referirse al reconocimiento de algo nuevo que surge en el encuentro de otro “como uno”. Dos o más almas de “gente como uno” que trascienden las fronteras de un solo individuo, para formar el espíritu de una convivencia que hace que uno se sienta diferente a como, hasta ese momento, se había sentido. Desarrolla y descubre, entonces, facetas de uno mismo que sólo presentía.

No es lo mismo decir “gente como uno” con el significado de “toda la gente”, mala o buena, que decirlo con el significado de “sólo la gente como uno es gente”. Tampoco es lo mismo que decirlo dándole a la palabra “gente” el significado de “sólo algunos son gente”. Son tres experiencias diferentes, y cada una de ellas puede ser despreciable o valiosa. En la primera uno piensa, de manera justa o injusta, que todos los seres humanos son ligeras variantes de lo que uno es; en la segunda uno desprecia, con razón o sin ella, lo que se diferencia de uno, y en la tercera uno reconoce entre los otros, sea de verdad o apoyado en apreciaciones erróneas, algunos semejantes. Sin esta última experiencia, uno no podría referirse a uno, se

encontraría trágicamente limitado a tener que decir siempre “yo”. Sin esta última experiencia, este libro, cualquier libro que se pudiera escribir, como una botella con el mensaje de un náufrago, que se pierde en el mar, no encontraría jamás destinatario. Hay algo allí, en el espíritu de esa comunidad a la cual nos referimos con la palabra “uno”, que podemos comparar, aun en el caso de que sólo involucre a dos personas, con la que surge en una buena orquesta sinfónica. El músico que allí se siente “uno” no deja de sentirse un músico entre otros similares, mientras que, al mismo tiempo, su particular individualidad queda conservada en la manera en que contribuye a la imprescindible diversidad que constituye la orquesta, y que culmina en la maravilla de una sinfonía.

Las cosas de la vida

Entre las cosas que a uno le suceden, hay algunas que son cosas de la vida. Con esto se suele decir que son cosas habituales, que les suceden a muchos, que no son acontecimientos insólitos, y también que son cosas que ocurren, que uno no las hace, sino que a uno “se las hace” la vida.

Sea cual fuere la responsabilidad de uno con respecto a lo que le sucede, las cosas de la vida son típicas, son siempre las mismas, y existen en el panorama del futuro de uno, como existen, en el mapa de una ruta, valles, ríos, colinas, estaciones y posadas. Uno no sabe, a ciencia cierta, cuáles serán las que le tocará vivir, pero sabe que no podrá recorrer la ruta sin penetrar en algunas.

II. FORMAR PAREJA

Dos

El número dos inaugura la idea misma de lo que es un número como representante de la cantidad que mide una pluralidad, ya que la unidad, que representa una totalidad indivisa, se opone, en rigor, a la idea de un número. Por eso suele decirse que el dos es el número que se pensó primero, mientras que el cero, inexistente en los números romanos, es el último. Para lograr dos es necesario uno más uno, pero cuando se trata de personas, no constituye una suma elemental, porque dos personas no pesan, no gravitan, ni aun físicamente, exactamente el doble de lo que pesa una. Esto se ve mejor si, en lugar de sumar uno más uno, formamos el dos con uno y una. No sólo atribuimos un sexo, o el otro, a cosas tan sustantivas como el cuchillo y la cuchara, sino que formamos de ese modo, otorgándoles un género sexual, dos grupos importantes con las palabras mismas. Las palabras no se agrupan a partir de otras cualidades que permiten diferenciar a los objetos, como por ejemplo el ser o no comestibles. No cabe duda, entonces, de la importancia fundamental que tiene, para el alma humana, el hecho, obvio, de que “una” es femenina y “uno” masculino.

Entre las cosas de la vida hay una que en nuestro idioma se designa con la expresión “formar pareja”. La expresión lingüística señala que una pareja hay que formarla; y cuando se logra constituirla, cada uno de los dos que forman “una” transforma en ella su modo de vivir y de sentir la vida. El término “pareja” mantiene, de manera implícita, una inconveniente ambigüedad. Porque alude a la condición de “par”, y ocurre que, si en algún sentido una pareja es un par, no se parece a un par de pesos, de clavos o de fósforos, se parece mejor a un par de zapatos o de guantes, ya que se trata

de un par complementario, que se constituye propiamente en razón de ser “dispar”. Frente a todo lo que un ser humano tiene de común con otro, esa diferencia “que los complementa” podrá verse pequeña, pero sin asumirla plenamente no se puede “formar bien” una pareja. En cuanto a la cuestión, que en nuestros días despierta una polémica, de si es posible constituir una pareja en una relación homosexual, sólo diré que una respuesta afirmativa lleva implícito, de todos modos, que sus integrantes participan en esa relación desde roles que, aunque se ejerzan en forma alternativa, son complementarios.

El yugo y el acople armónico

Habitualmente, cuando se trata de un matrimonio, hablamos de “cónyuge”, palabra que alude, en su significado etimológico, al hecho de compartir un yugo, como la yunta de bueyes que tiran de una misma carreta. De este modo podríamos decir que, entre las formas de constituir una pareja, hay una que, en su sentido extremo, consiste en compartir la condición, solidaria o recíproca, de subyugado o sojuzgado. Estas dos últimas palabras también derivan de “yugo”. Aunque puede aducirse que el término “cónyuge” se refiere sobre todo a tirar “juntos” del yugo, alude siempre al hecho de “tirar de un yugo”, y la experiencia muestra que cuando un vínculo se consolida, de manera predominante, sobre la base de compartir una misma penuria, cuando esa penuria que llenaba la vida de los cónyuges termina y los deja de pronto frente a frente, su relación ingresa en una grave crisis, ya que sólo puede perdurar si se reconstruye sobre bases distintas. No parece entonces la palabra “cónyuge” una elección feliz, porque, como sucede con la palabra “esposos”, señala la existencia de una esclavitud compartida. Reparemos en que las esposas que usa el policía para que no escape su preso también se llaman “esclavas”. La palabra “consorte”, que por su origen significa compartir la misma suerte, parece mucho mejor, pero se usa muy poco.

Decimos, de los animales, que se acoplan o que copulan, pero no nos parece apropiada, en nuestro idioma, la palabra castellana “copla” para designar a una pareja humana. Los italianos, en cambio, usan habitualmente la palabra equivalente *coppia*, y los franceses *couple*. Sin embargo, mientras que la expresión “vínculo conyugal” (especie de “conjugado”) remite inconcientemente a la esclavitud de la pareja, la expresión “acople” tiene connotaciones de armonía. Cuando la unión funciona bien, se trata de un acople como el que se da entre los átomos que forman moléculas estables, o como el que se encuentra en el caso de las estrellas dobles, que, unidas

en sus campos gravitacionales, se comportan como un cuerpo único en su relación con los cuerpos del entorno. El término “casal” (otra palabra que alude, en castellano, a esa condición de armonía, de afinidad, de amalgama o de correspondencia entre complementarios, que conduce al casamiento) sólo se usa en nuestra lengua cuando se trata de animales.

La presencia de un tercero

Hemos visto innumerables veces que la forma en que cada ser humano intenta formar una pareja proviene de la experiencia que ha vivido frente a la pareja de sus padres. Es una influencia inevitable, que hasta se manifiesta a veces en el intento compulsivo de hacer precisamente lo contrario de lo que se ha visto en ellos. Comprender esas primeras experiencias infantiles nos enseña, además, que la pareja no se forma como un vínculo de dos sino de tres, porque ese niño que cada uno fue frente a sus padres, contemplando desde “afuera” algo que en ese momento sólo ocurre entre otros dos, perdura todavía dentro de nosotros cada vez que nos unimos en pareja. Así se configura en cada pareja, y de modo inconciente, lo que Pichón-Rivière decía de la relación que se constituye entre el psicoanalista y su paciente, un vínculo bicorporal pero tripersonal, en el sentido de que dos están allí físicamente, mientras que el tercero está siempre implícito en la estructura misma de esa relación.

Lo que sucede con toda pareja humana es similar. El tercero está siempre presente. No me refiero, obviamente, a la coparticipación de un tercero, de manera concreta y material, en la actividad genital de una pareja, sino precisamente a lo contrario. El hecho, pleno de significación, de que se mantenga durante años un vínculo genital que excluye a todos los demás subraya la importancia de la ausencia física de un tercero que, psicológicamente, siempre está presente. En las situaciones en las que se habla de la fidelidad más absoluta puede decirse que ese tercero “brilla por su ausencia”, pero precisamente ese brillo marca su importancia. El tercero que amenaza a la pareja, aunque permanezca inconciente, de algún modo está siempre presente, y mantiene “encendida” una situación de celos que contribuye al interés erótico. En el capítulo anterior vimos cómo, cuando decimos “uno”, está implícito el dos que se refiere a algún otro con el cual, en ese modo de decir, nos mancomunamos. Ahora vemos que cuando dos forman pareja, siempre está implícito un tercero en la intimidad del vínculo. En este punto podemos comprender que el incremento de las tendencias homosexuales surja muchas veces con la fuerza de un silogismo irrefuta-

ble. Si un niño, sintiéndose excluido de la pareja que forman sus padres, siente la necesidad de separarlos para establecer un vínculo exclusivo con uno de los dos, cuando tema predominantemente ser derrotado por el progenitor del mismo sexo sentirá la tentación de unirse con él, rivalizando con el otro, heterosexual, que teme menos.

Los celos y la inestabilidad

Por extraño que parezca, la observación confirma reiteradamente que el *sex appeal* de una pareja, el suelo erótico sobre el cual se apoya y se construye la familiaridad de un vínculo entretejido con cariño, con proyectos y con el compartir los recuerdos de una historia en común, se configura con la misma situación continua de celos y excitación que determina su permanente inestabilidad. No estoy hablando ahora de la inestabilidad de la pareja en el conjunto completo de su convivencia toda, y menos aún me refiero a la inestabilidad de los hábitos familiares que consolidan lazos perdurables; me limito a subrayar la normal inestabilidad del vínculo genital que le ha dado origen y que constituye su alimento erótico.

Es cierto que una pareja pierde uno de los fundamentos principales de su razón de ser si no cree en su propia estabilidad, ya que en su constitución interviene, como uno de los elementos más importantes, la necesidad de confortar el ánimo disminuyendo, o negando, el sentimiento de inseguridad que siempre nos acecha. Esto nos conduce sin embargo a una nueva paradoja, ya que en la medida en que no se tiene un cierto grado de conciencia de esa inestabilidad inevitable, es difícil realizar una buena pareja. Del mismo modo que la estabilidad de un trompo que se mantiene erguido apoyado sobre una punta fina depende de la velocidad con la cual gira, la estabilidad de una pareja es un equilibrio dinámico que se mantiene gracias a una cierta plasticidad para el cambio. Sin esa plasticidad la pareja se arruina y, si es que perdura, carece de la vitalidad necesaria para ser saludable. Una pareja sana evoluciona y cambia, y en la medida en que se transforma, se mantiene como tal porque se reconstruye cotidianamente, que es como decir que se “recontrata” o “reinicia” de un modo permanente.

El título de un médico, o de un abogado, no crea su capacidad, sino que la certifica en un momento dado, pero es obvio que no certifica su mantenimiento. De un modo similar operan, en una pareja, los compromisos contraídos. Lo normal es que los recuerdos y proyectos compartidos y el hábito de la convivencia engendren la confianza y la familiaridad, y que la familiaridad engendre la familia; es muy difícil, si no imposible, que suceda al

revés. Asociar la estabilidad con la inmovilidad es ilusorio. Los marcadores con carbono radioactivo muestran que los átomos de nuestro cuerpo son, en pocos meses, sustituidos por otros. La estabilidad de nuestro cuerpo físico es la permanencia aproximada de una forma que se reconstruye cotidianamente con una corriente de materia que fluye como el agua de un río. Si es cierto que, como decía Heráclito, no nos bañamos dos veces en el mismo río, es igualmente cierto que no bailamos dos veces, aunque así nos parezca, con el mismo cónyuge. No somos, en cuerpo y alma, los mismos de ayer, y el vínculo que se establece entre nosotros tampoco.

Se ha señalado muchas veces (así lo decía por ejemplo Platón) que el ser humano busca en su pareja su “otra mitad”, es decir que busca satisfacer el deseo de sentirse “completo” y, además, desarrollar en ese vínculo aspectos de sí mismo, “disposiciones” que sólo poseía en potencia. Es cierto, pero también es verdad que la búsqueda no finaliza allí, ya que el sentimiento de incompletitud renace como una nueva carencia que debe satisfacerse de nuevo cada día con el cónyuge, con los hijos, y aun más allá, en los últimos años de la vida, generando, conservando o reencontrando a los amigos queridos.

El amor

Es difícil hablar del amor en la pareja sin producir equívocos, porque con la palabra “amor” se designan tantas cosas, y tan distintas, como para que sea mejor describirlas, en lugar de referirnos a ellas con ese nombre genérico. Hablamos de la amistad y del cariño que se construyen con los años y con los recuerdos compartidos. Hablamos de la familiaridad y de la confianza que genera la convivencia estrecha. Hablamos del compañerismo que surge cuando se tienen las mismas necesidades, intenciones y proyectos. Hablamos de los deseos de una unión genital, y también del deseo de estar cerca, o de ser consolado, acariciado y confortado. Hablamos de los dos grandes afrodisíacos que conducen al orgasmo: el ángel de la ternura y el demonio de las fantasías perversas. Hablamos de la simpatía que nace en un instante dado en la ocasión de una mirada, un gesto, una actitud, y de la excitación que se experimenta frente a la desenvoltura de una conducta erótica. Hablamos de la aceptación de nuestra persona, tal cual es, implícita en la sonrisa con la cual nos estiman. ¡Y a toda esa diversidad la llamamos “amor”, con una misma palabra! Digamos, sin ánimo de definición, que el amor adquiere en muchos casos la apariencia de una figura esquiva, inalcanzable, y que en otros se nos presenta como una cierta forma de “iluminación”, momentánea y transitoria, que forma parte del

misterio de la vida. Produce entonces una sensación de curiosidad, respeto y maravilla, que nos lleva a ubicarlo en el lugar de lo sublime.

Se suele afirmar que “el amor no dura”, significando con esto que el entusiasmo de un amor apasionado se agota en un vínculo perdurable por obra de un desgaste producido por la familiaridad, el abuso de confianza y el trato cotidiano. La aparente incompatibilidad entre la maravilla del amor, supuestamente dirigido hacia lo excepcional, y la pretendidamente opaca cotidianeidad de un matrimonio, desaparece cuando se conserva la capacidad de encontrar, una y otra vez, lo nuevo en lo habitual. Reparemos en que la imposibilidad de reencontrar, una y otra vez, la curiosidad y el placer en un vínculo que perdura, conduce al anhelo de un amor embriagador cuya figura, antítesis precisa de la frustración que se vive, no debe ser confundida con el amor sublime. Es cierto que el vino puede deleitar nuestros placeres orales, pero esto no debe hacernos olvidar que será siempre el agua lo que apaga la sed.

¿De qué depende la capacidad de encontrar la maravilla contenida en las hojas comunes y corrientes de la más frecuentada de las plantas? Podría decirse ahora que es precisamente el hombre enamorado el que se vuelve capaz de conmoverse ante la luz de la luna o ante la magnitud del cielo estrellado, y que las cosas no ocurren al revés, pero esto es aparente. Este asunto, bien mirado, se revela distinto. Existe también una capacidad de enamorarse, y es la misma que nos hace sensibles a la belleza de un crepúsculo. Es cierto que el adolescente se enamora desde sus impulsos juveniles, pero son los mismos impulsos que alimentan las diferentes formas de su entusiasmo entero. La cuestión concluye entonces en un punto claro. Cuando el adulto, o el anciano, pierden la curiosidad del niño y la pasión del joven, su mirada no se apaga porque se han tornado añosos, sino porque en el transcurrir de su vida su vitalidad se ha arruinado.

Creo que el entusiasmo en el amor cumple en la pareja una función insustituible, y que cuando se pierde, eso no ocurre por el mero transcurso de los años, sino por dificultades y conflictos que, de manera conciente o inconciente, arruinan la salud del vínculo. También existe el cariño, que es una cosa distinta, pero no menos importante, y también existe ese otro afecto que llamamos “querer”. Como dijimos antes, la palabra “amor” designa muchas cosas distintas. La palabra “querer” señala, en cambio, sin lugar a dudas, un deseo posesivo. Los italianos atemperan este significado utilizando la expresión *ti voglio bene*, es decir, “te quiero bien”, lo cual revela, inequívocamente, que hay una forma mala del querer. Lo cierto es que cuando queremos una rosa solemos ponerla en un florero, y que cuando la amamos la dejamos vivir en la planta de la cual forma parte. El que

ama con cariño cuida y protege, de manera espontánea y natural, al objeto de su amor. Y puede hacerlo gracias a una experiencia de carencia (actual o pretérita) que le permite identificarse con los sentimientos análogos del prójimo. La imposibilidad de poner fin a las propias carencias suele ser uno de los más fuertes motivos del deseo de ayudar. Por un mecanismo análogo solemos hacer muy buenos regalos en las circunstancias en que, inconcientemente, deseamos recibirlos. No sólo hay allí, en ese gesto de cariño, una fantasía mágica de inducir en el otro una conducta análoga (que, por este medio, casi nunca se cumple): hay también capacidad de identificación con el deseo ajeno, ternura, amistad y sublimación.

El matrimonio

Entre las formas de realizar una pareja, la institución llamada “matrimonio”, propia de nuestra cultura, es una forma evolucionada y compleja, integrada por un conjunto de finalidades distintas. La palabra “matrimonio”, que deriva de “madre”, se utiliza para designar el ámbito completo de la relación conyugal que engendra una familia, mientras que la palabra “patrimonio”, derivada de “padre”, designa el conjunto de bienes sobre los cuales se ejerce el derecho de propiedad; derecho que, podemos suponer, originalmente era ejercido por un padre, aunque los bienes fueran disfrutados por la familia entera. Encontramos en esto un testimonio de lo que decíamos antes, cuando nos referíamos a la complementariedad de los roles femenino y masculino en la designación de objetos y funciones.

El matrimonio es un desarrollo cultural, un producto social, y en ese sentido, como todo estatuto social, es un relicto perdurable de las convivencias pretéritas. Parafraseando un argumento que Freud utilizó refiriéndose a la prohibición del incesto: si el matrimonio fuera un producto natural, no habría tantas prescripciones escritas para mantenerlo o para reglamentar su buen funcionamiento. Decir que es un producto cultural no va en desmedro de su valor, y menos aún implica sostener que se disuelve fácilmente. El *corpus* normativo que llamamos “sociedad” actúa sobre el individuo desde el instante mismo en que se decide su concepción, y el matrimonio forma parte de la integración social de una persona, como el carácter, el hábito corporal que lo acompaña, y la elección de una determinada profesión. Es cierto que todos estos determinantes de la identidad y de la pertenencia a una familia, un grupo profesional, una clase social o un determinado tipo de personalidad, pueden cambiar, pero también es cierto que no se trata de cambios livianos. De hecho, el entorno que rodea a un matrimonio no reacciona con indiferencia cuando

ocurre su disolución, sino que, por el contrario, participa emocionalmente en formas y medidas que no siempre son concientes.

Un matrimonio es una empresa que debe proyectar, construir, comprar, vender, administrar, y obtener los recursos para materializar los proyectos. En definitiva, una empresa industrial, comercial y financiera que se inicia sobre la base de una relación genital, con la convivencia de dos socios que desempeñan roles masculinos y femeninos. Un matrimonio es también un lugar de crianza y una escuela, ya que tendrá a su cargo el cuidado y la educación de los hijos. Es también un lugar de identidad y pertenencia, que combina los estilos de dos familias distintas en una forma que debe cumplir con la exigencia de ser coherente, que es decir armoniosa y viable. Se trata de una identidad y una pertenencia que se enhebran en el tiempo, generando una historia convivida, como producto de un trayecto compartido y de una meta en común. Pensemos en las antiguas sociedades de fomento, en las cooperadoras y en las de socorros mutuos, que testimonian acerca de una necesidad del hombre, para prestar atención al hecho de que en el matrimonio, además de lo que ya hemos señalado, se adquiere el recíproco compromiso de cuidar, en función del pasado convivido, del cónyuge disminuido y necesitado. Acabo de escribir “en función del pasado”, pero cuando el matrimonio funciona bien como estructura ligada al sentimiento de identidad, de pertenencia, y como vínculo que da sentido a la vida, el pasado convivido no se presenta como la obligación moral de pagar una deuda contraída, sino que forma una parte inseparable del significado de la vida actual.

El matrimonio es también un vínculo que se establece con amistad y cariño y, por último y no menos importante, es un vínculo genital “exclusivo”. En la convivencia entre los seres humanos hay innumerables vínculos sexuales que no son genitales ni tampoco “exclusivos”, pero, contrariamente a lo que muchas veces se cree, el ejercicio de la genitalidad no alcanza su mayor desarrollo en una orgía, en una sucesión de coitos gimnásticos o en la múltiple experiencia con distintas personas: lo alcanza dentro de un vínculo que perdura en el tiempo necesario para adquirir profundidad, y que no se mantiene como exclusivo por temor a la venganza o por obligación contractual, sino en razón de una preferencia auténtica que nace de un camino erótico recorrido en común. Pero también ocurre que un matrimonio no sólo se mantiene por vínculos de amor. Por extraño que parezca, un vínculo en el que predomina el odio también puede ser una prestación de servicios. Hay parejas que perduran porque cultivan un campo de guerra que les permite descargar el odio recíproco en una magnitud que “fuera de allí” nadie tolera. Precisamente es esta circunstancia paradójica la que engendra en ese matrimonio una tolerancia al odio que se convierte

en sadomasoquismo y que mantiene el vínculo. Podemos mencionar tres buenos ejemplos: la obra de teatro *¿Quién le teme a Virginia Woolf?*, la novela de Simenon *El gato*, llevada al cine con actuación de Jean Gabin y Simone Signoret, y la película *La guerra de los Roses*.

Digamos por fin que el matrimonio es un sacramento que ocurre aun más allá de la doctrina religiosa que lo sustenta y de la ceremonia que habitualmente lo celebra. Es un sacramento en tanto constituye una misteriosa transformación irreversible que modifica las almas más allá de un propósito o un compromiso formal. En ese sentido, y aunque los cónyuges pueden separarse, el matrimonio se puede arruinar pero no se puede “deshacer” completamente, ya que sus efectos perduran.

La gracia y la desgracia

Podemos afirmar sin grandes inexactitudes que las tres “gracias” a las cuales un hombre puede acceder son: su trabajo, su mujer y sus hijos; y si se tratara de una mujer, diría: su hombre, sus hijos y su trabajo. No intento significar con esto que uno de estos dos ordenamientos es superior al otro, sino simplemente señalar que, en nuestra sociedad, el orden en que se logran y valoran suele ser distinto para el hombre y la mujer. En cuanto a la desgracia, digamos que consiste, precisamente, en el hecho de que no se logre acceder a la gracia. Las desgracias, en última instancia y en lo fundamental, también pueden reducirse a tres. Dejemos de lado el caso burdo de no tener trabajo, no tener cónyuge o no tener hijos, porque lo contrario de cualquiera de esas tres desgracias no alcanza todavía para vivir “en la gracia”. La gracia consiste en evitar tres desgracias más sutiles: que el trabajo que mantiene el sustento no coincida con el entusiasmo por el hacer que se observa, por ejemplo, en el *hobby*; que la persona consorte no sea la misma que se ama, y que no se logre transmitir a los hijos el legado cultural, el estilo propio, que enorgullece a los padres. Es muy difícil evitar el incurrir, en un cierto grado por lo menos, en alguna de estas tres desgracias, y es muy frecuente que se realicen desplazamientos insalubres por obra de los cuales se intenta terca-mente compensar en un área lo que se ha perdido en otra.

Vemos pues que la desgracia no es una pura falta de lo que se anhela, sino que se trata, en la inmensa mayoría de las veces, de una ausencia de lo bueno que ha dado lugar a una presencia de lo malo. Se genera así la idea de que existen dos tipos (bueno y malo) de trabajo, dos tipos de cónyuge o dos tipos de relación con los hijos. Es justamente esa sensación de una fuerte presencia de lo malo instalado de un modo permanente, la característica que

nos permite afirmar que no se trata de una búsqueda “en tránsito” hacia el logro de lo bueno, sino de la ruina establecida que llamamos “desgracia”.

La infidelidad y el engaño

Suele hablarse de infidelidad, de engaño y de relación extraconyugal, como si fueran sinónimos, y sin embargo son palabras que designan tres conceptos diferentes. Comprender bien este tema exige reparar en la diferencia existente entre el querer y el amar. Como dijimos antes, la palabra “amor” designa muchas cosas distintas, pero la palabra “querer” señala, inequívocamente, un deseo posesivo. Es muy difícil amar cuando se quiere, porque el sentido de propiedad genera un problema complejo que se manifiesta también en nuestra actitud frente a la infidelidad, el engaño y la relación extraconyugal.

Quien no hace justicia a la fe que en él se deposita, es decir, quien traiciona una confianza, es infiel. De aquí podría deducirse que la infidelidad es siempre el producto de una moral mala, pero debemos tener en cuenta que el “depósito” de la fe o de la confianza no siempre es adecuado, no siempre es pertinente. Incluso puede ser, algunas veces, un modo de depositar en otro la responsabilidad que no se asume. Así sucede cuando se deposita la confianza a sabiendas de que será defraudada, porque el propósito oculto consiste en obtener pruebas incontrovertibles de la propia inocencia y de la culpabilidad del traidor. La fidelidad no siempre es el producto de una moral “buena”. Hay una forma de fidelidad (como la que existe, por ejemplo, en el amor servil) en la cual se responde a la confianza sólo en función del miedo o de las ventajas que pueden obtenerse por el hecho de ser fiel. Se trata, a menudo, de una “devoción que mata”, porque suele esconder el odio o el propósito de demandar y obtener compensaciones excesivas o prebendas que no pueden conseguirse por un camino mejor. Frecuentemente sucede que, ignorando tendenciosamente que el sufrimiento no es un mérito, cuanto mayor es el disgusto con que se realizan los actos que deberían complacer al consorte, mayor es la cifra con la cual se contabiliza el mérito, y ese mérito acumulado, como si fuera el millaje que una compañía aérea acredita para otorgar un premio, se conserva cuidadosamente en la memoria a los efectos de pasar la factura en el momento oportuno.

Sostener, como se hace a veces, que la fidelidad surge por obra de los recuerdos del pasado, es demasiado simple. Es cierto que el pasado convivido une fuertemente a las personas, otorgándoles a los vínculos que provienen de una historia en común un significado difícilmente sustituible.

Son ejemplos privilegiados los vínculos con los progenitores, con los hermanos o con los amigos de la infancia o de la adolescencia. Es igualmente cierto, sin embargo, que una fuerte transferencia de significado de la familia antecedente a la familia actual constituye una de las “leyes de la vida”. La experiencia muestra frecuentemente que con la mayoría de las personas con las cuales mantenemos un vínculo perdurable que proviene del pasado convivimos pocas horas, o días, en el año, y que algunas veces lo hacemos venciendo una cierta dificultad. Puede decirse entonces que la fidelidad no sólo se sostiene en el pasado, sino también en el cariño presente hacia la persona que confía en nosotros y en la adhesión a los principios morales que forman parte de un carácter honesto.

Aunque la infidelidad puede consistir en un engaño, y el engaño puede ser una forma de infidelidad, es posible distinguirlos, ya que una cualquiera de esas formas puede darse sin la otra. La infidelidad, ya lo hemos dicho, traiciona una confianza; el engaño miente. Reparemos en que a veces la fidelidad recurre al engaño para lograr el bien de alguien a quien se permanece fiel. Hay un engaño malévolos, que se hace para sacar una ventaja a expensas de la persona engañada, y un engaño benévolo, que intenta evitar el sufrimiento del otro, muchas veces a costa del propio beneficio. Una vez, en mis primeros años de hospital, presencié cómo un hombre le contaba a su mujer, llorando y buscando consuelo, lo que el médico le acababa de informar: que habían encontrado, en ella, un cáncer inoperable. El ejemplo muestra lo que dijimos antes, que hay veces en las cuales decir cosas verdaderas puede ser el producto de una actitud que busca el propio beneficio sin reparar en el sufrimiento o en el daño que se puede ocasionar alrededor.

Las relaciones extraconyugales

Luego de considerar la diferencia entre lo que quiero y lo que amo, decíamos que tanto la infidelidad como el engaño no son, inexorablemente, siempre malos. ¿Puede decirse lo mismo de las relaciones genitales llamadas “extraconyugales”? La gran mayoría de las relaciones genitales extraconyugales que ocurren dentro de nuestra cultura son dañinas, y esto se comprende muy bien si reparamos en cuáles suelen ser los motivos que habitualmente las animan. El motivo más frecuente para una relación genital extraconyugal consiste en procurar “fuera del matrimonio” la satisfacción de un deseo o necesidad, que no siempre es genital, y que el cónyuge, real o supuestamente, no puede o no quiere satisfacer. Cuando alguien emprende este camino intenta, con dos o más personas, disfrutar de las

cualidades que no logra reunir en una sola. Aparentemente evita de este modo la renuncia y el duelo, pero la realidad le mostrará muy pronto que, precisamente en función de lo que anhela, dos personas son mucho menos que una. No sólo es así porque al repartir, entre ambas, su aptitud afectiva, únicamente podrá compartir, con cada una de ellas, una parte de la historia íntima que el desarrollo de su vida erótica genera, sino también, y sobre todo, porque se encontrará con los efectos que su reticencia produce en ambos vínculos y en sus propios sentimientos de culpabilidad, de modo que no alcanzará en el amor, con ninguna de las dos personas, la plenitud que su disposición le hubiera consentido.

Hay veces en que una relación genital extraconyugal ocurre motivada por el odio, el resentimiento o la venganza. También puede ocurrir por una inseguridad que conduce al intento de demostrar una capacidad genital. Suele adquirir, en todos esos casos, el sentido de una puja y una pelea con el cónyuge, sostenidas desde la rivalidad conciente o inconciente. Sea cual fuere su motivo, lo que más importa en esas circunstancias es que no nacen “genuinamente” desde la genitalidad o desde el amor hacia una “nueva” persona, sino que, por el contrario, la intensidad afectiva que las motiva y que puede llegar algunas veces a convertirlas en un trofeo que se dedica al cónyuge, proviene, en lo esencial, de la fuerza que conserva la relación con él. Casi podría decirse que, en lo que respecta a la importancia del vínculo, en cierta forma se conserva la fidelidad.

También es frecuente que una relación extraconyugal surja como un intento de obtener un logro genital que “compense” la insatisfacción de una carencia en otros sectores de la vida. La falta de realización en el trabajo, la penuria cotidiana en el hogar, la pelea o los disgustos con los hijos, la melancolía y la amargura pueden conducir a desplazamientos y búsquedas de una compensación en ese territorio genital cuyo “civilizado control” ha sido experimentado muchas veces como si se tratara de una renuncia que genera una deuda. Hombres y mujeres suelen pensar entonces: “He renunciado a la búsqueda de una satisfacción genital extraconyugal para honrar a un cónyuge y una familia que me enorgullecía, me respetaba y me honraba, pero dado que ya no me llena de orgullo, ni respeta mis méritos, me siento con derecho a la gratificación que antes me negaba y a los halagos que mi familia me escatima”. Se satisface de este modo, generalmente espurio e ilusorio, no sólo la fantasía de tener “algo más” o de cobrarse una deuda, sino también la necesidad de incrementar la autoestima, buscando en otro lado los halagos y el aprecio que, en la familia, se sienten perdidos.

¿Debemos pensar entonces que una relación genital extraconyugal es un hecho siempre perjudicial y negativo? Habrá sin duda situaciones en las

cuales el perjuicio es menor que el beneficio. Cuando dos hijos se pelean es imposible saber quién empezó, porque cada acto puede verse como la respuesta a uno anterior. Una relación conyugal que no funciona bien es siempre un fracaso de ambos cónyuges. La teoría que adjudica el cincuenta por ciento de “la culpa” para cada uno de ellos no sirve en estos casos. La situación mejora cuando, dejando de lado las matemáticas, cada cónyuge asume “al cien por ciento” la responsabilidad por lo que ocurre en su vida. La existencia de fracasos irreversibles es un hecho que, de todos modos, no puede ser negado. Lo cierto es que en el amor y en el matrimonio, como en tantos otros sucesos de la vida, el insistir puede ser un mérito, pero también un defecto. A veces, como sucede en los negocios, es necesario decidirse a retirar la inversión aceptando la pérdida. Hay situaciones en las cuales un vínculo conyugal subsiste con un deterioro dañino que es irreparable. Suele suceder entonces que la relación genital queda prácticamente interrumpida o adquiere características extremadamente penosas y que la separación se presenta como un proceso largo, penoso y difícil, que no puede resolverse en un plazo breve. En tales circunstancias es posible que una relación genital extraconyugal ayude a transitar las vicisitudes de un proceso inevitablemente traumático. Cuando a esta relación se suma el engaño, y cuando ese engaño constituye una forma de infidelidad, estamos, como hemos visto, frente a otras cuestiones, que admiten diferentes variantes.

Con el ánimo de “ser para siempre”

Es obvio que, como lo ha señalado Bernard Shaw, la palabra “monogamia” no designa la circunstancia de una sola mujer en la vida de un hombre, o de un solo hombre en la vida de una mujer. Se trata de sólo una, o sólo uno, por vez, en una relación que se establece con el ánimo de ser “para siempre”. Una relación en la cual el otro es elegido con el deseo de que sea consorte. No es lo mismo sacar de la valija sólo lo imprescindible para pasar la noche en una habitación de hotel, que establecerse, acomodando todo, en una casa nueva. Uno podrá mudarse, la experiencia lo muestra, pero sólo disfrutará la vida cuando vacíe completamente sus valijas en el lugar donde vive. Que el ánimo de ser “para siempre” se concrete en una buena relación conyugal “para toda la vida” es difícil pero no es insólito. La dificultad no sólo proviene, como se ha señalado, del hecho de que la duración de la vida se ha prolongado en la última centuria, sino sobre todo de que en el desarrollo de sus vidas ambos cónyuges suelen evolucionar de maneras muy diferentes. La historia convivida puede funcionar como

una argamasa excelente y saludable, pero es cierto también que muchos matrimonios perduran gracias a que niegan la parálisis, la dependencia neurótica y el deterioro en que viven inmersos.

André Maurois señalaba, de manera un tanto cínica, que un matrimonio vive al nivel del más mediocre de los cónyuges. No cabe duda de que de la confluencia de las capacidades de ambos cónyuges dependerá en definitiva la vitalidad del vínculo. Un vínculo es vital cuando sus integrantes conservan la capacidad de enriquecerse mutuamente y de encontrar lo nuevo en lo habitual. De modo que si es cierto que, como dice Ortega, el amor se apoya en el interés y en la curiosidad, la permanencia de esas mismas virtudes ha de tener un valor esencial en el amor duradero. Esto no quita su verdad al hecho de que en el fondo de las tendencias polígamas que operan en otras culturas (y que funcionan gracias a la posibilidad de ¡reencontrar lo habitual en lo nuevo!), operan el interés y la curiosidad.

La evolución y el cambio

Llegamos así otra vez a descubrir que la estabilidad de una pareja es, como en los cuerpos que estudia la física, una forma dinámica del equilibrio. Dado que los cambios, sean concientes o inconcientes, son inevitables y continuos, la pareja permanece estable gracias a que cotidianamente se vuelve a suscribir, implícitamente, el contrato que la constituye. Aunque el vínculo perdure, los avatares de la convivencia generan a veces fantasías de ruptura cuyo grado de cercanía a la realización efectiva es variable. Importa destacar en este punto que, junto a lo que concientemente se contrata, existen condiciones inconcientes que se consideran esenciales y que se dan por convenidas. Son precisamente esos convenios implícitos, que sólo se hacen manifiestos cuando no funcionan de acuerdo con lo que se había supuesto, los que ponen en crisis la estabilidad del vínculo. ¿Debemos concluir entonces que una pareja debería constituirse con alguna forma de contrato en el cual se contemple la mayoría de las vicisitudes posibles? Evidentemente no es posible, pero admitamos que una cosa es ignorar cuál será la posición que adoptará el consorte frente a una determinada circunstancia de la vida, y otra cosa, muy distinta, es saberlo y negarle su importancia, con la esperanza torpe de que llegado el momento se logrará torcer su voluntad.

Cuando dos personas que están cerca miran en una misma dirección, ambos ven casi lo mismo; si en cambio se miran mutuamente, sus campos de visión difieren mucho. En los comienzos de todo matrimonio, cuando hay mucho por hacer en la construcción de un futuro compartido, no es tan

difícil coincidir en proyectos comunes, apuntando la mirada hacia un mismo panorama. En la edad media de la vida, cuando los hijos que crecen inician el camino de transferir sus intereses a la constitución de sus propias familias, los cónyuges, que (mal o bien) ya han realizado sus proyectos de antaño, se quedan frente a frente, inmersos en la tarea, muchas veces dificultosa, de reencontrar un proyecto en común. En esa misma época el vínculo de los cónyuges con sus propios padres, que se dirigen hacia el final de sus vidas, genera, en ambos, cambios importantes que surgen asociados con una nueva intensidad en la identificación con sus progenitores. Nacen así necesidades nuevas que conducen muy frecuentemente a una crisis del vínculo matrimonial. Cuando los integrantes de una pareja se eligen, en la juventud, para constituir una familia, están lejos de prever las circunstancias y las situaciones que les tocará vivir. Por mejor concebido que haya sido el contrato que han suscripto, seguramente sentirán mañana que los que firmaron fueron otros. Dos elementos contribuyen sin embargo para facilitar el logro: el primero es que se elijan, intuitivamente, por una cierta armonía en sus estilos; el segundo es que el tiempo de convivencia que los jóvenes tienen por delante conforme sus hábitos en maneras acordes. Sin embargo, sea cual fuere la discrepancia entre los estilos de los dos integrantes de una pareja, el hábito civilizado de respetar un “encuadre” del vínculo (dentro de las “buenas maneras” que las costumbres han depositado en el *corpus* social y que la educación transmite de padres a hijos) facilita la tolerancia y “da tiempo” al proceso de limar asperezas y construir acuerdos.

El matrimonio incluye, como decíamos antes, distintas funciones. Es una empresa industrial y comercial, es una escuela, una sociedad amistosa y el lugar en el cual se ejerce la genitalidad. Todas estas funciones pueden compensarse, unas con otras, en el valor y en la eficacia con la cual cada uno de los cónyuges las desempeña. Es necesario tener en cuenta sin embargo que la actividad genital de la pareja suele ser una de las funciones que más difícilmente se compensa, ya que perdura, en el ánimo de cada uno de los cónyuges, el significado primero de la unión erótica que constituyó el fundamento que dio origen a la sociedad matrimonial.

Las dificultades genitales

Las dificultades genitales intensifican los sentimientos de celos acercándolos peligrosamente al límite de lo tolerable para la continuidad del vínculo, ya que si el matrimonio es, como hemos dicho, una unión bicorporal y tripersonal, es esencial para que los celos se gestionen de una

manera tolerable que el tercero “derrotado” no sea uno de los cónyuges. Es cierto que los celos pueden surgir en los otros ámbitos en que un pareja funciona, y especialmente frente a los vínculos que cada uno de ellos mantiene con su familia de origen, o con los hijos, pero lo que eleva su magnitud más allá del límite tolerable queda representado frecuentemente como una insatisfacción genital. La actividad genital gratificante minimiza la antipatía que surge de las diferencias de estilo y constituye un sólido fundamento para la unión de una pareja, pero nos equivocaríamos mucho si pensáramos que los celos destructivos, o la armonía de una pareja, son simples consecuencias de una mala o de una buena actividad genital. Es necesario comprender que, por el contrario, las relaciones genitales “buenas” dependen de una buena elaboración de los celos. Especialmente importante será elaborarlos cuando una pareja se constituye con dos personas que ya han recorrido un trayecto importante de sus vidas y conservan vínculos entrañables con antiguos cónyuges, con hijos, con familiares o con amigos de antaño, ya que una pareja no puede unirse bien cuando alguno de sus integrantes debe omitir manifestar frente al otro una parte importante de sus afectos profundos.

Sostuvimos antes que los celos constituyen un ingrediente ubicuo que contribuye a la excitación erótica, y agregamos ahora que esos mismos celos, cuando adquieren una determinada intensidad y cualidad, tienden a destruir el vínculo genital. Tal condición destructiva se alcanza cuando los celos dan lugar a un malentendido que configura, en el vínculo, un círculo vicioso (esquismogenético) de retroalimentación positiva que genera cada vez más de lo mismo. Podemos decir, por ejemplo, que cuando un cónyuge se muestra desaprensivamente insensible frente a los celos del otro, y hace poco para tratar de evitarlos, es porque sufre por sus propios celos, aunque en su conciencia lo niegue, y porque siente, en el fondo, que es la verdadera víctima. A veces a esto se agrega, iniciando el círculo vicioso, el intento de mantener sus propios celos negados mediante el recurso de hacerse celar, y otras veces se añade como condimento, generalmente inconsciente, el placer de la venganza.

Acerca de la envidia ha sido dicho que se trata de un afecto que surge de una condición constitucional e incurable. Más allá de que este es un punto que puede discutirse, es evidente que la envidia no goza de un consenso favorable. Se admite que suele ser muy dañina, y el que la sufre no despierta generalmente simpatía sino, por el contrario, duras críticas. Algo distinto sucede con los celos, acerca de los cuales se piensa habitualmente que son un testimonio del amor, y suelen confundirse con el celo con el cual debe cuidarse todo aquello que se ama. Sin embargo, los celos y la

envidia, como dos caras de una misma moneda, comparten una identidad de origen. Hace ya algunos años hablábamos de que los celos llevan implícita una cierta deshonestidad egoísta, ya que la persona que sufre los celos piensa que el objeto de su amor merecería y podría establecer un vínculo con otra persona mejor, pero, sin embargo, se esfuerza en retenerlo. Cuando llegamos a comprender la importancia del sentimiento de desolación y la extrema dependencia escondida en los celos, comprendimos también que, si es cierto que nos hallábamos en presencia de una cierta deshonestidad, era casi inevitable. Los celos, en esencia, parten del sentimiento de que somos incapaces de satisfacer las expectativas de la persona amada y, por tal motivo, se comprende muy bien que no sólo nos torture el temor a perderla, sino que, además, suframos sintiendo que esa persona, amada y celada, ya no nos satisface como, seguramente, satisfaría a quien, con méritos mejores, nos sustituyera. Debemos añadir que, frecuentemente, el hecho de que podamos satisfacer, en algunos “sectores” de la convivencia, necesidades importantes de la persona amada, no nos convence de que satisfagamos por ello la parte más importante de sus expectativas. La autoestima dañada reclama entonces un testimonio convincente de que somos casi todo lo que nuestro consorte necesita para disfrutar de la vida, y cuanto menos confiamos en lograrlo, con mayor insistencia reclamamos. Suele establecerse de este modo, a partir de una extrema dependencia inconciente, un círculo vicioso de reproches y reclamos que se retroalimenta hasta conducir, si otros factores no lo interrumpen, a la ruptura del vínculo.

La unión irreversible

La genitalidad culmina con la procreación, y aunque puede decirse que el ejercicio de la genitalidad entre los seres humanos supera ampliamente las necesidades de la reproducción, no es menos cierto que el deseo y la satisfacción genital, cuando evolucionan hacia sus formas más maduras, generan fantasías de procreación que contribuyen a la perduración de una pareja. La profundización en el vínculo entre ambos progenitores no sólo facilita la concepción de los hijos, sino que contribuye a la crianza y a la protección de la prole. Hemos mencionado ya, que, de acuerdo con Platón, buscamos completarnos en la relación genital a través del encuentro con “nuestra otra mitad”. La completitud buscada no es algo concebido para ser alcanzado sino que, como el norte de una brújula, orienta el camino que conduce al desarrollo de algunas de nuestras disposiciones dormidas. Desarrollar esas disposiciones nos acerca a la realización plena de nuestro ser “en forma”,

pero esto no debe confundirse con el haber alcanzado la esfera de una completitud autosuficiente. Nuestra radical e inevitable incompletitud puede ser representada por el hecho, inexorable, de que sólo disponemos del punto de vista determinado por el lugar en el cual estamos parados. La relación con nuestros semejantes será pues, como sostenía Weizsaecker, y en lo que respecta a la vida, siempre recíproca, ya que dos seres humanos no podrán nunca pararse, al mismo tiempo, en un mismo lugar.

El encuentro genital comienza habitualmente con la intervención de los órganos sensoriales “distales”, la vista y el oído. Le siguen el tacto, el olfato y el gusto. A medida que el acto prosigue van participando, cada vez más, movimientos involuntarios, inconcientes, y automáticos. Todo progresa de tal modo que el orgasmo “viene” como algo que no ha sido hecho, sino que ha sucedido. Viene, desde un lugar donde no se lo domina, como algo inconciente, profundo, que se acompaña de una vivencia particular, una especie de disolución del yo que genera en el ánimo la sensación de un misterio cuya magnitud sólo puede ser comparada con esa otra sensación de misterio que experimentamos frente a la gestación de un bebé o cuando muere un ser querido y de pronto su alma desaparece ante nuestros ojos para nunca más volver. Weizsaecker sostenía que un buen orgasmo disculpa, y su afirmación resulta enigmática si no reparamos en el hecho de que el orgasmo conduce a una humilde disolución del yo, y que la culpa es siempre proporcional al tamaño que le asignamos a nuestro propio yo.

Lewis Thomas, que fue presidente del Memorial Sloan Kettering Cancer Center, en Nueva York, y miembro de la Academia de Medicina, escribe que cuando va a pasear por el bosque es imposible decidir si es él que ha sacado a respirar aire más sano a sus células y a sus mitocondrias, o si son ellas las que, con idéntico fin, lo han sacado a respirar a él. Cuando pensamos en el encuentro genital humano, y especialmente en la vivencia de disolución del yo, debemos admitir que todo ocurre como si nuestros gametos (nuestros espermatozoides y óvulos) hubieran tomado, desde lo inconciente, la dirección del acto. Puedo decir que yo amo, pero sería equivocado afirmar que yo genero ese amor que doy o siento, porque precisamente siento que me sucede el amor que dedico a la persona amada. En verdad ni siquiera soy el dueño del amor que hacia mí mismo siento. Esto se ve con claridad en el mito de Narciso. Narciso se enamora de su propia imagen reflejada en el río, pero al hacerlo así no se ama a sí mismo en las sensaciones y en las percepciones que forman su mundo normal. Lo prueba el hecho de que en el mito se muera de hambre y de sed. Sucede que se enamora del Narciso *persona*, del Narciso que los otros ven. “Persona” era el nombre de la máscara que en el teatro antiguo usaban los distintos personajes, una fachada ofrecida a la

contemplación desde el entorno. ¿Cómo podemos entender, entonces, que Narciso haya perdido el amor a sí mismo y que intente recuperarlo amándose con el amor de los otros? Nuestro amor propio se alimenta “desde adentro” con el amor que nuestros progenitores nos han otorgado junto con sus gametos ya desde el momento de nuestra concepción, y aunque nacemos con una cierta cuota que puede reforzarse en la infancia, deambulamos por el mundo procurando recuperar, con el amor de los otros, la parte que se nos ha gastado. Cuando no lo logramos ingresamos a veces, como Narciso, en el malentendido que nos lleva al intento, fallido, de amarnos como si fuéramos ellos y dispusiéramos del amor que nos niegan.

Se suele decir que la persona amada no coincide jamás completamente con el objeto del deseo, y que nuestros deseos son los que originan, negando la realidad, nuestras ilusiones. Es cierto, pero también es cierto que en cada nuevo encuentro con la persona amada, junto al duelo por lo que no hemos encontrado, nos enriquece una experiencia que modifica la imagen de lo que deseamos. No cabe duda de que buscamos algo que no es lo que encontramos, y sin embargo muchas veces se da la aparente paradoja de que terminamos por sentir que lo que encontramos es precisamente aquello que, sin saberlo, buscábamos. Quizás cuando se dice que el amor es ciego, se menosprecia la tenacidad estocástica del deseo que lucha por encontrar a su objeto.

Cuando el orgasmo finaliza, el camino sensorial se recorre a la inversa: desde los sentidos “proximales”, el gusto, el olfato y el tacto, se pasa al predominio de la vista y el oído. La sensación de la existencia yoica reaparece y, en los casos en que la unión es profunda, surge en los copartícipes del acto el sentimiento de que el otro, siendo otro, es casi una parte de su propio yo. El yo se fortalece, renace luego el deseo genital junto con el sentimiento de incompletitud, y el ciclo recomienza. Cuando el acto fructifica en el nacimiento de un nuevo ser humano, el hijo llevará dentro de sí la unión irreversible de los dos seres que una vez lo engendraron.

III. ENTRE PADRES E HIJOS

La concepción de un hijo

El primer contacto que se tiene con un hijo es siempre una idea que precede al deseo asumido de engendrarlo. Se trata de una idea que surge ya en la infancia, y no sólo en las niñas, en las cuales suele ser más evidente, sino también en los varones. Pero hay un punto crucial en esa idea, y es el momento de la vida adulta en que el acto genital amoroso despierta por primera vez la fantasía concreta de generar un hijo que sea, precisamente, el producto de esa particular pareja, un niño, o una niña, que represente la combinatoria de esas dos personas. Decimos que un hijo ha sido concebido cuando se ha producido la fecundación mediante la unión de las células sexuales, pero la palabra que usamos, “concebir”, refiere claramente a ese proceso previo por el cual el hijo existe en la mente de sus progenitores.

El deseo de procrear se sostiene también en otros motivos que no siempre funcionan de manera saludable, como por ejemplo el deseo de los padres de que un hijo satisfaga las ambiciones que ellos no han podido realizar, que consolide su matrimonio, o que se constituya en una compañía que mitigue los sentimientos de soledad que pueden albergar en su alma. Encontramos un caso extremo en la mujer “autosuficiente” que quiere engendrar un hijo “propio” sin formar una pareja estable y sin el deseo de otorgarle un padre.

El deseo de engendrar un hijo, como ocurre con todo deseo, no está exento de ambivalencia. Ambos progenitores suelen sentir que les resulta difícil asumirse como padres cuando todavía no han cumplido acabadamente con su deseo de ser hijos. La mujer embarazada expresa con frecuencia mediante náuseas y vómitos su rechazo inconciente a una unión

tan entrañable con un hombre que, en el fondo, no ha dejado de sentir como un extraño, y cuyo hijo, a quien todavía siente como ajeno a sí misma, vive dentro de su propio cuerpo. Agreguemos a esto los celos que la relación de un hijo con cada uno de sus progenitores produce en el otro, y también la culpa que frecuentemente va unida a la satisfacción de engendrarlo.

Hemos oído decir más de una vez que cuando un padre intenta escuchar en el vientre de su mujer los latidos cardíacos fetales de su hijo está intentando elaborar la envidia que le produce la maternidad. Aunque en algunos casos esto es lo esencial, no debe llevarnos a descuidar el hecho de que también existe en el padre un interés curioso que lo prepara para la función paterna y que muchas veces se constituye como un interés amoroso y solícito hacia una gestación que lo maravilla. Ese interés (que lleva al científico a experimentar amor por lo que estudia e investiga) forma parte de la curiosidad, acerca de la cual pensamos que tal vez sea el más importante de los factores que, aun en las condiciones más desesperadas, sostienen la supervivencia.

No cabe duda de que engendrar un niño es un acto tan misterioso y conmovedor como el coito mismo en el momento de su culminación. En los comienzos de una relación el coito finaliza en una separación transitoria después de una estrechísima unión, pero cuando esa relación se continúa y se hace más profunda, aparece siempre una segunda etapa en la que, se lo reconozca o no, existe el deseo de un hijo en el cual esa unión fructifique y se consolide de un modo indestructible.

Quien ha psicoanalizado a un paciente cuyos padres se divorciaron sabe que una de las cuestiones más difíciles de elaborar surge porque la discordia entre los padres suele crear en el hijo, especialmente cuando ocurre mientras el paciente todavía es un niño, una discordia entre las partes de sí mismo que, en cuerpo y alma, provienen de cada uno de sus progenitores, y que se combinan de manera indisoluble en su propia constitución. Encontramos en las enfermedades autoinmunitarias una expresión patosomática específica de este tipo de conflicto, que suele desencadenarse cuando no se lo puede tolerar en la conciencia.

Cuando, por fin, un hijo nace, los padres se sienten, con mayor o menor conciencia de ese sentimiento, frente a la maravilla increíble de un conmovedor regalo y suelen experimentar el temor de no estar a la altura de la inevitable responsabilidad. Los ecos de ese momento inolvidable que los llena de ternura, junto con la curiosidad y la reverencia que se sienten frente a las cosas más importantes de la vida, retornarán en algunas ocasiones posteriores, como suele ocurrir, por ejemplo, cuando un hijo les construye en el jardín de infantes un regalo.

El lugar que un hijo ocupa

El lugar que ocupa un hijo amado es siempre insospechadamente grande, y la rapidez con la cual crece conduce, inexorablemente, a un mayor grado de conciencia del hecho, habitualmente negado, de que cada oportunidad es única y transcurre siempre en un tiempo breve. Precisamente por esto, frente a lo que un niño reclama, cada postergación adquiere un peso inusitado. Aunque esta situación puede ser negada con promesas y propósitos cargados de ilusiones, nunca es tan cierto como en la vida de un niño que la demanda que no se satisface en su momento oportuno deberá ser resignada. La falta de una resignación adecuada (que no sólo implica una renuncia, sino también una sustitución) habitualmente surge acompañada con una solución que, en el fondo, se considera defectuosa, y que contribuye a incrementar los sentimientos de culpa que constituyen una presencia casi inevitable en el ánimo de todo progenitor. Se crea de este modo un círculo vicioso que hoy es muy difícil de evitar, porque vivimos en una época en que lo que menos abunda es la resignación.

Vivimos inundados por la fantasía de poder tenerlo todo. La idea de que vernos obligados a elegir es muy desagradable alcanza sus extremos en la persona obsesiva, ya que, cuando todos los detalles tienen una importancia similar, se pierden las jerarquías que permiten establecer las prioridades. Lo cierto es que nos comportamos muchas veces como el malabarista que mantiene en equilibrio sobre puntas de caña muchos platos a la vez, y nos pasamos la vida corriendo, en el escenario, de una punta a la otra, para evitar que alguno de nuestros compromisos deje de girar. Mantenemos de este modo la ilusión de que no nos vimos obligados a optar, pero, inevitablemente, algún plato se rompe, y mientras tanto son muchos los que giran en el límite de su velocidad crítica. Un mundo que carece de un ordenamiento jerárquico (una carencia que en nuestra época abunda y aumenta) va perdiendo aceleradamente significación y bienestar, aunque incremente los bienes materiales de los cuales dispone. La impresionante disminución de la natalidad en muchos países del llamado “primer mundo” habla muy claramente del punto que ha alcanzado un pensamiento egoísta según el cual el compromiso de un hijo (o incluso un matrimonio elegido por amor) arruina las posibilidades de un progreso material o de una buena ubicación en la estructura del poder.

Puede servirnos como ejemplo una pareja de la llamada “clase media”, que cuando proyecta hoy “tener” un hijo suele pensar que previamente deberá adquirir lavadora, heladera, aire acondicionado, dos televisores, videocasetera, automóvil, computadora y un “buen departamento”.

Lo cierto es que, cuando nada se resigna, de cada cosa se logra solamente una parte; de modo que, frecuentemente, cuando el hijo “llega”, debe jugar entre la mesa del comedor y el piano. Es muy difícil entonces que si el niño se mueve no tumbe algún florero, despertando la hostilidad o la desesperación de sus progenitores o de las personas que los cuidan mientras los padres trabajan. Pero hay también otros ejemplos, en los cuales algunos jóvenes que están “desempleados”, o con un trabajo exiguo, y que aún viven con sus padres, engendran, en un encuentro ocasional, un hijo que se verán forzados a criar en condiciones precarias.

Cuando no se logra preparar, para el nacimiento de un hijo, el ambiente necesario y natural, la situación que se crea puede compararse con la de un psicoanalista que trabaja con niños en un encuadre malo, torturado dentro de un consultorio poblado de objetos valiosos y frágiles que son intocables.

El niño idolatrado

Tampoco contribuye a un desarrollo sano de los hijos la situación opuesta, representada por una adoración del niño, por una paidolatría reactiva que ante supuestas necesidades impostergables y prioritarias del hijo pospone todo, incluso la vida erótica o el compañerismo que otrora enriquecía al matrimonio.

No sólo es importante en este punto el momento en que la pareja, después del parto, reiniciará sus relaciones genitales. El caso típico del bebé que interrumpe con su llanto el acto genital frecuentemente pone a prueba el sentido común de la pareja, y en especial el de la madre, dado que, cuando ella se equivoca, se une con un hijo al cual “deja sin padre”. La idea de que tal vez se ha caído de la cuna o que puede ocurrirle algo grave suele ser la expresión de ansiedades nacidas de los sentimientos de culpa frente a la satisfacción y el goce, ya que la inmensa mayoría de las veces el bebé sólo expresa de este modo sus propias ansiedades frente a lo que experimenta como un abandono.

El tema de la paidolatría adquiere connotaciones penosas en los casos en que, contemplando los derechos del niño, llega a perderse de vista el necesario equilibrio, y a veces incluso sucede que algunos psicoterapeutas de niños incurren en esto sustituyendo su actividad interpretativa por dudosos consejos de puericultura. Agreguemos que, en los casos extremos, la paidolatría permite que se tiranice a los niños para que cumplan con la imagen idolatrada, transformándolos a veces en un bien “de consumo”, un “objeto”, por ejemplo, de un litigio judicial o de un negocio publicitario.

Otra forma perjudicial de la paidolatría consiste en la tendencia a premiar los esfuerzos antes o en lugar de premiar los resultados. Si bien es cierto que forma parte de la función materna el festejar y estimular los esfuerzos de un niño pequeño, no es menos cierto que cuando un niño crece e ingresa en la escuela, los estímulos y premios deben ir desplazándose paulatinamente hacia la obtención de resultados. La actitud que distingue el esfuerzo que conduce al fracaso del que conduce al logro corresponde a los valores que rigen en la sociedad adulta y es fundamentalmente una función paterna.

El niño idolatrado, que a veces coincide con ser un hijo único, es el niño en el cual esperamos compensar, como dice Freud cuando habla de *His Majesty the baby*, lo que en nosotros se ha frustrado, es decir, nuestro narcisismo que ha quedado herido. Aclaremos que Narciso, según lo muestra el mito, no ama a Narciso tal como él desde dentro de sí mismo lo siente (o se siente) vivir. Muy por el contrario, ama al Narciso que el estanque refleja tal como los otros lo ven, o a la ninfa Eco, que es el eco de su propia voz. En esa forma de amarse no sólo se traiciona a sí mismo, sino que al mismo tiempo “retira” el amor que sentía hacia los demás. Una y otra cosa vienen a ser lo mismo, porque el amor del cual disponemos no es nuestro, es algo que sentimos venir desde adentro, y es “ello” que ama, con la misma fuerza, una parte importante de aquello que somos y una parte importante de lo que los otros son. En nuestra jerga psicoanalítica diríamos que el ello nos ama “autoeróticamente”, en el narcisismo primario, con el mismo amor que, cuando ama a los otros, llamamos objetal, y que, cuando funciona un narcisismo que “pierde” al narcisismo primario (un narcisismo que en el mito conduce a que Narciso muera de hambre y de sed), en el acto con el cual abandonamos a los demás también nos abandonamos.

Lo que daña al hijo idolatrado y lo transforma en un fantoche que en definitiva termina por agravar la injuria narcisista de los padres no es pues un amor excesivo por lo que ese hijo es, lo daña el amor odioso que en el fondo lo traiciona y los traiciona. Cuando, en nuestra función de padres, ese amor nos contamina, incurrimos en el vicio de amar a nuestro hijo hasta en sus defectos, si se parecen a los nuestros, como si él fuera nuestro reflejo en el estanque o el eco de nuestra propia voz.

Nuestros hijos

Muy frecuentemente nuestros hijos se relacionan también con nuestros padres y, entre las múltiples variantes del entretejido de la trama familiar, podemos ver la coincidencia de distintos roles en distintas edades y en las

mismas personas. Así sucede, por ejemplo, con una mujer que, al mismo tiempo que madre, puede ser hija o abuela. La madre que también es hija le da a su propia hija una imagen constante acerca de la forma de ser una hija adulta, y esa imagen, aunque no se la valore conscientemente durante la infancia, constituye una impregnación inconciente en el carácter de la niña, que retornará como conducta, años más tarde, ante su propia madre anciana. Se trata de un retorno que adquirirá muchas veces las formas exageradas que vemos en las caricaturas.

Es muy importante comprender que en la infancia se prepara el conjunto completo de los modos en que transcurrirá más tarde la relación entre padres e hijos, que ocurre con amor, con hostilidad y hasta con odio, con armonías y con luchas inevitables que muchas veces se asocian al amor, como es el caso de las acciones motivadas por los celos o por el deseo de imponer al otro un proceso que, según se piensa, en definitiva “es por su bien”. No nos engañemos: entre padres e hijos debe ocurrir casi todo lo que se hace con la vida, y en ese casi todo, está implícito también discrepar y pelear. Cuando esto sucede, es necesario saber que la pelea, aunque alcance muchas veces la apariencia del juego, es en serio. “En serio” no significa aquí que “la sangre deberá llegar al río”, significa evitar incurrir en la ficción de negar su importancia. Winnicott señalaba que cuando un padre juega al ajedrez con su hijo y lo deja ganar no lo ayuda, sino que, por el contrario, retarda su aprendizaje, guardándose el secreto de una supuesta superioridad sobre el hijo.

Cuando se piensa en una lucha entre padres e hijos y más aún cuando se la concibe según la tesis “militar” darwiniana acerca de una selección natural que sólo deja sobrevivir al más apto, se piensa también que podrá ser muy bueno que los hijos superen a sus progenitores, pero que se trata de una dolorosa situación que debe ser elaborada. Creo, sin embargo, que ese pensamiento proviene del haber quedado anclado en la rivalidad que es propia de la etapa fálica y que nos conduce a negar que padres e hijos, como el elefante y la ballena, habitan inexorablemente en nichos ecológicos distintos y sus intereses difieren tanto como difieren sus necesidades.

Es claro que aunque solemos decir “tener” un hijo, el hijo cuya vida inauguramos y sobre el cual poseemos el título de un cierto dominio, no es una propiedad material e inanimada. Sin embargo, forma parte del regalo, de la gracia del destino que nos otorga la posibilidad de originar y cuidar el desarrollo de un hijo, el que sintamos que nos prolongamos en ellos. Es con ese significado trascendente y sublime que sentimos que son nuestros, que es bueno que nos sobrevivan, y que, cuando es posible, nos superen.

De más está decir que cuando el sentimiento de que nos prolongamos en nuestros hijos se frustra, vivimos ese infortunio, con mayor o menor

grado de conciencia, como una fundamental desgracia. La desgracia alcanza las características de la tragedia cuando la vida nos depara la muerte prematura de un hijo. Hay desgracias pequeñas y grandes, y las grandes desgracias, las que llamamos tragedias, son especialmente aquellas que sentimos como antinaturales porque no se presentan en todas las vidas. Y cuando incurrimos en el vicio de valorar las desgracias pequeñas, que son inevitables y consustanciales con la vida, como si fueran tragedias, aumentamos el riesgo de convocar una verdadera tragedia.

Cuando, durante nuestra vida, un hijo nuestro muere, solemos sentir que sólo se nos muere a nosotros, que nos dedica su muerte, y esto constituye una de las situaciones donde los sentimientos de culpa, más allá del grado en que alcancen la conciencia, inundan de manera superlativa nuestra vida inconciente. La culpa gravita con un peso doble cuando el hijo perdido ha sido idolatrado, porque, tal como ya lo hemos dicho, el amor que idolatra es un amor que traiciona.

En la medida en que amamos a nuestros hijos con un amor que espera y busca en ellos la compensación por aquello que con su falta hiere nuestro orgullo, nuestros hijos, cuando crecen, siempre “mueren”, junto con nuestras ilusiones tejidas alrededor de sus años infantiles, o incluso juveniles. ¿Podemos encontrar acaso, con los hijos adultos, la manera de realizar aquellos propósitos que no terminamos de satisfacer con los niños o con los jóvenes que ellos fueron otrora?

Pero no sólo generamos los hijos que engendramos como producto de nuestras células sexuales. A veces tenemos sobrinos o hijos adoptivos. Los que enseñamos también tenemos alumnos o discípulos, los médicos tenemos pacientes, y quien ejerce una profesión, quien profesa una tarea o el que produce una obra de su industria sentirá que su entorno se puebla de colaboradores o empleados que comparten su tarea o de personas que llevan dentro de sí una parte del fruto de su arte. Se dirá que deberíamos cuidarnos muy bien de considerarlos como si fueran nuestros hijos, pero en un cierto sentido lo son sin duda alguna. No serán más nuestros de lo que son los hijos cuya vida inauguramos, ya que, como ellos, disponen de una vida propia, pero nuestra obra se prolonga en ellos y en ellos sobrevive.

La relación filial que establecemos (sea con un hijo, con un sobrino, con un discípulo o con un empleado) será inexorablemente un espejo que nos muestra nuestra cara con rasgos sorprendentes que no siempre nos agradan. Se trata muchas veces de partes que negamos, que preferimos ignorar, y esto nos enfrenta casi siempre con un conflicto del cual somos fundamentalmente responsables. Suele ser precisamente este uno de los problemas más frecuentes y más típicos durante la educación de los hijos

y, por qué no decirlo, la fuente más común de los conflictos que se generan en el transcurso de la dirección de una tarea. La responsabilidad a la cual nos referimos, que surge porque, como “la imagen del espejo” lo evidencia, la relación con nuestros hijos se establece con nuestra participación inevitable, se complica con las innumerables tareas que tenemos que asumir como padres. Así sucede, por ejemplo, cuando el hecho de que tenemos más de un hijo nos enfrenta con la tarea de árbitro o de juez.

Se suele admitir, aunque de mala gana, que hay hijos preferidos, y cuando eso sucede la observación demuestra que la mayoría de las veces constituye, para el hijo elegido, una carga que está lejos de ser una ventaja. Es mucho más frecuente, sin embargo, que las preferencias de los progenitores se dirijan a determinados rasgos caracterológicos de los distintos hijos, y que además sean fluctuantes, ya que los padres quedan muchas veces transitoriamente “copados” por una determinada capacidad de los hijos. Suelen ser los celos, habituales entre hermanos, los que conducen a que los hijos confundan esas preferencias parciales o transitorias con la existencia de una situación que los condena a una condición segunda en el amor de los padres.

La autoridad de los padres

Freud dijo que educar, gobernar y psicoanalizar son tres tareas imposibles. Tal vez debió mencionar la de ser juez, que además de ser difícil es inevitable. Aunque nuestro deseo nos conduzca a plantearla de la manera más suave posible, su dificultad permanece. Funcionar como intérprete o como mediador en un litigio, que es una forma “leve” de ser juez, lleva siempre implícito establecer un juicio, pero existe en este punto una cierta confusión. Se suele pensar que no es posible “ser juez y parte”, y sin embargo, dado que no se puede juzgar sin comprender ni comprender sin juzgar, para juzgar es necesario, de algún modo, haber participado y para poder participar es necesario haber juzgado. El punto en el cual el juicio entra en conflicto con la empatía que la comprensión implica, el punto en el cual se manifiesta el íntimo desgarramiento de la empatía que constituye la dificultad de ser juez, surge recién en la necesidad de la sentencia que procura disminuir un perjuicio, o evitar el peligro de un perjuicio mayor, en el campo habitado por los intereses contrastantes de las distintas personas que viven en una sociedad. Un índice inequívoco de la dificultad que toda sentencia lleva implícita lo constituye el hecho de que la palabra “perjuicio” signifique en su origen un exceso judicial.

En el ámbito de una familia la madre funciona a veces como el fiscal acusador que prepara el expediente para que cuando llegue el padre funcione como juez, y la situación no es sencilla, porque no siempre coincide, en el ánimo de ambos progenitores, la magnitud o la cualidad que se atribuye al presunto delito. Pero esta constituye sólo una de las innumerables escenas; otras veces será el padre quien asuma una posición crítica severa mientras que la madre se opondrá a la sentencia disculpando al hijo que llevó en sus entrañas y que amamantó.

Conviene, dicho sea de paso, aclarar que las funciones del ser padre y del ser madre son específicas y diferentes hasta llegar al extremo en que algunas de ellas pueden ser intransferibles. La gestación dentro del útero es un ejemplo indiscutible y evidente de una función que no puede ser transferida al otro sexo. Sin embargo, la gran mayoría de las funciones paternas y maternas pueden ser asumidas por ambos progenitores en mezclas de proporciones diferentes, y de hecho lo son frecuentemente, muchas veces para bien y otras con repercusiones negativas.

Reparemos en que la función del juez forma una parte inevitable de la autoridad paterna, o materna, pero que la autoridad de ambos padres no se limita a esa función. Una de las graves dificultades de nuestra época consiste en que, de tanto confundir la autoridad con el autoritarismo, nuestro concepto de autoridad se desdibuja. La autoridad es una cualidad, una capacidad que acerca de una especial materia posee el que ha sido muchas veces su autor, y precisamente esa capacidad que le confiere su experiencia determina su cualidad de ser “el que sabe” cómo se hace ese particular asunto. En ese sentido, los progenitores, ante los hijos pequeños, son siempre autoridad. Qué duda cabe de que ambos son o han sido autores de la mayoría de las cosas que un niño tiene que aprender. Tampoco cabe duda de que, a medida que los hijos crecen, los progenitores que auténticamente no pretenden saber lo que no saben conservan mejor su autoridad.

Reparemos también en que los padres sólo disponen, frente a los hijos, de la autoridad que los hijos les confieren, y que los hijos no se la confieren por obra y gracia de la imposición de los padres, sino como consecuencia de dos circunstancias fundamentales. La primera surge de la natural tendencia del niño a idealizar a los padres, tal vez como un producto de la necesidad de sentirse protegido. De manera que los progenitores serán, en el comienzo, en la época en que “mi papá le gana a tu papá”, autoridad en todo. La segunda deriva directamente del modo en que los hijos han experimentado la convivencia con sus progenitores. Si bien puede decirse que un niño al principio necesita revestir a sus padres con una autoridad idealizada, no es menos cierto que necesita ir descubriendo, paulatinamente, cuáles son las materias en

que no la tienen. Si la idealización se mantiene durante mucho tiempo como producto de un engaño, el niño se daña gravemente. Es este precisamente el punto en el cual aquellos padres que no son auténticos y responsables con respecto a su solvencia producen hijos con defectos de carácter tales como la desconfianza, la vanidad, la mendacidad o la hipocresía.

Ver que sus padres fracasan, se equivocan o sufren una derrota, suele producir en los hijos miedo y desconcierto. La falla de una supuesta potencia infalible es sentida algunas veces como una profunda y dolorosa humillación, cuyos efectos se agravan si el niño percibe o intuye que sus padres mienten o disimulan para disminuir la importancia de lo que ha sucedido. Por el contrario, la manera en que los padres enfrentan auténticamente sus propios sentimientos frente al fracaso, la equivocación o la derrota, puede ser para un niño la fuente de un valioso aprendizaje y la muestra de una nueva “autoridad” que le devuelve el respeto hacia sus padres.

La transmisión de la experiencia

Oímos siempre decir que la experiencia es intransmisible, pero si la experiencia no fuera transmisible el mundo no progresaría, y deberíamos forzosamente cometer de nuevo los mismos errores que cometieron nuestros antepasados. Es cierto que algo de esto sucede, pero también es cierto que, a pesar de la verdad contenida en la frase de Goethe: “lo mejor que de la vida has aprendido no se lo puedes enseñar a los jóvenes”, algo de lo vivido puede ser enseñado y puede ser aprendido. Todo depende de una suficiente coincidencia en el punto de partida. En un escrito anterior decíamos: “Cuando el dedo que señala tiene éxito en la tarea de indicar una presencia, es porque se comparte la idea de aquello que hay que ver. La mayoría de las veces esa idea es un sobreentendido. Los sobreentendidos nunca son explícitos; por eso, cuando no coinciden, en lugar de ingresar en una discrepancia legítima, ingresamos en un malentendido”.

Caben muy pocas dudas acerca de que este asunto de la transmisión de la experiencia es un tema clave en la relación entre padres e hijos. Si admitimos que su posibilidad depende, como ya hemos dicho, de una suficiente coincidencia en el punto de partida, llegamos a la conclusión de que la relación de aprendizaje entre padres e hijos se interrumpe cuando los conflictos afectivos que surgen en la convivencia conducen a radicalizar las posiciones de partida.

La edad en la cual los hijos ingresan normalmente en lo que se suele llamar “un rebelde sin causa” es la adolescencia. Es la etapa de la vida en

la cual se desarrolla la rivalidad como una parte saludable y necesaria del desarrollo evolutivo que se da, en su forma típica, entre un hijo o una hija y el progenitor del mismo sexo. La esencia de la rivalidad reside en la lucha de dos personas por la posesión exclusiva de un bien determinado que, en primera instancia, es “tener razón” y, en última instancia, consiste en el amor de una tercera persona. Importa comprender, sin embargo, que cuando se trata de lo que ocurre entre los adolescentes y sus padres, el interés en sostener una discrepancia y experimentar lo que entonces sucede es mucho más importante que el tema o argumento sobre el cual se discrepa.

Vale la pena recordar en este punto lo que dijimos, a partir de Winnicott, acerca del padre que no debe dejarse ganar cuando juega al ajedrez con su hijo. La autenticidad y el *fair play* de los padres, en las discusiones con sus hijos adolescentes, son absolutamente esenciales, ya que las cuestiones que se discuten nunca son banales en su significado y exigen que se asuma plenamente la responsabilidad de las funciones paterna y materna.

El niño atraviesa una etapa, entre los dos y tres años, acerca de la cual suele decirse que es “la fase del no sistemático”. En esa época una madre pasa gran parte de su tiempo diciéndole “no toques eso” a un niño que no acepta la negativa materna. Es cierto que no se debe negar a un niño, sólo por comodidad o por capricho, lo que solicita o desea, pero es muy importante que, antes ya de esa etapa de terquedad, los padres sostengan sin enojo el “no” que profieren cuando proviene de una convicción auténtica acerca de su necesidad. Sin embargo, sería igualmente erróneo sostener que un padre, o una madre, no deben desdecirse nunca. Lo que debería evitarse es el vicio de utilizar frecuentemente un “no” apresurado que, ante un poco de insistencia, se transforma casi siempre en un “sí” claudicante precedido de malhumor y violencia, dado que esto confunde al niño y lo entrena desde pequeño, perfeccionándolo progresivamente en la tenacidad con que recurre a la insistencia extorsiva.

En la etapa de terquedad es muy frecuente que un niño al que se le ha dicho “no toques eso” experimente la necesidad de tocarlo “una vez más” antes de aceptar la prohibición, ya que intenta sentir de este modo que su voluntad no es vencida. Esta actitud infantil se conserva muchas veces en los hijos adolescentes y en las relaciones que establecen los hombres adultos. Otras veces el niño de dos o tres años quiere decir “no” a lo que le indica la madre para sostener lo que considera una identificación sexual correcta, de acuerdo con el pensamiento “no quiero hacer esto para no ser como tú, ya que tú eres mujer y yo hombre”. En el caso del adolescente la situación suele ser otra, acorde con la idea “no puedo ser como tú porque no sería yo”.

Podríamos decir que en la adolescencia también hay una fase en la cual opera otro tipo de “no sistemático”, y que allí es el padre el que debe asumir la oposición antipática. Se trata de una función cuya dificultad se duplica cuando el padre no sólo debe expresar su desacuerdo con las opiniones o actitudes del hijo, sino que además debe enfrentar la oposición del consenso. Sin embargo, aun cuando los argumentos y actitudes del hijo coincidan con los del entorno (incluyendo los padres de sus amigos, los medios televisivos y las autoridades del colegio), si el padre no los comparte deberá expresarlo auténticamente, como parte inexcusable de su función paterna, con toda la claridad que pueda.

Se suele decir, con cierta ironía, que el padre muchas veces se comporta según el principio “haz lo que yo digo y no lo que yo hago”, pero es obvio que ese pensamiento no basta para descalificar la prescripción paterna. Hay veces en que la diferencia entre lo que el padre hace y lo que aconseja o prescribe proviene de las diferencias entre las funciones del padre y las funciones del hijo. Cuando estas diferencias no se asumen de manera clara, el padre, a quien se le atribuye falsamente un privilegio, aparece como si detentara una prerrogativa que no le corresponde, y el hijo crece con un déficit de educación que lo inhabilita para comprender los ordenamientos funcionales que establecen una jerarquía social, tan imprescindible y tan saludable como la que encontramos en el ecosistema y en el mundo biológico. Hay sin embargo otras circunstancias en las cuales esa diferencia entre lo que el padre recomienda y lo que hace no surgen de los distintos roles que corresponden a un padre y un hijo, sino del deseo del padre acerca de que el hijo no reproduzca sus insuficiencias.

El derecho a los bienes parentales

Cuando no se elaboran bien las situaciones en las cuales los padres asumen frente a los hijos la representación de la realidad social y de sus principios morales, nos encontramos con una forma muy particular de la rebeldía que configura al “eterno adolescente”. Es una forma que abunda en nuestra sociedad actual, de la cual se ha dicho que es una “sociedad sin padres”, aludiendo a la condición deficitaria de la autoridad paterna en la familia. Alexander Mitscherlich ha dedicado un libro, con ese título, al desarrollo del tema. Se trata de una condición que constituye una parte de la crisis de valores que impregna a nuestra época, dentro de la cual la autoridad, desprestigiada y a menudo espuria, despierta antipatía.

De este modo el “eterno adolescente” lo será independientemente de su edad cronológica, y deambulará por el mundo sintiendo que el entorno, responsable de sus desventuras, no le otorga la razón que pretende y que, cuando alguien se la otorga, la pseudoliberación de su responsabilidad que eso le produce no le alcanza para liberarlo de la impotencia en la que transcurre su vida.

Encontramos una complicación significativa de ese tipo de irresponsabilidad adolescente en el hijo que roba dinero u objetos a sus padres, a sus abuelos, o en el entorno que éstos frecuentan. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que no todo lo que se llama “robo” es un robo, ya que, como sucede también en el caso del plagio intelectual, no siempre es fácil establecer quién es el propietario legítimo de algunos tipos de bienes. Hay cosas que los padres sólo generan gracias a la existencia de sus hijos, como la leche que una madre produce gracias a que su hijo la succiona.

Tal como lo expresó Freud en un trabajo acerca de los delincuentes por sentimientos de culpabilidad, muchas veces sucede que precisamente los sentimientos de culpa que surgen en torno a la idea de que los padres se “desviven” y destruyen para que los hijos progresen, conducen a los hijos a conductas de robo cuya finalidad inconciente es poder atribuir esa culpa intensa a un delito concreto y menor. Se trata de una cuestión que, como ocurre siempre que la culpa se involucra, tiene una importancia grande, ya que, más allá del tema constituido por los adolescentes que roban, afecta muchas veces de otras múltiples maneras el desarrollo de los hijos, como en el caso resumido en la conocida sentencia: “padre estanciero, hijo caballero, nieto pordiosero”.

Es, sin duda, importante comprender que el robo se constituye precisamente por la culpa previa que lo determina, pero lo esencial en el robo sigue siendo el mal uso que se hace de lo que se siente como mal habido. Basta como ejemplo el frecuente derroche del dinero que se gana con culpa. Casi podríamos ceder a la tentación de definir al robo “al revés”, diciendo que el mal uso de lo habido pasa a ser más importante que la forma en que se lo obtuvo. El dolor más importante de lo que se experimenta al sentirse víctima de un plagio radica en que la mayor parte de las veces la obra “secuestrada” es malentendida y deformada. En este punto ingresamos nuevamente en el tema del hijo caballero y el nieto pordiosero. Es el tema de la herencia de bienes que pasan de padres a hijos y que deberán hacerlo en el momento oportuno, para que pueda cumplirse lo dicho en la frase de Goethe: “lo que de tus padres heredaste debes adquirirlo a fin de poseerlo”. A menudo pasa desapercibido el hecho de que demasiado pronto suele ser tan dañino como demasiado tarde.

La separación de los hijos

Una parte importante del crecimiento de nuestros hijos gira en torno al despertar de su vida genital y de la forma en que se establecen sus relaciones con los adolescentes del sexo complementario, al cual, dicho sea de paso, tendenciosamente se lo suele llamar “sexo opuesto”. Nuestras inquietudes en este punto oscilan entre la preocupación frente a la posibilidad de una carencia que testimonie una dificultad, o el desasosiego que acompaña a la idea de que avanzan en este terreno demasiado pronto, exponiéndose a una experiencia que los puede dañar. A veces estas dificultades reeditan preocupaciones que ya tuvimos cuando, al iniciar el jardín de infantes o la escuela, ensayaron sus primeros ejercicios de convivencia fuera del ámbito de la familia. También nos preocupa que, llevados por su rebeldía o su exasperación, establezcan, como producto de una actitud reactiva, relaciones íntimas con personas cuyo estilo de vida y sus principios se oponen a los que valoramos en nuestra familia. De más está decir que la parte más torturante de todas estas inquietudes deriva de un temor fundamental: tememos no poder estar a la altura de lo que nuestros hijos necesitan en lo que se refiere a la defensa de sus derechos o a la educación de su carácter.

Cuando nuestros hijos adolescentes se convierten en jóvenes y se aproximan a la constitución de una pareja, nuestras preocupaciones con respecto a la posibilidad de que lo hagan de una manera saludable se complican siempre con los celos y la envidia que sus logros nos producen. En la medida en que nuestros hijos crecen y nos volvemos añosos, no podemos menos que añorar la etapa de nuestra vida que ellos nos recuerdan, y nuestra huida del presente toma la forma de una nostalgia que nos incita al absurdo deseo de volver a vivir lo ya vivido. Tal como ha señalado Weizsaecker, posible es lo no realizado, lo ya realizado es imposible. Sin embargo, cuando ya hemos vivido muchos años y nuestro futuro se achica, nos resulta mucho más fácil huir desde el presente hacia el pasado que huir planificando un futuro que se nos antoja exiguo. Envidiamos la juventud, y aun la niñez, porque nos hemos olvidado de que en aquellos años también sentimos la necesidad, impaciente, de evadir el presente. Nos hemos olvidado de que nos evadíamos hacia el único lugar donde encontrábamos espacio, es decir, hacia un futuro, entonces largo, que nos gustaba imaginar promisorio. También nos hemos olvidado de que, en aquellos años en que teníamos la incertidumbre de lo que nos depararía el mañana, envidiábamos a las personas “hechas” que, según pensábamos, disponían de un pasado exitoso y vivían sólidamente aferradas a los proyectos logrados.

El crecimiento de los hijos conduce siempre, como es natural, a un cambio que muchas veces se llama “separación” de los hijos precisamente porque, como padres, sentimos la nueva distancia como una dolorosa pérdida. En la medida en que nuestros hijos crecen otras personas influyen cada vez más en la manera en que viven, y esto algunas veces nos preocupa o nos duele a pesar de que sabemos, como hijos adultos, que la figura de nuestros padres nunca ha dejado de tener una enorme influencia en nuestra vida.

Así como el niño pequeño necesita de un entorno que no se encuentre plagado de objetos que no puede o no debe tocar, un hijo que crece y establece una nueva distancia necesita que el encuadre afectivo que su familia le ofrece evolucione junto con él. Es cierto que padres y hermanos tienen muchas veces necesidades propias que no armonizan con las del hijo que ha superado una etapa, pero cuando no se logra una transacción adecuada y se opta por negar o avasallar las necesidades o los derechos de alguno de los miembros de la familia, la situación en definitiva empeora. El hijo que, en virtud de su desarrollo, establece una nueva distancia podrá hacerlo mejor en la medida en que sienta que sus padres no sufren el síndrome del nido vacío, y que los sienta capaces de reacomodar sus vidas llenando, con actividades e intereses propios, el espacio que su distancia produce.

El casamiento del último hijo suele ser la situación más típica. No se trata de cancelar todo cuanto del hijo quedaba en la casa, pero tampoco ayuda dejar su habitación de soltero, con todas sus cosas, dispuesta como si todos los días la usara. Se trata de una etapa, en la vida de los padres, que exige la particular valentía de aceptar un duelo difícil frente a un cambio inevitable que no puede ser negado sin consecuencias peores. Es un cambio que lleva implícita una reelaboración de valores, y no sólo de los valores que tienen que ver con la relación con los hijos, sino sobre todo los que atañen a una nueva forma de vida de los padres y al desarrollo de proyectos genuinos, ya que no basta con el intento torpe que se sustancia en planificar urgentemente entretenimientos superficiales que son ficticios e inoperantes.

Nos encontramos frente a lo que también se ha llamado el desprendimiento de los hijos. Es cierto que este desprendimiento implica un duelo por la paternidad o la maternidad que ahora debe ser “compartida” con las influencias de un entorno social que frecuentemente sustenta ideas y valores que no siempre compartimos. Pero en este punto hay también un gran malentendido. Ayudar a los hijos solteros para que se vayan a vivir solos lo más pronto posible constituye una práctica funesta que, lamentablemente, tiene hoy demasiado consenso. La situación es doblemente dañina cuando obedece al intento, frecuentemente inútil, de resolver de una manera cómoda los conflictos que nacieron en la convivencia. Una cosa es que los

hijos se desprendan de manera natural de algunas influencias familiares y otra muy distinta es que los padres, apoyándose en la idea de que deben otorgarles libertad, declinen su responsabilidad disminuyendo el contacto y renunciando a transmitirles sus enseñanzas hasta donde alcancen sus fuerzas y su capacidad.

Vale la pena recordar aquí que el ser humano nace “indefenso” e “incompleto”, es decir, que necesita de un prolongado período de inclusión en la familia para completar el desarrollo que otras especies realizan en el útero o en una vida independiente, razón por la cual su apertura al aprendizaje y su posibilidad de desarrollo es mayor. A partir de esta idea cabe decir que los padres tienen el deber de intentar mantener el interés de sus hijos a fin de poder transmitirles auténticamente lo que han aprendido en la vida. No todos los padres disponen de un mismo bagaje, y en las condiciones mejores eso influye en el tiempo, mayor o menor, que un hijo tardará en “desprenderse”, pero lo que más importa no es la magnitud de experiencia que los padres, como dote cultural, están en condiciones de transmitir a sus hijos, sino su voluntad de hacerlo lo más completamente posible, sin ceder a la tentación que, frente a un hijo rival y rebelde, susurra en el oído del padre: “que se arregle solo”.

Un niño cuyos padres han evolucionado poco en lo que respecta a su comprensión acerca de los valores de la sociedad, la civilización y la cultura, un niño que, por ejemplo, es criado en lo que suele llamarse una familia “simple y humilde”, adopta más pronto, si no interfieren factores neuróticos de diversa índole, la condición de adulto, ya que puede completar en un tiempo breve la cantidad de aprendizaje que sus progenitores pueden ofrecerle. Es claro que, durante los años de inmersión en su familia, incorpora un caudal mucho menor de las capacidades de convivencia necesarias para vivir en un mundo complejo y zarandeado por una profunda crisis de valores. Si además ocurre que no logra continuar su aprendizaje sociocultural en el entorno extrafamiliar, su “adulthood” precoz funcionará como una carencia de flexibilidad que puede llegar a comprometer, en la realidad cambiante de nuestros días, su posibilidad de alcanzar una capacidad creativa y una vejez en forma, precipitándolo en la rigidez de una vejez en ruinas.

Los hijos adultos

Siempre que pensamos en la función de padres pensamos, casi sin darnos cuenta, en los hijos niños, pero la experiencia nos muestra que las funciones parentales duran lo que dura la vida y que también tendremos que

ser padres de adultos. Dado que, mucho antes de que nuestros hijos dejen de ser niños, nosotros hemos sido, frente a sus ojos infantiles, hijos adultos en relación con nuestros propios padres, es importante comprender que les hemos impartido, mediante el ejemplo, una enseñanza “fuerte” acerca de una forma en la que podrán ser hijos adultos.

En la época en que los hijos son adultos sucede que los padres “pesan” sobre los hijos tanto como los hijos sobre los padres. A medida que se vive y se crece, a medida que la vida nos diferencia, si queremos seguir siendo amigos de nuestros amigos y cónyuges de nuestros cónyuges, si queremos seguir encontrándonos con nuestros hijos, deberemos aprender a tolerar ese “peso” que unos ejercemos sobre otros. Pero también debemos aprender a tolerar que nuestro contacto con nuestros hijos no sea tan íntimo ni tan cotidiano. La experiencia muestra que los padres y sus hijos adultos, aunque continúen queriéndose entrañablemente, podrán acompañarse en determinadas ocasiones, o visitarse periódicamente, pero no se verán con la frecuencia con que lo hacían antes. También sucederá que muchas veces no coincidirán en su deseo de abordar ciertos temas, y que su necesidad de hablar sólo surgirá espontáneamente si logran compartir un tiempo suficiente de silencio (como suele suceder entre los que aman la pesca) en la espera de la palabra oportuna.

Los hijos adultos se parecen a los amigos que uno verá de tanto en tanto. Debemos aprender a tolerar que a veces crean que no nos necesitan, y que otras veces no nos necesiten de verdad, pero no alcanza con esto. Si al caminar por un desierto, heridos o fatigados, tuviéramos que apoyarnos en los hombros de algún amigo más fuerte, deberíamos hacerlo del modo que lo incomodara menos. Algo similar tal vez sea lo primero que deberemos aprender como padres de nuestros hijos adultos: cómo acomodar nuestras vidas para pesarles poco. Es cierto que, despojándonos de falsos orgullos, no debemos ocultarles a todo trance nuestras debilidades, o nuestras penurias, y si es necesario debemos permitir que nos cuiden, ya que, en la medida en que nos aman y son nuestros hijos, eso forma parte de su derecho. Pero es necesario que sepamos evaluar hasta qué punto no invadimos sus vidas. Cuando el encuentro entre padres e hijos, lejos de ser el producto de un genuino deseo, ocurre motivado por el deber y los sentimientos de culpa, es frecuente que cada visita constituya una mal disimulada tortura en la cual unos y otros se esfuerzan por mantener un diálogo que se vuelve ficticio e incómodo.

En el momento en que morimos estamos dando a nuestros hijos nuestra última lección. Podemos decir entonces que la forma en que morimos completa la educación que les damos. Hay padres que mueren de una manera que, sin duda, es torturante y sádica, y otros que en su modo de hacerlo expresan su amor por los hijos. Entre ambos extremos existen combina-

ciones diversas y cada una de ellas es el producto de motivos diferentes y capacidades distintas. Hay maneras más fáciles y maneras más difíciles de morir, y cuando tenemos conciencia de que estamos muriendo, podemos aceptar mejor o peor que “soltaremos la mano” de los seres queridos que continuarán viviendo. Como ocurre en el teatro, donde muchas veces recién comprendemos el significado de una obra cuando cae el telón, el proceso, corto o largo, que denominamos “morir” puede, como el último acto de una vida, llevarnos a contemplarla en su conjunto de una muy diferente manera. No cabe duda, entonces, de que la forma en que los padres mueren deja profundas huellas en el modo de sentir, en el modo de pensar y en el modo de actuar de los hijos.

La evolución de la familia

Hablando en términos que son esquemáticos, al mismo tiempo que la humanidad desarrollaba una nueva concepción acerca de la existencia de los individuos y su derecho de propiedad e identificaba la paternidad de los hijos, surgía la forma de convivencia que denominamos “familia”, junto con la organización social de un Estado-nación. Tal como lo señala Lévi-Strauss en su libro *Las estructuras elementales del parentesco*, la necesidad de obtener ayuda para el cultivo de las tierras condujo a establecer lazos matrimoniales entre distintas familias que, de este modo, y engendrando muchos hijos, crecían lo suficiente como para constituir una fuerza laboral. Así nació la llamada “familia agrícola”, que se caracterizaba por una organización en la cual, por necesidades de trabajo y de defensa territorial, vivían en un mismo ambiente, y constituían un mismo microclima social, no solamente padres e hijos, sino también abuelos, tíos, nietos, sobrinos, cuñados y primos. Este tipo de familia grande conviviendo dentro de un mismo predio perduró más allá de las concretas necesidades agrícolas, configurando vínculos parentales, costumbres y estilos que predominaban hasta hace sólo cien años atrás y que tuvieron una enorme influencia en la educación de los hijos. Podríamos decir, a manera de símbolo, que en esas familias existía un “sillón del abuelo” ocupado por un anciano que gracias a la conservación de sus facultades mentales y a la sabiduría adquirida era digno del respeto que le otorgaban sus allegados. Creo que los abuelos y abuelas acerca de los cuales suele decirse que consienten y malcrían a los nietos, representan la deformación de una antigua e importante función que cumplían (a pesar de los celos de padres y madres) como mediadores, moderadores e intermediarios justos y sabios en los conflictos surgidos entre padres e hijos.

Los cambios en las actividades económicas de las sociedades condujeron a que la familia agrícola fuera progresivamente sustituida por la llamada “familia industrial”. No sólo porque los jóvenes desarrollaron, cada vez en mayor proporción, sus actividades laborales fuera del ámbito familiar, sino también porque frecuentemente sus mejores oportunidades de trabajo condicionaron el traslado de su residencia a ciudades más o menos lejanas de sus lugares de origen. La familia industrial, a diferencia de la agrícola, ha restringido la convivencia (en la época de “el casado casa quiere”) a una familia “tipo” constituida por un matrimonio con sus hijos pequeños, generando vínculos parentales y costumbres diversas que influyen indudablemente en el modo de educar a los hijos. Aunque resulta inquietante decirlo, existen indicios muy claros de que nos estamos acercando a una nueva transformación de la organización social. De acuerdo con las estadísticas citadas en el primer tomo del libro *Megatendencias*, publicado hace ya varias décadas, la familia típica, constituida por el padre, la madre y los hijos, ya entonces sólo agrupaba a menos de un tercio de la población de EE.UU.; los dos tercios restantes estaban constituidos por personas “sin pareja”, algunas viviendo con hijos y otras que no los tuvieron o que no vivían con ellos, parejas sin hijos, parejas que compartían hijos de matrimonios anteriores y parejas constituidas por personas del mismo sexo. Pero lo que más nos inquieta no surge de un cambio en la organización familiar, sino que la transformación producida por la “disminución” de las distancias geográficas que separan a los pueblos, por los medios de comunicación e intercambio, y por las redes que vinculan íntimamente a personas que son muy distintas, nos lleva a pensar que las nuevas formas de convivencia que se están gestando de manera espontánea diferirán posiblemente de la familia que hemos conocido tanto como ha llegado a diferir esa familia de la antigua tribu. No es muy aventurado suponer, dado que parte de estos fenómenos ya están ocurriendo en el cambio de la era industrial a la era informática, que los niños de hoy se educarán, en gustos, costumbres y normas morales, cada vez menos dentro de su ámbito familiar y cada vez más dentro de la macrosociedad que los rodea.

Nuestros padres

Cuando nacemos no elegimos la sociedad en la cual ingresamos, el mundo que nos rodea, ni quiénes son nuestros padres. No elegimos siquiera el nombre con el cual nos llamarán toda la vida, de modo que tiene mu-

cha fuerza el pensamiento según el cual un hijo será una buena o una mala persona, de acuerdo a cómo han sido los padres que lo han educado.

Hay dos insultos (“hijo de p...” y “guacho”) que, lo mismo que su atemperado sustituto (“tipo de mala leche”), ponen el acento en la orfandad y en el abandono, materno y paterno, como origen de una particular maldad, tejida con desconfianza, irresponsabilidad, infidelidad y traición. El diccionario, a través de sus varias acepciones, nos permite trazar cierto vínculo entre una guachada y una gauchada, lo cual no nos sorprende, porque, dado que la gauchada es un favor que, cuando es típico, se establece pasando por encima de una ley que representa la autoridad del padre, parece evidente que el padre no acatado, burlado en la gauchada, es el mismo padre ausente que deja a un hijo guacho. La fuerza traumática de los insultos que mencionamos, contruidos por la sabiduría popular, se sostiene desde un acuerdo inconciente con lo que significan como certificación absoluta de una maldad indudable. En otras palabras: se sobreentiende que no se puede ser hijo de p... y buen tipo a la vez.

No caben dudas acerca de la influencia que nuestros padres ejercen sobre nuestra manera de ser, y sin embargo no es equivocado decir que, en un cierto sentido, creamos a los padres que tenemos. Esto nos ayuda a comprender mejor que dos hermanos no dispongan de los mismos padres. La verdad de este pensamiento, que nos reconoce una potencia y nos devuelve una parte de nuestra responsabilidad, surge claramente ante la evidencia de que la famosa “madre mala”, que vive dentro del alma de un hijo, es el producto del encuentro entre los modos de ser que ambos tuvieron, un producto construido entre una mamá y su bebé. Los padres que tenemos son siempre un producto de la interrelación de lo que somos con lo que ellos son. En ese sentido, se puede decir que en el encuentro, a mitad de camino entre nosotros y ellos, los “construimos” como construimos a los objetos de nuestra percepción. Como pasa con nuestros hermanos, con nuestros cónyuges y con nuestros hijos, no sólo es cierto que nuestros padres se arruinan como producto de su equivocación al vivir, también, en parte, sucede porque colaboramos con eso, porque los vemos y hasta los “fabricamos” así.

Tal como lo revela el mito de David y Goliat, es cierto que tarde o temprano el hijo puede “matar” al padre de innumerables maneras, la mayoría de las cuales son desplazamientos simbólicos, representantes de una lucha sangrienta que ocurre en el mundo interno, pero no carecen por eso de efectos, sobre hijos y padres, que son reales y que a veces son muy importantes. Cuando esto sucede, como ya lo hemos dicho, nace de una rivalidad que se sostiene en un malentendido acerca de un falso privilegio

del padre, que ubica a padres e hijos en un mismo nicho ecológico, como si compartieran necesidades iguales. De más está decir que se trata de un malentendido entre padres e hijos en el cual casi siempre participan ambos, y que su desenlace es una verdadera desgracia que deja a muchos hijos prematuramente “huérfanos” de la función paterna y priva dolorosamente a muchos padres de la posibilidad de dotar a sus hijos, destinándoles la “dote completa” de la sabiduría paterna que “por herencia” les correspondería. Duele ver qué poco en nuestra sociedad los hijos aprovechan la experiencia de los padres y los padres disfrutan que sus hijos progresen y puedan llegar a superarlos. La vivacidad, la rapidez, la memoria, la atención, que caracterizan la inteligencia de un joven, contrastan con la experiencia, la profundidad y la sagacidad del hombre añoso.

Nos encontramos aquí con otra forma del “robo”, porque el hijo que frente a su padre tiende siempre a decir “déjame a mí”, se equivoca y le quita al padre tanto como el padre se equivocaba y le quitaba al hijo cuando en su momento no lo dejaba hacer. La cuestión no es sencilla, porque también es posible equivocarse al revés, dejando a un hijo o a un padre que se arreglen solos cuando el primero todavía no puede y el segundo no puede ya. Padres e hijos sólo pueden ser rivales en virtud de un malentendido, y cuando ese malentendido se disipa, ambos se convierten, recíprocamente, en colaboradores inestimables en la suprema ingeniería de vencer las dificultades que separan a nuestros sueños de su realización.

Mark Twain escribió que a los ocho años pensaba que su padre era un ídolo, que a los dieciocho pensaba que era un idiota, y que tuvo que llegar a los ochenta para comprender que era un hombre. Aunque parezca paradójico, aceptar internamente a nuestros padres “como son” es transformarlos, dentro y fuera de nosotros, en todo lo bueno que podrán llegar a ser. En la relación con nuestros padres hay un tema que no goza de mucha simpatía, y esto sucede, según creo, en virtud de un malentendido. El tema es la obediencia, y el malentendido consiste en confundir cualquier forma de obediencia con una sumisión perjudicial que atenta contra la libertad como derecho de una identidad individual saludable. “Obedecer” es cumplir con la voluntad de quien manda, de modo que cuando obedecemos aceptamos un mandato. Dejando de lado las formas de la obediencia en las cuales se constituye como un sometimiento, es decir, como una sumisión dañina, podemos reconocer en ella tres maneras en las cuales funciona bien.

La primera funciona como una obediencia que no genera conflicto. Es automática y es inconciente, como lo son innumerables funciones del cuerpo. Predomina en el niño, en una época de la vida en la cual la dependencia es muy grande y se carece de muchísimos procedimientos de acción eficaz

en la satisfacción de necesidades que son esenciales. No cabe duda de que una parte, grande o pequeña, de esa manera del obedecer “normal” perdura toda la vida sin ocasionar perjuicio. Suele constituir a la docilidad en lo que ésta tiene de virtud. La segunda manera del obedecer proviene de dudas que alcanzan su máximo en la adolescencia. Es una forma de obediencia consciente que implica el reconocimiento de una dependencia hacia la persona que ejerce el mandato, e implica también que, al mismo tiempo, no se le reconoce a esa persona una autoridad suficiente. No caben dudas de que esta manera del obedecer también persistirá toda la vida y que contribuye para que la obediencia goce de poca simpatía. Es la manera en que el adolescente suele funcionar frente a lo que considera autoritarismo o abuso de poder, cuando no incurre en rebeldía. Tampoco existe aquí sometimiento, ya que en esta manera del obedecer sólo incluimos los casos en los cuales la dependencia que se reconoce es verdadera. Ya nos hemos referido, en cierta forma, a los conflictos que giran en torno a la obediencia y que suelen caracterizar a una actitud que denominamos “rebeldía”. Cabe añadir sin embargo que, a pesar de que la rebeldía se opone, en principio, al sometimiento que lesiona la libertad individual, la situación típica de rebeldía no es el producto de una capacidad crítica bien ejercida, sino, muy por el contrario, proviene de la fuerte necesidad de no cumplir con un mandato en tanto tal, independientemente de cuál sea. En esa situación, que es la que ampliamente predomina, la rebeldía no es un índice de libertad sino precisamente de un sometimiento oculto. La tercera manera, más típica de la edad adulta, surge cuando la autoridad genera respeto a partir de una experiencia duramente ganada. Aquí no se trata de obedecer de mala gana, como en el caso anterior, un mandato que no ha logrado convencernos, sino precisamente de aceptar, en función del respeto y la confianza que una autoridad nos merece, realizarlo con agrado más allá de cuál sea el valor que nuestra capacidad crítica le asigna. Se trata de un retorno a la docilidad infantil que adquiere una nueva condición de madurez como producto de la experiencia adulta.

Los padres que supimos conseguir

Durante la relación que se establece en un tratamiento psicoterapéutico es mucho más frecuente que identifiquemos al paciente con el rol de hijo que con el rol de padre. Es también muy frecuente que el psicoterapeuta, desde el rol de padre, se identifique con un padre que siempre sabe cómo hacer, de modo que a veces, cuando habla, incurre en el error de hablar de un modo en que todo parece muy sencillo. Afortunadamente no

es frecuente que un psicoanalista permanezca durante mucho tiempo en ese rol. Si vale la pena mencionarlo aquí es porque corresponde a un rol de padre que surge muchas veces en el proceso psicoanalítico como producto de la relación de los adolescentes con sus progenitores, hasta el punto en que hay pacientes que suelen ingresar a un tratamiento convencidos de que no existe otra forma de ser padres, distinta de aquella que tuvieron que sufrir. Es precisamente por la fuerza de esa “historia” que muchas veces un paciente logra, repitiendo lo que ha sucedido con sus progenitores (que quedaron arrinconados en “no saber más qué hacer con ese chico”) que el tratamiento fracase. Para que el psicoanalista consiga sortear ese sabotaje es necesario que admita que el paciente puede hacerlo fracasar, y si logra admitirlo será porque ha aprendido a “ser hijo”, liberándose de la obligación de conservar siempre el poder.

No sólo existe *His Majesty the baby*, también, y en un cierto sentido, existe *His Majesty the father*, a quien solemos confundir con Dios, el “padre nuestro” que habita en el cielo y que todo lo puede. La imagen de ese padre “celestial”, cuya protección algunos invocan mediante la plegaria, expresa una construcción de la más tierna infancia que habita los estratos más profundos de nuestra vida inconciente junto con las imágenes perseguidoras de nuestros padres malos. En algunos casos sucede que la necesidad de sentirse protegido por ese padre omnipotente deriva en la convicción de haber tenido padres terrenales que fueron “de novela”. Lo que Freud describió con el nombre de “la novela familiar del neurótico” muestra claramente que detrás de los padres de novela suelen esconderse los padres que, de acuerdo con lo que sentimos, se han transformado en malos. Frente a cualquier acontecimiento penoso tenemos siempre dos alternativas: reconocer que “algo hemos hecho”, o declararnos total y absolutamente irresponsables, mientras reclamamos por una vida más fácil. En este último caso podemos considerarnos víctimas de una desgracia o de una injusticia. La desgracia es la pérdida de la gracia otorgada por Dios y, lo admitamos o no, en ese caso nuestra pretensión de inocencia no queda tranquila, ya que se dice de Dios que es inmensamente justo e inmensamente bueno. Cuando se trata de una injusticia es distinto, nuestra responsabilidad queda a salvo, pero, claro está, lo logramos al precio de creer en nuestra propia impotencia, renunciando a la idea de que se puede hacer algo. Los padres omnipotentes (los padres “de novela”) son siempre la contrafigura de los padres impotentes, pero no siempre esos padres impotentes son padres en ruinas. No sólo porque las personas reales siempre tienen límites para su potencia (que son distintos para distintos sectores), sino también porque la inmensa mayoría de las veces la figura de los padres que “hubieran podi-

do”, o su descalificación exagerada, nos defiende de verlos como personas con su propia vida y su particular infortunio.

Los padres para quienes hemos sido *His Majesty the baby* son padres con los cuales nuestra relación puede atravesar varias etapas. En la primera serán siempre testigos de nuestro indiscutible valor. Sentimos que para ellos somos o seremos pronto lo que debemos ser, es decir, por lo menos, meritorios, valerosos, hermosos, juiciosos, inteligentes y buenos. Aunque sabemos que en el jardín de infantes no siempre ha sido el otro nene el que “nos pegó primero” y que no siempre podemos, hacemos o entendemos lo que debemos, tenemos confianza en nuestros padres, creemos que su aprecio tiene una razón de ser y pensamos que la discrepancia entre sus explicaciones y lo que nos sucede, pronto se resolverá confirmando su razón. Mientras perdure esta primera etapa y ellos conserven en nuestro ánimo su poder de convicción, poco nos importará que el mundo nos perciba como pretenciosos y arrogantes, ya que indudablemente es el entorno el que no nos sabe valorar. En la segunda etapa las dificultades con el entorno arrecian y entonces les decimos a nuestros padres que no somos lo que ellos nos han dicho y lo que nos han hecho creer. Les decimos que los otros son los que tienen razón. Pero se lo decimos para que nos desmientan, para que carguen con la culpa de los fracasos que nos duelen y, sobre todo, para que nos otorguen de urgencia los métodos con los cuales podremos hacer reconocer esos valores, que según ellos tenemos y en los cuales todavía queremos creer. Mientras perdura esta etapa, y a pesar de lo que decimos, confiamos en esa imagen acerca de nosotros mismos que dentro de nuestra casa aprendimos a ver. Entramos en la tercera etapa cuando nuestros padres, aquellos que todo resolvían, dejan de ser quienes “todo lo saben” y nos desengañan porque ya no pueden otorgarnos, en nuestro transcurso por el mundo, el éxito que nos habían prometido. ¿Acaso pueden lograr que otra persona corresponda a nuestro amor como lograron reemplazarnos el helado que se nos había caído en el patio del jardín de infantes? Sucede entonces que a veces se nos acercan como si fueran amigos y nos cuentan partes de sus vidas que no queremos oír; y otras, en cambio, se convierten en padres que temen nuestras acusaciones, y su miedo nos decepciona más. Es la etapa en la cual con nuestros padres nada tenemos que decirnos, porque, como sucede en otras relaciones cuando sentimos eso, no podemos decirnos lo único que querríamos hablar. Corresponde a esta tercera etapa que los hijos se enteren de cosas tales como que “a papá no le alcanza el sueldo y mamá tiene un amante”, o también que “es papá el que tiene una amante y a mamá le duele la cabeza y no hay que hacerla disgustar”. Así nace, en los casos extremos, un tipo de “orfandad” temprana, como la de

la niña de doce años que funciona como madre de todos sus hermanitos porque la mamá está enferma o la del adolescente que debe trabajar cuanto antes porque el padre no mantiene a la familia. Recién en una cuarta etapa los dolores por la desidealización de nuestros padres, que transcurren unidos a una crisis de nuestra autoestima, se calman. Conviene aclarar que, como ocurre con todas las formas del duelo, el proceso de desidealización sólo duele mientras no se realiza en su completitud. En sus primeras etapas predomina una decepción que duele precisamente porque la idealización todavía persiste contenida en la idea “si quisieran, podrían”. Recién en esa cuarta etapa se elabora el duelo que nos lleva a comprender y aceptar que, tal como lo ha dicho Mark Twain, las virtudes y los defectos de nuestros padres pertenecen a personas que, como nosotros, forman parte de la realidad, y que nadie podrá jamás hacerse cargo de nuestra responsabilidad.

Cuando los padres mueren

Simenon, con la riqueza y el espesor afectivo de un gran escritor, repite una idea de Freud según la cual la fecha más importante en la vida de un hombre es el día en que muere su padre. Es posible pensar que, por motivos semejantes, algo similar debe ocurrir con una mujer y su madre. No sólo se trata del día en que la generación a la cual pertenecemos cambia de lugar, sino que seguramente influye en su trascendencia conmovedora el hecho de ser una escena mil veces fantaseada como el momento (temido) en el cual se accede al lugar tantas veces deseado. Junto con ello no sólo aparece la culpa, sino también el desamparo y el vacío de una enorme carencia. Cuando muere un hermano algo de esto se siente, pero en la muerte de ambos padres alcanza una amplitud mayor. La muerte del progenitor del mismo sexo es además el reflejo más completo del espejo en el cual nos vemos morir. Y es también una prueba, sufrida en la vecindad de nuestra carne, de que no somos inmortales y de que llegará el día inexorable en que vamos a morir.

Nuestros padres, destinatarios de nuestras primeras palabras, siempre fueron, desde los remotos días del pasado que logramos alcanzar con la memoria, quienes otorgaron sentido a nuestras vidas, hasta un punto en que no es muy exagerado decir que para ellos, o para lo que ellos representan, vivimos. Ellos quisieron de nosotros lo que, casi sin saberlo, constituimos como una parte importante de nuestros deseos más íntimos. Cuando formamos nuestra propia familia, o cuando nos rodeamos de un grupo de amigos queridos, transferimos sobre estos vínculos una parte de esos per-

sonajes, que originalmente fueron nuestros padres desde el momento de nuestra concepción, en el que comenzaron a destinarnos sus deseos. Lo admitamos o no concientemente, solemos dedicarles nuestros logros a ellos o a las personas que actualmente los representan, y cuando compramos cosas que nos gustan, o sacamos fotos, pensamos en mostrárselas. Queremos complacerlos, y nuestros días transcurren diferentes, cuando nos ponen mala cara, de como transcurren cuando nos sonríen.

Cuando nuestros padres mueren, aunque seamos adultos, nos sentimos huérfanos. Ellos guardaban recuerdos acerca de nuestra infancia y de nuestros años juveniles que nadie más posee. Con ellos éramos de un modo que no podrá volver a ser. Si no tenemos hermanos con quienes podamos recordarlos, y recordar nuestros primeros años, nos sentimos más solos todavía. Si es que hemos logrado, a medida que vivimos, consolidar otros vínculos entrañables que satisfacen, en una parte muy importante, la necesidad de encontrarle un significado a nuestras vidas, esa soledad no se explica únicamente por el vacío de sentido que nuestros padres nos dejan con su ausencia. Se trata sobre todo de que cuando mueren descubrimos, asombrados, que el interés que pusieron en nuestras vidas, y el amor que ambos nos tuvieron, se nutrían de una cualidad maternal insustituible. Era un amor nacido del hecho escueto de que fuimos sus hijos, un amor que relegaba a un término segundo cualquier otra condición. Sólo en los cónyuges, en los hijos, y en los amigos con los cuales compartimos la vida durante muchos años, encontramos un reflejo aproximado de ese amor parental. Cuando nuestros padres mueren nos sentimos sobrevivientes de una irreparable catástrofe. Gravemente heridos por la muerte que debemos vivir, nos espera un duelo especialmente difícil, porque de pronto, estremecidos por el impacto de una intuición profunda, comprendemos, de una manera nueva, el doloroso significado de la expresión “nunca más”.

IV. EL TRABAJO Y LA VIDA EN SOCIEDAD

El trabajo y el dinero

La añoranza de una supuesta vida primitiva caracterizada por el hedonismo, que proclama el placer como el fin supremo de la vida, es un frecuente malentendido que ocurre, esencialmente, cuando el trabajo funciona como una actividad antipática. El placer, cuando funciona bien, parece ser un premio que refuerza las acciones adecuadas y que se presta para compensar inevitables sufrimientos. Su valor es un valor complementario. Cuando funciona mal, en cambio, nos recuerda el cruel experimento con una rata de laboratorio, a la que se le introdujo un dispositivo en el encéfalo con el cual ella misma podía procurarse una sensación placentera, y que murió sin hacer más que oprimir, una y otra vez, el dispositivo productor de placer. Sospechamos entonces que la verdadera tentación del demonio reside en el paraíso y que ganar el pan con el sudor de la frente no es una maldición. Un músculo que trabaja se cansa, pero el cansancio desencadena los procesos que producen la reconstitución del músculo y que conducen al crecimiento y al desarrollo muscular saludable. Un músculo que no se usa se invalida, se atrofia, se debilita y tiende a desaparecer. Goethe escribió lúcidamente: “Lo que de tus padres heredaste debes adquirirlo a fin de poseerlo”, señalando el hecho de que nada de lo que obtendremos por herencia será utilizable o será propio sin un esfuerzo previo. El bienestar (y no la felicidad, que es la contrafigura ilusoria de la infelicidad) es algo más que el placer. El bienestar se obtiene como resultado de un proceso más complejo, que demanda el esfuerzo de un trabajo, y que supone una adecuada convivencia dentro de las ideas que pertenecen al organismo social del cual se forma parte, ideas que solemos llamar “ideas de una época”.

El trabajo, para un físico, es el producto de la magnitud de una fuerza por la distancia que ha recorrido su punto de aplicación. Cuando un psicoanalista, en cambio, piensa en el trabajo, su atención recae sobre dos cuestiones. Una es el esfuerzo que impone la realidad a la satisfacción de un deseo, o de una necesidad. Es un esfuerzo que suele quedar representado por un rodeo en el espacio y por una postergación en el tiempo. La otra es un valor que, bajo la forma de un servicio, un ser humano entrega a la civilidad en la cual vive, retribuyendo de este modo lo que de la ciudad recibe. El trabajo es, desde este punto de vista, una forma de inserción social y uno de los parámetros privilegiados entre los que definen la identidad de una persona. En las tarjetas que habitualmente se intercambian cuando la gente “se presenta”, además del apellido que indica la familia a la que se pertenece, el nombre de pila que distingue de los otros miembros de esa misma familia y la “dirección” mediante la cual es posible encontrarse, se suele consignar la tarea a la cual cada uno se dedica. La importancia de este tema en nuestra vida se pone de manifiesto en todo su valor si reparamos en que la mayor parte de nuestras horas de vigilia, de las horas en que estamos despiertos, las vivimos trabajando, y en que no logramos sentirnos completamente bien si no lo hacemos.

El valor del trabajo se mide, en primera instancia y de acuerdo con la idea implícita en su definición física, por el esfuerzo realizado, pero la función que ese trabajo cumple en la convivencia y en la sociedad establece otra forma del valor que se agrega a la primera y que se constituye sopesando su producto, es decir, el *resultado* del esfuerzo. Esa distinción es fundamental, porque el pasaje de una primera época, propia de la primera infancia, en la cual se premia el esfuerzo independientemente de su resultado, a una segunda, adulta, en la cual la retribución se fija en función de la obra realizada, o de la obra que se realizará, forma parte de la educación del ser humano, y de su inserción adecuada en la comunidad de la cual forma parte. Entre las numerosas y caóticas alteraciones de los juicios de valor, que caracterizan a nuestra época, encontramos un tipo particular de inmadurez en virtud del cual se pretende que la retribución surja directamente de la medida del esfuerzo realizado o, peor aún, que surja de una cantidad de horas empleadas sin un esfuerzo suficiente, sin tener en cuenta que las personas que reclaman que se valore de ese modo su trabajo no suelen comportarse de la misma manera cuando necesitan un producto del trabajo ajeno.

En la retribución por el trabajo realizado no sólo importa la medida de una cantidad, sino también, y mucho más de lo que se piensa habitualmente, la forma cualitativa que esa retribución adquiere. La cuestión de la cantidad nos conduce al tema del dinero, cuya significancia llevó a Freud a señalar que las cuestiones que púdicamente se ocultan no sólo se refieren al sexo,

sino también al dinero. No cabe duda de que en nuestros días la primera motivación del pudor ha perdido parte de su fuerza, pero no ha sucedido así con la segunda. En la escuela nos han enseñado que el dinero vino a subsanar las imperfecciones e incomodidades del trueque. El dinero, que agilizó el intercambio y permitió el desarrollo del comercio, perfeccionó también la posibilidad del ahorro y de la acumulación de riqueza. Lo que nos importa señalar ahora es que de este modo, a través de la facilidad con que puede ser atesorado, *el dinero pudo convertirse en un valor en sí mismo*, hasta el punto de poder ser “disfrutado” como sensación de poder, sin necesidad de ser utilizado para obtener otros bienes. La importancia y la trascendencia de esa transformación son enormes, hasta el punto de que ese “valor en sí mismo” constituye casi lo único esencial que cabe decir acerca del dinero y de su función en el materialismo vigente, como una “cosa” de la vida. Las innumerables consecuencias, en el mundo de las relaciones humanas, de esa transformación del dinero, que motiva y faculta para el abuso del poder, alcanzan a veces extremos del sufrimiento propio y ajeno que, como en el caso de la alienación o de la miseria, existen siempre contaminados por la culpa.

La palabra “dinero” carece en nuestro idioma de la carga afectiva que lleva implícita la palabra “plata” que, como el término francés *argent*, es el nombre de uno de los metales preciosos con el cual se fabricaron monedas y se usa para referirse al dinero. En el lenguaje popular parte de esa carga emocional, que corresponde al valor del dinero como bien “en sí mismo”, se expresa con la palabra española “guita”, que es el nombre de una cuerda (que da nombre a la guitarra) a la cual se atribuye la propiedad de estirarse indefinidamente. No cabe duda entonces de que el que tiene “guita” tiene una plata que nunca se le acaba, lo cual, como es obvio, describe la impresión del que lo contempla desde afuera.

En la asignación de valor a un determinado trabajo, la cuestión de la cualidad, presente en *la forma* de la retribución, tiene una importancia que, como ya lo hemos dicho, es mucho mayor en la realidad de lo que se sospecha en el mundo dentro del cual hoy vivimos, caracterizado por el predominio de los ideales materialistas. La atenta observación de la experiencia muestra que, más allá de los prejuicios habituales, una retribución cuantitativa, “económica”, por más sustanciosa que sea, no permite la continuación de una tarea saludable si no se acompaña de una adecuada valoración cualitativa. Se han escrito ya muchas páginas acerca del trabajo saludable y, justamente por eso, lo que interesa destacar en este punto es que no se trata solamente de las condiciones laborales insalubres representadas por una carga horaria excesiva, una atmósfera tóxica o una retribución económica insuficiente. Tal como lo muestra claramente la sátira que Carlos Chaplin realizó hace ya muchos años

en su filme *Tiempos modernos*, se trata precisamente de un aprecio cualitativo por el producto realizado que va más allá del precio con el cual se pretende medir numéricamente su valor. Hace poco me contaron la siguiente anécdota que, según tengo entendido, fue relatada por Raimundo Panikkar. Un comerciante norteamericano ve en México una hermosa silla construida por el artesano que la vende en un precio de cincuenta dólares. Pregunta entonces, esperando una rebaja, cuánto le costarían seis sillas iguales, y se entera de que el precio por las seis es de quinientos dólares. Cuando, sorprendido, cuestiona la razón de lo que considera un despropósito, recibe como respuesta otra pregunta: “¿Usted tiene idea de cuán aburrido es construir seis sillas iguales?”. Dentro del trabajo hay pues una actividad creativa que implica un ejercicio de la curiosidad, que se muestra como ingenio, como un valor particular y, sobre todo, como un pensamiento nuevo. Todo esto tiene que ver, visto desde el psicoanálisis, con la sublimación, caracterizada según Freud por la sustitución de una finalidad individual por una finalidad social.

Vocación y profesión

Se suele hablar muy a menudo de descubrir, especialmente cuando se trata de un joven, cuál es su *verdadera* vocación. La palabra “vocación” (etimológicamente emparentada con el término “voz”) denota por su origen el significado de “sentirse llamado a” realizar esto o aquello, lo cual, implícitamente, también significa tener en cuenta la mejor o peor disposición “constitucional” que cada uno tiene para una determinada tarea. El asunto, planteado de este modo, sería muy sencillo si no fuera porque, casi siempre, otra cuestión inmediatamente lo complica, hasta el punto de que existen quienes dedican sus afanes al ejercicio de una orientación vocacional. Desgraciadamente es muy frecuente que, simplificando el tema, se malentienda el lugar donde la dificultad reside. Suele pasar desapercibido que la primera cuestión, la cuestión esencial, radica siempre en descubrir cuál, entre los trabajos que yo puedo hacer, es aquel que le hace falta al entorno en el cual pienso convivir. Pensarlo de este modo es tener en cuenta que la primera vocación saludable es una vocación de servicio a la comunidad en la cual se vive y que, cuando se carece de esa vocación primordial, el problema (cómo incluirse de manera saludable en el campo laboral) no se resuelve descubriendo una “verdadera” inclinación. Aclaremos que la vocación de servicio no se agota con la percepción de una necesidad genuina en el entorno en el cual vivo. Podré tal vez influir positivamente en ese entorno para que reconozcan la necesidad que percibo, pero esto representa asumir un riesgo

adicional. Mi vocación de servicio se manifiesta de la manera más simple e inmediata como humilde consideración hacia los otros, cuando se inclina hacia las necesidades que ese entorno acepta como tales. Se ha querido ver en la vocación (y con mayor razón se podría sostener en lo que se refiere a la vocación de servicio) la operatividad de la culpa, y de su consecuente voluntad de reparación. Es cierto que tales motivos existen, pero la vocación nace de un territorio más profundo que la controvertible necesidad de reparar lo que supuestamente se ha dañado. Hemos sostenido muchas veces que la culpa no se atempera recurriendo a una actividad reparatoria que surge motivada por el intento de disminuir los sentimientos de culpabilidad. No es esta sin embargo la cuestión fundamental, sino precisamente comprender que la vocación, mucho antes que un producto de la culpa, *es la manifestación del amor que nos inclina a compartir la vida en simpatía.*

Es recién a partir del haber asumido la primera cuestión fundamental (cuáles son los trabajos, entre los que yo puedo realizar, que mi entorno necesita) que nace la segunda: cuál de esos trabajos inclina mi ánimo de tal manera como para que yo pueda profesarlo. En nuestra época, en la cual se atribuye a numerosas actividades el carácter de profesiones, pasa desapercibido el hecho de que la profesión *se profesa*, y que profesar es sentir la continuada voluntad de ejercer una particular tarea y declararlo abiertamente a través de la conducta. Surge por fin una tercera cuestión: puedo hacer algo que me atrae y es necesario, pero para que la necesidad se satisfaga deberé hacerlo con solvencia, es decir, con eficacia. Aclaremos enseguida que casi siempre la eficacia en una determinada tarea es lo que inclina el ánimo hacia un particular trabajo, lo que “despierta” el gusto por ese trabajo, y que son menos las veces que sucede a la inversa, como suele creerse cuando se piensa que es el gusto por lo que se hace lo que ha conducido al aprendizaje que permite hacerlo bien. La eficacia, como es obvio, no sólo depende de una suficiente dedicación a la tarea, sino también, y en grado superlativo, de una suficiente dedicación a la formación, al mantenimiento y al incremento de la capacidad que solemos llamar profesional. No cabe duda de que la conocida frase de Hipócrates “el arte es largo y la vida breve” no sólo vale para la medicina. Cuando se llevan resueltas en el alma las tres cuestiones esenciales, la vocación de servicio, la dedicación profesional y la solvencia, surgen, a medida que se acumula la experiencia, el legítimo orgullo por el valor del trabajo que se hace y la confianza que nace de saber que, siendo un trabajo requerido, siempre será solicitado.

Hay estamentos sociales predisuestos para la capacitación que se han organizado en la forma que denominamos “carreras”, como por ejemplo las que se cursan en las facultades de medicina o de abogacía, pero nos equi-

vocaríamos mucho si pensáramos que sólo se ejerce una profesión como producto del haber cursado una carrera que la sociedad ha organizado de ese modo. Profesión será siempre, en primera y fundamental instancia, una actividad que se profesa, es decir, que se realiza con entusiasmo a partir de una íntima disposición, y no cabe duda de que un oficio como la carpintería, por citar un ejemplo, también puede profesarse. La profesión no se define por la complejidad de la tarea que se realiza, sino por el modo de ejercerla. Cuando una sociedad que evoluciona sanamente organiza una carrera, crea vacantes para un trabajo que hace falta, pero claro está que esto funciona cuando da por resultado que quienes cursan la carrera saldrán, al final del recorrido, capacitados para realizar la tarea que procuraron aprender. En el caso contrario, el problema se agrava; porque, para decirlo con un ejemplo que tiene cierto dramatismo, tendremos entonces, en una misma comunidad, médicos sin enfermos junto a los enfermos sin médico. Sucede así cuando las escuelas que llamamos “facultades” han dejado de ser lugares de capacitación genuina, lugares que facultan para ejercer una labor idónea, convertidas en instituciones que otorgan un título habilitante como certificado de una capacidad que en realidad no están en condiciones de garantizar.

Parece muy sensato pensar que en la ocasión de decidir cuál será el trabajo que elegiremos o, para decirlo mejor, de qué nos ocuparemos, con cuál trabajo nos inscribiremos en el orden social, debería pesar en la balanza nuestra capacidad de profesarlo, pero en la realidad esto es difícil de establecer *a priori*, porque el que elige su trabajo, sea que piense ser neurólogo o que piense ser policía, suele hacerlo, inevitablemente, basándose en una conjetura (estocásticamente), ya que no sabe bien, antes de hacerlo, en qué consiste el trabajo que imagina. La experiencia muestra que cuando al ejercerlo nos enfrentamos con la realidad de un trabajo, cuando saliendo de la pre-ocupación nos ocupamos de hacerlo, la realidad de ese trabajo nos sorprende con insospechados disgustos y placeres que nos exigen conformarnos en un proceso estocástico de crecimiento y cambio. De nuestra mayor o menor capacidad para lidiar con los disgustos, poniendo en juego lo mejor que tenemos, surgirá nuestra posibilidad de disfrutar con placer lo que hacemos y, en definitiva, de profesar la ocupación a la cual nos dedicamos.

El empleador y el empleado

Actualmente, y no es sólo un problema de Argentina, los índices de desocupación son elevados y según parece, más allá de algunos vaivenes ocasionales, tienden a aumentar. Rifkin ha escrito, hace ya más de diez

años, un *bestseller* con el título de *El fin del trabajo*, en el cual sostiene que la desocupación en nuestra civilización actualmente es progresiva, que afecta, con mayor o menor rigor, a todas las clases sociales, que conduce a un incremento creciente de la delincuencia y que no se visualizan claramente todavía los recursos que permitirían superar la crisis. El libro, documentado, solvente y sensato, induce a prever, esquemáticamente, tres posibles destinos en cada ser humano enfrentado a la necesidad de ganar su propio pan: la excelencia laboral, la indigencia o la delincuencia. Hay un aspecto, sin embargo, que mueve a reflexión: la disminución o la escasez de la oferta laboral no implica, en realidad, que falte la necesidad de los bienes o servicios que el trabajo produce, implica que faltan empleos. En aparente paradoja, cuando los empleos escasean es cuando más trabajos quedan por hacer. Esos trabajos que “quedan por hacer”, y que corresponden a necesidades insatisfechas, necesitan ser reconocidos, identificados y organizados para que puedan realizarse. Cuando quien identifica y organiza un trabajo es la misma persona que lo realiza, hablamos del ejercicio libre de una profesión, por ejemplo, o de un oficio, que cada cual realiza “por su cuenta”. Cuando, en cambio, hablamos de un empleo, es porque el que trabaja lo hace “para” un empresario que organiza una “fuente” de trabajo y que “lo emplea”, lo cual significa en este caso que lo *utiliza*, en el sentido de otorgarle una utilidad, una ocupación, que antes no se concretaba. En uno y otro caso, el del trabajador que lo hace por su propia cuenta o el del empleado que trabaja por “la cuenta” de otro, el que “haya trabajo”, el que la capacidad laboral pueda ser empleada, depende del ingenio empresario, sea propio o ajeno, que constituye la fuente de la cual brota el empleo.

El hecho de que las formas de trabajo insalubres, deshumanizadas y crueles, que configuraron abusos de un poder enfermo, hayan perdurado en las comunidades civilizadas constituyendo a veces un aprovechamiento injusto del trabajo ajeno, conduce, en más de una ocasión, a desconfiar injustificadamente, en bloque, de todo lo que pueda ser llamado “empresa”. Lo cierto es que en cada época encontramos formas saludables y formas degradadas de la convivencia humana. El caballero feudal que se jugaba la vida en la contienda para defender las tierras que cultivaba el villano se transformó seguramente muchas veces en el déspota que lo condenaba cruelmente a vivir en la miseria. Es cierto que el hidalgo que no rendía honor a su hidalguía condenaba a su escudero a una servidumbre indigna. Es también cierto que el hombre de vida acomodada que vive utilizando servicios y consumiendo bienes que nunca ha retribuido ni contribuido a producir, aunque aduzca como íntima justificación su capacidad de hombre refinado para apreciar el valor de lo que utiliza y consume, corre el grave riesgo de una trayectoria de-

cadente que, más tarde o más temprano, lo pondrá en conflicto con su entorno social. Sin embargo debe quedar claro que no todo privilegio es un abuso, ya que el privilegio, inherente a la estructura misma de la vida en sociedad, se justifica en mérito a la razón implícita en la organización funcional. El exceso de velocidad en la ambulancia que transporta un herido o la solicitud de la enfermera que seca la transpiración en la frente del cirujano pueden servirnos de ejemplo. No cabe duda de que hubo y hay emprendimientos abusivos que funcionan a expensas del trabajo insalubre y mal remunerado de los que se emplean en ellos, pero también es lamentable, y tiene consecuencias funestas, el pensar que cada vez que un ser humano emplea a otro, en lo que suele llamarse relación de dependencia, deviene responsable y se hace sospechoso de cuanta desgracia le ocurra al empleado.

La identificación (apresurada) de la actividad del empresario con la condición económica que permite una inversión de capital se une muchas veces a la desconfianza señalada para dificultar la comprensión de lo que significa, ante todo, funcionar como empresario. Digamos sin más que, en primera instancia, es empresario el panadero que debe cada día decidir entre fabricar una cantidad exigua del producto, cuya venta no cubrirá sus gastos, y fabricar una cantidad excesiva que al día siguiente perderá su valor y que hará fracasar igualmente la continuidad de su trabajo. Si esa zona transitable entre los dos escollos existe y el panadero la descubre a partir de su ingenio, de su sensatez y de su esfuerzo, y si logra, por añadidura, que la zona se amplíe, la panadería crecerá y se convertirá en una fuente de trabajo para sus allegados. Si no logra una ni otra cosa, fracasará en su intento, pero será igualmente un empresario, en la medida en que asume, como empresa, el riesgo inevitable de su vida, más allá de la búsqueda de esa seguridad ilusoria que convierte nuestra vocación de servicio en servidumbre vil. Demasiadas personas intentan optar, en nuestros días, por un trabajo seguro que aparentemente garantiza un ingreso mensual, continuidad del empleo, educación de los hijos, atención médica, un período anual de descanso, una pensión para la vejez y protección frente a la adversidad. Podemos argumentar que, aunque la seguridad será siempre una ilusión, los beneficios laborales del trabajador empleado no son logros imposibles. Es cierto, son posibles, pero sólo cuando junto al número de personas que optan por un trabajo en relación de dependencia, existe *un número suficiente de empresarios* que, además de ser decentes y dignos, que es lo mismo que decir “sanos”, son capaces de organizar una tarea en esa zona transitable en la cual un producto requerido retribuye el esfuerzo realizado. Agreguemos además que la organización empresaria será sana y sostenible sólo si se dirige a producir bienes y ofrecer servicios genuinamente

necesarios, excluyendo aquellos otros que se transforman en requeridos, forzosamente, mediante el recurso espurio de la publicidad engañosa que hoy, a sabiendas de todos, inescrupulosamente predomina.

El arte, el deporte y el juego

Es posible diferenciar el trabajo del arte, del deporte y del juego. Cada una de estas actividades humanas puede ser descripta y definida en virtud de características propias. Pero se trata de una división esquemática, porque lo más frecuente es que cada una de estas categorías intervenga, en la práctica, cuando se realizan las otras. Cuando se trata de trabajo, ya lo hemos dicho, se lo suele valorar desde una medida cuantitativa, se pone el acento en las horas, en la cantidad y en el esfuerzo. Las características penosas que suelen atribuirse a las horas de labor provienen, en lo esencial, de dos fuentes. La primera de ellas consiste en las contrariedades que impone la realidad del entorno y que, para colmo, se consideran a menudo innecesarias o injustas. La segunda, no menos importante, reside en que muy frecuentemente nos encontramos con formas de trabajo que son estereotipadas y rígidas. Sin embargo el esfuerzo del trabajo puede no ser solamente un esfuerzo penoso, sino también agradable y por más de un motivo, dado que más allá del placer principal, que surge de la creatividad, el trabajo define una inserción social que forma parte de la identidad de un individuo y contribuye, por el hecho de generar los bienes que se consumen, a la dignidad del que los produce, aumentando sus recursos para una generosidad que refuerza la autoestima.

El deporte cuando no se realiza como una actividad profesional que lo transforma en un trabajo, cuando se ejerce como un *amateur*, aparece como el producto de una exuberancia vital similar a la que encontramos en el juego y como un placer que no se orienta hacia la creación de bienes sino que, a lo sumo, se dirige hacia la búsqueda, en cierto modo egoísta, de un bienestar que por el hecho de ser egoísta no tiene por qué ser, necesariamente, poco saludable. Acerca del juego se puede decir que es una acción que no se hace “en serio”, pero tampoco en vano. Si el pensamiento, en su origen nace como una necesidad de anticipar las consecuencias y los modos posibles de la acción, es suficiente ver a un gato pequeño jugando con una pelotita de papel para comprender que el juego constituye un avance en la misma dirección, que va desde el “como si” hacia la acción definitiva. Es un entrenamiento, un ensayo, un preparativo para una acción eficaz, y cuando se trata de una actividad en la cual la participación muscular desempeña un papel muy impor-

tante, el juego llega a coincidir con lo que denominamos deporte. Podríamos decir que un ingeniero piensa en el avión que va a construir cuando lo dibuja, y que cuando coloca una maqueta en el túnel de prueba para ver lo que sucederá, realiza de manera conciente lo que es inconciente en el juego. Junto al juego libre y espontáneo, que los ingleses denominan *play*, una enorme variedad de juegos reglados, de *games*, nos testimonia la importancia que posee el juego en la vida del hombre. El arte nace de una necesidad distinta; no cabe duda de que su fuente es el afecto, una emoción que embarga el ánimo y lo catapulta en la búsqueda inevitable de una forma de expresión. Pero, claro está, no toda forma de expresión es arte, la obra de arte es siempre el producto de un encuentro original que logra conmover, presentándonos las cosas familiares en formas y maneras novedosas que no son familiares y que, precisamente por eso, son capaces de liberar nuestro afecto de la muralla cotidiana que lo reprime.

Es importante subrayar que todas estas actividades (el trabajo, el arte, el deporte y el juego) se mezclan en todo ser humano en distinta proporción y además que, como ya lo hemos dicho, se interpenetran, logrando de tal modo que cada una de ellas se enriquezca con la contribución de las otras. Precisamente por esto es difícil, y además discutible, distinguir, en las actividades humanas, entre la utilidad y el lujo como representante de lo que “está de más”. Sin lugar a dudas es superfluo el lujo que a veces encontramos en la ruina y en la decadencia, pero si nos atenemos a lo que el término designa, superfluo es todo aquello que, como alguna vez se dijo de las ciencias “puras”, no satisface una necesidad. Queda claro entonces (con el ejemplo de las ciencias “puras”) que no es un asunto sencillo marcar los límites de lo que en definitiva es necesario. Entre los utensilios que utilizamos a diario no existe uno cuya forma haya sido trazada sin ninguna consideración a la belleza, atendiendo solamente a la necesidad de su función. ¿Quién podría, en razón de qué motivo, con cuál justificación, aceptar que la belleza es superflua? ¿Deberíamos entonces incluirla, forzadamente, en la categoría de la utilidad?

El descanso y la diversión

Existen fundamentalmente dos maneras de cansarse. Una, que puede comprenderse usando como modelo el trabajo muscular, suele conducir a cesar la actividad que ha producido la fatiga. Lo esencial de esa manera consiste en que si uno descansa “de lo que hizo” podrá, eventualmente, volver a realizarlo. La otra es más compleja, se aproxima a lo que denominamos hastío, tedio o fastidio, depende de una mala relación con la tarea que pro-

duce el cansancio, a menudo estereotipada y monótona, y no siempre se remedia con interrumpir la actividad que cansa, sino que muchas veces requiere “verter” el ánimo en otra actividad, que funciona entonces como una diversión. Hay una tercera forma del cansancio, muy común, que en realidad es una variación de la segunda, en la que el componente de aburrimiento y tedio permanece oculto mientras predomina en la conciencia una mezcla de agotamiento, desgano y malestar, que a veces convoca el nombre de “estrés” (sustituto del antiguo *surmenage*) y otras veces el de “depresión”.

Cuando ese estar cansado de un cansancio que no desaparece descansando se manifiesta de manera crónica, esconde casi siempre sentimientos de fracaso y suele ser inmune a la terapia que aconseja reposo, entretenimiento y diversión, en un entorno aireado, soleado y saludable, desconectado del ambiente al cual se atribuye el trauma. Un entorno con el cual el campo, el mar o la montaña contrarrestan la ciudad. Estamos hablando, qué duda cabe, de vacaciones, y en un contexto, el del cansancio crónico, donde pueden llegar hasta el extremo de adquirir el carácter obligatorio (y algunas veces amargo) de los hábitos familiares inveterados e inevitables, o el estilo *chic* de las costumbres refinadas que se repiten automáticamente, avaladas por los consejos médicos. Baños termales, *hidrojets*, cama solar, masajes, aplicaciones de fango, ejercicio suave y dieta de desintoxicación combinan la idea de *relax* con la promesa de una verdadera “cura”. Constituyen la alternativa reposada de la modalidad opuesta, representada por un entretenimiento excitante que permita “olvidar” el malestar, practicando deportes, jugando en el casino o eligiendo entre los múltiples programas que pueden realizarse por la noche. Entre ambas alternativas encontramos los viajes de turismo, en los cuales la diversión toma la forma del contacto estimulante con panoramas, con costumbres, con culturas y con cosas que se pueden comprar. Pero es difícil que el reposo, la excitación o el turismo funcionen como solaz y esparcimiento del espíritu en la tercera forma del cansancio, en la cual, con las ganas atrapadas en la contrariedad, la depresión y el malhumor, queda muy poca disposición para esparcir.

La vacación, sea en la Costa Azul o en el balneario municipal, es una institución social cuya vigencia fue necesaria un día, como imprescindible interrupción periódica de una labor cotidiana que acumula progresivamente malestar en el hombre que la ejerce. Hay sin duda tareas (forzoso es admitirlo) que son imprescindibles en la organización social y que reclaman periódicamente vacación, pero hay otras (y es bueno saberlo) que cuando se profesan llevan dentro de sí, inextricablemente unidos, trabajo, diversión y vacación. ¿Podríamos acaso imaginarnos a Picasso, en pleno veraneo, absteniéndose de pintar, modelar o dibujar? Tal vez alguien querrá decirme ahora que el arte no

es trabajo, o que lo es de un modo muy particular, pero podríamos pensar en Einstein absteniéndose de reflexionar en vacaciones. Si tampoco la ciencia, la ingeniería, la arquitectura o la informática valen como ejemplos, tal vez nos ayude reparar en aquellos carpinteros, cocineros o mecánicos que profesan su actividad con entusiasmo y que, como un gatito que juega y ataca la pelota desde otra dirección, se divierten dentro de la tarea que ejecutan.

El trabajo sin arte y sin juego, el trabajo en el que no se compromete la creatividad, es un trabajo que funciona como una tortura, como una condena que enferma, pero que, sobre todo, embrutece, porque es un trabajo cruel que carece, en su interior, de la diversión que, con su diversidad, constituye el recreo. Entre este tipo de trabajo y el trabajo creativo que se profesa en las mejores condiciones, existen todas las gradaciones que es dable imaginar. Cuanto mayor es el componente de estereotipo y tortura se hace más necesaria, como paliativo, la vacación, y no sólo la vacación, que sería insuficiente, sino además y ante todo las pausas habituales en las horas de trabajo cotidianas, a las cuales se agrega como refuerzo el *weekend*.

Hay hombres que dedican su vida a los deportes de riesgo, o que se dedican únicamente al juego, como lo hace el *playboy*. Hay otros que, “retirados” del trabajo, vuelcan su pasión en el casino, en la caza o en la pesca. No todos ellos, pero sí muchos, parecen vivir en la creencia de que, como contrafigura del trabajo sin placer, es posible una perpetua vacación. Vemos así personas que han logrado cubrir sus necesidades materiales, pero que laboralmente inactivas deambulan por el mundo víctimas del tedio. Considerar que el deporte y el juego constituyen una actividad superflua, innecesaria, es sin duda un error; pero, aunque el deporte y el juego no carecen de esfuerzo, cuando sucede que sólo se agotan en el placer hedonista, cuando no logran generar algunos bienes que puedan ser compartidos, conducen a una decadencia insalubre que también embrutece.

El ocio y el opio

Los griegos consideraban que el ocio era una actividad humana muy noble, ya que correspondía al plácido funcionamiento de la mente en plena libertad, exenta de las ataduras representadas por la necesidad de atender al trabajo. De la palabra “ocio”, de origen latino, surge el término “negocio”, que designa a la ocupación o al trabajo como la negación del ocio. Más allá de que se acepte o no la idea de que el pensamiento alcanza su cumbre cuando se desliga de la acción, no cabe duda de que existe el ocio creativo. Admitimos que hay trabajos que funcionan en períodos absorbentes que no

admiten distracción. No nos imaginamos a Miguel Ángel, mientras pintaba la Capilla Sixtina, bajando del andamio porque había llegado la hora precisa en que se debe comer, como no nos imaginamos a un torero fumando un cigarrillo mientras provoca al toro en la corrida. Sin embargo, y más aún precisamente en esos casos en los cuales el trabajo atrapa fuertemente el interés de quien lo ejerce, el negocio no estropea el ocio posterior. Weizenbaum señalaba que al hombre que tiene un martillo en la mano el mundo se le llena de objetos para golpear. Cuando el hombre que profesa su trabajo, que trabaja con ingenio, que se entusiasma, interrumpe su labor, su mundo circundante, sea en el juego o en el ocio, surge en su conciencia lleno de los objetos, perpetuamente intrigantes, que su mente sabe procesar. Cuando un buen psicoanalista no deja su trabajo fastidiado, como quien se libera de una condena injusta, ¿no se reencuentra acaso con el complejo de Edipo mientras juega, por ejemplo, al ajedrez? El año sabático, dispuesto en algunos ambientes universitarios, ha surgido de la perspicacia que permitió confiar en que el ocio de un profesional auténtico es un ocio creativo.

También es cierto, sin embargo, y por desgracia más frecuente, que el ocio suceda al trabajo torpe y desemboque en la pereza, que es, como suele decirse, la madre de todos los vicios. En ese sector de la realidad, donde el trabajo sin ingenio carece de la diversidad y el recreo que forman parte de la creatividad, y donde el ocio se contamina con los ingredientes del desgaño, surge como un tóxico importantísimo el aburrimiento, que es la forma magna del fastidio. El tiempo, en el aburrimiento, parece detenerse y negarse a transcurrir, hasta el punto en que, en esas circunstancias, solemos hacer cosas con la idea de “matar el tiempo”. Wimpi se refiere a ese “problema” del tiempo con sutil humorismo: “Si cada vez que el tipo no hace nada dice que hace tiempo, ¿por qué cuando tiene que hacer algo dice que no tiene tiempo?”. Es ciertamente extraño y conmovedor que sintamos, por un lado, que tenemos que “matar” el tiempo, mientras por el otro sentimos que la vida se nos acaba y que no nos queda suficiente tiempo.

Cuando el aburrimiento se perpetúa desemboca en el tedio, cuyo nombre latino, *taedium vitae*, testimonia que es un padecimiento antiguo. Los ingleses reconocen, con el nombre de *spleen*, una forma de tedio que interpretan hipocondríacamente, dado que *spleen*, en inglés, es el nombre de un órgano: el bazo. Se trata, efectivamente, de un malestar famoso, ya que el tedio ha inspirado a todas las épocas de la literatura y, en sus formas mayores, ha entrado en estrecho maridaje con las toxicomanías. Basta recordar a Sherlock Holmes, el personaje de Conan Doyle que, cuando carecía de la posibilidad de trabajar en la resolución de un intrigante delito, debía recurrir a una inyección de cocaína. Reparemos también en que usamos la misma palabra “opio”, con

la cual designamos el alcaloide del que se obtiene la morfina, como sinónimo del término “aburrimiento”. El intento de reinstalar el ocio creativo que se ha perdido, convertido en hastío, no sólo se sustancia recurriendo a tóxicos mayores; existen el café, el té, el mate, el tabaco, el alcohol, las golosinas y la goma de mascar, pero también otros recursos de la acción motora que no son orales ni respiratorios, como el caminar o el correr en modos habituales y periódicos que provocan la secreción interna de endorfinas, cuya acción es similar a la de la morfina. Existen también artesanías, *hobbies*, deportes y juegos en los cuales casi todo depende de la habilidad, junto a otros en los cuales únicamente interviene el azar. Ortega comentaba, con cierta ironía, que lo malo del ajedrez consiste en que es demasiado poco como para tomarlo en serio, y demasiado serio como para tomarlo en broma. Creo que su comentario, un tanto extremo, apuntaba a señalar que el juego encuentra su justificación precisa en ser un preparativo, un ensayo para una acción futura, un modo de mantenerse “en forma”, pero que pierde su justificación cuando, sustituyendo las acciones “en serio”, funciona como un fin en sí mismo.

Debemos tener en cuenta que las formas menores del tedio constituyen legión, desde la conocida “neurosis del domingo” hasta la cárcel aditiva de algunos juegos de azar, incluyendo todas las formas de la fiaca, el apolillo y la modorra. Se trata en sustancia de un conjunto de fenómenos que oscilan entre la somnolencia por un lado y, por el otro, las emociones fuertes que comprometen sufrimiento y riesgo. Muchas de estas formas evitativas del tedio se refugian en instituciones que cumplen funciones más nobles, como la realidad virtual que existe en Internet, o que son tradicionales, como los festejos del Carnaval. Mancomuna esas dos instituciones, la realidad virtual y el Carnaval, el que se pueda recurrir, en ambas, al extremo de habitar el disfraz de una identidad ficticia. No cabe duda, por fin, de que, cuando el ocio se transforma en tedio, no sólo nos encontramos con dificultades en el trabajo que llevan implícitas dificultades en otras formas de la actividad como el arte, el deporte y el juego, sino que esas mismas dificultades se manifiestan como el producto de un trastorno importante en las relaciones que constituyen un entorno afectivo y una vida social.

Convivencia y sociedad

Solemos hablar de vida social, o de relaciones sociales, incluyendo allí todo lo que constituye nuestra convivencia como individuos, como personas integrantes del género humano, pero tal como lo ha señalado Ortega en *El hombre y la gente*, es importante distinguir entre la convivencia y la

sociedad. Mientras la palabra “convivencia” señala la relación o el trato entre dos o más vidas individuales o, también, un mundo de relaciones interindividuales, la sociedad consiste en un conjunto de normas, un *corpus* normativo que se constituye como un residuo perdurable de las convivencias pasadas. En tanto la sociedad se forma como producto de una cultura civil, de una cultura de la ciudad, adquiere como proceso el nombre de civilización. La sociedad existe de este modo como un medio que se habita, como un mundo en el cual vivimos inmersos y dentro del cual convivimos. Con ella nos encontramos al nacer, y forma parte inevitable de nuestra circunstancia, operando como “usos”, como costumbres que se nos imponen con mayor o menor fuerza más allá de que comprendamos su sentido. Entre los usos figura, con su enorme importancia, la lengua materna, que condicionará nuestra manera de pensar y nuestra comunicación durante toda nuestra vida. Las costumbres no sólo se nos imponen mediante la permanente influencia que la sociedad ejerce sobre nuestras vidas de manera inconciente, sino que, cuando nos apartamos de ellas, la sociedad nos castiga con un énfasis que, desde la aparente indiferencia, puede llegar hasta el extremo de la aniquilación. La sociedad no sólo constituye la trama normativa sobre la cual se teje el tapiz de nuestra vida, sino que los hilos de esa trama se entretajan con los que forman nuestros vínculos más entrañables y con los que constituyen el carácter de nuestra propia figura.

Hay entonces un organismo social que evoluciona con su propia trayectoria a través de los siglos y “dentro” del cual, inevitablemente, debemos convivir. Otra cosa es la convivencia que, como forma de relación, nace del encuentro *actual* entre los seres humanos, o incluso con otros seres vivientes, en la medida en que son capaces de corresponder (recíprocamente) a nuestro *trato*. La convivencia de las personas que, desde nuestro nivel humano de conciencia, consideramos individuos, forma también un organismo en la medida en que se constituye como un conjunto de interrelaciones que se organiza de acuerdo con sus propias “leyes”. La convivencia y la sociedad, dos organizaciones complejas diferentes, con características propias, pueden ser representadas como dos círculos excéntricos que se superponen en una parte de su superficie. Puede decirse que el organismo convivencial evoluciona, o también que “fluctúa” entre un estado similar al que Freud estudió en *Psicología de las masas y análisis del yo*, y otros estados con una estructura más compleja, estratificada en numerosos niveles de jerarquía. Puede decirse también que el *corpus* social, que se constituye como una parte ideal del organismo convivencial, existe psíquicamente, como existen las obras completas de Shakespeare, que son “psíquicas” aunque no estén vivas. No cabe duda de que en el “armado” de una *red* de convivencia que funciona

como un organismo, o en el establecimiento de una estructuración social a partir de las costumbres, cada individuo *sujeto* (es decir, sujetado) funciona, desde su mundo interno, con dos parámetros fundamentales: pulsiones instintivas e ideales. Por un lado, voluntades y deseos; por el otro, obligaciones y deberes. Entre ambos parámetros transcurre el poder, en su doble significado de tener permiso y de tener capacidad. El poder como permiso depende, ante todo, de la organización social; el poder como capacidad nace, se ejerce y se desarrolla en la convivencia.

Los otros y la gente

Mi vida se conforma porque al vivir convivo. Pensar que primero vivo, para convivir después, o pensar siquiera que tengo que convivir para vivir, como si existiera la posibilidad de declararse en rebeldía, es negar que la vida vive inmersa en el ecosistema de la vida. Si la convivencia evoluciona desde formas simples a otras más complejas, cabe pensar que lo hace al mismo tiempo que evolucionan y se conforman los individuos que la ejercen. Lo cierto es que en mi vida me encuentro con los otros y con la gente. Se trata de un encuentro inevitable, porque, aunque me convirtiera en ermitaño, me los llevaría conmigo, inseparablemente unidos a mi condición de humano.

Un día mi conciencia humana, *dentro de cuyas capacidades vivo la parte conciente de mi vida*, adquirió la posibilidad de diferenciar entre mi madre y yo. Ella nació como persona en el mismo proceso en que yo nací. Tal vez quedaría más claro si, de manera un tanto esquemática, dijera que ella nació en el instante en que nació, en mi conciencia, el dibujo de una frontera y junto con esa frontera limitante nació “el nene” que más tarde aprendería a llamar “yo”. Junto conmigo nació entonces, en mi vida, ella. Y en ese proceso *de mi vida* un día aprendí que yo existía para ella como ella para mí y que ambos, semejantes, éramos para cada “uno” de *nos-otros* un “otro” similar, lo que se llama un *alter ego*. Puede decirse que este aprendizaje es estimulado por la presencia del padre, y que el nacimiento de un hermano, cuarto integrante del núcleo familiar, lo consolida y ratifica. Mi mundo, entonces, no sólo se fue llenado de objetos como el sonajero, el plato y la cuchara, sino también con *otros*, con *la vida* de otros que, a diferencia de aquellos objetos, accionaron (o reaccionaron), recíprocamente, sobre mí hasta el punto en que, como ya dije, he terminado por considerarlos semejantes, aunque no idénticos a mí. El descubrimiento de un *alter ego*, de un “otro como yo”, se fue multiplicando entonces en un conjunto de otros con los cuales ahora tengo que *alternar*, y cuando alterno con los otros, en la medida en que los conozco

y me relaciono con ellos en una convivencia que es recíproca, mi mundo se va llenado de otros “como tú”, que son amigos o enemigos con los cuales convivo en distintas condiciones y distancias. No cabe duda de que ese mundo de amigos y enemigos adquiere en mi vida una significancia extrema, no sólo porque ambos participan en el sentido de mi vida, en la forma en que siento mi vivir, sino porque ambos, amigos y enemigos, inevitablemente, contribuyen a formar mi vida en una determinada dirección, otorgándole identidad y pertenencia.

Agreguemos ahora que, junto a los otros que personalizo, hay otros que no personalizo, los cuales, como señala Ortega, llegaron a constituir “la gente”, porque los reuní con ese nombre precisamente para referirme a todos, pero a ninguno de ellos en particular. Cuando digo *se dice* o *se piensa*, aludo con la palabra “se” a un conjunto de algunos, ninguno en particular, que en realidad, siendo casi todos, no es alguien, sino que es, como persona, nadie. La sociedad (de la cual hemos dicho que constituye un residuo de las convivencias pasadas que persiste como una normativa que rige nuestra vida actual) se presenta en mi vida representada por la gente. Cuando alguien (en solemne atribución mi padre, pero en verdad cualquier otro ser humano del entorno) se transforma en el brazo ejecutor de una prescripción social, si lo hace sanamente (exento de cualquier goce perverso) sentirá que su acción no proviene de sus propias ganas, ya que casi siempre ignora cuál es el sentido de la costumbre que defiende, de la costumbre que, como una opinión vigente (establecida en el *establishment*), adquirió como un contagio. Sentirá, muy por el contrario, que su acción proviene de lo que le dicta su deber. A esto se refieren los ingleses cuando, mientras aplican una multa, piensan o dicen: *nothing personal*.

La trama de la vida

Freud decía que el yo debe servir a tres amos: a la realidad, al ello y al superyó. El ello coincide, en aproximación grosera, con lo que en nuestro lenguaje popular suele denominarse “el indio”, aludiendo a los impulsos salvajes e indomables; el superyó, en cambio, representa en el mundo interno de cada cual a la autoridad de los padres como representantes, a su vez, de los valores morales y de las normas que rigen en la sociedad civilizada a la cual pertenecemos. A pesar de lo que suele ser consensual en los ámbitos del psicoanálisis, parece adecuado pensar que lo que funciona como Ello no es una posesión individual, que no disponemos de un ello para cada yo y que convendría abandonar la costumbre que nos lleva a hablar de “el ello” en lu-

gar de decir “Ello”, sin un artículo que lo determine. En cuanto al superyó no pueden haber dudas de que en gran medida “debe” ser compartido, ya que, como acabamos de decir, se constituye en relación estrecha con las normas morales que rigen en una sociedad. Luego de lo que hemos dicho acerca de la sociedad como un *corpus* normativo que el superyó representa, sólo falta agregar que ese *corpus* no habita en un solo hombre, sino que se distribuye en la gente y en los productos culturales de la humanidad.

Comencemos por decir entonces que Ello, la fuente impersonal de las pulsiones de vida y de muerte, me ama y me odia como lo hace con los otros. Digamos también que es la fuente del amor y del odio que, desde cada uno de nosotros, se dirige hacia los demás. No sólo es necesario el amor que, desde Ello, nos aproxima y mancomuna, sino también el odio que nos discrimina y distancia. *Ambos* tejen la red compleja de una existencia conjunta, de un megasistema al cual pertenecemos y “para” el cual funcionamos, como sus órganos, sin tener acerca de Ello más que una conciencia esporádica que, además, suele ser parcial y confusa. No se trata entonces de que el yo, desde su altura, hunde sus raíces en *un* ello inferior que es la morada de los instintos bajos, mientras contempla embelesado y culpable un “Yosúper”, que constituye su ideal. *Ello* es, muy por el contrario, todo lo que no soy yo, y en ese todo incluyo, sin lugar a dudas, el universo entero, cuya “red” es un *plexo* que se manifiesta en mi conciencia, humana y “yoica”, como una *com-plejidad* inabarcable que alcanza su colmo en la *per-plejidad*. El ideal, entonces, es en principio una “idea” que también a Ello pertenece, y el superyó (como señala Freud) nace, ante el yo, como un representante de Ello. Diremos (aproximándonos a lo que plantea David Bohm en su teoría del orden implícito) que todas estas identidades o “instancias” (“yo”, “el superyó”, “los objetos” que establecemos como “cosas” de nuestro entorno, y la misma realidad que percibimos) son figuras *fantasmales* de diversa duración, que a partir de Ello se hacen y deshacen, como las olas, los remolinos y las gotas de espuma se forman en el mar.

Urbanidad y política

Cabe preguntarse ahora: entonces, ¿qué? ¿Acaso pierde nuestra vida por eso, por ser una efímera gota de espuma en la existencia del mar, su importancia y su responsabilidad? Entendemos que no, porque *el sentimiento de responsabilidad, la importancia y el valor que asignamos a la vida que vivimos*, inexorablemente “nuestra”, son sentimientos fuertes que, como tales, son anteriores, son primordiales y, en aparente paradoja, son *inmunes* a los

pensamientos que, acerca de nuestra insignificancia, esos mismos sentimientos motivan. Kant nos hace saber que cuando se conmovía frente a la magnitud del cielo estrellado, lo conmovía con igual intensidad su sentimiento del deber. ¿Qué es lo que nos dejan en la mano, entonces, las reflexiones que, como las de David Bohm, la ciencia de nuestros días metódica y cuidadosamente explora? En primer lugar, reconozcamos que el individualismo egoísta es el producto de una negación ilusoria y dañina. Así como los organismos unicelulares, que tienden a la forma esférica, cuando se juntan en un organismo pluricelular adquieren las facetas del poliedro, nuestra convivencia, que es inevitable, inevitablemente nos conforma. Conformarnos no significa únicamente renunciar a nuestra forma, sino también procurar que nuestra forma *participe en una forma nueva* combinándose con la forma ajena. Si en nuestro entorno *los otros, que necesitamos y buscamos*, existen como tales, es decir, como otros diferentes a lo que llamamos “yo”, debemos reconocer que *convivir “contigo” es así, sin remedio, vivir “en diferencia”, en una diferencia recíproca que te afecta como me afecta a mí*, admitiendo que *la más importante diferencia*, más allá de la común unidad en la conformación de una pareja, de una amistad o de una comunidad “social”, *surge, como incomprensión y soledad, porque la conciencia de cada uno es inaccesible a la conciencia ajena*. Si la convivencia limita nuestra forma, que es también nuestra manera, *no debemos ver esa limitación, inexorable, como una pura frustración, ya que así como la resistencia del aire es precisamente lo que sostiene al aeroplano en vuelo, tu incomprensión es lo que me diferencia, constituye la peculiaridad de mi persona y, casi diría, mi razón de ser*. Ortega señala que la cultura ha sido siempre un aprovechamiento de los inconvenientes. Freud supo apoyarse en la resistencia y en la transferencia del paciente, convirtiéndolas en claves del tratamiento psicoanalítico. Racker transformó las dificultades en la contratransferencia del psicoanalista en un instrumento técnico privilegiado. La cortesía y los buenos modales, que nacen de la educación urbana, son precisamente el encuadre con el cual, desde nuestra soledad insoslayable, tendemos un puente de amistad sobre la inevitable incomprensión que nos separa.

En segundo lugar, pero no menos importante, admitamos que convivir no sólo implica tener en cuenta la existencia del prójimo, al cual inevitablemente *asistimos* de buena o de mala manera, sino que además implica participar siempre, ignorándolo o a sabiendas, en la política, ya que no hacer política es, también, una forma de la política. Aclaremos que la política, más allá de lo que se suele querer decir con esa palabra en nuestros días, es primordialmente la actividad que se sostiene en la *polis*, es decir, en la ciudad. En ese sentido primordial de vida urbana, de actividad cívica,

la política engendra y sostiene a la sociedad, contribuyendo a consolidar una opinión pública que comienza por adquirir consenso y finaliza por establecerse como una norma social vigente. Así como en el organismo humano “individual” hay una función metabólica que, por ejemplo, genera glucógeno, y otra inmunológica, que custodia la identidad, en el megasistema convivencial y social surgen actividades que, como en el caso de la cortesía, de la asistencia ajena, de la policía o de la política, forman parte del funcionamiento que lo sostiene. Agreguemos a esto lo que hoy se nos revela con una claridad que cada vez es mayor, que convivir no sólo incluye participar en el ecosistema de la vida toda, sino también en la ecología del planeta que habitamos.

Creo que es una perturbación de nuestra época el no tener conciencia de que, cuando “no hacemos” política, estamos “usando” una política inconciente, la cual por ser inconciente se sustrae a nuestro examen, permitiéndonos de este modo sostener opiniones pueriles o incoherentes, irresponsables, que llegan a veces hasta el extremo representado por el chofer de taxi que piensa, de buena fe, que si gobernara 24 horas arreglaría la situación de su país. Cuando “no hacemos política”, estamos integrándonos en una política que ya está hecha, como el científico que “no hace filosofía” puede estar usando un esquema de pensamiento anacrónico que quedó fijado en el realismo griego o en el dualismo cartesiano pronunciado en 1637. No se trata de que para formar parte de una opinión pública responsable sea necesario dedicarse a la política, pero dado que hacemos política inevitablemente, como caminamos o comemos, por el solo hecho de vivir, es cierto que podemos hacer todas esas cosas mal, o hacerlas mejor sin necesidad de dedicarles la vida por entero. La opinión política no sólo se ejerce con el voto, sino que, se quiera o no se quiera, se expresa en los mil detalles del diario convivir y *se expresa también en la manera de vivir*. Justamente por esto, en la medida en que se ejerce de manera responsable, debe ejercerse con todos los cuidados de las acciones públicas, porque si bien es cierto que la libertad es un valor, debemos recordar que, como ocurre con el derecho, nuestra libertad termina donde empieza la libertad de los demás.

Por último, nos queda claro que las normas sociales, que rigen (junto con los valores morales) el encuadre de nuestra convivencia, normas que una vez fueron pensadas en la actualidad de una urgencia y cuyo sentido nuestra conciencia hoy ignora, configuran, cuando funcionan exitosamente, los tiempos de bonanza. Pero los tiempos de crisis, en los cuales las normas no alcanzan o funcionan mal, exigen que la conciencia recupere el sentido olvidado que fundamenta la norma social y lo exponga, con plena responsabilidad, a la tarea de un pensamiento crítico. Cuando la crisis es

personal no se trata de una labor sencilla, y exige, además, determinación y valentía. Cuando, como sucede en nuestros días, la crisis, agravada por el desarrollo tecnológico, alcanza al consenso colectivo, toda prudencia es poca, ya que nos encontramos, de pronto, hollando el terreno de los espíritus excepcionales. No podemos menos que recordar la frase que inspiró el título de un libro de Bateson: “Los necios caminan sin cuidado por donde los ángeles no se atreven a pisar”.

V. LA CULTURA Y LOS VALORES

La cultura como producto y como proceso

La definición de lo que significa la palabra “cultura” es muy amplia. Aprendemos del diccionario que una cultura es un cultivo, y también que se constituye como un conjunto de conocimientos, de modos de vida, de costumbres y de desarrollos, en campos o en ambientes tan diversos como el arte, la ciencia, la industria o la vida ciudadana. Un conjunto que puede ser propio de una época tanto como de un grupo social. Sin embargo es evidente que un conjunto, de conocimientos por ejemplo, no basta, por el solo hecho de “juntarse”, para constituir una cultura. Suele decirse que cultura es lo que queda cuando uno se ha olvidado lo que ha aprendido, y comprendemos que esta última definición, que abandona la prudencia y se refugia en el humor, nos sugiere que, en todo lo que se refiere a la cultura, la idea de cultivo, que supone dedicación y cuidado, es esencial. La cultura es un desarrollo, el producto de un proceso que, como el cultivo, proviene de un propósito que la orienta en una determinada dirección, un propósito que en ella se refleja y que la particulariza, permitiéndonos comprender sus orígenes y su sentido.

Nuestra convivencia con nuestros semejantes no sólo se realiza en cuerpo y alma, nuestro trato con los otros nos revela también la existencia de un espíritu. Hablamos del espíritu de una ley, del espíritu de una época o del espíritu de un pueblo, y también de una dimensión, de un territorio, de una forma de la vida que configura una existencia espiritual. Pero cuando queremos definir lo que entendemos por espíritu nos encontramos con una cuestión que no es sencilla. Lo que leemos en el diccionario (el de la Real Academia, por ejemplo) nos ayuda poco, porque nos indica el significado del término en distintas acepciones sin ofrecernos una idea clara de

lo que esos diversos significados comparten. Tres medulosas páginas del *Diccionario de filosofía*, de Ferrater Mora, no mejoran sustancialmente la cuestión. Para los fines que nos ocupan y sin ánimo de definirlo de manera precisa, nos bastará con decir que el espíritu *consiste*, o *se revela*, en lo que un conjunto de almas tienen en común. Un ejemplo, banal y concreto, nos acercará al meollo de lo que queremos subrayar. Si en un diálogo con otra persona le cuento un drama que estoy viviendo en la relación con mis hijos, en mi matrimonio o en mi trabajo, mi discurso, en la medida en que expresa la tribulación que padezco como una aflicción particular que es mía, será una manifestación de mi alma. Si logro, en cambio, universalizar el tema hasta el punto en que mi interlocutor puede reconocer en lo que digo sus propias aficciones, mis palabras habrán incursionado en los dominios de lo espiritual. Así, desde este punto de vista, cuando, “pensando en mí”, digo algo de lo que me pasa, estoy hablando de lo que ocurre en mi alma (aunque hable de mi dolor de estómago), mientras que cuando lo hago teniendo en cuenta lo que suele sucederle a “uno”, lo que digo alude o compromete al espíritu que nos mancomuna. Si contemplamos al espíritu de este modo, y dado que las cuestiones a las cuales la cultura se refiere trascienden los límites de un individuo humano, se nos hace evidente la relación que existe entre la cultura y el espíritu.

Agreguemos por fin que la cultura, como proceso, es también educación. Si aceptamos que la verdadera educación no consiste simplemente en añadir conocimiento, sino en “conducir hacia fuera” (tal como el origen de la palabra “educar” revela) lo que llevamos dentro, si aceptamos que la verdadera educación actualiza las disposiciones latentes, comprendemos que la cultura, como proceso, en cada ser humano, va desde el alma hacia el espíritu. Frente al espíritu de un pueblo (o de una comunidad tan pequeña como un equipo que compite en un deporte) podemos individualizar, en mayor o menor grado, un espíritu que “habita” en cada uno de sus integrantes. Es obvio que podemos decir del mismo modo que, junto a la cultura de los pueblos, existe la cultura de los individuos.

Naturaleza y cultura

Nos han acostumbrado a distinguir, ya desde los tiempos de estudiante, entre naturaleza y cultura. Las ciencias mismas han llegado a dividirse (como propuso Dilthey) entre las que se ocupan de la naturaleza y las que se ocupan del espíritu. La palabra “naturaleza” designa, en su sentido primitivo, a lo nacido. La naturaleza de las cosas es, en primera instancia, su manera

de ser, la manera de ser con la cual nacen. Cuando pensamos en los métodos de las ciencias naturales, como la física, la química y la biología, se nos hace evidente que allí, y por oposición a las ciencias que como la historia, la psicología o la sociología son culturales, la palabra “naturaleza” adquiere el significado predominante de algo que se percibe “físicamente” y que evoluciona de un modo *determinado* por mecanismos que relacionan los efectos con sus causas. Por fin, cuando hablamos de una historia natural, o cuando decimos, por ejemplo, que la naturaleza es sabia, la palabra “naturaleza” nos revela, en ese uso, el significado de alguien que “sabe adónde va”, alguien que opera, entonces, con sabiduría, intencionalidad y sentido.

La palabra “cultura”, ya lo hemos dicho, proviene del término “cultivo” y lleva implícita la idea de un proceso de transformación, la idea de un oficio artesanal, de un artificio que obra sobre la naturaleza y que obedece a un propósito. Si pensamos en la urbanidad y la civilización como formas culturales propias de la ciudad (que surgen de la necesidad creada por una convivencia estrecha que requiere enfriar las pasiones y atemperar los afectos), aceptamos que la cultura se manifiesta en la conducta, en las costumbres y en los modales, como producto de una “buena educación”. Si pensamos, en cambio, en que las ciencias del espíritu forman parte de la cultura, vemos que la cultura no es sólo la cosecha de cualquier conocimiento o experiencia, ni es sólo una modificación en el carácter del individuo o de la sociedad, sino también una forma de profundizar en el conocimiento de los significados que forman parte del espíritu. Hay pues, también desde este punto de vista, una cultura de la sociedad, pero también una cultura del individuo que se desarrolla, sin duda, a partir de sus disposiciones latentes. Agreguemos, ya que estamos en el punto, un hecho que la observación testimonia: la cultura de la sociedad alcanza más tarde, y gradualmente, el “nivel” que alcanzan dentro de ella algunos individuos ilustres. Suele decirse entonces que el desarrollo “vertical” que la cultura alcanza en sus representantes más insignes, siempre precede, y en cierto modo pronostica, el desarrollo “horizontal” de la cultura de la comunidad.

A pesar de la insistencia con la cual un sector de la ciencia alega que sólo existe lo que se puede percibir materialmente, no dudamos acerca de la existencia, en nuestros semejantes, de una conciencia similar a la nuestra. Por motivos análogos, a medida que nos internamos en el conocimiento de la naturaleza, nos aproximamos a los conceptos de sabiduría, intencionalidad y sentido que caracterizan a las formaciones del espíritu. Cuando, en cambio, a través de ciencias culturales como la historia, la sociología o la psicología, nos internamos en los dominios del espíritu, lo encontramos “contenido” ya en la constitución biológica que forma parte de la naturaleza. Freud decía

que en el ello (la parte instintiva inconciente de la mente) se encontraban contenidas las innumerables existencias anteriores del yo. Lo cual, en otras palabras, significa que una gran parte de lo que nuestros antepasados nos han dejado por herencia no lo llevamos realizado en la parte de nosotros mismos que reconocemos como propia, sino guardado en una especie de archivo inconciente, que contiene las disposiciones que podremos o no podremos desarrollar, y que constituye los instintos que obran sobre lo que llamamos "yo". Agreguemos que, según lo sostiene Freud, existe en nuestra mente otro compartimiento inconciente, también "lleno de cosas" no adquiridas como propias: el superyó, una instancia que nos marca aquello que nos falta para ser un yo ideal. El superyó nace del ello, pero se llena especialmente con lo que los padres luego depositan en él. Es necesario tener en cuenta que, cuando nos referimos al ello, solemos pensar, en los términos habituales del psicoanálisis, en "un" ello que, como una especie de compartimiento dentro del psiquismo, pertenece a cada uno; pero una consideración más atenta desemboca en la idea de que Ello, sin artículo determinante, es todo aquello que no está en el yo, y que, por lo tanto, incluye también al espíritu que trasciende al psiquismo individual, como "psiquismo" del megasistema "transpersonal", al cual pertenece el individuo. Decimos todo esto ahora porque solemos pensar que el alma se coloca frente a la cultura y al espíritu como lo hace el yo cuando contempla al superyó, pero es esencial comprender que una parte importante de la cultura, y por ende del espíritu, proviene de las innumerables existencias anteriores del yo contenidas en "Ello", las cuales, precisamente, funcionan como disposiciones latentes. La biología de nuestra época, que contempla las distintas formas de la vida unidas en una inmensa trama ecosistémica, nos lleva a reconocer, por la fuerza de los hechos, que encontramos cada vez más natura en la cultura y más cultura en la natura.

El valor espiritual de la cultura

Cuando decimos que en la cultura hay natura es porque vemos en ella, en la cultura, el desarrollo de nuestras disposiciones naturales heredadas. Cuando decimos que en la natura hay cultura es porque comprendemos que nuestra vida instintiva contiene la cultura de nuestros antepasados remotos. *La cultura se manifiesta*, de este modo, como ingenio ancestral, *inmanente, en la función de un órgano natural*, como, por ejemplo, el riñón. Desde este mismo punto de vista *la natura se revela* como instrumento de *la trascendencia*, en el desarrollo de una capacidad que, como es el caso del lenguaje, constituye un *órgano cultural*. Aceptar una tal *imbricación*

entre naturaleza y cultura no implica, por supuesto, desconocer las diferencias que a veces, en primera y superficial instancia, existen entre los fines del individuo y los de la sociedad.

Hemos visto ya que, así como hay una cultura del individuo, hay también una naturaleza de la sociedad. Las formas sociales conforman una especie de “nicho” que, a la manera de un nicho ecológico, sostiene la vida. De modo que la forma social puede ser contemplada como una organización *natural* cuyas leyes, como sucede, por ejemplo, con “las leyes” del hormiguero, aunque privilegien muchas veces a la comunidad, que configura un megasistema, sostienen la vida de sus integrantes. Reconocemos, al mismo tiempo, que *la vocación de trascendencia*, presente en los individuos de nuestra especie *homo sapiens*, alcanza, como sucede con la vocación maternal, el valor de un “*órgano cultural*” puesto al servicio de la supervivencia. Esto último puede decirse de un modo cercano a nuestra experiencia emocional cotidiana, afirmando, como lo hicimos ya en otras ocasiones, que *la vida de uno mismo es demasiado poco como para dedicarle, por completo, nuestra vida*. En otras palabras: nuestra vida, privada de nuestra vocación de trascendencia, privada de su *valor espiritual*, no logra otorgarse a sí misma, sólidamente, un sentido. Creo que los famosos versos: “Vivir se debe la vida de tal suerte que viva quede en la muerte”, lejos del deseo primitivo, simple, sin espesor espiritual, que se expresa como deseo de inmortalidad, aluden precisamente al valor espiritual de la trascendencia.

Cuando decimos que la vocación de trascendencia puede ser descripta como la función de un verdadero “*órgano*” cultural que, en cada individuo, apunta y pertenece a una vida espiritual “comunitaria”, deseamos subrayar el hecho de que su incumplimiento, como ocurre con el incumplimiento de toda función orgánica, atenta contra el logro de un desarrollo saludable. La crisis de los valores morales que, en opinión de muchos, caracteriza a nuestra época, acerca de la cual suele decirse que es exageradamente individualista, materialista y prosaica, una época que idealiza el placer y considera el trabajo como una antipática necesidad, una época que transforma la amistad en una relación de conveniencia (para configurar lo que suele llamarse una persona “relacionada”), puede ser vista, desde este ángulo, en toda su gravedad, si la contemplamos como una crisis cultural que puede ser representada, metafóricamente, como el déficit de un aparato funcional orientado hacia la trascendencia. Dicho en palabras más simples: la cultura es inseparable de un desarrollo saludable. La carencia de cultura en una persona o en una comunidad configura un defecto espiritual que disminuye su posibilidad de vivir en la plenitud de su forma, y la disminuye en una medida que es proporcional a la magnitud de esa carencia.

El malestar en la cultura

Freud escribió un libro, *El malestar en la cultura*, en el cual sostiene que todo lo que denominamos cultura se edifica sobre una renuncia a la satisfacción de las pulsiones que determinan los deseos. En un pequeño artículo (“Sobre la conquista del fuego”) afirma que el hombre primitivo accede al progreso cultural cuando logra mantener el fuego encendido renunciando al placer de apagarlo con orina. Más allá de si parece o no verosímil que ese episodio haya existido concretamente en el pasado, el acto indudablemente simboliza el proceso por el cual una cultura sólo puede nacer como un rodeo, indirecto y más complejo, de lo que implicaría la satisfacción de una tendencia por el camino más corto. Cuando un deseo instintivo transforma sus fines para que funcionen en beneficio de la sociedad, decimos que se ha sublimado, de modo que la cultura, en la medida en que trasciende al egoísmo del individuo, coincide, como proceso implícito en la idea de “cultivo”, con la sublimación; pero cuando la vemos como la “cosecha” de ese cultivo, es también un producto de la sublimación.

Cae por su propio peso el hecho de que las razones por las cuales se renuncia a la satisfacción “directa” han de ser fuertes, de modo que la cultura, como el pensamiento mismo, es siempre un desarrollo que nace impulsado por la necesidad de resolver una dificultad. Sostener entonces, como a veces se hace, que la cultura se opone a la satisfacción del deseo es un malentendido que simplifica la cuestión y la conduce a lo que Freud describe como malestar en la cultura. No cabe duda de que la tradición, la religión, la civilización o las normas que configuran una sociedad son formas de una cultura y que funcionan obstaculizando casi siempre la directa satisfacción de los deseos. Pero las formaciones culturales se oponen sólo en apariencia a la verdadera realización de los deseos, ya que intentan alcanzarla por el mejor camino que la realidad permita, lo cual frecuentemente supone un rodeo, una postergación y un esfuerzo. Es en este punto donde se crea frecuentemente una situación muy penosa, en cierto modo paradójal, en virtud de la cual nos sentimos agredidos precisamente frente a las personas que se disponen para ayudar a nuestros fines por el único camino en que tales fines pueden realizarse. Estos sentimientos, que solemos llamar “de persecución”, y que son en este caso injustos, suelen ser a pesar de todo obcecados e intensos, porque los sostiene el desagrado que una determinada realidad nos produce. Los deseos nos conducen muchas veces a rechazar las imposiciones de la realidad como si fueran normas que nos imponen determinadas personas del entorno, se trate de padres, educadores, amigos, cónyuges, abogados, contadores, médicos o psicoterapeutas. De manera que lo que comenzamos

describiendo como un malentendido (la pretendida oposición de la cultura a la satisfacción del deseo), malentendido que condujo a una situación paradójica (en la cual sentimos la ayuda como si fuera un perjuicio), se revela ahora también como falacia. Una falacia por la cual se atribuye, por ejemplo, una intención aviesa a un acto que carece de la pretendida malicia. La historia es antigua: Prometeo encadenado, en la versión de Esquilo, rechaza con argumentos similares los consejos amistosos de Océano.

La cultura como saber, como deber y como poder

Se suele sostener, desde un punto de vista filosófico, que la realidad es un territorio que percibimos incompletamente, pero esto, a pesar de ser muy importante, no es la puerta principal por la cual entra en el campo de trabajo de un psicoanalista la realidad. Para un psicoanalista la realidad es, en primera instancia, lo que se opone al cumplimiento del deseo en los términos de tiempo y forma con los cuales ese deseo ha sido concebido, pero, en segunda instancia, la realidad es la que condiciona justamente el tiempo, la forma y el grado en que un deseo *puede* ser “realizado”, que es lo mismo que decir verdaderamente satisfecho. Cuando decimos, entonces, que la rama que se dirige hacia la luz crece en el lugar que le permite el muro, aludimos a que busca el camino de su posibilidad, en lugar de insistir, torpe y obcecadamente, en una línea recta que la enfrentará con el fracaso. La cultura, como actividad y como proceso, es un ingenio, un invento consustanciado con la realidad. Un ingenio que, valorando la experiencia, se dirige a la realización de un deseo que no parece posible, accediendo a la realidad por un camino que el deseo nunca imaginó. Un ingenio cuyo fin no se agota en el logro de un desarrollo emprendido, sino que alcanza el propósito de que la experiencia adquirida perdure y se transmita en el ámbito de una comunidad.

La adquisición de cultura, a despecho del malestar sustentado en el equívoco de que se opone a los deseos, constituye en lo fundamental una adquisición de poder. Se trata de un poder que se transmite, en esencia, bajo la forma de un saber que en definitiva constituye el instrumento para un logro. Resulta pertinente recordar aquí que el saber, en opinión de los antiguos, puede adquirirse de tres maneras distintas. Hay un saber que se obtiene escuchando lo que se dice (*scire*), otro que proviene de lo que se saborea (*sapere*) y, por fin, un tercero que surge de lo que se experimenta (*experior*) repetidamente. El primero se vincula al cerebro como representante del intelecto, el segundo al corazón que representa los afectos, y el tercero al hígado como representante del proceso por el cual se materializan

las ideas en la realidad. Lo que nos importa destacar ahora es que, en lo que respecta a la cultura hay un primer grado, intelectual, que es la forma más rudimentaria del saber “cultural”, un tercer grado, que se constituye como la sabiduría surgida de la adquisición de una experiencia profundamente elaborada, y un segundo grado, en el cual el saber se constituye como las normas o lemas que constituyen un deber. No cabe duda de que la sabiduría de la experiencia maximiza el poder. Tampoco cabe duda de que el saber “afectivo” (una parte del cual hoy se ha puesto de moda con el nombre “inteligencia emocional”) constituye un intento de adquirir la experiencia a través de las normas que se consideran *fidedignas*. Fidedigno es aquello que despierta mi confianza aunque todavía no me haya convencido, porque cuando digo que algo me convence, es porque lo que me convence “me ha vencido” a través de la experiencia. En ese sentido podemos decir que el saber afectivo, vinculado siempre a la existencia de normas, es un saber valioso que se constituye como un saber inestable, proclive a la inquietud. En cuanto al saber intelectual podemos decir que su valor reside en su capacidad para orientarnos en el camino que conduce a la sabiduría, ya que, cuando nos conformamos permaneciendo dentro de sus límites, nos otorga una “sensación” de poder que se demuestra finalmente ilusoria.

La evolución de la cultura

Dijimos antes que la cultura es un producto y un proceso que, como el cultivo, proviene de un propósito que la orienta en una determinada dirección. Podemos entender ese propósito como una meta individual, o como el objetivo de un pueblo o de una sociedad particular. Podemos incluirlo en un contexto más amplio y entenderlo como los fines que “guían” a un ecosistema o como la finalidad del universo entero. Claro está que entenderlo de esta última manera, que supone la operatividad en el mundo de un significado al cual se suele aludir con la palabra “espíritu”, contrasta con la actitud que hasta hace muy poco predominaba en la ciencia, empeñada en contemplar el universo como un existente únicamente material que cambia de un modo azaroso y que tiende finalmente al desorden. Más allá de que acordemos con una u otra posición de la ciencia, no cabe duda de que la cultura aparece en nuestra vida como un proceso inteligible que se dirige hacia un fin. Si ese fin constituye un genuino progreso o solamente una ilusión de progreso es otra cuestión cuya respuesta, a despecho de las distintas posiciones que sustenta la filosofía, suele funcionar arraigada en el alma como una creencia que sufre los avatares de nuestro modo de sentir la vida.

Se suele admitir que la cultura nació unos diez mil años atrás, en su primera forma “típica”, como agricultura. Antes, cuando la humanidad se alimentaba recolectando frutos, vivía en forma nómada, en un “instante” presente “expandido”, amplificado un poco más allá de lo inmediato, dentro de un mundo mágico estrechamente vinculado a las actividades de caza que se iniciaron después de la etapa de recolección. Junto con la agricultura nacieron la noción de los ciclos de un tiempo que retorna, el calendario, la escritura, la paciencia, la necesidad de cuidar la cosecha y las historias orales que dieron lugar a los mitos. En ese mundo primitivo sobrevivir era evitar ser comido, pero sobre todo era comer, ya que el principal e inevitable monstruo que devora, frente al cual es imposible la huida, es el hambre. La idea de uno mismo o, mejor dicho, el peso, la importancia, la significancia, el protagonismo de ese personaje que llamamos “yo”, ha sido una lenta adquisición que, a juzgar por lo que documentadamente afirma Wilber, surge unos dos mil años antes de Cristo. Reparemos en que ese protagonismo que nos pone en el centro de la escena surge, como si se tratara de un derecho, inconcientemente avalado por la común experiencia que vivimos cuando, al percibir el mundo del entorno, siempre estamos, por más que nos movamos, ocupando su centro, que viaja con nosotros. La adquisición (lenta) de una identidad “yoica” fue primero espacial y corporal. Luego, más lentamente todavía, fue temporal y “mental”, configurando una invariancia que persiste a través del recuerdo, y del deseo (o del temor), que inauguran (con la noción de ausencia en el presente) el pasado y el futuro. Así, y entonces, se origina el héroe cultural individual, cuyo paradigma mítico es Prometeo, y nacen los sentimientos de una culpa “propia”, sentimientos que, funcionando como un *tabú* inconciente, intensifican el miedo al futuro. Junto con ellos surge la noción de un decurso temporal irreversible, que marcha en una sola dirección, generando una historia que será cronológica, abierta linealmente a un desconocido futuro.

La importancia de la cultura agrícola, como proceso que representa la iniciación conjunta de la cultura y de la dimensión temporal, una cultura para la cual “atender” llevaba implícito esperar, surge con claridad cuando reparamos en expresiones que han permanecido a través de los años, como aquella que transmite, por ejemplo, la idea de que hay que *labrarse* un futuro. También es importante recordar que los ritos dirigidos a propiciar la fertilidad, asociados al ejercicio de una genitalidad que adquiere el valor sacramental de un acto mágico, funcionaron, cuando operaba la noción de un tiempo recurrente, no sólo como un modo de mejorar las cosechas sino también como una forma de sobrevivir renaciendo.

En el mundo mágico del agricultor primitivo, el tiempo (circular o cíclico) retorna, como las estaciones, en un modo *sempiterno*. Es testimonio de esa concepción del tiempo la magnífica expresión lingüística, habitual en los cuentos infantiles, que existe en varios idiomas: “érase una vez” (“*once upon a time*”, “*c’era una volta*”, “*il était une fois*”), porque queda en ella claro que se trata de una vez que, siendo entre otras “una”, es siempre eternamente igual. En el mundo del hombre racional, cuyo pensamiento establece juicios lógicos que funcionan binariamente en la férrea alternativa de ser o no ser esto o aquello, el círculo temporal se abre en una línea cronológica que cata-pulta el futuro al infinito. En ese futuro amplificado sobrevivir es acumular el alimento, apropiarse “yoicamente” de ese *maná* que da vida. No cabe duda de que un excedente en la cosecha primero y un excedente en el dinero (más fácilmente acumulable) después nutrieron la fantasía de “comprar” el tiempo de una vida futura con el “supremo” poder del dinero excedente. Tampoco cabe duda de que se trata de una fantasía que en nuestros días perdura encubierta en la idea (“invertida”) de que el tiempo es oro. El pensamiento racional, en su espléndido desarrollo, condujo a que la antigua magia se bifurcara en dos terrenos: el de la religión y el de la ciencia. Hoy, cuando la lógica, completando su periplo adquiere (en la forma rigurosa de la formulación matemática) conciencia de sus propios límites, cobra valor la sentencia de Goethe: “el que tiene arte y ciencia tiene religión”. Son ya numerosos los autores que sostienen, desde diversos campos, que el pensamiento mágico no puede ser completamente sustituido por el pensamiento lógico. El primero transporta lo que denominamos importancia, y el segundo establece diferencias. Ambos procesos, que Freud denominaba respectivamente primario y secundario, funcionan al unísono en los rendimientos de la cultura humana, dando lugar al ingenio creativo que, como un proceso terciario, se revela muy claramente en el arte. En la amalgama “terciaria” de ambos procesos surge también una nueva y diferente concepción del tiempo como *un presente que es siempre atemporal*. No solamente Kant, sino también Ortega y Freud, han señalado, con distintas palabras, que el hombre no vive en el tiempo cronológico del proceso secundario, recorriendo un “camino” interminable que va desde el pasado hacia el futuro. Muy por el contrario, es el tiempo el que vive en el alma del hombre, como una noción construida. Pasado y futuro constituyen, en la opinión de Einstein, una ilusión tenaz, de la cual es muy difícil desprenderse. Vivimos en un presente atemporal. Es allí que nuestra vida ocurre, en el único instante actual en el que existimos, nacemos, sufrimos, gozamos o morimos. Vivimos “entre” lo que ya no existe y lo que no existe aún, en el ahora desde el que soñamos el entonces de un ayer y un mañana teñidos, significados, por la emoción de hoy.

Reiteración y cambio

Cuando prestamos atención a la trayectoria de las personas que conocemos bien, y sobre todo cuando reparamos en el curso de nuestra propia vida, comparando distintas épocas por ejemplo, hay algo que suele sorprendernos. Por un lado, tenemos la fuerte y sólida idea de una identidad que se mantiene a través de los años; “somos así”, de acuerdo con el proverbio que sentencia: “genio y figura hasta la sepultura”. Por otro lado, simultánea y contradictoriamente, los cambios nos parecen tan profundos como para llevarnos a pensar: “éramos otros”. Cuántas veces hemos sentido, mientras mirábamos una fotografía de nuestra juventud, lo que dice el poeta: yo soy aquel que ayer nomás decía, el verso azul y la canción profana. Es evidente que la continuidad que se reitera, día a día, en una forma de ser reconocible, no excluye el hecho de que cambiamos mucho. Somos un producto, entonces, configurado por la combinatoria de la reiteración y el cambio.

La cultura, como la vida misma, puede ser vista como el desarrollo “explícito” de un orden complejo previamente “enrollado” o implícito. También puede ser vista como un proceso irreversible que evoluciona hacia un estado desconocido y jamás alcanzado. No es difícil deducir que el primer modelo, que por ejemplo encontramos en el pensamiento de Bohm, contiene la idea de una fluctuación recurrente y periódica, mientras que el segundo concibe la existencia de un tiempo lineal que marcha en una sola dirección, configurando lo que se ha denominado “la flecha del tiempo”. Independientemente de cuál sea entre esos dos modelos el que más nos convence, en ambas culturas (la individual y la de la especie humana) podemos reconocer la existencia de una flecha del tiempo que, bajo la forma “circular” de un aparente retorno, recorre una trayectoria helicoidal que nos permite considerarla irreversible en los tiempos “biográficos” de una vida humana o, para el caso de la cultura de los pueblos, en los tiempos “históricos” en los cuales se ha desarrollado nuestra especie. La afirmación de José Hernández: “si la vergüenza se pierde, jamás se vuelve a encontrar”, nos recuerda que, a pesar de que solemos entretener una parte de nuestra vida tentados con “la ilusión de volver”, el regreso, cuando no es ilusorio, solamente se refiere al espacio. No existe, por ejemplo, en los términos de una vida humana, un “camino de vuelta” a la inocencia, porque la experiencia, que deshace a la inocencia, se integra de manera indisoluble en la memoria que define los límites “yoicos” de esa existencia humana.

Es importante comprender que la cultura es un cambio que puede realizarse de manera gradual o adquirir la forma de un “salto” repentino y brusco que “atraviesa” un territorio intermedio, inestable, difícilmente observable.

En los últimos años la ciencia ha prestado cada vez más atención a ese tipo particular de cambio repentino, que nos ayuda a comprender mejor las realidades complejas, y ha utilizado para designarlo la palabra “catástrofe”, que en su significado original no lleva implícita obligatoriamente una calamidad. Ha ocurrido, además, otro suceso científico que posee una trascendencia insospechada. El pensamiento que se apoya en la existencia de una “causa final” (también llamado teleológico, ya que en griego *telos* significa “fin”), desprestigiado dentro de las ciencias “duras” como la física o la química, aunque la biología nunca ha podido prescindir de él, se ha reintroducido vigorosamente en multitud de disciplinas. El renovado interés por los fenómenos complejos ha permitido descubrir que algunos de estos fenómenos, cuyo curso es muy difícil de prever cuando se los contempla como efectos de una causa, de manera repentina se vuelven transparentemente previsibles si se los observa como fenómenos que se dirigen hacia un fin. Disponemos entonces de dos modos, igualmente científicos, de prever el desenlace de un fenómeno: comprenderlo como un efecto, empujado “desde atrás” por una causa, o entender que es atraído “hacia delante” por lo que hoy se denomina un “atractor”. Cuando una ruleta de casino gira carecemos de la posibilidad de analizar las causas, intencionadamente ocultas en la complejidad, para determinar anticipadamente dónde la bolilla saltarina, en definitiva, llegará a detenerse. Cuando arrojamus, en cambio, una bolilla dentro de un embudo, no necesitamos conocer el punto desde donde la arrojamus o el impulso con el cual se mueve, nos basta con ver la forma del “atractor” embudo para saber dónde finalizará.

Un dibujo, conocido desde antiguo y utilizado frecuentemente como ejemplo en el estudio de la percepción visual, nos muestra un florero blanco dentro de un cuadrado, destacándose en un fondo negro, pero si cambiamus nuestra manera de percibirlo, el mismo dibujo nos muestra, en negro, la silueta de dos caras iguales que se miran, separadas por un fondo blanco. Es imposible percibir ambas cosas simultáneamente, o permanecer “en el medio” del tránsito percibiendo “el viaje” de una percepción a la otra. Esto es lo que caracteriza a un cambio catastrófico: ocurre “de pronto”. Esto unido al hecho de que aquello que lo desencadena, dentro de la complejidad de la cual forma parte, puede ser insospechadamente leve, nimio, o aun imperceptible.

Vivimos, en la cultura de nuestra época, un fenómeno intrigante, fructífero y perturbador. Los campos que tradicionalmente constituyeron los feudos de distintas disciplinas hoy se imbrican y se interpenetran para volver a separarse en territorios que no pertenecen a una sola ciencia, ya que las líneas de demarcación que los limitan surgen de criterios nuevos que son

“interdisciplinarios”. El matemático René Thom describe siete modelos topológicos de catástrofes, que abarcan los sucesos que constituyen el objeto específico de estudio de (virtualmente) todas las ciencias y, luego de ocuparse profundamente del problema constituido por el origen y el desarrollo de *las formas* biológicas, esboza una *semiofísica*, es decir, un estudio del significado inherente, inseparable, de las estructuras físicas. Mientras que Wilfred Bion, un psicoanalista insigne, nos conduce a pensar que el cambio catastrófico, que él considera una “inversión” de perspectiva (como se ve claramente en el caso de las dos caras y el florero) es el meollo mismo de la interpretación psicoanalítica. En otras palabras: cuando el cambio de significación, implícito en la interpretación, de veras se produce, y conduce a trascender la dificultad que “detenía” la vida, ocurre, de manera frecuentemente irreversible, siguiendo los parámetros de lo que la ciencia en nuestros días llama catástrofe. Un cambio catastrófico es un cambio que, surgiendo de una situación de estabilidad relativa, ocurre cuando esta situación, acercándose a un borde de equilibrio inestable, rompe ese equilibrio para llegar a otra situación estable, distinta, luego de atravesar una zona de caos.

Durante el estudio, que llamamos patobiográfico, de los pacientes que nos consultan porque, acercándose al borde del caos, se encuentran inmersos en una crisis que se manifiesta como una enfermedad en el cuerpo, o como una forma del sufrimiento anímico que no logran evitar en la prosecución de sus vidas, hemos aprendido que su crisis se halla vinculada al significado que atribuyen a su historia, construida con recuerdos y proyectos. La experiencia también nos ha mostrado que cambiar el significado de esa historia, resignificarla, “revertir” la perspectiva con la cual se la contempla, aunque sea para llegar a otra historia más estable, más compleja y más rica, lleva siempre implícita la difícil empresa de atravesar las turbulencias de la inestabilidad y el caos de lo que se nos aparece como un desorden carente de significado. La tentación de evitar que suceda el cambio que hoy tememos es muy grande, porque solemos negar que es un proceso que, a veces con la fuerza de una avalancha, se ha iniciado ayer. Se trata en el fondo de una crisis cultural individual que remeda y nos recuerda los cambios, a menudo tumultuosos, que han signado los vaivenes evolutivos de la cultura humana.

No es aventurado suponer que el presunto “vacío” de significación que es necesario atravesar para realizar un cambio catastrófico es el peligroso “campo minado” que motiva la sentencia de Nietzsche: “muy trágicas han de ser las razones que hacen de un hombre un filósofo”, o la igualmente rotunda afirmación de Ortega, cuando señala que el filósofo auténtico es un menesteroso de la filosofía. Sin embargo, la evolución de ambas culturas, la individual y la colectiva, nos enseña que el ser humano no enfrenta ni

trasciende ese caos (en el cual “flota” su vida ordenada) solamente a partir del intelecto, sino mediante un proceso de elaboración en el cual intervienen fundamentalmente los afectos. Los afectos sostienen a los juicios de valor, cambiando, generalmente de manera irreversible, el acento, la jerarquía o la importancia que asignamos a los distintos significados, seleccionando los “hechos” que vamos a utilizar para organizar y construir nuestra “verdad” biográfica o histórica.

La enfermedad de la cultura

Si es cierto que la palabra “cultura” designa un proceso y el producto que ese proceso engendra, es también cierto que el proceso puede detenerse, perturbarse o repetirse estereotipadamente, enfrentándonos con culturas deformadas o con culturas caducas. Dado que la cultura lleva implícito un desarrollo espiritual que en los pueblos evoluciona en milenios y que en los individuos coincide con su interminable educación, lo que solemos considerar como una carencia de cultura suele corresponder, inevitablemente, a la persistencia de formas de cultura que son anacrónicas. Así sucede, por ejemplo, en los casos groseros en los cuales algún tipo de armadura profesional otorga una apariencia erudita, un barniz de cultura, sin que el individuo que la armadura reviste haya progresado en el camino de una evolución cultural. Pero más allá de esos casos en los cuales suele decirse que “falta” cultura, abundan las perturbaciones en el proceso, en el “cultivo” espiritual y en los productos que engendra, presentándonos una amplia variedad de trastornos de gravedades distintas. La adolescencia, habitualmente denominada “la edad difícil”, o la llamada “edad crítica”, que en el pasaje hacia “la tercera edad” configura una segunda adolescencia, constituyen puntos de cambio que son proclives a la perturbación cultural. Pero no debemos desconocer el hecho de que la infancia, la adultez y la ancianidad transcurren en años durante los cuales el proceso cultural no sólo puede interrumpirse, sino también deformarse, siguiendo muchas veces pautas que son típicas. Podemos señalar algunas.

Por un lado, tenemos las formas artificiales e inauténticas. En la niñez, por ejemplo, son inauténticas las actividades “complementarias” de la instrucción básica, como el dibujo, la música, la danza o el deporte, cuando no se integran de manera saludable y espontánea y funcionan como una prótesis añadida, un pasatiempo que intenta ocupar al niño “mientras los padres trabajan”. Suelen ser, en esas condiciones, actividades tan incómodas como lo sería la obligación de caminar con zancos, y casi siempre generan en el niño una antipatía

por ellas que le durará toda la vida. Otro ejemplo de formas culturales artificiales e inauténticas que configuran una pseudocultura, lo encontramos en la pintura, la cerámica, la escultura, el taller literario, la escuela de teatro, o el desarrollo de una “segunda profesión”, cuando funcionan (frecuentemente en el ingreso a la tercera edad) intentando mitigar el fracaso de una trayectoria vital que se manifiesta como el vacío de un tiempo “que sobra”.

Por otro lado, un poco más lejos esta vez de la inautenticidad, tenemos todas las deformaciones de la cultura que, cercanas a la buena fe, se basan en desarrollos erróneos como los que configuran el materialismo a ultranza, que no sólo se manifiesta en la ciencia y en la tecnología, sino incluso en la tendencia hacia la apropiación de las personas con las cuales se convive; la sustitución de la competencia por la competitividad (que es una forma de rivalidad malsana nacida del individualismo extremo unido al afán por un papel protagónico); la dilución de la responsabilidad individual mediante su proyección sobre el orden social; la confusión de la autoridad con el autoritarismo, confusión que conduce a desconfiar de cualquier tipo de organización jerárquica; el endiosamiento de la juventud unido a la descalificación de la vejez y, junto con eso, la idealización de una cosmética que, en sentido amplio, incluye a la cirugía plástica tanto como al *personal trainer*, en un intento ilusorio de evitar el normal proceso de envejecimiento, “comprando” en un mismo proceder juventud, belleza y tiempo. Lo esencial, en estas últimas formas de perturbación cultural, aquello que las mancomuna, es que surgen de una distorsión en la adjudicación de valores. Deberemos ahora señalar, aunque sea brevemente, la manera en que un trastorno en la adjudicación de valores llega a configurar una verdadera enfermedad de la cultura.

En el apartado anterior señalábamos que un cambio catastrófico atraviesa una zona de inestabilidad que separa dos estados relativamente estables. Reparemos en que hay cambios que son deseados, otros que son necesarios y algunos que son inevitables, pero que, independientemente de esas circunstancias, frecuentemente sucede que hay cambios que, en especial cuando son catastróficos, se presentan como resultado de un proceso penoso y difícil, de modo que una vez realizados nos dejan un recuerdo traumático. El traslado de la residencia a otro país puede ser un buen ejemplo de esta situación que resulta traumática porque es dolorosa y difícil. Se puede decir que precisamente el recuerdo del trauma tiende a proteger la perduración de lo que se ha cambiado, favoreciendo su irreversibilidad. No cabe duda de que esto puede considerarse un beneficio solamente cuando el estado logrado funciona de un modo que justifica su perduración.

Suele suceder que un cambio que perdura “arrastre en avalancha”, inevitablemente, una cantidad de cambios correlacionados que no había-

mos previsto. Es natural pensar que los cambios más profundos, entre los que ocurren en una vida humana, llevan implícito un cambio en la significación de los “hechos”, lo cual equivale a decir que ha cambiado el instrumento conceptual con el cual se interpreta y se organiza la comprensión de la experiencia que se está viviendo, junto con el “de dónde venimos y hacia dónde vamos”. Cuando cambia la significación del presente que vivimos, cambia junto con ella el significado de nuestros recuerdos, y la importancia o el valor que asignamos a nuestros proyectos se distribuye entre ellos de manera distinta. Una metáfora nos permitirá expresar mejor lo que queremos decir. Si caminando por una calle doblamos en una esquina para caminar por otra, transversal a la primera, no sólo cambia lo que vemos cuando miramos hacia delante, también vemos que es distinto lo que dejamos atrás. Estamos aludiendo a un giro de noventa grados como símbolo de un cambio drástico, a veces catastrófico, pero la vida está llena de cambios menores que suceden meramente por el transcurso del tiempo y que se acumulan. Así ocurre que un día nos sorprende, por ejemplo, que ha cambiado nuestro gusto por lugares, ambientes, personas, o aun por las comidas que hasta ayer disfrutábamos. Ocurre, de pronto, que ya no caminamos por el mismo mundo que hasta ayer recorríamos. La hermosa carta que guardábamos en el cajón del escritorio nos parece ahora empalagosa y cursi, y unas palabras que nunca valoramos, escritas como dedicatoria en la portada de un libro que nos regalaron hace muchos años, nos conmueven hoy con un significado nuevo. Pero, como dijimos antes, hay cambios y cambios, y no todos son beneficiosos, porque a veces, cuando llegamos a una encrucijada, para evitar un camino que nos atemoriza, recorremos un trecho irreversible en un desvío equivocado que nos pareció menos malo.

Weizsaecker decía que cuando un hombre se detiene en el camino que debe recorrer, él mismo se convierte en el obstáculo que estorba su progreso. Vale la pena insistir en este punto, porque no sólo los hombres sino también los pueblos eligen a veces posiciones en la vida que no siempre son buenas pero que suelen ser estables, y que inicialmente no se muestran dañinas, obstruyendo de este modo por largos períodos o, peor aún, definitivamente, el camino que los hubiera conducido a realizarse en la plenitud de su forma. Aclaremos que, cuando se trata de individuos, la cuestión no sólo se refiere al haber elegido equivocadamente un divorcio, una procreación precipitada o la emigración a otro país. Se puede pasar de ser ateo a ser un hombre religioso, o viceversa, como producto de un progreso cultural que conduce a un estado espiritual relativamente “estable”, más complejo y más rico, pero este cambio puede ser también el resultado de un retroceso

intelectual que lleve implícito un deterioro mental. Cuando contemplamos el desarrollo histórico de la civilización humana nos encontramos con épocas en las cuales hablamos del florecimiento de una cultura, y otras que nos inducen, sin duda, a pensar que en ellas se han desarrollado culturas enfermas. Si dejamos de lado los casos en los cuales la crueldad o la barbarie se manifiestan de manera grosera, debemos reconocer que el “diagnóstico” que nos permite hablar de una enfermedad cultural no siempre es sencillo. El Renacimiento que se inició en Italia, por ejemplo, lleva ese nombre como resultado de considerarlo un nuevo nacimiento “hacia la luz” que clarifica racionalmente al intelecto, luego de haber vivido en un “oscurantismo” medieval. Pero son numerosos los autores que han cuestionado una simplificación semejante, señalando que se ha basado en un pensamiento que privilegia el progreso material, exterior y “objetivo”, desconociendo que en la Edad Media se prestaba atención a la vida interior, profundizando en la introspección anímica y en la dimensión espiritual. Puedo decir muy poco acerca de esta polémica, pero nos sirve como ejemplo para aludir a un desarrollo cultural que atañe o, para decir mejor, aqueja a nuestra época como una verdadera enfermedad de la cultura. Me refiero a la actitud materialista que nos ha conducido, privilegiando la exploración de los objetos del mundo, a relativizar los valores, precipitándonos en una crisis moral que crece con un ritmo acelerado. También, de más está decirlo, la elección que obstruye un camino saludable ocurre en la vida individual ocultando, a veces durante muchos años, que el camino elegido desembocará más tarde, sorpresivamente, en un callejón sin salida. Muchas veces, pensando que el futuro es un tiempo remoto, negamos que la “solución” adoptada porque se presenta como más fácil desembocará de pronto, un día, que solemos llamar “el día menos pensado”, en un camino que no tiene retorno. La cuestión aun se vuelve más grave cuando, llegado ese día, intentamos evadirnos negando el cambio inevitable que ya se ha iniciado.

El valor afectivo en la cultura

Forma parte de nuestra naturaleza, del modo en que somos, en el equilibrio inestable que configura la vida, la nostalgia de volver a lo que hoy recordamos, recuperando algo que sentimos perdido, o el anhelo por algo que aún no hemos logrado. Si todo proyecto nace teñido de nostalgias y de anhelos, y si la cultura no es solamente la posesión de un producto, sino además un proceso, toda cultura funciona, a partir de lo que tenemos y de lo que somos, impregnada por el proceso de procurar

tener lo que hoy no tenemos o de ser lo que hoy no somos. Es necesario subrayar ahora que la cultura, como un producto que se posee o como un proceso en curso que se quiere o que se debe cumplir, nace consustanciada con las necesidades de nuestra naturaleza inestable, y que *la primera manifestación de esa necesidad será siempre un afecto*, una emoción que, cuando transcurre amplificadas, alcanza los bordes constituidos por la pasión y el padecer.

Vale la pena reflexionar, aunque sea un instante, sobre el hecho de que cuando decimos que lo que fue ha dejado ya de ser, o hablamos de lo que todavía no ha llegado a ser, *hay una manera del ser; en el presente, de la cual lo pasado y lo futuro carecen*. Lo presente posee una realidad material, una forma particular del existir, que es distinta de la manera en que existen lo pasado y lo futuro. Todo lo pasado y todo lo futuro solamente existen en el alma, como recuerdo lo pasado, como deseo, o como temor, lo futuro, pero no se ven, no se oyen, no se tocan ni se huelen. *Lo que recuerdo, lo que deseo o lo que temo no existen realmente en el presente; sin embargo, el recuerdo, el deseo o el temor, sí existen ahora, y son actuales porque actúan hasta el punto en que determinan por lo menos una parte de lo que ocurre en el presente de mi realidad material*. De acuerdo con lo que señala Weizsaecker, sucede entonces que forma parte de lo que ahora *es*, el que *quiera, pueda, deba, esté obligado a o tenga permiso de, que sea algo que ya o todavía no es*. La fuerza patética de esta realidad pasional, padecida, que Weizsaecker llama “pática”, es una experiencia ubicua consustanciada con la condición humana. Recordemos, por ejemplo, la famosa frase de San Martín: “Serás lo que debas ser o serás nada”. Nos damos cuenta ahora de que si la cultura en sus formas primitivas (como agricultura, por ejemplo) contribuyó a la creación de la noción de tiempo, el recuerdo y el deseo (o el temor), que conforman las nociones de pasado y de futuro, reintroducen el tiempo en la cultura y la cultura en la naturaleza humana, como una parte importante de su inestabilidad creativa. Se trata de una inestabilidad creativa “natural” que “contiene” distintos valores “culturales” *dentro de una jerarquía* de la cual depende nada menos que la posibilidad de encaminarse hacia un fin. En la neurosis obsesiva, que adjudica a todos y a cada uno de los detalles una importancia pareja, y que tiende a impedir la elección que determina el curso de un emprendimiento, encontramos un ejemplo que, por contrafigura, nos revela la importancia enorme de una organización jerárquica. No cabe duda de que algo que es valioso lo será únicamente por su ubicación en una gradación de valores que lo coloca, dentro de una serie, entre un valor mayor y otro menor. Privado de esta relación con el

entorno constituido por los otros valores todo valor desaparece, esfumándose en un relativismo que desconcierta cualquier tipo de acción.

Las cinco categorías páticas de Weizsaeker (querer, poder, deber, estar obligado o tener permiso) se expresan con verbos, pero son verbos auxiliares, ya que aluden a una acción que se expresará con otro verbo. Nos hemos referido a “que sea algo que ya, o todavía, no es”, porque hay un íntimo parentesco, que los transforma en opuestos, entre el ser de lo que es ahora y el padecer ahora por lo que entonces fue (y ya no es) o lo que entonces será (y no es aún). Pero también hubiéramos podido decir “ser (yo) alguien que ya, o todavía, no soy”, “tener algo que ya, o todavía, no tengo”, “hacer algo que ya, o todavía, no hago” o repetir la frase con cualquier otro verbo. Es un hecho incontrovertible que, en el camino de un proyecto, necesitamos tener, mantener o sostener cosas, asuntos o personas, y el lenguaje, con intuición certera, lo señala en nuestro idioma cuando usa el mismo vocablo “tener”, que señala, por un lado, una posesión (y también la actitud de agarrar fuertemente lo que *quiero*), para denotar, por otro lado, una necesidad que deviene *obligación*. Cuando se trata del hacer lo que no hago, en cambio, aquello que no hago “falta”, y mientras yo viva “en falta”, esa falta, que se convierte en una deuda, en lo que *debo* hacer, en un deber incumplido, generará en mi ánimo lo que conozco con el nombre de “culpa”. Agreguemos que en nuestro idioma utilizamos una misma palabra, *puedo*, para referirnos a la acción que somos capaces de llevar a término y también para significar que se trata de una acción permitida. Agreguemos también, aunque sólo sea como ejemplo, que expresiones tales como “afán de poder” o “abuso de poder” revelan la riqueza y la complejidad de las experiencias vitales que, en el *trato* con nuestros semejantes, configuran la existencia pática. Todo esto nos da una idea clara de la imbricación en la cual transcurren las cinco categorías páticas, y del importante papel que desempeñan en nuestra manera de sentir la vida.

Detengámonos, por último, en la superposición de los dos significados que, en la lengua castellana, posee el término “valor”, que por un lado apunta a lo valioso, en el sentido de lo importante, y por otro a lo valeroso como manifestación de valentía. Se trata de una superposición que señala, de manera inequívoca, que la gesta de una vida que se dirige a lo importante transcurre siempre de una manera patética (en el doble sentido de padecimiento y pasión) y que, cuando esa gesta se vive sin desvíos que traicionan su sentido, se vive valientemente la vida. Pero “hace falta” poder. Por eso decíamos que frente al *to be or not to be* de Shakespeare, y contemplando las cinco categorías páticas de Weizsaeker, no podemos

dejar de comprender que la cuestión última no radica en el ser, sino en *poder o no poder*. También decíamos que, frente a la tarea interminable, coexistente con la vida misma que intentará ser lo que aún no es y que lo intentará bajo la forma engañosa de querer ser lo que ya fue, vivimos de manera saludable cuando aprendemos a querer nuestras nostalgias y nuestros anhelos por lo que son, como se quiere a las promesas, todavía incumplidas, de una vida joven. Se trata, en el fondo, de responder a lo que falta con el intento de que pueda ser.

VI. LA ENFERMEDAD Y EL DRAMA

Los dramas que vuelven

Estoy en el café y torpemente derramo el contenido de la taza sobre la mesa. El mozo se acerca con un trapo y me dice: “no hay drama”. Es una frase que los adolescentes usan mucho, y me pregunto por qué. “Drama”, en un sentido amplio y acorde con su etimología, es una obra teatral, escrita para ser actuada, es decir, representada. En un sentido más restringido y habitual, coincidiendo con el significado de la palabra “dramático”, es un argumento serio o triste, algo patético, de intenso compromiso emocional, aunque no siempre trágico, porque la tragedia, según lo que nos enseña el diccionario, implica siempre un desenlace funesto, y el drama puede ser una comedia. También es un suceso de la vida real en el que ocurren desgracias, o en el que hay seres desgraciados. Invita a la reflexión el hecho de que nuestra juventud se vea tan frecuentemente motivada a utilizar las pequeñas molestias de la vida para recordarnos, y para recordarse a sí misma, que no son esos los verdaderos dramas. Lo cierto es que hoy, más que nunca, sentimos nuestro mundo como un lugar donde abundan dramas verdaderos que a veces no sólo nos conmueven, sino que nos alcanzan y se meten en nuestra propia vida. No debe sorprender, entonces, que procurando defendernos de un drama intentemos quitarle importancia, arrinconándolo en algún lugar de nuestra mente con la esperanza de que no perturbe nuestra forma de vivir. A veces, mediante el expediente de sacarles a las contrariedades cotidianas el rótulo que las convierte en dramas, logramos aliviarnos, pero en otras ocasiones, cuando de veras son graves, cuando “pesan” más de lo que preferimos creer, el recurso que se resume en el consejo “no le des importancia”, “tratá de olvidar”, “no pienses en eso”, no funciona y, aunque no solemos darnos

cuenta de la relación que existe entre una cosa y la otra, frecuentemente nuestro cuerpo “se” enferma. La sabiduría popular lo intuye muchas veces cuando utiliza la sentencia “te vas a enfermar”, pero prefiere pensar que en esos casos la enfermedad es una consecuencia de no poder olvidar, antes que reconocer la influencia perniciosa de un drama que no se ha logrado inactivar recurriendo al olvido.

Hace ya muchos años que la medicina ha descubierto la fundamental intervención de las emociones inconcientes en enfermedades como el asma, la psoriasis, la colitis ulcerosa o la úlcera gastroduodenal. La investigación en ese terreno prosiguió su camino, corroborando una y otra vez que no bastan los microbios o la disposición genética para que una enfermedad se produzca. Suelen ser condiciones necesarias, pero no suficientes. Cuando exploramos la vida de un enfermo, y estudiamos su momento actual como el producto de una trayectoria biográfica que desemboca en ese particular presente, comprendemos que la alteración de su cuerpo oculta una historia ligada con un intenso compromiso afectivo. De este modo, con la misma eficacia con que un reactivo químico nos revela una sustancia oculta, la investigación con el método apropiado nos revela el drama que el enfermo esconde o desestima, y que, sin embargo, lo afecta hasta el punto de alterar el funcionamiento de sus órganos.

Mientras pago la cuenta y oigo al mozo quejarse, con otro cliente, del reumatismo que sufre, pienso que, al lado de las contrariedades cotidianas que “no son drama”, existen tres tipos de dramas: los que invaden nuestra vida enfrentándonos con la necesidad de resolverlos, los que conseguimos rechazar hacia un costado, comportándonos, durante un tiempo corto o largo, como si no existieran, y los otros, los que una vez rechazados vuelven como enfermedad del cuerpo, o como “mala suerte”, ocupando inexorablemente de nuevo nuestra vida, aunque con otra cara, después de que hemos perdido la punta del ovillo.

El alma y el cuerpo

Nadie duda de que una enfermedad pueda derivar en un drama. Cuando esto sucede se puede pensar que se trata de un drama comprensible, natural, justificable o también, en otras ocasiones, que no son tan raras, que se trata de un drama injustificado o exagerado. En este último caso, la ciencia habla de patoneurosis. Pero la pregunta que despierta nuestra atención es otra: ¿cómo puede un drama derivar en una enfermedad del cuerpo? Cuando nos preguntamos acerca de la relación entre el alma y el cuerpo sabemos, desde

el primer momento, que desembocamos en una cuestión tristemente célebre que desafía los intentos de comprensión ensayados por el intelecto.

Recordemos ante todo que la evolución de lo que el hombre ha llegado a *crear*, enfrentado desde antiguo con la intrigante cuestión del alma y de su relación con el cuerpo, ha recorrido esquemáticamente dos etapas: la del pensamiento mágico y la del pensamiento lógico. El hombre primitivo vivía en un mundo en el cual todos los seres, aunque no fueran seres vivos, estaban animados por intenciones: los árboles tenían alma, las piedras tenían alma, el rayo y el trueno tenían alma. Luego, a medida que evoluciona, el ser humano llega a ver en el alma una “sustancia” etérea que entra en el cuerpo como un soplo vital cuando el hombre nace, y sale con el último aliento cuando expira, es decir, cuando muere. El hombre civilizado no piensa que el rayo, el trueno o los vegetales estén “habitados” por algún tipo de pensamiento, sentimiento o voluntad. Aunque la palabra “animal” designaba originalmente a los seres animados, es decir, seres con alma, la ciencia de nuestros días, por lo general, sólo lo admite con el nombre de vida psíquica para el caso de los animales que suelen denominarse “superiores”. Los animales inferiores, como los vegetales, “vegetan” sin ningún tipo de conciencia.

Veamos ahora el conjunto de ideas en las cuales actualmente *creemos*, y que determinan nuestro modo de pensar en lo que se refiere a las relaciones entre el cuerpo y el alma. El hombre existe como un cuerpo físico, material, que ocupa un lugar en el espacio, pero en algún lugar de su cabeza hay un espacio psíquico o mundo interior en el cual reside la conciencia. Cada acontecimiento es el producto de una causa que produce sus efectos por medio de mecanismos. Cuando el cuerpo desarrolla un cerebro aparece, como un producto de su funcionamiento, la mente, aunque no se conoce el mecanismo por el cual esto sucede. El cuerpo genera los instintos que originan los deseos o las tendencias de la mente. Hay una representación del cuerpo en la mente, una imagen interna de nuestro cuerpo físico. Hay una influencia del cuerpo en la mente mediante sustancias que, como la adrenalina o el alcohol, alteran el funcionamiento del cerebro. Hay cambios cerebrales producidos por la mente, y una influencia del sistema nervioso en el resto del cuerpo, lo cual permite que la mente influya al cuerpo entero. Todos estos son conceptos que forman parte de lo que Ortega llamaba nuestro *suelo de creencias*, es decir, el lugar que usamos como apoyo de las ideas que aceptamos discutir. Un lugar que solemos proteger manteniéndolo a cubierto de cualquier tipo de cuestionamiento. Las creencias forman parte de los *hábitos* de nuestra inteligencia. Esto equivale a decir que *no es habitual* que se expongan a la duda.

Subrayemos ahora dos cuestiones, la primera consiste en que el alma, o su equivalente, la vida psíquica (que es el alma vestida con el ropaje conceptual de la ciencia), es siempre concebida, con formas o variantes de mayor o menor complejidad, a partir del conocimiento de la conciencia humana. Un conocimiento que cada hombre sólo puede adquirir (por introspección) contemplando su propia conciencia. La segunda cuestión se relaciona con la primera, porque reside en un hecho singularmente antitético con la cuestión anterior. Se trata de que el conocimiento científico pretende, o al menos intenta, ser objetivo y basarse en la percepción que suele llamarse “exterior”.

Cuando el científico utiliza la observación de un modo riguroso suele decirse a sí mismo: “Necesito ver para creer”. Pero la cuestión de que hay que ver para creer no es tan sencilla como en primera instancia parece. Uexküll, en un libro que hoy ya es un clásico, *Ideas para una concepción biológica del mundo*, relata:

En el tiempo en que Brasides de Metaponto dominaba como exarca en la India, celebróse una gran reunión religiosa, en la que brahmines y budistas disputaban acerca del ser del alma. El príncipe griego... se mofaba de los sabios de Oriente, que conversaban con tanto ardor de cosas invisibles. Entonces se adelantó un brahmín y dijo:

–Exarca, ¿por qué crees que el alma es invisible?

El príncipe se rió y dio por respuesta:

–Lo que yo veo es tu cabeza, tu cuerpo, tus manos, tus pies... ¿Acaso tu cabeza es tu alma?

–No –respondió el brahmín.

–¿O tu cuerpo, o tus manos, o tus pies?

Siempre tuvo el brahmín que responder que no.

–Entonces, ¿accedes a que el alma es invisible?

–Señor –respondió el brahmín–, eres un príncipe poderoso, de fijo que no habrás venido a pie hasta aquí. ¿Viniste a caballo o en coche?

–Vine en coche –dijo sorprendido el exarca.

–¿Es invisible tu coche? –preguntó el brahmín.

–En modo alguno –dijo riéndose el exarca–. Allí está, visible para todo el mundo, con cuatro blancos caballos árabes enganchados a él.

–¿Es la lanza el coche? –preguntó el brahmín, imperturbable.

–No.

–¿O las ruedas, o el asiento?

El exarca siempre tenía que responder que no.

–Ruedas, asiento y lanza los veo bien –dijo el brahmín–. Al coche no puedo verlo porque es invisible.

Esta historia nos muestra con su sencillez conmovedora que para ver no basta con mirar, sólo podemos ver cuando tenemos una idea de lo que busca la mirada. El dedo índice se llama de ese modo porque cumple la importantísima función de indicar o señalar, pero es inútil señalar cuando no se comparte una idea acerca de aquello que se procura ver. Lo que carece de significado es imperceptible. No sólo se trata entonces de ver para creer, también es cierto que no puede verse lo que no pertenece al conjunto de lo que creemos. Ortega sostiene, como dijimos antes, que discutimos las ideas desde el fundamento constituido por nuestras creencias, y que, precisamente por eso, el poner en duda una parte de lo que creemos es una difícil cuestión que hace violencia. La historia nos demuestra, sin embargo, que cuando se alcanza un punto crítico que no admite otro desenlace, también nuestras creencias a pesar de todo cambian, y que lo hacen a través de un proceso doloroso.

Una breve incursión en el mundo de Freud

En 1895, Breuer y Freud descubrieron que un trastorno que se manifestaba en el cuerpo, la histeria, se comprendía mejor como resultado de un trauma psíquico que como una enfermedad física del sistema nervioso. Hoy esto parece un lugar común, pero en aquella época fue realmente un pensamiento audaz que formaba parte de lo increíble. Los síntomas de la histeria desaparecían, además, cuando las enfermas, venciendo una resistencia, recordaban el trauma y revivían sentimientos penosos olvidados.

Reparemos en que a partir de ese punto, crucial en la historia de la medicina, Freud hizo dos descubrimientos importantes. Descubrió, en primer lugar, que los sueños, un fenómeno cotidiano que intrigó al hombre durante siglos, no son un producto absurdo, sin sentido, de la actividad desordenada de nuestro sistema nervioso durante el reposo, sino que, por el contrario, en ellos “vivimos como verdadera” la realización de propósitos nuestros que representan de manera encubierta el cumplimiento de deseos que no admitimos en nuestra conciencia. Los sueños eran pues interpretables, y la interpretación que Freud hizo acerca de su significado constituyó una contribución trascendental, porque, aunque seguía las huellas de antiguos caminos del pensamiento humano, se insertaba esta vez dentro del edificio de la ciencia. En una carta a su amigo Fliess le escribía que un día se colocaría en su casa una placa diciendo que allí se reveló al doctor Sigmund Freud el enigma de los sueños, y efectivamente, una placa semejante existe hoy allí. También descubrió Freud que los actos fallidos, las equivocaciones que frecuentemente cometemos cuando intentamos realizar un

propósito, representan el triunfo de otras intenciones que no son concientes y que contradicen nuestro propósito conciente.

Es importante destacar que los descubrimientos de Freud no sólo extendieron la comprensión de la histeria a un campo más extenso que incluye los trastornos que la medicina denominó neurosis, sino que también interpretaron fenómenos de la vida cotidiana que forman parte de lo que consideramos normal, como los sueños, los actos fallidos y también los chistes. La palabra “neurosis”, que por su etimología significa degeneración nerviosa, contiene una antigua teoría acerca del origen de estas afecciones, que Freud contribuyó a superar interpretando que la neurosis es el resultado de un conflicto entre propósitos concientes e inconcientes o entre propósitos que permanecen, todos ellos, inconcientes.

Alguna vez se ha dicho que la mayor dificultad de todo pensador revolucionario es que su lenguaje y los conceptos que han conformado su intelecto son producto de los modelos de pensamiento que intenta cambiar. Esto nos permite comprender que la obra freudiana tolere, y aun facilite, interpretaciones equívocas que retrotraen su pensamiento a los antiguos carriles. Los pensamientos que forman el suelo de creencias sobre el cual se apoya un gran número de psicoterapeutas se constituyen así, “agregando” los descubrimientos y los postulados freudianos que tienen mayor aceptación al modo de pensar consensual y habitual, sin reparar en el hecho de que, en el fondo, la obra de Freud cuestiona ese modo habitual de pensar. Como resultado de ese *collage* se suele pensar que la vida psíquica inconciente configura una realidad intermedia entre las cualidades que caracterizan al cuerpo y las que caracterizan a la conciencia y, a partir de este punto, que hay trastornos del cuerpo que son el producto de una causa psíquica inconciente que opera como un *mecanismo*, lo cual lleva implícita una cierta contradicción en los términos.

El psicoanálisis nació, como hemos visto, junto con la idea de que un trauma psíquico que había sido reprimido y que, por lo tanto, el enfermo no podía recordar concientemente, podía producir las alteraciones en el cuerpo que se observaban en la histeria. Esto nos lleva a dos cuestiones importantes *que ponen en crisis nuestra manera habitual de pensar*: la primera consiste en la existencia de una vida psíquica inconciente, y la segunda infunde una mayor intriga al problema de la relación entre el alma y el cuerpo. Freud, en el comienzo de su obra, ya se ocupó de la primera cuestión, mientras que acerca de la segunda hizo contribuciones importantes en uno de sus últimos escritos.

En cuanto a la primera cuestión, digamos que nuestra experiencia de la vida psíquica permanece ligada a nuestra conciencia, de modo que cuando

pensamos en algo que al mismo tiempo que psíquico sea inconciente, nos vemos forzados a pensar en alguna forma especial de vida psíquica acerca de la cual no tenemos noticia directa, una forma que sólo se nos revela, indirectamente, a través de manifestaciones que irrumpen de pronto en nuestra conciencia dejándonos la fuerte impresión de que se trata de un asunto que existía ya, preformado y oculto, en algún estrato de nuestro organismo. A veces sucede de este modo cuando, de pronto, nos “viene” a la mente algo que no lográbamos recordar. Freud mencionaba un experimento muy claro y revelador que, si mal no recuerdo, fue realizado por Bernheim. Se le ordena a un sujeto hipnotizado que, una vez despierto, abra un paraguas que verá en la habitación, agregando que olvidará que ha recibido esa orden pero que, igualmente, la deberá cumplir. Cuando el experimento tiene éxito, el sujeto, desconcertado, realizará ese acto sin saber conscientemente por qué, y agregará frecuentemente lo que llamamos racionalizaciones, por ejemplo decir que quería comprobar si la tela del paraguas estaba en buenas condiciones. Desde entonces innumerables experiencias clínicas han consolidado la hipótesis de un psiquismo inconciente. Sin embargo, la cuestión trascendental no es ésta, sino que, a partir de este punto, el concepto mismo de lo psíquico ha cambiado, ya que *la cualidad esencial que lo define no es ahora la conciencia* (que ha pasado a ser una cualidad accesoria) sino la significación, el sentido, una cualidad que la mayoría de las veces existe sin necesidad de conciencia. De acuerdo con lo que Freud definió en su libro *Psicopatología de la vida cotidiana*, un acontecimiento posee *sentido* cuando puede ser ubicado dentro de una secuencia, una serie de sucesos que marchan en alguna dirección, que obedecen a un propósito, que poseen una intención, que conducen a un fin y que, además, son “sentidos” como algo que complace o disgusta. Veamos ahora la segunda cuestión.

Las últimas afirmaciones de Freud

Los seres vivos, tal como lo afirma Weizsaecker, son objetos que contienen un sujeto, o también, en palabras de Portmann, poseen una interioridad que los anima. Pero un cerebro, o el cuerpo, no producen la mente o el alma, y menos aún podrían hacerlo de la misma forma en que el hígado produce la bilis o la tiroides su hormona. La bilis se percibe como un fenómeno material que pertenece al universo de la física, pero la mente no. Por eso suele hablarse de un misterioso “salto” entre la mente y el cuerpo. Cuando se corta en dos mitades un platelminto, cada una de esas dos mitades reproduce un gusano completo. Obviamente, la mitad

a la cual pertenece la cola se “fabrica” a sí misma un cerebro, lo cual significa que la “idea” correspondiente al plan organizador del cerebro no está en el cerebro.

Es evidente que los conceptos de materia y espacio son impertinentes cuando se trata de la existencia psíquica. La historia de Francia se relaciona con el territorio que denominamos “Francia”, pero no está toda entera precisamente allí. El conjunto que llamamos “historia de Napoleón” no radica completamente en ninguno de los libros que sobre él se han escrito, como tampoco radica solamente en la cabeza de un historiador. La mente de un ser humano se relaciona íntimamente con su cuerpo y su cabeza, pero no reside únicamente allí, sino que también “vive” en las relaciones que establece con los seres de su entorno y en los afectos que se originan en sus órganos. El alma de un hombre podrá viajar con él, o desaparecer casi completamente cuando muere, pero no se la encontrará “localizada” en algún lugar de su cuerpo. Vemos entonces que el espacio psíquico es siempre un espacio metafórico, imaginario, cuyas propiedades son distintas de las que atribuimos al espacio físico (de la física clásica). Recordemos que Descartes hablaba de la cosa extensa y de la cosa pensante, relacionadas entre sí a través de Dios, pero recíprocamente irreductibles, en el sentido de que ninguna de ellas podía ser descripta desde las cualidades que caracterizaban a la otra. Esta parte de su filosofía, que fundamenta lo que suele denominarse *paralelismo psicofísico*, se halla implícita en la enseñanza que recibimos y en nuestra manera de pensar acerca del cuerpo y el alma. Sucede entonces que cuando queremos construir el puente a través del cual se relacionan en un ser vivo su parte física y su parte psíquica, nos encontramos con que ese ser viviente carece de una tercera “parte” que pueda vincularlas. El pretendido puente se esfuma así en nada, no corresponde a cosa alguna, ni extensa ni pensante, se transforma en una especie de “vacío” a través del cual ocurre el misterioso salto. O también, como a menudo sucede, se transforma en un puente levadizo que permanece conceptualmente levantado en una sola orilla, fracasando en el intento de cerrar desde allí la brecha que separa el alma del cuerpo.

Afortunadamente podemos decir que Freud no nos dejó desamparados en este callejón sin salida, pero es cierto que comprender esta parte de su pensamiento nos exige el esfuerzo de pensar de un modo diferente a como lo hacemos siempre, cuando nos apoyamos en conceptos que provienen de la filosofía cartesiana y que habitualmente solemos usar de manera implícita, como juicios pre-pensados, sin volver a pensarlos. Se explica de este modo que esta parte de la obra freudiana sea la que más frecuentemente pasa desapercibida. Freud sostuvo, en 1938, en los últimos

años de su vida, que lo que solemos percibir en un ser vivo como un proceso meramente físico es *también* un elemento genuinamente psíquico cuyo significado permanece inconciente. Nadie diría que una persona que llora sufre un trastorno físico, pero si los fenómenos que acompañan a la efusión de lágrimas para configurar el llanto, es decir, la tristeza, los lamentos y los sollozos, permanecieran todos ellos reprimidos, diríamos que las lágrimas derramadas configuran el trastorno ocular, “de naturaleza física”, que denominamos “epífora”. En esa postulación de 1938, que de acuerdo con lo que Freud afirma constituye una de las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis, rechaza enfáticamente el paralelismo psicofísico. ¿Cuál es la conclusión, entonces, a la cual llegamos? La lectura atenta de lo que Freud sostiene nos conduce a pensar que lo que denominamos “psíquico” y lo que denominamos “somático” (es decir, el cuerpo físico de un ser vivo) no son realidades que existen de por sí más allá de la conciencia que las examina. Son dos maneras diferentes con las cuales nuestra conciencia registra una misma realidad inconciente que proviene de los distintos estratos de un organismo vivo.

Físico, material o somático es entonces lo que percibimos mediante nuestros órganos sensoriales ocupando un lugar en el espacio de la física clásica. Psíquico o anímico, lo que posee un significado, un sentido en la doble acepción de finalidad y afecto, que se desarrolla en una secuencia temporal configurando una dramática histórica. El mundo psíquico puede ser esquematizado en el espacio metafórico de un campo de fuerzas, pero allí el significado que lo caracteriza se degrada hasta convertirse en una forma atrófica. Adquiere una representación más rica en la figura visual de un escenario en el cual transcurren los actos de un determinado drama, y florece en la plenitud de su forma en la secuencia temporal de una narrativa lingüística (originalmente auditiva) que aumenta el espesor de la trama afectiva. La investidura de un juez, de un monarca, de un presidente o de un profesor no sólo se experimenta como una cantidad mensurable de poder o de prestigio, sino sobre todo con la cualidad de una determinada autoridad, o dignidad, en un cargo que suele representarse con una vestidura, como es el caso, por ejemplo, de la toga del juez. La transferencia, ese famoso fenómeno central de la experiencia y de la teoría psicoanalítica, es una reedición histórica del pasado en el presente, y no sólo un desplazamiento “físico” de una cantidad. El olvido no es sólo el producto de una cantidad de fuerza represora o el desgaste de una huella física, es también el resultado de una censura intencional y personal. Un valor no puede ser representado adecuadamente con un número, porque un número no logra transmitir la cualidad del afecto que le ha dado origen.

Cien años después

¿Dónde estamos hoy, cien años después del giro que produjo la obra de Freud en el pensamiento humano? A pesar de que seguimos valorando la importancia de los traumas psíquicos pretéritos y reprimidos, hoy comprendemos mejor que la historia es un relato que siempre alude a la situación actual. Nos hemos hecho cada vez más sensibles a la percepción de la transferencia, ese fenómeno fundamental por el cual nuestra historia, todo lo que constituye nuestro pretendido “pasado”, vive en el presente como una actualidad plena de significancia en nuestra convivencia cotidiana. Un presente que consideramos “atemporal” porque, lejos de quedar ubicado “entre” los tiempos tradicionales que denominamos “pretérito” y “futuro”, es el único “lugar” donde existen el ayer y el mañana. Vivimos el instante presente “entre” la nostalgia y el anhelo, pero la nostalgia y el anhelo son ahora. Aunque siempre estamos siendo en un transcurso que se define entre un pasado y un futuro, aunque podemos decir que la transferencia es la permanencia de un hábito, el presente se constituye como una plétora de significado en la cual confluyen un argumento histórico, un sentimiento actual, y un proyecto que también es actual. Nada existe “fuera” de hoy, todo lo que hay existe en el presente, porque lo que fue ya no existe (más que en la actualidad del recuerdo) y lo que será no existe todavía (más que en la actualidad del deseo o el temor).

El estudio de la histeria nos enseñó que una historia se puede presentar bajo la forma de un síntoma, pero nuestro interés hoy se ha desplazado hacia la influencia que ejerce la historia en la formación del carácter. Reparemos en que el carácter no sólo se configura con rasgos que corresponden a cualidades como la impulsividad, la prolijidad o la competitividad, sino que también se establece en la forma corporal, en la cual se “hacen carne” multitud de experiencias que conscientemente no se recuerdan. Hay afectos que experimentamos de manera aguda, como un “ataque” de rabia o de celos que puede durar minutos u horas, y otros que constituyen estados afectivos duraderos que, como el resentimiento o la amargura, pueden enraizarse en el carácter. Nuestro creciente interés en el carácter nos condujo a prestar una atención mayor a los estados afectivos duraderos. Cuando los afectos que perduran son penosos y nos sentimos atrapados en un callejón sin salida, nos encontramos en presencia de una crisis que podemos denominar “biográfica”, ya que nos enfrentan con la necesidad de un cambio importante en la forma en que vivimos o en la meta hacia la cual apuntamos nuestra vida. Es común que enfrentemos esos malestares como si se tratara de “problemas”, pero hemos aprendido que los sufrimientos

duraderos no son simples problemas. Problemas son las cuestiones que nos plantean la necesidad de una solución intelectual, pero el malestar al cual nos referimos, íntimamente vinculado con afectos reprimidos, muy pocas veces puede resolverse mediante el pensamiento racional. A menudo el intentarlo desemboca inútilmente en un “dolor de cabeza”, ya que, simplificando un poco y expresándonos de manera metafórica, podemos decir que la cabeza “late” y duele cuando intentamos que funcione como si fuera un corazón. La esperanza de liberarnos del malestar a través de una decisión meditada desconoce el hecho de que las mejores “decisiones” de nuestra vida suelen surgir como producto de un proceso que se resuelve en la sombra y que casi nunca se experimenta como una decisión voluntaria. Detrás de las decisiones difíciles, que rayan lo imposible, frecuentemente se esconde la intención de no verse obligado a comenzar un duelo por algo que inevitablemente hay que *re-signar*, lo cual no sólo constituye una renuncia, sino también un “cambio del signo” inherente a su significación.

Agreguemos que lo que Freud nos enseñó acerca de los actos fallidos se nos revela hoy muchísimo más amplio de lo que habíamos sospechado. No sólo se trata de que nuestras equivocaciones representen el éxito de propósitos que conscientemente ignoramos y que se imponen por su fuerza a la intención voluntaria, hay algo más. Desde Freud sabemos que los actos fallidos, los actos de término erróneo, pueden contaminar diversas acciones voluntarias, pero si tomamos un vaso de agua y comenzamos a toser, el acto perturbado incluye funciones vegetativas que están más lejos de la conciencia que aquellas que pertenecen a lo que suele llamarse la “vida de relación”. ¿Podemos continuar “hacia adentro” e interpretar del mismo modo un espasmo del esófago o de las vías biliares en el proceso de ingerir o de digerir una comida? ¿Podemos pensar que esa función alterada es un acto fallido en el cual los dos propósitos, no sólo el perturbador sino también el perturbado, son inconcientes? La investigación psicoanalítica de algunos trastornos que configuran síntomas comunes en enfermedades bien conocidas ha confirmado repetidamente que dentro de los propósitos que pertenecen a la vida vegetativa también podemos reconocer el conflicto de intereses que configura los actos fallidos.

Una nueva imagen del hombre

Cuando un cirujano en el quirófano explora el abdomen del paciente y procura extraerle los cálculos que encuentra en sus vías biliares, suele acompañar su exploración visual con otra simultánea realizada con los rayos X.

En ese caso el cirujano contempla dos imágenes de la vesícula biliar: una es la que ve y la que toca en el abdomen abierto, y otra es la que observa en la pantalla de radioscopia, cuya apariencia es muy diferente, tan diferente como para que haya que “aprender a ver” una vesícula en las formas visuales de una pantalla de radioscopia. Pensamos que la vesícula que está en el abdomen es la vesícula real y que la vesícula que se ve en la pantalla es un producto artificial, una *representación* construida por medio de los rayos X de la vesícula real que se ve y que se toca en el abdomen, pero un físico no pensaría así. Él diría que la vesícula que percibimos visualmente en la radioscopia es el producto de un primer proceso por el cual la pantalla registra la modificación que la vesícula real produce en la trayectoria de los rayos X, mientras que la que percibimos visualmente en el abdomen es el producto directo de los rayos luminosos que la vesícula refleja. La única diferencia es que una es una representación indirecta e inhabitual, mientras que la otra es una representación directa y habitual. La vesícula que en el abdomen vemos tampoco es la vesícula real, ya que todo lo que vemos es el producto del encuentro entre los medios perceptivos y las cosas reales. No sólo el color, sino también la forma de una célula que observamos mediante el microscopio, dependen de cuál sea el “reactivo” que la transforma en visible. Nos damos cuenta entonces de que lo que llamamos “mundo real”, el mundo físico, no es más real que ese otro mundo, el mundo psíquico, que no se percibe “directamente” con los mismos órganos. Por eso preferimos decir que nuestra conciencia tiene dos ventanas: una ventana por donde entran las percepciones que se organizan en una imagen física del mundo y otra ventana por donde entran las sensaciones que utilizamos para otorgar una significancia a los recuerdos que constituyen la historia.

Imaginemos ahora, en un mundo hipotético, un ingeniero en electrónica que ignora que existen las computadoras. También ignora cuanto se refiere al juego de ajedrez e ignora incluso la existencia de un juego que lleva ese nombre. Imaginemos también que ha sido encerrado e incomunicado en una celda, sin más compañía que sus instrumentos de trabajo y una computadora exclusivamente diseñada para jugar al ajedrez. Es posible que decidiera explorar el artefacto que le ha sido otorgado, y que su exploración lo llevara a desarmar cuidadosamente el aparato. El primer resultado de su investigación (que podríamos, comparativamente, llamar “anatómica”) lo llevaría muy probablemente a establecer los lugares en los cuales el aparato puede ser separado en partes que se pueden volver a reunir. Es posible que luego, armándolo y poniéndolo en funcionamiento, realizara una investigación distinta (a la cual, prosiguiendo con la comparación, llamaríamos ahora “neurofisiológica”), que le permitiera descubrir

cosas tales como que la pantalla se apaga cuando se interrumpe una conexión, o que cuando desconecta otras estructuras, que se llaman bancos de memoria, no puede recuperar algunos signos en el monitor. También es posible que se le ocurra medir (diríamos ahora “electroencefalográficamente”) el voltaje o el miliamperaje en distintos puntos del circuito y en los diferentes momentos en que la máquina funciona. Habiendo llegado a este punto el ingeniero ha logrado aprender mucho sobre la máquina que explora. Lo comprueba el hecho de que si el artefacto se dañara, él podría tal vez repararlo. Podría, por ejemplo reparando un cable, volver a conectar el *mother board* y el teclado. Sin embargo todavía ignora para qué sirve la máquina y por qué ha sido creada. No sabe cuál es el sentido (o el significado) de su existencia. Tampoco puede entender (como a veces le sucede a un médico) por qué, aunque su exploración y sus instrumentos no registran anomalías, la máquina se atasca, se “cuelga”, y no funciona más. Pero nuestro ingeniero, en su celda, dispone de mucho tiempo y carece casi completamente de una sollicitación exterior. Lo podemos imaginar jugando con los diversos comandos de la computadora que “físicamente” exploró, y suponer que un día comenzará a observar una relación entre los cambios de la pantalla y las teclas que oprime, llegando a generar combinaciones de signos en el monitor. También es posible que descubra que estas combinaciones de signos son “jeroglíficos” que representan transformaciones en el estado de algo que el ingeniero todavía ignora. Seguramente descubrirá pronto que hay combinaciones que la máquina no permite y entenderá por fin (“psicológica o psicoanalíticamente”) que, sin ninguna alteración física visible, la máquina se atasca cuando insiste en mover una torre como si fuera un alfil. Habrá descubierto entonces que hay reglas (que corresponderían, por ejemplo, a las normas “morales”), que hay movidas legales y otras ilegales, y así, tal vez, y luego de mucho tiempo, descubriría que existe el ajedrez, y hasta llegaría, quizás, a establecer los criterios (éticos y estéticos) que caracterizan una buena y una mala partida.

Sabemos que los significados que habitan el mundo de la informática no residen solamente en los programas que la computadora es capaz de interpretar, sino también en la manera en que se han creado sus circuitos. Para decirlo en los términos actuales: el *software* está también en el *hardware*, es decir que en la construcción física de la máquina también “hay” un programa. Esto, que es evidente en la computadora, vale en realidad para el caso de cualquier tipo de máquina. Una máquina como el molino o como el reloj se halla constituida por partes físicas que se relacionan, mecánicamente, de tal modo que cada uno de sus movimientos puede ser visto como el efecto de una causa, pero esto no quita que lo que constituye a la máquina, a su razón

de ser, a su propósito, implícito en su funcionamiento, no es algo inherente a su constitución física, sino a la idea que determina la relación entre sus partes. Esto, que es cierto para la locomotora, es también cierto para el riñón del mamífero. Con esto estamos diciendo que la construcción anatómica del hombre tiene un significado semejante a la construcción de los circuitos de una máquina que sirve a un propósito. Cuando examinamos la disposición del tejido que constituye un riñón, comprendemos que la organización de su estructura se explica en virtud de la función que realiza. Pero la función de un riñón está al servicio de una finalidad, cumple con un propósito, y un propósito es algo que no cabe en un modelo físico del mundo. Nos hemos formado en la idea de que los organismos biológicos son entes físico-químicos que, un buen día, empiezan a funcionar psíquicamente, pero si aceptamos que la vida psíquica, en su mayor parte inconciente, se define por el significado y no por la conciencia, toda estructura biológica que sirve a un propósito es, al mismo tiempo que física, un “ente” psíquico. Podemos concluir en que no existe un cuerpo que viva sin alma, porque la función (que explica, además, la forma del cuerpo y la intimidad de su estructura orgánica) lo convierte en el cuerpo animado que consideramos vivo. Tal como lo expresara William Blake, llamamos cuerpo a la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos y llamamos alma (nos vemos forzados a agregar) al sentido que, en su doble significado de sensibilidad e intención, caracteriza y “anima” a los cuerpos vivos. Tal vez se dirá que de este modo volvemos al concepto aristotélico de entelequia, del cual se ha dicho que es metafísico, vago y completamente alejado de las ocupaciones de la ciencia, pero de acuerdo con lo que argumenta impecablemente Sheldrake, lo mismo podría decirse, como concepto, del programa genético que determina la forma de un organismo y la de cada una de sus partes, concepto en el cual, inevitablemente, se apoya la biología actual.

San Agustín se cuestionaba en sus *Confesiones*: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien lo pregunta, no lo sé”. Algo similar ocurre con la relación entre el alma y el cuerpo. Cuando masticamos un caramelo no nos preguntamos jamás si lo masticamos con el alma o con el cuerpo, así como tampoco nos preguntamos, cuando estrechamos la mano de un amigo, si nos relacionamos con su alma o con su cuerpo. El rayo siempre precede al trueno, y esto nos lleva a pensar, casi sin darnos cuenta, que el rayo produce el trueno, pero ambos fenómenos, uno visual y otro auditivo, nacen al mismo tiempo de un fenómeno electromagnético que llega con velocidades distintas a nuestros ojos y oídos. Análogamente podemos decir que el cuerpo no produce el alma y que el alma no produce el cuerpo. Diremos entonces que el cuerpo

es la parte del alma que se ve y que se toca, y que el alma, tanto en la salud como en la enfermedad, es la parte de las funciones vitales del cuerpo que se comprende, empáticamente, como sensibilidad y como intención.

Los destinos del drama

Vistos desde el punto de vista que más nos interesa, y como ya lo hemos dicho, nuestros dramas tienen tres destinos. El primero consiste en evolucionar concientemente y ocurre cuando, inmersos en un drama, lo enfrentamos e intentamos resolverlo, aceptando, mediante un proceso de duelo, lo que no tiene remedio, y remediando con esfuerzo, dentro de la realidad, lo que puede ser remediado. Hay otras situaciones en las cuales sentimos que se nos acaban los recursos y las fuerzas para resolver un drama que no podemos soportar. Intentamos entonces comportarnos como si el drama no existiera, o como si su existencia no nos importara. Se trata de una conducta en la cual el consenso nos apoya con los consejos habituales que ya hemos mencionado: “olvídalo”, “piensa en otra cosa”, “no le des importancia”. A veces conseguimos eso y, al menos momentáneamente, no pasa nada malo. Se configura de este modo el segundo de los destinos de un drama. En nuestra jerga psicoanalítica se suele hablar entonces de una represión exitosa, aunque es frecuente que, más tarde o más temprano, las cosas empeoren, ya que los dramas “desatendidos”, que entretienen parte de nuestras fuerzas en el proceso de mantenerlos reprimidos, terminan por producir complicaciones cuando la vida nos impone otros esfuerzos. El tercer destino de un drama nos enfrenta en cambio con una situación distinta. Hay dramas que, cuando nos comportamos con ellos como si no existieran, o como si no importaran, vuelven bajo una forma nueva, y nos obligan a “vivir con eso”. Una de esas formas nuevas en la que los dramas vuelven es la que percibimos como una enfermedad del cuerpo. Nos encontramos entonces con un drama distinto, el drama que deriva de nuestro cuerpo enfermo. Tapando de ese modo el drama original, y víctimas del nuevo drama que la enfermedad configura, permanecemos encerrados en ese laberinto y en sus consecuencias, porque hemos perdido el hilo que vincula el drama primitivo con la enfermedad que hoy nos aqueja. Podemos decir entonces que la enfermedad del cuerpo es una historia, un afecto, un drama en el alma, que se ha ocultado allí, en el cuerpo, y que se nos presenta, ahora, escondido en el disfraz que le otorga una cara inesperada y nueva.

Cuando estudiamos los distintos dramas como otras tantas vicisitudes de los afectos que ocultan, llegamos a descubrir que tenemos distintos

recursos para cambiar la carátula de un drama. Si sentimos, por ejemplo, un temor y un odio insoportable por una determinada persona a quien también amamos, podemos dirigir los sentimientos hostiles en una dirección distinta de aquella que en realidad los motiva. Habremos de este modo solucionado un conflicto, pero pagando el precio de experimentar afectos que la realidad no justifica, como los que configuran el trastorno que denominamos fobia. Otro modo de cambiar la carátula de un drama es vivir en la irrealidad de una creencia pensando que nos satisface más de lo que puede hacerlo la realidad penosa. Cuando nos comportamos como si los dramas no existieran, tratamos de ver la realidad “con otros ojos”, y cuando esto llega a un punto extremo, nos encontramos con otra forma conocida de la enfermedad que se llama “psicosis”, caracterizada psiquiátricamente como un trastorno del juicio de realidad. Por fin, como hemos dicho antes, también podemos por ejemplo transformar el temor en una taquicardia o en una diarrea. Entre los innumerables encubrimientos somáticos de los afectos, la diarrea es uno de los más transparentes, como lo testimonia la palabra “cagazo”, que el lenguaje popular utiliza.

Es fácil darse cuenta de que cuando un enfermo se alivia o se cura sin recuperar el drama primitivo que la enfermedad ocultaba, corre el riesgo de quedar expuesto a otros desenlaces equivalentes de carácter penoso y aun perjudicial: pleitos, accidentes de trabajo, quiebras comerciales, divorcios, o, sencillamente, el alta, por ejemplo, en el consultorio de gastroenterología seguida por el ingreso en el consultorio del cardiólogo. No suele haber conciencia en el paciente, ni en el entorno, de que el nuevo padecimiento es un precio pagado por el haber resuelto precipitadamente el anterior. Podríamos decir, entonces, que el alivio obtenido en esas condiciones es un alivio torpe, que algunas veces se parece, en un cierto sentido, a la actitud del hombre primitivo cuando, ignorante, buscaba aliviar su sufrimiento por medios que hoy consideramos absurdos y descaminados.

Debemos admitir que no sólo reprimimos un drama porque nos resulta insoportable o difícil convivir con él, lo reprimimos además porque solemos ignorar las consecuencias y el precio de la “factura” que tendremos que pagar. Llegamos de este modo a una cuestión fundamental. Lo que la medicina puede hacer, frente a la enfermedad, tendrá siempre un límite marcado por las posibilidades del médico y por las del enfermo, pero es innegable que en esas posibilidades influirán siempre los conceptos que han alcanzado consenso en el lugar donde ambos habitan. No forma parte de la práctica habitual, por ejemplo, que todo paciente que requiere una intervención quirúrgica sea estudiado, a los fines de conocer sus motivaciones inconcientes, con la misma regularidad con que se efectúan las pruebas

“de rutina” y por las mismas razones por las cuales se las realiza, ya que el riesgo quirúrgico no sólo depende del tiempo que demora la sangre en coagular o del estado cardíaco, sino también de las fantasías y de los deseos inconcientes con los cuales el enfermo aborda la intervención o la anestesia. Cuando el esfuerzo médico se dirige hacia la tarea de cambiar el consenso, ingresa en el terreno de una educación sanitaria que no solamente procurará influir sobre los enfermos, sino también sobre los médicos y sobre los hombres de gobierno. Entre los motivos que nos inducen a incursionar en las costumbres, los prejuicios, las reglas o los hábitos que conforman nuestra convivencia y nuestra sociedad, ocupa un lugar destacado el hecho de que la indagación en los dramas que las enfermedades ocultan reintroduce en la enfermedad una dimensión espiritual y moral. Si aceptamos, por ejemplo, que la enfermedad no es totalmente ajena a la voluntad del enfermo, establecemos al mismo tiempo cambios en los fundamentos actuales de las leyes y del sistema jurídico cuyas consecuencias estamos todavía muy lejos de poder apreciar.

La historia que se esconde en el cuerpo

Los dramas encubiertos son clásicos, y sin embargo cada uno de nosotros vive la vida de una singularísima manera, porque no hay seres humanos totalmente idénticos. Cada uno de nosotros es una combinación distinta, y sin embargo estamos formados por los mismos ladrillos. No somos solamente un conjunto de átomos o un conjunto de sustancias químicas iguales, también somos un conjunto de historias que son tan típicas y tan universales como los átomos que nos constituyen. Los dramas que nos impregnan y nos constituyen son clásicos, son temáticas universales. Existe el drama de la culpa, el de la venganza, el de la expiación, el de la traición y muchos más. Pero estos dramas típicos y universales se combinan para formar historias que también son típicas y universales aunque presenten variaciones en cada uno de los casos particulares. Cambian los escenarios, cambian los ropajes, cambian los personajes, cambian las épocas, pero el hilo argumental es reconocido, y precisamente por eso nos conmueve. Si vamos al cine o al teatro es porque algo hay de lo que allí sucede que es común con lo que nos sucede. Los dramas universales son guiones, son estructuras dramáticas que conforman un modo típico de vivir, recordar y narrar historias peculiares que giran alrededor de temáticas que son siempre las mismas. Es cierto que los dramas particulares que impregnan las vidas de personas diferentes son distintos entre sí. También lo son los enfermos que cada médico atiende, pero puede

ejercer su labor precisamente porque las similitudes entre uno y otro caso le permiten hablar de enfermedades típicas y ayudar a un paciente usando lo que aprendió con otro. Para el médico es evidente, por ejemplo, que las cardiopatías isquémicas físicamente tienen, todas ellas, algo en común, que permite hacer el diagnóstico y decidir el tratamiento, y que es distinto de lo que tienen en común las neumopatías o las enfermedades autoinmunitarias. Podemos decir, de manera análoga, que el drama particular oculto en cualquier enfermo de una determinada enfermedad, es típico de esa enfermedad y distinto de los dramas que configuran otras.

La Historia (con mayúscula), como disciplina científica, estudia los hechos que una vez fueron percibidos y registrados, ordenándolos, cronológicamente, en una secuencia temporal que permite concebir una relación lógica entre causas y efectos, pero la historia que se esconde en el cuerpo es, sin embargo, otra clase de historia. El producto del arte narrativo, que también denominamos historia, transmite la significancia de una experiencia que, como el “érase una vez” de los cuentos infantiles, es independiente de su ubicación en un espacio y en un tiempo determinados y reales. Este tipo de historia pertenece a un modo de pensar que, en lugar de representar a la realidad como una suma algebraica de fuerzas o como la resultante geométrica de una conjunción de vectores, la representa “lingüísticamente” con palabras que aluden ante todo al compromiso emocional de las personas, que constituye precisamente la cualidad dramática. A pesar de que el hábito intelectual de nuestra época nos conduce a considerar que las historias (con minúscula y en plural) son hermanas menores de la científica y “verdadera” Historia, el fundamento del pensamiento histórico, el sustento primordial de la interpretación histórica, nace precisamente de la narrativa, porque el relato, la leyenda o el mito son versiones de experiencias sempiternas, o atemporales, que nos permiten interpretar el significado dramático de un hecho histórico a partir de un presente en el cual ese significado continúa vivo y actúa.

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

Un relato será siempre el relato de un drama, y el interés que despierta es el producto de nuestra capacidad para “meternos” en la historia, negando en parte, intencionadamente, como lo hacemos en el cine, lo que al mismo tiempo sabemos, que se trata de una representación, que el hecho dramático que la narración relata no está ocurriendo mientras se relata la historia. Freud señalaba que vivir es jugarse la vida, ya que la vida, inevitablemente, se pone entera, se apuesta en el vivir, y que, cuando presenciamos una historia, oscilando entre la realidad y la ficción, entre una y otra de esas dos actitudes o “creencias” inconcientes, inmersos en una intriga que a veces alcanza a constituir el suspenso que “suspende” nuestro aliento (como si se pudiera con ello suspender la acción), apostamos confiadamente nuestra vida, identificándonos con algún personaje del relato, porque luego, cuando la historia culmina, retiraremos la casi totalidad de la apuesta “sin ganar ni perder” nada más que una “suma simbólica”. Sin embargo, la historia no sólo representa o relata un hecho dramático, ahora ficticio, que ya ha terminado de ocurrir o que jamás ha ocurrido, sino que la historia existe, como relato, y nos interesa, *en la medida en que tiene la capacidad de representar un acontecimiento actual, inconciente, que permanece “en curso” y cuya intriga no se ha definido todavía.*

Cuando un hombre, en un momento dado, “pone” su vida en el significado de una historia que se le ha vuelto insoportable y la oculta, alejándola de su conciencia, esa historia, cuyo desenlace desea modificar, es un drama que *permanece* “detenido en el tiempo”, impidiéndole que retire su apuesta, como suele hacerlo algunos minutos, horas o días, después de que ha salido del cine. Las enfermedades “contienen” ocultas diferentes historias, y cada una de esas historias, tan típicas y universales como los trastornos orgánicos que el enfermo “construye” para enmascararlas, se presenta en la conciencia del enfermo y en la del observador como un trastorno corporal distinto. En otras palabras, las distintas tramas históricas son “temas” que configuran dramas distintos, y los modos en que un hombre enferma son tan típicos como los temas que constituyen la trama particular y propia de las historias que cada una de las distintas enfermedades oculta. Si podemos comprender su sentido es precisamente en la medida en que somos capaces de compartir afectivamente, desde nuestras propias experiencias vitales, su significado, porque todas ellas pertenecen, como es inevitable, al enorme repertorio de temáticas, recurrentes y sempiternas, que impregnan la vida de los seres humanos.

Si comprendemos que una historia no se realiza con los hechos que han “pasado” sino, precisamente, con un significado afectivo que “constituye” hechos y los enhebra como si se tratara de las cuentas de un collar, comprendemos también que el único acceso posible a un significado “pre-

térito” depende de que ese significado continúe perdurando en el presente, es decir, que conserve su sentido. De modo que una historia sólo puede relatar aquello que está vivo en el presente, aquello que “no ha pasado”, en el sentido de que no ha terminado de ocurrir. Cuando construimos una historia, atribuimos un tiempo, un lugar y un transcurso a una escena que, haya ocurrido o no tal como la recordamos en nuestro relato, condensa la significancia afectiva actual (que actúa en el presente) del instante en el cual se construye esa historia. Tiene, por lo tanto, muy poca importancia buscar en los datos de la memoria conciente del paciente, o en nuestra versión de “los hechos”, “lo que realmente aconteció”, porque lo que nos interesa del pasado es lo que está vivo en la actitud y en la manera de vivir el presente. Muy por el contrario, es ese presente “vivo” el que produce la interpretación del pasado que llamamos historia, y *es la realidad incontrovertible de esa producción dramática actual lo que asigna a toda historia su valor de verdad*. Si renunciamos, en virtud de lo que señalamos, a la pretensión de una historia definitivamente “verdadera”, podemos comprender que cada una de las historias que nacen en nuestro campo de trabajo, cuando interpretamos el significado inconciente de las enfermedades del cuerpo, constituye un valioso fragmento de “la verdad” buscada.

Podemos preguntarnos ahora: ¿cuál es la clase de verdad que buscamos? De cuanto llevamos dicho se nos ha hecho evidente que el intento más ambicioso, el intento que puede devolvernos mejor la capacidad y el bienestar más completos, es el que busca encontrar un camino que nos conduzca a la primera carátula, al lugar donde “las cosas empezaron” cuando, frente a una encrucijada, elegimos la vía que desemboca en la enfermedad. Ese lugar “temporal”, metafórico y mítico, en el cual las cosas empezaron, será siempre una inevitable representación de lo que ocurre actualmente cada vez que “de nuevo” elegimos lo mismo en la misma bifurcación, una representación que necesitamos usar para recorrer lo que padecemos, en la dirección inversa de la que constituye, repetidamente, su complicación. Aunque lo ambicionado no siempre se obtiene, el intento bien vale la pena, especialmente cuando se realiza el esfuerzo sin caer en la terquedad de proponérselo “entre ceja y ceja”, ni en la ilusión de que se puede mientras tanto postergar la vida. Es cierto también que uno podrá resignarse, si no logra encontrar la punta del ovillo que se ha vuelto un embrollo, a perder una parte del hilo, eligiendo la opción de cortar por lo sano, pero es necesario tener en cuenta que el precio que inevitablemente se paga por esa cirugía depende de la cantidad de hilo que forma el enredo.

VII. LA MUERTE QUE FORMA PARTE DE LA VIDA

¿A quién le interesa la muerte?

Weizsaecker señala que solamente los niños y los ancianos piensan en la muerte. Los niños disponen de una curiosidad que los faculta para asimilar con rapidez conocimientos acerca del entorno que constituye su mundo. Frente a la muerte de un familiar, o cuando un niño pequeño presencia la muerte de algún animal cercano, su curiosidad se manifiesta en una gran intriga con respecto a la desaparición misteriosa de esa vida, que el niño identifica inequívocamente con un tipo de animación espontánea que se traduce en calor, agitación, movimiento y acción. Lo que descubre, lejos de resolver su intriga, casi siempre le produce angustia, y en esto los adultos con los cuales habla suelen ayudarlo poco. Muy pronto conseguirá reprimir los afectos que el hecho de pensar en la muerte le produce y junto con ellos reprimirá sus pensamientos y una parte importante de su curiosidad vital. Si la vida le depara, en los años escolares, la conmovedora muerte de algún compañero, lo reprimido retornará esta vez como un trauma penoso que se procurará evitar. Entonces ya no tratará de formular las preguntas inteligentes que su curiosidad producía, porque la represión deformará su pensamiento, intentando disminuir la angustia, “recapturando” lo que ha llegado a la conciencia. Este esquema, en un poco más o menos, se repetirá en su vida adulta, cuando el impacto inevitable de una muerte cercana lo obligue a la filosofía simplificada de frases como “estamos de paso” o “no somos nada”, que suelen escucharse en los velorios. Pero los años pasan y, a medida que envejecemos, se nos mueren, cada vez más frecuentemente, personas coetáneas. La fuerza del silogismo socrático (si todos los hombres son mortales y soy un hombre,

soy mortal) opera entonces sin pensarlo siquiera, y el tema de la muerte va ganando una mayor presencia en los pensamientos de una persona añosa. La angustia que durante tantos años se mantuvo exitosamente reprimida retorna frecuentemente ahora como una funesta amenaza que adquiere la forma de “el tiempo se acaba”, y que conduce a que muchas personas realicen una casuística prolija de los avisos fúnebres, mientras procuran disminuir en todo lo posible su concurrencia a funerales.

Durante el tiempo que separa nuestra tierna infancia de nuestros últimos años no suele interesarnos demasiado el tema de la muerte. Oímos hablar frecuentemente de una muerte “linda”, aludiendo con esto a un morir, insospechado y rápido, que ocurre “antes” de que nos demos cuenta. Implícitamente se sostiene que lo normal es vivir sin pensar en la muerte. Es famoso el consejo que pretende votar por la vida: “dejad que los muertos entierren a sus muertos”, pero la muerte, sea propia o ajena, es una de las cosas importantes que nos ocurren en la vida, y el pensar (en la muerte o en cualquier otra cosa) no es siempre algo que elegimos, sino que funcionamos de ese modo cuando nos enfrentamos con un difícil obstáculo en la prosecución de la vida.

La muerte en la vida

Nacemos y morimos, y pensar en esto, por lo pronto, nos conduce hacia algunas precisiones. En primer lugar, como señala Weizsaecker, la muerte puede contraponerse al nacimiento, pero no es lo opuesto de la vida (aunque suele pensarse de ese modo) ya que el morir, lo mismo que el nacer, es algo que ocurre “en” la vida y que le pertenece a ella por entero como fenómeno vital. Es necesario decirlo de una manera más clara. El nacimiento de uno y la muerte de uno no son el comienzo y el final de la vida, sino solamente de la vida de uno. Lo que nace y lo que muere es uno, ya que la vida prosigue como vida que ya no es de uno sino de otro.

En segundo lugar, pero no menos importante, una cosa es morir, como un proceso que le ocurre a uno, y otra cosa es “la muerte”, cuando se piensa en ella como algo que le sucede a uno recién cuando ha completado el proceso de morir “ingresando” en la muerte. Podemos decir, análogamente, que una cosa es ser concebido y “nacer” a la vida, como un proceso que le ocurre a uno, y otra cosa es lo que uno “era” cuando aún no había comenzado el proceso que lo ha constituido y que, en sentido amplio, llamamos “nacer”. Digamos, por lo pronto, que en uno y otro caso, después de morir y antes de nacer, somos recuerdos y deseos (o temores) que existen en la vida de otros.

En tercer lugar, el morir (y podría decirse casi lo mismo del nacer) no es algo que conocemos porque nos ocurre ahora o porque recordamos lo que nos ha ocurrido, sino porque lo contemplamos como un proceso que ocurre en la vida de los seres que consideramos semejantes. Esto nos lleva hacia una afirmación un tanto sorprendente que, sin embargo, puede ser corroborada por una observación atenta y perspicaz de las personas que han recibido la noticia de que morirán en una fecha más o menos cierta. A despecho de lo que nuestra razón nos arroja en la cara, no creemos, de verdad, que moriremos. La muerte, como las calamidades que el diario nos informa, es “la clase de cosas” que les ocurren a otros. Por más que pensemos, una y otra vez en nuestra muerte, la muerte que forma parte de la vida, la muerte *en* la vida, la muerte “conocida” en nuestra vida, es siempre, inexorablemente, muerte de otro.

El proceso que denominamos morir

Podemos preguntarnos ahora qué es lo que sabemos acerca del morir. Decimos que en el momento en que un ser vivo muere, lo que desaparece es su vida, pero no todos solemos pensar lo mismo acerca de lo que significa que un ser vivo haya perdido *su* vida. Sabemos, por lo pronto, que su cuerpo físico no desaparece en el instante en que muere, sino que allí comienza un proceso de descomposición progresiva cuyo desarrollo temporal es conocido desde antiguo. Agreguemos enseguida que el desagrado profundo, unido a las representaciones del cadáver, de la corrupción de la carne y del esqueleto humano, proviene de la insistencia inconciente con que les atribuimos a todas esas formas descompuestas del cuerpo la animación de la vida. Reparemos, como testimonio de la fuerza que posee esa creencia inconciente en la vida de ultratumba, en que la voluntad del que establece testamento disponiendo ser cremado se fundamenta muchas veces en el deseo de evitar la descomposición de la carne, pero se fundamenta siempre en la asunción de que un ser humano continúa siendo propietario de su cadáver aun después de que se ha muerto.

Algunas de las funciones del cuerpo desaparecen de manera evidente en el instante en que se muere. El hecho de que se traslade por sus propios medios, que mueva distintas partes de su cuerpo, o las manifestaciones que nos llevan a reconocerle a otro ser vivo una conciencia, desaparecen en la muerte, pero, en todas estas situaciones, distinguimos entre estados que consideramos transitorios, como en el caso del fenómeno cotidiano que denominamos dormir, y la desaparición duradera que juzgamos irreversible. Sucede

que el que se muere no respira y que su corazón deja de latir, aunque, claro está, ambas cosas pueden ocurrirle a uno brevemente sin que esto signifique que haya muerto. Sabemos que si la respiración no se restablece en corto tiempo, el corazón se detiene; y que, inversamente, si el corazón se ha detenido y no se recupera, la respiración también se detendrá. La experiencia nos ha enseñado que cuando la respiración o la circulación de la sangre se detienen unos pocos minutos, ocurren daños físicos que son incompatibles, en un primer momento, con la recuperación de las manifestaciones de una vida conciente, y muy rápidamente, con la integridad física del cuerpo, integridad que depende, a su vez, de la perduración de funciones inconcientes que no se detienen en el instante en que se detiene la circulación de la sangre y el suministro de oxígeno, sino que lo harán progresivamente, siguiendo un decurso temporal más lento que sólo en parte conocemos.

Habida cuenta de que no todas las células que integran nuestro cuerpo mueren simultáneamente, el “diagnóstico” de nuestra muerte se hace en función de lo que se considera el ingreso en una descomposición irreversible, y por este motivo, desde antiguo, la falta durante un tiempo prudencial del aliento respiratorio o del latido cardíaco han sido los factores que certificaron la muerte. De más está decir que los avances tecnológicos de nuestra época nos han conducido a la necesidad (nada fácil de satisfacer) de establecer cuál es el momento en que muere la “persona jurídica” a la cual solemos referirnos con la palabra “yo”. Un ser humano que sobrevive mucho tiempo en un coma profundo, dentro de lo que suele llamarse vida vegetativa, con un encefalograma “plano” y con respiración asistida mediante un pulmотор, es un ser humano al cual solemos considerar privado, irreversiblemente, de la conciencia que correspondía a la persona que hasta entonces fue. Es muy difícil, en esas circunstancias, establecer a *quién* pertenece “el derecho” a la vida que el pulmотор asiste.

La parte del alma que se apaga en el morir

Más allá de lo que la ciencia nos enseña acerca de lo que significa morir, retornemos un instante a lo que nos acontece frente a la muerte de alguien con quien, desde el momento en que lo reconocemos vivo al percibirlo, inevitablemente convivimos. Su muerte *nos* sucede, ya lo hemos dicho, como una misteriosa desaparición de *su* vida. Frente a la permanencia de su cuerpo, que de pronto muere, solemos preguntarnos qué es y adónde fue lo que se ha ido. El uso de la palabra “expirar”, como sinónimo de morir, señala que los antiguos pensaban que la vida se escapaba del cuerpo a

través del aliento. El origen de la palabra “psiquis” en la palabra *pneuma*, que significa aire, nos muestra también la inveterada convicción de que la vida que *anima* el cuerpo es aquello que denominamos alma. Los avatares históricos de esa convicción han sostenido a veces que el alma, insustancial y etérea, puede existir fuera del cuerpo. Hubo también quien ha pesado el cuerpo humano, inmediatamente antes y después de morir, intentando registrar el peso de la científica *psiquis*. Maeterlinck, en un libro titulado *La muerte*, sostiene que es inconcebible la existencia del alma privada de los órganos sensoriales que el cuerpo le otorga.

Hemos señalado repetidamente que lo que consideramos psíquico es el sentido, la meta, la intención, el propósito o la finalidad de una función o de un acto que, por otra parte, podemos percibir como el movimiento de una estructura que consideramos física porque la percibimos mediante los órganos sensoriales. La relación entre las partes que percibimos como físicas (es decir, su estructura) constituye *la forma*, que en su manera más evidente percibimos como forma “exterior”, y en su forma más oculta configura la compleja información que configura el “interior” de un ser vivo, la “interioridad” que determina su intención. La palabra “persona”, que designaba en su origen la máscara con la cual se caracterizaba en el teatro a un determinado personaje, se presta especialmente para designar una parte de la interioridad que aparece configurando, sin duda, la personalidad, el carácter, de la persona con la cual convivimos. Es importante subrayar que el mapa con el cual nos representamos a una determinada persona, solamente coincidirá en algunos puntos con el mapa que ella construye acerca de sí misma y al cual se refiere con la palabra “yo”.

Si desarmamos la Torre Eiffel, separando las partes que la integran, no perderemos el hierro que la conformaba, sólo perderemos la forma que la constituye. Análogamente, cuando muere un organismo vivo, no desaparece su cuerpo de inmediato; al principio desaparece bruscamente una parte de la animación que lo caracteriza, y luego paulatinamente, en la medida en que se *des*-componen sus partes, la información y la interioridad que lo configuraban van desapareciendo *de* su cuerpo mientras que una parte de ellas se conserva en la memoria de otros seres vivos. Simenon ha señalado que la muerte de un hombre ocurre en su forma más definitiva cuando han muerto todos aquellos que con él han convivido. ¿Debemos asumirlo de este modo? ¿Debemos aceptar que del alma de los muertos sólo existe una parte en el alma de los vivos?

Refiriéndose a la materia, Lavoisier sostenía que nada se pierde, todo se transforma. Otros autores, como Jean Charon, afirman hoy, en una época en que la ciencia física construye sus teorías más audaces, que lo mismo

ocurre con la información en un antiuniverso paralelo al cual se “accede” a través de algunas partículas atómicas. En ese antiuniverso, en el cual el tiempo es reversible y el espacio en cambio (como sucede en la galaxia con los agujeros negros) puede recorrerse en una sola dirección, el orden no desaparece. Charon afirma entonces que un registro mnémico completo de todo cuanto acontece a un organismo vivo se conserva “para siempre” en la memoria de las partículas atómicas que lo constituyen, y justifica de este modo el sentido de algunos rituales funerarios que procuran que los restos de un ser vivo se mantengan unidos en la tumba a la espera de su resurrección. No intentamos ahora solidarizarnos con las teorías que avalan la resurrección o la reencarnación, nos interesa destacar, en cambio, que ambos procesos (la resurrección y la reencarnación) suelen referirse, aunque no siempre de manera explícita, a la recuperación de un yo que vuelve a la vida y se reconoce como tal porque dispone, en alguna parte al menos, de una cierta memoria de su existencia anterior. Así sucede con nuestros hijos cuando crecen, y con nosotros cuando envejecemos, unos y otros nos encontramos habitando en un cuerpo diferente, pero este proceso “lento” no nos despierta la idea de una reencarnación que nos devuelve a la vida. Si omitimos, en cambio, esa perduración del yo, la reencarnación (o la resurrección) de la vida no sólo es posible, es además evidente. Podemos expresarlo en los términos biológicos que se refieren a la muerte natural de los organismos que se reproducen sexualmente y que constituyen el vehículo de un plasma inmortal. O también referirnos al rejuvenecimiento de las células asexuadas que se reproducen por división y que mueren únicamente si interviene una causa accidental. Podemos expresarlo a través de una frase humorística que, si mal no recuerdo, se atribuye a Bertrand Russell: “una gallina es el procedimiento de un huevo para producir otro huevo”. Pero tal vez la metáfora más adecuada reside en la computadora con la cual escribo. Porque yo, como ella, poseo una memoria ROM, indeleble, donde radican los programas que fundamentan mis funciones esenciales, que comparto con todos mis congéneres, que recibí de mis padres y que he transmitido a mis hijos. Yo, como ella, tengo informaciones grabadas, ideas, pensamientos y emociones que me caracterizan en parte y que, aunque puedo borrarlas, intercambié con el entorno configurado en red. Pero también es cierto que yo, como ella, tengo una memoria RAM, que todas las noches configura mis sueños, una memoria en la cual borro y me expreso en un lenguaje lleno de sobreentendidos que casi nadie entiende; en ella están los fragmentos que contienen las ideas que pienso y no consigo decir. Una memoria que inexorablemente se borrará cuando yo (como mi computadora) me apague.

Los recursos que usamos para negar la muerte

Es muy difícil creer en algo que nunca nos ha sucedido, algo que hemos contemplado a lo sumo “desde afuera”; y si nuestra razón insiste con el desagradable corolario que nos anuncia que somos mortales (sostenido, más allá de la razón, por “otros” temores), disponemos de una cantidad de recursos que, peor o mejor elucubrados, intentarán debilitar la eficacia de lo que nos inquieta. Podemos pensar que continuaremos viviendo en nuestros hijos, en nuestras obras, o accediendo a una gloria póstuma que nos perpetúe en la memoria de los hombres. Si sostenemos que morir es ingresar en la nada, podemos pensar que la muerte, allí, en la nada, en nada puede afectarnos. Si pensamos que vivir es un constante morir de cada instante, la muerte queda reducida a un fenómeno familiar y cotidiano que no afecta la continuidad de nuestra vida. Podemos también pensar que nuestra alma sobrevivirá a la descomposición de nuestro cuerpo, dejando abierta la posibilidad futura de retornarlo a la vida o de reencarnarse en otro cuerpo. Decíamos que se intentará, por estos medios, disminuir el temor que el pensar en la muerte nos produce, pero es menester reconocer que no suele lograrse mucho de este modo. Mencionemos por fin los dos recursos que, siendo los más comunes, parecen ser, al mismo tiempo que inconcidentes, los más eficaces en el alivio de nuestra inquietud frente a la muerte. El primero consiste en pensar que mi muerte ocurrirá en un tiempo tan remoto que, de acuerdo con lo que “de corazón” yo siento, es un tiempo que no existe. El segundo radica en que mi muerte, en un cierto sentido, será la muerte de otro, porque cuando muera yo estaré allí, pensando que estoy muerto. En otras palabras: estaré *viviendo* mi “estar muerto”. Un pensamiento semejante, llevado a su extremo, opera en la mayoría de los casos de suicidio, en los cuales el suicida, cuando realiza el acto, no se identifica con el que muere sino con el que mata. Encontramos testimonios de este modo de pensar (que de no ser tan ubicuo juzgaríamos locura) en los numerosos comentarios acerca de la paz que “se disfruta” en la muerte, o en los menos agradables que se refieren al sufrimiento en la frialdad de la tumba. La muerte que le ocurre a uno es, para uno, incognoscible, dado que la conciencia de estar muerto es algo, por definición, contradictorio, si aceptamos que lo que se conoce sólo se puede conocer estando vivo. Podremos sufrir nuestra agonía en un proceso que recién podrá afirmarse efectivamente que ha sido morir, después de que hayamos finalmente muerto, pero no podremos vivir real y ciertamente nuestra muerte. Ya lo dice el poeta: “no temas, tú no verás caer la última gota que en la clepsidra tiembla”. Si aceptamos que cuando morimos ya no estamos en nuestro cadáver, debemos reconocer que si compramos un lugar donde “caernos muertos”

compraremos un pasaje en un avión en el cual no volaremos. Hemos dicho que nuestra muerte es de veras increíble y que, en el fondo de nuestro corazón, nos sentimos inmortales, y agregamos ahora que vivir nuestra muerte es imposible, cabe preguntarse entonces: ¿qué es lo que tememos?

En el íntimo desgarramiento que nos produce el conflicto (precipitado por un pensamiento acorde con el silogismo socrático) entre la muerte de otro (que no sólo nos resulta creíble y posible, sino que muchas veces nos parece también explicable) y la muerte propia (acerca de la cual dijimos que en el fondo la sentimos como absolutamente increíble e imposible, pero además desconocida e inimaginable) surge la necesidad de comprender cuál es la fuente del archirrepetido temor a la muerte. Un temor que a veces, ante la supuesta proximidad de la muerte, funciona como una amenaza que conduce a revalorizar la vida.

El temor a la muerte

A pesar de que en el mundo de la psicoterapia se suele hablar a menudo de las ansiedades de muerte, Freud se ocupó de señalar que no disponemos, ni siquiera en nuestro inconciente más profundo, de una representación de la muerte, dado que estamos constituidos por estructuras biológicas que nunca han muerto, mientras que aquellas a las cuales la muerte sí les ha ocurrido (como es el caso, por ejemplo, de algunas células que una vez fueron nuestras), ya no forman parte de lo que constituye nuestra vida. Freud señalaba que el pretendido temor a la muerte en realidad oculta un temor al daño que nos ocasiona un sufrimiento caracterizado por un incremento intenso de la sensación de displacer, y el paradigma privilegiado de ese daño se representa en lo inconciente, en opinión de Freud, por la mutilación del pene que denomina “castración”. Cesio (estudiando en la sesión psicoanalítica una forma particular de somnolencia que llamó “letargo”) ha insistido repetidamente en que las imágenes que rodean a la idea de la muerte, como las que acompañan a las palabras “cadáver”, “sepulcro” o “cementerio”, corresponden a la reactivación inconciente de las formas más primitivas del complejo de castración. No es este el lugar ni la ocasión para argumentar a favor de la tesis que, acerca de lo que denomina “complejo de castración”, sustenta Freud, porque lo que nos interesa subrayar ahora se limita a la ausencia de una representación inconciente de la muerte y al hecho incontrovertible de que aquello que se teme, en última instancia, es un sufrimiento que sólo puede ocurrir en vida. De hecho, las representaciones que adquiere el temor a la muerte remiten muchas veces a una

claustrofobia que puede referirse a vicisitudes de la vida fetal. Otras veces las fantasías de merecer un castigo alimentan la idea de que se sufrirá una muerte lenta, caracterizada por un progresivo deterioro y una interminable agonía. Parece sensato suponer que sólo podemos temer algo semejante a lo que una vez ya nos hizo sufrir, y que lo que tememos, conocido y reprimido, es un sufrimiento actual que adquiere la forma conciente de un temor a lo desconocido. Reparemos en que la palabra “desconocido” contiene en su formación precisamente la idea de que se *des*-conoce algo que en verdad se conoce. Reparemos también en que la actividad inmunitaria “reconoce”, en el contexto de lo familiar, lo que una vez fue conocido y hoy es extraño. Reparemos por fin en que, a partir de Freud, podemos equiparar lo siniestro con aquello que, habiendo sido familiar, se vuelve extraño. Quizás sea este el momento en que debemos afrontar una cuestión de fondo. Siempre se podrá argumentar que, en tanto nos referimos a procesos que no conocemos (como en el caso de lo que ocurre con la propia conciencia cuando uno completa el proceso que llamamos morir), ninguna afirmación acerca de lo que entonces sucede será válida, como no lo será decir, por ejemplo, que una vez muertos no podemos sufrir. La objeción no parece sin embargo justificada, ya que lo esencial radica en que carecemos de argumentos para atribuir al hecho de estar muerto estados de conciencia similares a los que conocemos en la vida, y gracias a los cuales es posible sufrir.

La importancia de lo no vivido

Cuando alguien que conocemos muere, solemos tratar de comprender su muerte a partir de lo que sabemos acerca de su vida. Es cierto que las vicisitudes de una vida pueden iluminar el significado de su muerte, pero la inversa es igualmente cierta, porque tal como ocurre en el teatro con la caída del telón en el último acto, el modo en que una persona muere puede cambiar el significado que asignábamos al decurso completo de su vida. Hay algo de verdad, sin duda, en el proverbio italiano que sentencia: *Un bel morir tutta la vita onora*. Cada vida dispone de su propia muerte o, para decirlo de otro modo, cada muerte es una muerte personal, porque pertenece a la vida de la persona (del “yo”) que esa muerte finaliza. En cada vida, señala Weizsaecker, lo que ya realizamos, tan irrepetible como ver nacer un hijo, otra vez, “por vez primera”, configura lo imposible. Lo posible todavía, en cambio, se encuentra dentro de lo no vivido. Mientras vivimos, es activo lo no realizado, lo que no se ha vivido, aquello nuevo que refleja un futuro hacia el cual nos dirigimos mientras deseamos o tememos según

el modelo de lo que ya ha sucedido. Hace ya algunos años, pensando en este mismo tema, una vez escribí: “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”.

Cuando morimos, nuestra vida ingresa entera en lo que ya fue realizado y es ahora imposible. Cuando el alma de una persona se “desmonta” como se desarma un mecanismo, junto con las nostalgias y los anhelos que la constituían, la muerte que cierra su “expediente” suele arrojarnos bruscamente un inevitable balance. Entonces pensamos casi siempre (y con dolor) en lo no vivido, por más importante que sea lo que esa vida ha realizado. En nuestra cultura, cuando muere un niño, la magnitud de lo no vivido se simboliza en el sepelio con el color blanco. La idea de lo no vivido, que muchas veces nos tortura en nuestra propia vida, suele asociarse con la representación de la muerte, hasta el punto de que muchas veces hablamos de una muerte en vida para referirnos al sufrimiento que nos produce el vivir apesados en nostalgias y anhelos incumplidos. Recordemos al poeta que señala: “Muertos no son los que en presunta calma la paz disfrutaban de la tumba fría, muertos son los que tienen muerta el alma y viven todavía”.

El dolor por lo que muere

La muerte de alguien que posee significancia en nuestra vida constituye el paradigma más típico del proceso de duelo. En primera instancia, sufrimos su ausencia. Nuestro dolor se incrementa con la culpa que sentimos por lo que con esa persona hemos convivido, pero, casi siempre, nos reprochamos sobre todo aquello que con ella *no* hemos convivido, con lo cual retornamos a la idea del dolor por lo ausente, por lo que no se ha realizado, por lo que no nos ha ocurrido. Sin embargo, una consideración más atenta del proceso de duelo nos conduce a una inevitable conclusión. Lo que nos duele existe, como existe el alfiler que nos pincha, y cuando nos duele una ausencia, lo que nos duele es la actualidad del recuerdo que nos señala (nos reactualiza) una carencia igualmente actual, una carencia cuya insatisfacción nos descompone en la intimidad de nuestros órganos, una carencia que, según pensamos, desaparecería con la presencia de lo que recordamos y no desaparece con la presencia de aquellos con los cuales convivimos. Algo similar nos ocurre con lo no vivido, porque lo que nos duele surge de que no logramos satisfacernos con lo que estamos viviendo. El hecho de que el dolor por una ausencia coincida con la insatisfacción atribuida a una presencia nos permite comprender aquellos casos en los cuales se

desea morir como una forma de poner término a un sufrimiento actual insoportable. Porque en esos casos vemos que desaparece la significancia de lo ausente o la importancia de lo no vivido. El Prometeo encadenado, que (de acuerdo con lo que señala Séchan) ha comenzado diciendo: “qué puede temer el que está exento de morir”, exclamará más adelante: “con ardiente deseo de morir busco un término a mis males”. A veces el deseo de una muerte inmediata surge porque el sufrimiento actual se transforma en el temor a una vejez en ruinas o a la incertidumbre de una forma de morir que no ha sido elegida. Comprender que el duelo se inicia con la actualidad de un dolor y frente a una presencia a la cual se atribuye ese sufrimiento, nos permite comprender también la trampa que suele ocultarse en aquellas situaciones que se experimentan como la necesidad de postergar una decisión que es difícil porque sus alternativas son igualmente dolorosas. El autoengaño consiste, en esos casos, en pensar que se puede evitar un duelo que la actualidad produce, suponiendo que el tiempo permitirá que alguna de las alternativas pueda elegirse sin necesidad de duelar.

¿Cuál es el secreto que la muerte oculta?

Comenzamos este capítulo diciendo que la muerte no es la muerte de la vida. La vida prosigue su camino. Lo que muere, según se suele pensar, es la vida de uno. También dijimos que la muerte, cuando acaba de sucederle a uno, cuando por fin ocurre, es un acontecimiento que, dado que uno ya no existe entonces, no podrá experimentar jamás. Sabemos que uno muere porque hemos visto que otros que son seres vivos “como uno”, siempre finalmente mueren. Conocemos la muerte “desde afuera”, la muerte percibida, una muerte que no podemos sentir como nuestra, porque lo que llamamos “sensación” de muerte (ya lo hemos dicho) se construye con otras sensaciones que no pertenecen a la muerte, como el desmayo de una descompostura, o, en el peor de los casos, pertenecen a una agonía que *precede* a la muerte, que ocurre dentro de la vida y que a veces se sufre sin morir. Necesitamos reflexionar ahora acerca de lo que entendemos por la muerte de uno, de la cual también hemos dicho que es personal y propia.

Nuestra observación de las personas que hemos visto morir nos deja pocas dudas acerca de que, cuando uno se muere, lo que muere es aquello que denominamos “yo”, porque todo cuanto queda fuera de ese territorio “yoico”, las ideas, las obras, los conocimientos, las historias, los valores, que pensamos nuestros, y también nuestros instintos, son nuestros en la medida en que existimos como alguien que se siente “yo”. Lejos de desa-

parecer cuando morimos, dejarán de ser nuestros, pero continuarán existiendo, y se vincularán, a lo sumo, con un nombre que se usa para aludir a nuestra anterior identidad. La idea de que nuestro yo desaparezca duele y, según lo hemos visto, también engendra temor, un temor que vinculamos con multitud de sentimientos, como el dolor de la mutilación, la claustrofobia, el abandono o los terrores del aislamiento y de la oscuridad. También hemos visto que lo que se teme representa, en un tiempo que llamamos futuro, los dolores que atenazan nuestra vida actual. ¿Cuál puede ser, entonces, ese dolor que *ya* sentimos y que representamos con la desaparición de aquello que llamamos “yo”? ¿Cuál es el secreto que la muerte, con su misterio, oculta detrás de su careta horrible?

Nuestra imagen acerca de nosotros mismos, que llamamos “yo”, se constituye, según lo que hemos comprendido, de tres maneras distintas, a partir de los distintos esquemas de pensamiento que configuran la inteligencia humana. El hombre primitivo y el niño muy pequeño construyen el mapa de su yo, lo que llamamos su *self*, siguiendo las leyes del pensamiento mágico, acordes con lo que el psicoanálisis considera el proceso primario, centrado en la condensación y el desplazamiento de la importancia. Es el *self* que Freud denominaba “yo de placer puro”, porque incluye todo lo que le da placer y excluye lo que le disgusta. El desarrollo del pensamiento lógico, que corresponde al proceso secundario, dirigido a establecer las razones, que son diferencias, constituye un *self* que en cada ser humano testimonia su grado de contacto con lo que el consenso llama realidad. Por fin, la adquisición de un proceso terciario, nacido en la amalgama del primario con el secundario, conducirá a un *self* fluctuante, que se dilata y se contrae cambiando permanentemente la forma que su contorno dibuja. A este *self* aludimos las veces que nos hemos referido a la relatividad del yo.

Cuando en nuestra más tierna infancia, pensando como un primitivo, incluíamos en nuestro *self* todo aquello que nos daba placer, poniendo allí, en lo que considerábamos “yo”, una parte que un observador hubiera dicho que pertenecía al mundo o al yo de algún otro, progresábamos en un camino que ineludiblemente conduciría a una crisis. Un buen día, que en aquel entonces nosotros consideramos muy malo, tuvimos dificultades en el dominio, en el control, de una parte que creíamos nuestra y que en ese instante remoto comenzó a comportarse como si estuviera regida por la voluntad de otro. Esa crisis, vinculada a los límites que separan nuestra potencia de nuestra impotencia, corresponde al instante original en el cual, por primera vez, nació el afecto que llamamos celos. Qué duda cabe, entonces, de que esos celos, íntimamente unidos al sentimiento humillante de impotencia, fueron al mismo tiempo el sentimiento de un enorme daño, de

un episodio tan funesto y horrible como ser devorado, que mutilaba drásticamente el tamaño de nuestro querido yo. Tampoco cabe duda de que, desde aquel entonces, intentamos curarnos de esos celos buscando una mirada enamorada que con su “reconocimiento” nos devuelva la idea de que somos valiosos restituyéndonos el sentimiento de que nuestro yo “está completo”. Esto puede formularse de maneras distintas (con los distintos “antídotos” de la desolación), desde el común sentimiento de que “tú eres mía (o mío)”, hasta el logro de la mirada arrobada con la que me otorgas el reconocimiento de que estoy “completo”, porque con ella me dices: “soy, enteramente, una parte de ti”.

Celos, impotencia y mutilación del yo parecen ser los átomos de la molécula que, de acuerdo con Freud, se constituía como amenaza de castración en el complejo de Edipo. Freud pensaba que el temor a la muerte esconde el temor a la castración. Recordemos que (como antes dijimos) lo que se teme representa, en un tiempo que llamamos futuro, los dolores que atenazan nuestra vida actual. Podemos volver ahora a nuestra pregunta anterior: ¿cuál puede ser, entonces, ese dolor que *ya* sentimos y que representamos con la desaparición de aquello que llamamos “yo”? No parece muy aventurado suponer que la idea insoportable de que nuestro yo desaparezca es la forma en que representamos un dolor *actual*, una injuria a nuestro egocentrismo, que evoca el dolor de aquella otra injuria primitiva que fue experimentada como un enorme daño que empequeñecía, mutilándolo, a nuestro yo idolatrado. Esto nos permite comprender que una preocupación menor frente a la idea de la propia muerte, posible gracias a una reducción de la egolatría primitiva, que disminuye la injuria y el dolor actual por las mermas que el envejecer produce, se manifieste en una longevidad saludable.

Hemos hablado de una muerte personal, de una muerte propia, y esto nos lleva nuevamente a la idea de que lo que muere es el yo. Pero también hemos dicho que el yo es relativo, y esto significa que se constituye, variando en cada instante, como producto de una relación. Si, como señala Sheldrake, lo que existe se forma en un campo “mórfico” cuya permanencia opera como la repetición de un hábito; si el mundo está impregnado con distintas ondas, combinadas y moduladas en distintas frecuencias; si cada organismo es recorrido, como una antena, por todas las ondas, y el yo “acostumbra” sintonizar en Ello, en el entorno que capta la antena, algunas ondas que como “tú” y como “él”, o como “ella”, determinan aquello que, impregnándolo, lo constituye “en resonancia”; mi yo relativo, que siento como propio, privado de la red personal que configura su entorno, como un receptor de radio “muerto” en un país sin emisoras, duraría tanto como un trozo de hielo en el infierno. ¿Qué significa entonces una muerte pro-

pia? Weizsaecker afirma que nuestra posición en la vida es, con nuestros semejantes, inevitablemente recíproca, ya que todos ocupamos un lugar en el espacio que determina nuestro punto de vista, un espacio que no puede ser ocupado al mismo tiempo por otro. En cambio, frente a la muerte, dice Weizsaecker, compartimos una condición solidaria que solicita, que requiere nuestra responsabilidad. Atrapados, todos por igual, en un morir que es matar, y en un matar que es morir, nuestra muerte, ilusoriamente propia, aunque nos caracterice no nos pertenece, porque afecta a la red de personas con las cuales, al convivir, nos constituimos recíprocamente. Se suele decir que el derecho de uno termina donde empieza el derecho de los otros, y no cabe duda de que morimos conviviendo nuestra muerte, porque morimos, de buena o mala manera, dentro de una relación con otros. Nuestra solidaridad en la muerte depende de nuestra reciprocidad en la vida o, lo que es lo mismo, nuestra reciprocidad en la vida determina nuestra solidaridad en la muerte. Cuando morimos sustraemos, mermamos, mellamos, menoscabamos una parte, grande o pequeña, de lo que las personas de nuestro entorno sienten como propio. Al morir, *les* morimos, que es una forma de decir que los matamos “un poco”. ¿No sentimos acaso lo mismo cuando se nos mueren?

VIII. EL MALENTENDIDO

Sobre el hablar y el decir

En el mundo en el cual hoy vivimos, cuya complejidad se nos impone cada día con mayor evidencia, el malentendido tiene una presencia ubicua. Me doy cuenta de que mi principal ocupación, mientras escribo para quienes me leen, es lograr que me entiendan sin malentendidos. Es una ocupación que uno emprende, como tarea concreta, cuando se da cuenta de su dificultad y, también, de la importancia que tiene poder entenderse bien. Una importancia tan grande, que a veces nos hacemos la ilusión de habernos entendido para sentirnos un poco mejor, un poco menos aislados y un poco menos solos. No solamente vivimos, crecemos y nos desarrollamos en el mundo con el cual satisfacemos nuestras necesidades físicas. Crecemos y nos desarrollamos gracias a que también vivimos inmersos en un mundo de interlocución, por eso suele decirse que “no sólo de pan vive el hombre”. La frase señala que la necesidad de disponer por lo menos de algunos interlocutores con los cuales poder entendernos es una necesidad primordial. Una necesidad que, de no ser satisfecha, no sólo compromete la calidad sino también la continuidad de la vida y su motivo.

Si tenemos en cuenta que nada en la vida permanece igual, será obvio que el interlocutor con el cual hoy podemos entendernos, tal vez mañana no logrará comprender lo que pensamos o lo que sentimos. Mientras vivimos, evolucionamos; algunas veces progresamos, pero también sucede que otras veces retrocedemos. Más allá de nuestros rasgos invariantes, cambiamos nuestra manera de contemplar la vida, nuestro modo de ser y de pensar, nuestros estados de ánimo habituales o algunas facetas importantes de nuestra personalidad. Esto no siempre nos sucede de un modo

similar a como les sucede a las personas que forman nuestro entorno, y de pronto nos encontramos distantes de aquellos con quienes hasta ayer nos sentíamos unidos en la intimidad de un lenguaje en común.

Es cierto que necesitamos hablar, pero es claro que necesitamos hacerlo *logrando decir*. También es cierto que, cuando escuchamos, lo hacemos porque queremos oír ante todo lo que *algo nos dice* acerca de aquello que necesitamos comprender mejor. No todo lo que oímos nos interesa; nos interesan especialmente las cosas instaladas en lo que Pichón-Rivière llamaba “el punto de urgencia”, que es el punto en el cual nuestra vida afectiva hace crisis, pero junto a ese “punto” *esencial que fundamenta desde el fondo el conjunto entero de nuestros intereses*, existen todos esos otros intereses que nos permiten hablar con unos lo que no hablamos con otros, y que posibilitan que sea algo más que un asunto aquello que, “mientras esperamos”, nos interesa escuchar.

Reparemos en que hay un modo de hablar en el cual quien pregunta “¿qué tal?” no espera otra respuesta que la repetición (cortés) de la misma pregunta. Corresponde a lo que Berne, en su teoría acerca de “los juegos que jugamos”, llama una “caricia primaria”, porque se ejerce en un tipo de relación que no va más allá del contacto superficial. De ahí la respuesta humorística que a veces se escucha: “bien, o querés que te cuente”. En ese “querés que te cuente” se esconde un drama disfrazado de chiste que, en el fondo, expresa la necesidad de que alguien (alguna vez por lo menos) nos diga “¿qué tal?” de un modo distinto, para que podamos decirle, de veras, cómo en realidad nos sentimos. No nos gusta admitirlo, y hasta podríamos decir que, en un cierto sentido, nos hemos curtido en la intemperie de un entorno que no siempre nos abriga, y sin embargo son muchas las veces en que necesitamos perentoriamente, como el sediento necesita el agua, poder empezar a contar. Aunque los encuentros auténticos no son muy frecuentes, ocurren, y cuando ocurren no suelen surgir precisamente en torno de la pregunta “¿qué tal?”. Lo esencial reside en que, a través de palabras o actitudes que transmiten una cercanía afectiva (una proximidad en los afectos que constituye el significado original de la palabra “simpatía”), surge ese instante privilegiado en que sentimos que contamos con alguien a quien podemos, por fin, empezar a decirle “algo” de lo que nos está sucediendo. En ese proceso de “empezar a contar” solemos entender un poco mejor “qué nos pasa”, y aunque lo que llamamos “realidad” siga igual, solemos sentirnos mejor, no sólo porque nuestra soledad disminuye, sino también porque casi siempre nuestro propio relato *significa* la realidad de manera distinta.

Quienes nos dedicamos a la psicoterapia usamos la palabra como instrumento, y solemos darnos cuenta muy rápidamente de que se trata de una herramienta difícil de manejar. Vivimos en una época en que el hablar abunda,

pero que nos pasemos el día hablando no significa, necesariamente, que digamos mucho. A pesar de que nos damos cuenta, cada vez mejor, de la enorme importancia que la palabra tiene, por desgracia vivimos precisamente en una época en la cual cada vez se habla más, se publica más, se escribe más y se dice menos. Vivimos en una época en la cual abundan, y son ubicuos, los discursos vacíos. Pienso que si alguien se propusiera decir, en medio de un discurso serio, en forma de intencional caricatura, un discurso vacío, en cualquiera de las jergas que son hoy tan comunes (en la de la psicoterapia o en la de la política, por ejemplo), su clara alusión a lo que tantas veces se oye, pasado un primer momento de desconcierto, llegaría a provocar un efecto humorístico. Basta abrir algún periódico y leer, en alguna crónica o en alguna noticia, el tipo de discurso que hemos denominado “vacío”, para que nos demos cuenta, en primer lugar, de la diferencia que existe entre la información y el significado (la guía telefónica, por ejemplo, está llena de información pero contiene menos significado que una breve poesía de Borges). También nos daríamos cuenta de que muchas veces la información se repite innecesariamente y que otras veces el texto no contiene suficiente información ni significado, sino sencillamente un conjunto de palabras que, dado que tenemos “el oído hecho” a su combinación, caen muy bien cuando se juntan y nos dan la ilusión de que se dice algo.

Se cuenta que un día los hombres se juntaron en Babel, se pusieron de acuerdo y empezaron a construir una torre tan alta que llegaría al cielo; por lo cual Dios, sintiendo que esto era un pecado de soberbia, no encontró medio mejor, para dificultar esta obra gigantesca, y al mismo tiempo arrogante, que disponer que los hombres ya no hablasen todos en la misma lengua. Así, de acuerdo con el mito, habrían nacido los distintos idiomas, y el caos de comunicación al cual hoy aludimos con el nombre “Torre de Babel”. Nos encontramos ahora frente a la alternativa de considerar que tener distintas lenguas sólo fue una desgracia o, por el contrario, que representó la posibilidad de adquirir distintos puntos de vista y, por lo tanto, mantener diferencias enriquecedoras que tenemos que aprender a tolerar y resolver.

Las palabras como representantes

Tal vez haya llegado el momento, antes de pasar a ocuparnos del malentendido, de decir unas pocas palabras acerca de lo que significa “hablar”. Hablar es pronunciar palabras, y las palabras son símbolos. Los símbolos (en este caso, palabras) son elementos identificables que se refieren o aluden a otros elementos. Nos hacen *acordar* de esos otros elementos, los

evocan, los representan. La bandera, por ejemplo, es un símbolo de la patria. La patria, en este caso, es un concepto y al mismo tiempo constituye también un símbolo de otro existente: el territorio, la sociedad y la nación que sentimos como propios. El edecán de un presidente, otro ejemplo, lo simboliza cuando lo representa en su ausencia. Fundamentalmente, y en pocas palabras, un símbolo es el representante de un ausente. Cuando se pronuncia una palabra, por ejemplo “Freud”, evoca en quienes escuchan precisamente la representación de esa persona, Freud, acerca de la cual se espera que, a continuación, se diga algo. En ese discurso la palabra “Freud” es un símbolo que representa a un Freud ausente, un símbolo que tiene la función de evocarlo para decir algo acerca de él. Claro está que también es posible usar el lenguaje de otro modo en el cual la palabra, en lugar de funcionar como el símbolo que representa a un ausente, funcione como el signo indicador de una particular presencia. Cuando uno dice, por ejemplo, “hay que tener cuidado con lo que se dice”, la palabra “cuidado” evoca la representación de un conjunto de precauciones que, de acuerdo con lo que se está diciendo, habrá que poner en juego en el momento oportuno. Pero si alguien dice “¡cuidado!” (con signos de admiración) con la actitud del que señala algún peligro actual, todo el mundo se pregunta “¿qué sucede?”, en el presente, acerca de lo cual hay que tener cuidado en ese mismo momento. La palabra “¡cuidado!” con signos de admiración, es una palabra signo. La palabra “cuidado”, en el discurso habitual, sin esos signos de admiración que son elementos de un código que cambia su sentido, es un símbolo que representa un peligro que actualmente está ausente.

Detengámonos ahora brevemente en una cuestión que es esencial. Los elementos de un código que, como en el caso de los signos de admiración, no está contenido en el significado semántico de cada palabra, es decir, en lo que cada palabra designa, sino en un sistema exterior, “extraverbal”, como sucede con el tono, amable o iracundo con el cual hablamos, son aquellos que introducen el arte en el decir. Se ha dicho que cuando Simeon en una novela nos dice que llueve, uno siente que se moja. Obtendremos un efecto semejante si, cuando escribimos que las ranas croan, logramos elegir palabras cuyos fonemas “suenan” de un modo que remeda su croar. Gombrich ha llamado “redundancia extrasistemática” a este recurso por el cual el sentido redunda desde “afuera” del sistema propiamente verbal, transformando las palabras de un enunciado en las formas del arte que llamamos literatura, teatro o poesía. De allí surge una de las principales dificultades para traducir un poema. Jakobson señalaba que hay vocales claras, como la *a*, la *e* y la *i*, y vocales oscuras, como la *o* y la *u*. Cuando traducimos, del inglés al castellano, el estribillo que finaliza las estrofas de

“El cuervo” de Poe, el *never more* transformado en “nunca más” pierde sus resonancias tétricas.

Vivimos bastante confortablemente en un mundo de objetos, hasta que empezamos a interrogarnos acerca de “qué son” estos objetos que tan confortablemente nos rodean. Ortega decía, por ejemplo, “nadie ha visto jamás una naranja”, ya que todo lo que podemos hacer es ver media naranja e imaginar, a partir del recuerdo, la presencia de la otra mitad. Es claro que esto sigue siendo así aunque giremos la naranja o nos movamos alrededor de ella, porque desde cualquier ángulo que miremos veremos siempre una mitad. Así, aunque la contemplemos desde lejos, percibimos una naranja, porque, dado que, en nuestro mundo, las medias naranjas no abundan, cuando vemos media naranja suponemos, acertadamente la mayoría de las veces, que estamos en presencia de una naranja completa. Esto, que parece una cosa de Perogrullo, es muy importante desde el punto de vista conceptual, porque cuando comprendemos la manera en que vemos una naranja, oscurecemos un poco la clara distinción, entre signo y símbolo, que acabamos de exponer. Media naranja, entonces, puede funcionar como un signo que indica, en verdad o en error, la presencia de una naranja completa, pero media naranja también puede funcionar como un símbolo que evoca y representa la mitad cuya ausencia se admite. Podría quizás decirse que las dos cosas suceden simultáneamente, y que en cada caso elegimos en cuál de esas dos cosas vamos a creer, pero tal vez sea necesario exponerlo mejor e insistir un poco más en la importancia que el concepto tiene.

Un *cowboy*, en una escena clásica del *western* americano, ve el sombrero de otro que emerge detrás de una roca, y descarga su revólver sobre ese sombrero, para descubrir más tarde que el sombrero estaba sobre la punta de una rama y el dueño del sombrero ya no estaba allí. La trampa se apoya en que debajo de un sombrero asomando tras una roca que oculta el conjunto, hay habitualmente un *cowboy*. En este caso, el símbolo (sombrero) que debería haber representado una ausencia (la ausencia del *cowboy* que no se ve y que ha dejado la rama en su lugar) se usa erróneamente como signo indicador de una particular presencia (y se descarga el revólver). Por la misma razón un ilusionista, en el teatro, apoyándose en esto para realizar su truco, nos hace ver una esfera completa donde sólo hay media. La trampa y el truco recurren, para lograr su cometido, a la generación de situaciones insólitas, ya que nuestra percepción, para funcionar adecuadamente, debe guiarse por una cierta “estadística”, a menudo inconciente, acerca de lo que generalmente predomina. Dado que el signo nunca es el objeto completo y dado que la función indicadora tiene sentido porque sólo se percibe el signo indicador (como el anillo violeta que produce en la orina el licor de Fehling

cuando existe glucosuria), es forzoso concluir que para indicar una presencia hay que representar (simbolizar) una ausencia, y creer luego en la presencia de la parte que se representa pero que no se puede percibir.

Si una persona encuentra, en el borde de una ruta, un cartel indicador comunicando que a quinientos metros se encuentra una estación de bencina, percibirá la estación como presente si viaja en su automóvil a cien kilómetros por hora, pero la percibirá como ausente si se acerca caminando mientras empuja su automóvil. Cuando la mayoría de nosotros ve un hombre con una pierna ortopédica, percibe la ausencia de una pierna normal, pero el fabricante de ese tipo de prótesis tenderá a percibir la presencia de una pierna artificial a la cual puede atribuir una buena o una mala calidad. Para percibir cualquier objeto es, por lo tanto, imprescindible interpretar “datos” sensoriales, a partir de diferentes circunstancias, intereses y memorias, lo cual equivale a decir que, en primera instancia, percibir es también simbolizar. De un portafolio, que conozco bien, y que tengo frente a mí, cuando lo miro veo en realidad sólo una parte, pero sé que la otra está detrás. Si hubiera sucedido que alguien hubiese cortado, sin que yo lo supiera, una porción importante de esa parte de atrás, yo creería estar viendo todavía el portafolio completo. Imaginemos una situación levemente distinta: todos los días, cuando el jefe llega a su oficina, cuelga su abrigo en el perchero. Si su secretaria ve el abrigo asume, aun sin haberlo visto todavía, que el jefe está presente, aunque el abrigo puede haber quedado olvidado desde el día anterior. No solemos llamar percepción a este tipo de asunción “automática”, pero sin embargo su funcionamiento es el mismo. Ejemplos como éstos muestran sin lugar a dudas que percibir es siempre interpretar, y que no existe, en última instancia, lo que suele llamarse “una percepción objetiva”. Lo que llamamos percepción objetiva, desde este punto de vista, no es más, ni es menos, que una interpretación de los datos sensoriales razonablemente compartida por un gran consenso. Si así sucede con la “simple” percepción de un objeto, con mayor razón ocurrirá durante la construcción de ese enorme sistema conceptual que es nuestro mapa de la realidad, mapa que siempre es un mapa de otros mapas. En algún punto de ese interminable camino comenzaremos a creer en un determinado mapa al cual, por esa misma razón, decidiremos llamar “territorio”.

Las palabras y las cosas

Penetrar en el tema del malentendido nos conduce a ocuparnos de la relación existente entre las palabras y las cosas. Una corriente de pensamiento, en lingüística, sostiene que la relación entre un símbolo y su refe-

rente (entre la palabra y aquello que designa) es convencional y arbitraria, y que así se constituyen las distintas lenguas. La posición opuesta, que en un determinado tiempo se apoyó en lo que se llama onomatopeya (lo cual significa que la palabra remeda de algún modo, a través de su sonido, aquello a lo cual se refiere), no pudo sostenerse con buenos argumentos, y la mayoría de los lingüistas optaron por la “otra” escuela, “convencionalista”. Deberíamos aceptar, sin embargo, que también los psicoanalistas tenemos algo que decir al respecto, porque investigamos lo inconciente, y lo que muchas veces parece convencional y arbitrario en la conciencia pierde por completo, si logran descubrirse los eslabones de una cadena que continúa en lo inconciente, su apariencia azarosa. Las ruletas rudimentarias, como por ejemplo las ruletas de kermés, nos dan el claro ejemplo de un modo de pensar acerca de lo que llamamos azar. De acuerdo con ese modo de pensar, el azar no es otra cosa que la imposibilidad de prever el número en el cual se detendrá la aguja, debido a la incapacidad de calcular con precisión el impulso aplicado a la rueda. Una ruleta de casino está montada sobre rulemanes y además no tiene una simple aguja indicadora, sino una bolita que salta con trayectorias complejas mucho más difíciles de prever. Cuando llamamos azar a lo que determina el número que sale en la ruleta, ¿pensamos que ha desaparecido la cadena causal? ¿O que no es posible mantenerla en la conciencia? Más allá de que aceptemos un modo de pensar que es tan discutible como su contrario, podemos admitir que la investigación de las cadenas inconcientes aproxima lo que ocurre con la elección de los símbolos al ejemplo simplificado de una rudimentaria ruleta de kermés.

La palabra “mamá” (vinculada por su origen con la palabra “mamar”, sonoramente muy parecida) “es”, para decirlo en forma breve, francamente introyectiva. La palabra “papá”, en cambio, se vincula al escupir y es decididamente proyectiva. Estas relaciones que aluden al vínculo de los roles materno y paterno con las funciones introyectiva y proyectiva se mantienen en distintas lenguas. Es fácil decir entonces que palabras como “mamá” y “papá” son onomatopéyicas y, por lo tanto, constituyen una parte natural de aquello a lo cual hacen referencia, pero no sucede lo mismo cuando se trata de una palabra más “compleja”, como “geosinclinal”. Podemos decir que, exceptuando unos pocos casos, en la elección de las palabras sucede algo similar a lo que ocurre con los factores que determinan cuál es el número que sale en la ruleta, se nos ha perdido en lo inconciente la unión natural que existe entre la palabra y el referente que designa, pero a juzgar por lo que la investigación de lo inconciente arroja, resulta difícil de creer que no la haya.

En una obra de Mark Twain, un negro norteamericano a quien están enseñándole francés le dice al personaje principal: “¿por qué si un francés quiere decir ‘cow’ (es decir, ‘vaca’), no lo dice, en lugar de decir ‘vache’?”. Este episodio produce un cierto efecto humorístico, como lo produce el preguntar por qué los ingleses, para decir “sin embargo”, suelen decir “como siempre” (*how-ever*). En primera instancia, lo que acabo de decir parece un despropósito y, por razones similares, durante muchos años se pensó que las traducciones tenían que ser traducciones de sentido, nunca literales. En la línea de pensamiento que sustenta las traducciones de sentido, *however* no significa “como siempre”, ya que no se debe dividir arbitrariamente aquello que, como una palabra completa, ha pasado a significar “sin embargo”. A pesar de este argumento, subsiste el hecho incontrovertible de que los italianos dicen, con el sentido de “sin embargo”, *comunque*, que (¡oh casualidad!) también quiere decir “como siempre”. ¡Ahora ya no podemos hablar de despropósito! Es imposible negar que nos encontramos frente a un tipo particular de relación entre el símbolo y el referente. Veamos otro ejemplo. Los españoles llaman “cerilla” a ese pequeño instrumento para encender el fuego que nosotros, en Argentina, llamamos “fósforo”. Los italianos lo llaman *fiammifero*, los franceses *allumette*, los ingleses *match*, y los alemanes *Streichholz*. En este punto es donde se suele sostener que, dado que un mismo referente es designado en distintos idiomas con diferentes palabras, no existe una relación “natural” específica entre las características del referente (el objeto designado) y el símbolo que lo representa (la palabra que lo designa). Existe únicamente la especificidad, en cada idioma, por obra de la cual si digo “fósforo” en Argentina, saben a qué me refiero, pero se trata de una especificidad creada por una convención arbitraria. La cuestión, sin embargo, no se resuelve tan fácilmente. Podemos preguntarnos si ese pequeño instrumento para encender el fuego, el mismo en todas las lenguas, es de veras el mismo. Podemos muy bien suponer que las diferencias de carácter entre los distintos pueblos los han llevado a experimentar su relación con ese instrumento de un modo diverso. Podemos pensar que los españoles han puesto el acento sobre la cera y por eso lo llaman *cerilla*; que los ingleses han puesto el acento en el encuentro entre el fósforo y el lugar donde se frota y lo designan *match*, que es una especie de contienda; que los italianos lo denominan *fiammifero* porque ponen el acento en la llama, y que los franceses ponen el acento en la luz y lo llaman *allumette*. Se trata entonces, indudablemente, de un proceso por el cual un signo natural, una parte del objeto designado, deviene un símbolo representante del conjunto entero, pero, si estamos de acuerdo en que los franceses experimentan de un modo distinto que los ingleses, que los

alemanes, que los españoles y que los italianos su relación con un fósforo, también estamos diciendo que, en el fondo, ninguno de ellos se encuentra con el mismo tipo de fósforo. No solamente no lo ve de la misma manera, sino que podemos pensar que tiende a construirlo de un modo distinto. Salvo que los españoles sufrieran una influencia cultural muy intensa, lo cual a veces sucede, es muy probable que sus fósforos sean en verdad *cerillas*, así como es muy probable que los fósforos alemanes sean en verdad de madera. En otras palabras: los habitantes de comunidades distintas “construyen” una imagen distinta del objeto que utilizan para un mismo fin. Si imaginamos que un alemán busca, en un restaurante español, algún mondadientes, y que, como no lo encuentra, se le ocurre usar un fósforo para ese fin, un fósforo que pide imaginando que le traerán un *Streichholz* (con el mango de madera), es evidente que se sentirá defraudado cuando le traigan una *cerilla* (con el mango de papel encerado). Dado que la cuestión es central para introducirnos en la comprensión del malentendido, volvamos sobre el tema construyendo otro ejemplo. Imaginemos que una confitería, en Austria, prepara una torta de chocolate con fresas y que envía la receta de esta torta a dos sucursales, una en Francia y otra en Italia. Imaginemos también que a los italianos les gusta más el chocolate que las fresas y a los franceses les gustan más las fresas que el chocolate. Es muy fácil pensar que con el tiempo la torta de fresas con chocolate de Austria se llame torta de chocolate en Italia y torta de fresas en Francia y que, además, se fabrique con más fresas en Francia y con más chocolate en Italia.

Que los italianos digan *tuttavia* (todavía) con el significado de “sin embargo”, cuando nosotros decimos “todavía” para significar algo muy diferente, es algo que reclama explicación. Ejemplos como éste dan pie para que se piense que la relación entre las palabras y su significado es “convencional y arbitraria”, pero la cuestión cambia de aspecto cuando se la examina con mayor profundidad. Podemos aceptar que esas dos palabras juntas “sin embargo” significan algo así como “lo que dije no embarga (no afecta) lo que voy a decir ahora”. ¿A qué se debe, entonces, que para decir esto que es tan claro, a los ingleses se les ocurra decir “como siempre”? Es posible suponer que la palabra *however* (como siempre) es parte de una frase más grande que, en su conjunto, es un pensamiento que corresponde al significado de “sin embargo”. La frase que expresa ese pensamiento podría ser, por ejemplo: “como siempre ocurre, es posible de todos modos, todavía, que el peso de lo dicho no afecte, que no obste o estorbe, que no embargue lo que diré a continuación”. Es posible también suponer que de esa frase más larga se eligieron, en distintas lenguas, varias palabras que representan el pensamiento completo; se adoptó, del “como siempre”, el

comunque italiano y el *however* inglés; se eligió también el *tuttavia* italiano, similar al *anyway* inglés, que quiere decir, literalmente, “todavía” (por todos los caminos, de todos modos), y se usa, en esos idiomas, para significar “sin embargo”. Se eligió también el “a pesar de” que se utiliza en nuestro idioma y el *nonostante* italiano, con un significado análogo al “no obstante” castellano.

En esta historia de la relación entre los símbolos y su referente, se ve con claridad que (tal como se comprueba cuando se intenta traducir desde un idioma a otro) existe un elevado grado de especificidad “natural” entre las palabras y los conceptos a los cuales aluden, hasta el punto en que, cuando cambiamos de idioma, las palabras traducidas aluden a conceptos que son similares pero que raramente son idénticos. Encontramos en esta circunstancia una de las primeras razones del malentendido, que podemos ejemplificar con el alemán que pide una *cerilla* creyendo que le traerán un *Streichholz*. De más está decir que esta situación, que hemos descrito con un ejemplo burdo en el pasaje de uno a otro idioma, impregna el conjunto entero de la comunicación humana, ya que cada vida es un mundo. Un mundo que, por detrás de unos pocos espacios comunes, acumula un acervo de experiencias que se organizan configurando en cada hombre un verdadero “idioma” propio.

Los símbolos aluden a sus referentes, a los cuales genéricamente llamamos “objetos”. Recordemos ahora lo que dijimos antes, que aun los objetos que percibimos como “cosas” concretas del mundo son interpretaciones, es decir que ellos mismos son símbolos. Esto se ve mejor aún cuando, en lugar de referirnos a los objetos concretos, nos referimos a los conceptos abstractos que acerca de ellos nos formamos. La palabra “triángulo” refiere a un concepto creado que se construye procesando una experiencia. Aunque sobre conceptos como el de triángulo es muy fácil ponerse de acuerdo, con la mayoría de los conceptos no sucede así, y vemos en esto uno de los ejemplos más claros del malentendido. Pensemos ahora que en una clase de psicoterapia psicoanalítica se reparte una hoja para que todos los alumnos rindan una prueba escrita sobre un solo concepto: el complejo de Edipo. Más allá de con cuánta fortuna o infortunio se pueda escribir esa página, la lectura de todas nos mostrará que, así como podemos encontrar en ellas cosas iguales, sobre todo entre las cosas que llamamos “de fondo”, vamos a encontrar muchas distintas. Podemos entonces hacernos una idea de lo que puede llegar a suceder cuando en medio de una conferencia rápidamente decimos “situación edípica”, y seguimos de largo. Cada uno entenderá su “hojita”, esa misma que, escrita, es tan distinta de la que escribe el que está sentado al lado. Esto pasa con los conceptos, con los objetos y con las emociones.

Cuando vemos gente de muy distinta contextura racial, por ejemplo japoneses o chinos, solemos verlos como si todos ellos fueran iguales entre sí, pero podemos sospechar que ellos, como nos sucede a nosotros, de raza caucásica, también entre sí se verán muy distintos y que nos verán tan iguales entre nosotros como los vemos a ellos. Somos, es cierto, muy iguales. Milenios de evolución apenas diferencian nuestro ADN del ADN del simio en un porcentaje mínimo, pero también es cierto que el que ama a una mujer “sabe” que no habrá ninguna igual, “ninguna con su piel y con su voz”. Esa diferencia, que tanto valoramos y tanto nos importa, constituye sin duda una de las fuentes principales del malentendido, ya que, cuando hablemos, el objeto de nuestro hablar girará predominantemente sobre esa diferencia. A veces, la cuestión se presenta como un asunto de estilo. Hay quien se llama a sí mismo sincero mientras que su interlocutor lo define como brusco, agresivo y desconsiderado, pero también sucede que quien se comporta de un modo que juzga cortés y educado puede ser catalogado como hipócrita, inauténtico y falso.

Somos diferentes, dijimos, en los estilos, en los conceptos que usamos, en los objetos que construimos y percibimos, y en las emociones que nos animan. Que nos diferencie la forma en que sentimos tiene una importancia extrema, porque las emociones son lo único que en el fondo nos importa, y si queremos hablar no es solamente para decir “alcázame el lápiz”, sino en última y fundamental instancia, para modificar nuestras emociones. Freud decía que el motivo verdadero de la represión es impedir el desarrollo de un afecto penoso, y también que, cuando soñamos con ladrones y tenemos miedo, los ladrones podrán ser imaginarios, pero el miedo es real. Es decir, cuando un significado adquiere significancia, acontece porque, de manera evidente o de manera implícita, relegada a lo inconciente, compromete un afecto. En el caso contrario reconocemos que se trata de una insignificancia. El tráfico mental por excelencia, el único que paga derecho de aduana, son las emociones. Decimos que las ideas son fundamentales, pero lo son y les damos importancia porque comprometen afectos. El referente privilegiado de cualquier discurso será entonces, de manera explícita o implícita, el afecto y, aunque hablemos de objetos, cantidades, cualidades, movimientos, acciones o conceptos, sólo lo haremos en virtud de esa repercusión, a veces inmediata y otras veces ulterior. Comunicarnos, entendernos, encontrarnos, será pues progresar en el camino de nuestra indagación y evolución afectiva. Podemos comprender entonces que la Torre de Babel, símbolo del hablar sin entenderse, represente (en lo que a los afectos se refiere) el testimonio de una penosa soledad.

Cabe recordar aquí que la palabra “bárbaro” significa bruto, violento, rudo, cruel, carente de miramiento o de civilidad, pero fundamentalmente, y por su origen, se refiere a “aquel cuya lengua no se entiende”, lo cual demuestra que la soledad nacida de la incompreensión suele generar hostilidad. No cabe duda de que la hostilidad es una forma de un encuentro que, en esas circunstancias, suele llamarse “encontronazo”. Tampoco cabe duda, entonces, de que en nuestro trato con los otros tendremos que contar con ella. De allí nacen, en todos los idiomas, las palabras “feas”, que se prestan para ser hirientes e insultantes. Merece ser señalado que la existencia de las palabras que llamamos feas, malas o groseras constituye una reserva, un sector de la cartera en la cual guardamos nuestro acervo lingüístico. Se trata de recursos que aprendimos a usar en el enojo, con la eficacia que los convierte en insultos, aprovechando nuestra percepción de que, cuando el insulto llega, siempre se abre camino gracias a la inseguridad que opera en el ánimo de su destinatario.

La importancia de lo sobreentendido

Existe una especie de medallitas, con una cantidad de signos incomprendibles en una de sus caras, y otra cantidad de signos igualmente incomprendibles en la otra. Cuando se hacen girar rápidamente y se miran, por un efecto similar al que sucede con los fotogramas del cine, se puede leer, por ejemplo, “te quiero”. Pues bien, un símbolo, como la etimología lo muestra, no es una señal, no es una seña, no es una marca, como lo es el signo, en realidad es una contraseña. Un símbolo es una conjunción significativa, un emblema que se constituye, como el de la medallita, con la coincidencia de las dos mitades. Se trata de una contraseña de la cual cada uno de nosotros tiene la mitad. Símbolo es aquello que sólo funciona cuando el que lo dice se dirige a un oyente que tiene lo que “hace falta” para interpretarlo. Es decir, un símbolo es siempre, en el terreno del lenguaje hablado, una media palabra. Suena a paradoja que la única manera que tenemos de entendernos sea con la mitad de las palabras, y que si carecemos de esa media palabra corramos el riesgo de no entendernos jamás, por más palabras que usemos, o peor aún, el riesgo de ingresar en un malentendido. Esa media palabra, de la cual a veces carecemos, es lo que solemos denominar “sobreentendido”. Al fin y al cabo un malentendido entre dos sujetos ocurre cuando opera, en cada uno de ellos, un sobreentendido diferente, y cuando por lo menos uno de ellos no tiene conciencia de esa diferencia. De más está decir que los sobreentendidos provienen de las experiencias previas y que, como sucede

con la torta de chocolate y con el fósforo, nunca vivimos exactamente las mismas experiencias. Esto podría ejemplificarse diciendo que así como no existen dos narices exactamente iguales, no es posible la existencia de dos almas gemelas. Sin embargo, hasta cierto punto y por fortuna, podemos entendernos en una cierta medida, porque hay algo que tienen las narices que las hace distintas de la oreja, y cuando decimos “nariz” sabemos, más allá de toda duda, que no estamos hablando de una oreja.

Si bien es cierto que a partir de un malentendido inicial es muy difícil que uno llegue a entenderse de un modo que pueda ser sentido como suficiente, y que esto no suele mejorar con el simple expediente de un hablar reiterado y profuso, la experiencia no sólo nos muestra que a veces se puede lograr, sino también que es frecuente que hablemos precisamente con esa intención. Tener plena conciencia de esta dificultad, ubicua, dentro de la cual vivimos inmersos, puede ayudarnos a lograrlo mejor. La unidad elemental de todo discurso no es la palabra, no es la frase ni la oración, sino el enunciado. Más allá de las posiciones de distintas escuelas lingüísticas, que el diccionario testimonia, designo aquí con la palabra “enunciado” una totalidad que, en su contexto y sin necesidad de otro complemento, es en sí misma significativa. En otras palabras, es posible hablar sin decir, pero cuando el hablar dice, eso que dice es (en el uso que aquí le doy al término) un enunciado. Como lo que el hablar efectivamente dice no sólo depende del hablante sino también del intérprete, el enunciado se logra cuando ambos se encuentran de manera acertada. El enunciado de un discurso puede ser dirigido a un interlocutor, a varios interlocutores o a muchos interlocutores. Es obvio que cuando aumenta el número de interlocutores, crece la posibilidad de generar malentendidos. ¿Dónde reside entonces la posibilidad de los discursos públicos? La primera y la más pusilánime de las soluciones para evitar malentendidos, bastante usada para colmo, es hablar sin decir nada que no sea archicompartido. ¡Pero las cosas archicompartidas, aun suponiendo que sean verdades, son precisamente aquellas que no hace falta decir! Una de las “mejores” maneras de no tener problemas en los discursos públicos es decir cosas cuya estructura formal funciona bien, cosas que siempre caen muy bien, porque cada uno puede asumir que esas cosas significan aquello con lo cual está de acuerdo. Esta situación llega a su colmo cuando el acuerdo multitudinario ha perdido por completo el primitivo referente y ya no va más allá de un acuerdo sobre las palabras mismas. En tal caso, ya no se trata de decir lo archisabido, se trata de un hablar sin decir, de un hablar que busca convocar una emoción que ha perdido su camino de palabras, de un hablar que adquiere ficticiamente la apariencia de un decir.

Podemos preguntarnos ahora: ¿por qué, hace un momento, recurrimos a la expresión “no tener problemas”? Es que cuando se elige decir lo que hace falta el encuentro puede ser violento y el riesgo del malentendido aumenta en lugar de disminuir. Comenzamos diciendo que necesitamos y deseamos encontrarnos con los demás y compartir afectos. Pero debemos agregar ahora que el encuentro tiene sus peligros, porque cuando nos encontramos cambia lo que auténticamente sentimos y algunas de las cosas “nuevas” que sentimos nos hacen sufrir. Se trata entonces de la capacidad de elegir con acierto entre un dolor que vale y otro que no vale la pena que ocasiona. La dificultad transcurre entonces entre dos grandes escollos: el Escila de un decir que no hace falta y que no vale la pena, y el Caribdis de un decir que, aunque haga falta, aumenta demasiado la magnitud de la pena y genera una ruptura de la comunicación. Entre ambos escollos se encuentran las aguas navegables de un decir hasta el punto en que se puede escuchar, y es precisamente en este punto donde *nace un arte del decir que procura disminuir el dolor que produce lo que hace falta decir*.

No cabe duda entonces de que, para poder decir bien lo que hace falta, es necesario “atender” al interlocutor y comprender sus sentimientos. Un discurso con uno o con muy pocos interlocutores nos permite saber mejor con quién hablamos. Cuando se trata, en cambio, de un discurso público, debemos guiarnos por nuestro conocimiento de los puntos comunes que forman consenso. También existe un discurso “privado”, para el cual elegimos, de manera clara y manifiesta, los interlocutores que comparten con nosotros los mismos sobreentendidos, y un discurso “secreto”, en el cual lo que decimos sólo puede ser comprendido cuando se comparten contraseñas especiales, como si se tratara de un mensaje cifrado que sólo puede ser descubierto cuando se conoce el código. Es obvio que un discurso secreto, para llegar al interlocutor desconocido y lejano, tiene que viajar públicamente, y atravesar la aduana que le impone el consenso. Los grandes escritores, que han perdurado, y que al mismo tiempo no han sido víctimas de su época, han tenido la capacidad de “esconder”, por decirlo de algún modo, un discurso secreto valioso en el interior de un discurso público aceptable y requerido, de manera que se trata de escritores que pueden ser leídos en diferentes contextos. Se dice del Quijote que hace reír a los tontos y hace pensar a los sabios. Frente al Quijote todos somos tal vez un poco tontos cuando sólo nos reímos y un poco sabios cuando, además de reír, pensamos. Vale la pena señalar aquí que los mensajes subliminales intervienen como una parte importante de los discursos públicos. En un conocido experimento se colocan, entre los fotogramas de una película de cine, algunos que recomiendan una determinada marca de una bebida sin alcohol. Por obra de la velocidad con la cual los

fotogramas se suceden, el mensaje no puede ser leído ni percibido de manera conciente. Cuando se compara en la salida del cine la conducta de los espectadores que han visto esa película con la de aquellos que han visto una película normal, se constata que el primer grupo consume, con respecto al segundo, una mayor cantidad de unidades de la bebida que subliminalmente se ha recomendado. La importancia de lo que ese experimento nos enseña trasciende el campo de la propaganda subliminal intencional para ilustrarnos un fenómeno que funciona de manera ubicua, porque cuando por ejemplo miramos un paisaje desde la ventanilla de un tren, los afiches publicitarios distribuidos en la ruta también funcionan como fotogramas fugaces que se perciben subliminalmente.

Sobre los modos del decir

Este tema nos conduce a otro que es fundamental para profundizar en las circunstancias del malentendido. Se trata de las diferencias entre los significados directo e indirecto. Si alguien dijera, por ejemplo, “¿me podrías pedir un vaso de agua?” y se le contestara “sí, podría”, sin más, se le habría contestado de una manera absurda, rigiéndose por el sentido directo, que casi nunca significa lo importante. Es evidente que la frase, en ese contexto, significa, de una manera indirecta, que se supone más cortés: “por favor, pide un vaso de agua para mí”. El sentido indirecto requiere, pues, una interpretación más compleja que el sentido directo; tanto es así que cuando aprendemos un idioma diferente del nuestro, precisamente en este punto solemos confundirnos. La dificultad no reside, sin embargo, en las interpretaciones indirectas que forman parte de los diálogos habituales, sino en interpretar las situaciones, más sutiles, en las cuales la enunciación indirecta, generalmente improvisada y no siempre conciente, procura generar ambigüedad. Esa ambigüedad puede buscarse para sostener la irresponsabilidad del hablante o también como un intento de atemperar la intolerancia del oyente. Algo semejante, aunque mucho más evidente, sucede cuando, en lugar de simplemente decir, se formula el enunciado diciendo, por ejemplo, “yo diría que este enfermo padece una tuberculosis”; queda entonces, prudentemente implícito: “si no fuera porque prefiero no comprometerme”. Otra forma similar, que se ha puesto de moda en los informes de laboratorio que solicita el médico, es “la imagen es compatible con”.

La posibilidad de buscar permanentemente un sentido indirecto en el directo conduce, como ha señalado Todorov, a tener que decidir hasta dónde interpretar, so pena de incurrir en una interpretación que se aproxi-

me al delirio. Su respuesta parece convincente, sostiene que la interpretación debe comenzar cuando exista una incoherencia en el sentido, y debe cesar cuando se restablece la congruencia. Cuando hablamos sucede que, aunque digamos cosas ciertas, el sentido de nuestro hablar no se comprende hasta que no se alcance la unidad elemental de la significación que constituye el enunciado. Esto podemos ejemplificarlo pensando que el que escucha nuestro discurso se pregunta, implícita y continuadamente “¿y?” hasta que, una vez completo el enunciado surge en su ánimo la expresión “¡ah!”. El enunciado, tal como lo hemos definido aquí, es lo que se dice, pero debemos aclarar ahora que hay dos formas esquemáticas que configuran dos modos fundamentales del decir. Uno es decir cosas que no vienen al caso, el otro decir lo que hace falta decir. Característico del primer modo en su estado “puro” es decir cosas ciertas en forma directa. Característico del segundo, también en su pureza extrema, es decir con *acierto* y en forma indirecta. Si tenemos en cuenta que lo que hace falta decir es lo único importante, lo que tiene significancia, lo que cualifica el instante que se está viviendo y conduce a lo que llamamos encuentro, llegamos a la conclusión de que la interpretación acertada del sentido indirecto es el centro de toda interlocución bien lograda. La interpretación psicoanalítica se construye, cuando funciona bien, dentro de esos parámetros.

Las importancias derivan, como ya dijimos, de los afectos. Los valores, fuente de la ética y de la moral, se constituyen, a su vez, a partir de las importancias que asignamos a las cosas y a sus circunstancias. No es un secreto que, en nuestros días, vivimos inmersos en una crisis axiológica, porque logramos muy poco acuerdo en lo que respecta a cuáles son los valores. Hemos perdido fe en los valores de antaño y en los juicios de valor que los fundamentaban. Frecuentemente sentimos que se trata de valores que ya “no funcionan”, y aunque muchas veces intentamos usarlos, no logramos creer en su vigencia, hasta el punto de que quedan convertidos en palabras privadas de significancia. La ética, que se constituye como *un orden jerárquico en los grados de significancia, compartido por un conjunto humano*, se convierte, en la crisis, en una materia opinable. Cada cual se ve forzado entonces a formarse una ética distinta por su cuenta y riesgo, negando que el meollo del asunto reside precisamente en que la ética, sea cual fuere, sólo funciona como tal en la medida en que llega a ser compartida. En el caótico maremágnum constituido por las normas contradictorias que sustenta el actual relativismo en los juicios de valor, la dificultad de nuestro hablar arrecia y la tentación de evitar los disgustos nos conduce a perfeccionar un hablar que se propone decir lo menos posible.

Las formas del malentendido

La primera forma del malentendido, con la cual procuro evitar el disgusto que me produce lo que oigo, aunque se trate de algo que ignoro, aunque se trate de algo que me conviene saber, es pensar que me han dicho lo mismo que yo, previamente, ya pensaba. La segunda forma consiste en pensar que me han dicho algo completamente inadmisibles, que además es exactamente lo contrario de lo que pienso yo, de modo que se justifica mi rechazo de lo que estoy oyendo. La tercera forma es atribuir a lo que oigo un significado nuevo, distinto de lo que previamente pensaba, pero distinto también del significado que posee *en su origen* lo que acabo de oír. El hecho de que el significado atribuido sea peor o mejor que el significado original del enunciado malentendido no hace a la cuestión. Lo que decimos quedará posiblemente más claro si construimos un ejemplo acerca de cómo estas tres formas del malentender podrían manifestarse frente a la interpretación de un psicoterapeuta. Imaginemos un paciente que durante las horas de trabajo ha tenido un conflicto con su jefe y está pensando en renunciar. Imaginamos también que su psicoterapeuta le interpreta que es posible que se haya peleado con su jefe porque tal vez se ha sentido humillado o disminuido por las dificultades que experimenta para terminar el balance que le han encomendado y el conflicto con el jefe le permite evitar enfrentarse con esa cuestión que siente extremadamente dolorosa. Imaginemos, por fin, que la interpretación (que aludiría, además, de modo indirecto, a la situación transferencial) es acertada y veamos cómo podrían funcionar las tres formas del malentendido. En la primera forma, podría suceder que en la sesión siguiente el paciente, ante la sorpresa del psicoterapeuta, dijera: “me alivió que usted pensara como yo y renuncié a mi empleo”. En la segunda forma, podría suceder que el paciente dijera: “¿así que usted no quiere que renuncie?”, y pensara: “no me tengo que someter, tengo que renunciar”. La tercera conduciría a que el paciente pensara: “usted tiene razón, para renunciar tengo que esperar a terminar con el balance”. Esas tres formas de malentendido, que hemos ejemplificado con tres respuestas diferentes frente a una misma interpretación psicoanalítica, ocurren con mayor frecuencia en la cotidiana interlocución entre personas, fuera de la psicoterapia. Son especialmente importantes en los diálogos entre los distintos estamentos sociales, que forman parte de la política, y contrariamente a lo que sería deseable, intervienen frecuentemente en las discusiones científicas, ya que la ciencia tiene también su propia Torre de Babel.

El malentendido constituye siempre un desencuentro en un terreno que suele quedar representado por el corazón, porque el malentendido es, en lo

fundamental, una discordancia de sentido que no es indiferente, sino que, por el contrario, “afecta” como un sentir diferente. El afecto constituye, además, uno de los motivos principales del malentendido. Ese desencuentro, sin embargo, puede ser contemplado desde la forma “cerebral” de la paradoja o desde la forma “hepática” de la falacia. El terreno de la paradoja se alcanza cuando un ciudadano, un empleado o un hijo “obedece” la letra de una ley “a reglamento” traicionando su espíritu. Por supuesto que la paradoja, como mostró muy bien Gödel, no se resuelve dentro del sistema en el cual ha sido creada. Cuando no podemos cortar el nudo gordiano y pasar por encima de la paradoja, quedamos atrapados en ese desencuentro. En cuanto a la falacia que encontramos en el desencuentro, existe en dos formas esenciales. Una, que mora en los confines de lo inevitable, es un error que surge de la existencia de un límite en la capacidad de conocer que cada uno alcanza. Se trata de un límite que puede ser desplazado, pero que no se puede anular. La otra, tendenciosa o intencional, es una “mentira” que surge de nuestra necesidad de deformar una verdad a los fines de satisfacer un deseo. En ambos casos, y más allá de su valor positivo o negativo, se trata de un conocimiento que está siendo usado en el vivir actual, y por esta razón pragmática, por el hecho de que la falacia, sea error o sea mentira, se construye a los fines de “hacer algo” con ella, suele ser el hígado, vinculado simbólicamente a los procesos de materialización, el que la representa.

Encontramos un ejemplo claro de estas tres formas del desencuentro humano en el complejo de Edipo, que corresponde a una situación que está muy bien narrada en la leyenda de Sófocles. Dicho en dos palabras y de una manera extremadamente esquemática: el niño desea genitualmente a su madre y siente que su padre se opone a la realización de su deseo, por lo cual, ambivalentemente, no sólo lo ama, sino que también lo odia, hasta el punto de que, en la fantasía por lo menos, se llega a la realización del parricidio o del filicidio. El niño crece dentro de esta situación triangular que denominamos edípica, y al crecer se encuentra con que necesita identificarse con el padre, a quien ama y a quien, por rivalidad, también odia. Refiriéndose a esa situación, Freud escribió que el niño recibe un mensaje contradictorio, una paradoja: “debes ser como tu padre, pero al mismo tiempo no debes ser como tu padre, no debes hacer todo lo que él hace, porque te está prohibido acostarte con tu madre”. Pero la paradoja se deshace si descubrimos la falacia que la sustenta. Aparentemente, el padre tiene un privilegio sobre el hijo: él se acuesta con la madre y el hijo no. Pero en realidad no es así, la mujer *no es*, por su función, “la misma”, es la madre del hijo, pero no es la madre del padre. Esto, volviendo sobre la frase de Freud que citamos antes, se podría expresar mejor de este modo:

“tú no debes acostarte con tu madre, así como yo, tu padre, no me he acostado con la mía”. La falacia de Edipo, que se configura como un malentendido trágico, radica en confundir a una mujer materialmente presente, que desde ese punto de vista material “es la misma”, con una mujer que, desde el punto de vista psíquico o histórico, no cumple la misma función con el padre que con el hijo y, por lo tanto, “no es la misma”. Reparemos entonces en que el supuesto privilegio del padre es falso, y la identificación puede, sin duda, ser completa. Más aún, precisamente una identificación completa con el padre que no ha cometido el incesto conduce a que el hijo no lo cometa. Para salir de esa falacia hemos tenido que “profundizar” en nuestro pensamiento, enriqueciendo nuestro sistema simbólico, ampliando su significado y organizándolo en un orden jerárquico. Lo que llamamos progreso, crecimiento, maduración, evolución, desarrollo de la inteligencia, transformación y cambio, con o sin ayuda de la psicoterapia que puede catalizar el proceso, marcha en esa dirección.

¿Qué papel desempeña entonces habitualmente el malentendido en la interlocución? Se trata de un papel que deviene transparente cuando contemplamos las mejores formas de la psicoterapia. El malentendido funciona habitualmente como una forma de resistirse a un cambio, y esa resistencia suele ser, a su vez, el producto de un malentendido, pero es necesario tener en cuenta que la resistencia no siempre funciona ocasionando un perjuicio. Resistir, como consistir, desistir e insistir, son formas diferentes de existir que no son buenas ni malas en sí mismas. ¿Cuándo y hasta dónde es necesario cambiar? Es difícil saberlo. Hemos aprendido, en principio, a defender lo que somos. Y esto no puede ser visto *a priori* como si fuera un defecto. Nadie concurre a la cirugía estética para que cambie completamente su fisonomía, sólo pretende, en principio, retocar un poco su nariz.

El malentendido, contemplado desde los postulados del psicoanálisis, parece ser el equivalente metahistórico de lo que metapsicológicamente llamamos “resistencia” o “represión”. Las dos maneras clásicas de la resistencia, vistas desde la metapsicología freudiana, son la contrainvestidura y el retiro de la investidura preconciente. Esto, traducido desde la jerga de una profesión al lenguaje de la vida cotidiana, consiste, en el primer caso, en usar una idea para tapar a otra, y en el segundo, equivale a un “retiro de colaboración”, a una especie de mala voluntad para admitir un idea diferente, ya que, una vez constituidos los hábitos del “club” que conforma nuestra conciencia, nada puede entrar en ella si no es por mediación de un “socio presentante” que a ella pertenece y que opere posibilitando el trámite. El malentendido se sustenta entonces en el error o en la mentira, y esta última depende, mucho más que el primero, de lo que se suele llamar

una “mala voluntad”. Vale la pena señalar, sin embargo, que no siempre es así, porque hay mentiras que, como la que llamamos “piadosa”, más allá de que funcionen bien o de que funcionen mal, pueden llegar a nacer como producto de una buena voluntad. Lo cierto es que la mentira suele atribuirse a un acto de la voluntad, mientras que el error, en cambio, se atribuye predominantemente a un límite inevitable, y cosecha, además, el mérito de ser la única vía del aprendizaje, ya que los procesos exitosos tienden a repetirse sin modificación alguna. Nos falta todavía agregar una cuestión esencial. Oímos decir muchas veces que una dificultad ha quedado por fin comprendida, pero que no se sabe qué hacer. Finalicemos nuestro viaje por los territorios del malentendido diciendo que la falacia que hemos echado por la puerta se nos ha vuelto a introducir por la ventana, porque cuando de veras se entiende, ya se sabe qué hacer.

IX. EL CAMINO DE VUELTA A LA SALUD

Cuando la enfermedad nos aqueja

Recordemos lo que decía San Agustín: “¿Qué es, pues, el tiempo? Si nadie me lo pregunta, lo sé; pero si quiero explicárselo a quien lo pregunta, no lo sé”. Podría decirse lo mismo sobre otras muchas cosas, y entre ellas, podría decirse lo mismo sobre la salud y sobre la enfermedad. Usamos la palabra “normal” en dos sentidos diferentes. Con el significado de modelo, de norma, de patrón, de aquello que, en un cierto sentido, constituye un ideal de perfección, y también la usamos para designar lo que es habitual, el término medio, lo que más abunda. Desde este punto de vista, si entendemos por enfermedad lo que se aparta de la norma ideal, la salud no abunda y en este último sentido no es “normal”, es normal la enfermedad. Claro que, la enfermedad, tanto sea aguda como crónica, no tiene siempre la misma importancia, la misma trascendencia. Sufrimos algunas alteraciones, como por ejemplo manchas pigmentarias en la piel, vicios de refracción óptica por los cuales solemos llevar anteojos, obturaciones en los dientes de las mermas producidas por caries dentarias, debilidades musculares, trastornos digestivos o dificultades para conciliar el sueño, pero se trata por lo general de alteraciones que no solemos llamar enfermedades, porque en la medida en que se repiten frecuentemente, o en la medida en que convivimos con ellas un tiempo suficiente, por costumbre les hacemos un lugar en nuestra vida. Nos afectan menos, no nos afligen tanto, o para decirlo de otro modo, ya no motivan nuestras quejas, no nos aquejan. Sin embargo a veces, y sobre todo en la vejez, constituyen achaques, porque ya no esperamos deshacernos de ellas, y solemos utilizarlas para achacarles la causa de malestares o de situaciones que suelen provenir de otros motivos.

Cuando se trata, en cambio, por ejemplo, de una angustia que no nos deja dormir, de un insoportable dolor de muelas, o de una hipertensión arterial que no nos animamos a dejar sin tratamiento médico, en esas circunstancias, aunque no se trate de enfermedades necesariamente graves, en la medida en que realmente nos alteran la vida, cuando llegan al punto en que nos aquejan, solemos hablar de enfermedad.

Para sentir que una enfermedad nos altera la vida es necesario que experimentemos síntomas (que pueden ser dolores, molestias, incapacidades y también preocupaciones) o, en su defecto, que aceptemos como cierta la noticia de que estamos enfermos, pero además es necesario que los síntomas o la noticia adquieran suficiente importancia (para nosotros o para las personas que más nos importan) como para obligarnos a interrumpir el curso habitual de nuestra vida. Reparemos en que lo característico de los síntomas es que el médico no los percibe, sino que se entera de su existencia por aquello que el paciente le relata. Lo que el médico percibe, a partir de lo que sabe, constituye lo que denominamos signos. Los signos pueden existir sin síntomas, y cuando el enfermo se entera de su existencia, suele ser a través de la comunicación del médico. Cuando una enfermedad nos altera la vida, deseamos encontrar un camino de vuelta a la salud y, afligidos por esa circunstancia, solemos preguntarnos cómo llegaron las cosas a ese punto, dado que, aunque no siempre se puede volver por el mismo camino por el cual se ha llegado, sucede que, como en las autopistas, hay algunos lugares del recorrido donde se nos otorga la oportunidad de volver.

¿Por qué enfermamos?

La medicina ha dedicado su mayor esfuerzo a dos problemas que pueden resumirse en dos preguntas: qué sucede en la enfermedad y cómo sucede. Hay sin embargo otras dos preguntas que, si bien son muy antiguas, recién en los últimos años han pasado a formar parte de la ciencia: por qué sucede la enfermedad y para qué sucede. Admitamos que, dado el hábito intelectual de nuestra época, fuertemente impregnado por la tecnología y el mecanicismo, las dos últimas preguntas generan cierto desconcierto, ya que llevan implícita la idea de que la enfermedad, que casi siempre consideramos como la consecuencia de una causa, puede ser contemplada como el producto de un propósito. Mejor que recurrir a los argumentos que pueden reforzar la proposición implícita en el porqué y el para qué de la enfermedad, nos conviene reparar en algunas situaciones que nos invitan a pensar. Es muy raro que una persona no pueda concurrir a la ceremonia

que lo une en matrimonio porque en ese momento sufre una fiebre altísima que lo obliga a guardar cama. Es igualmente raro que algún conocido cantante haya tenido que suspender su recital porque se ha quedado disfónico precisamente el día de la presentación. No suele suceder, pero cuando alguna vez ocurre, si auscultamos en el fondo de nuestro corazón, nos damos cuenta de que sabemos que no ha sucedido por casualidad.

Se trata, entonces, de introducir en el territorio de la ciencia aquello que la intuición nos sugiere acerca de la enfermedad. Presente es (o está) lo que percibimos aquí. Es actual lo que en nosotros actúa, ahora, de un modo que sentimos. En el presente actual estamos y somos. También en el presente actual tenemos nostalgias y anhelos que nos llevan a interesarnos en lo que llamamos pasado y futuro. Una cosa es lo que somos o, como se suele decir, el punto en que estamos, y otra cosa es lo que fuimos o lo que seremos, de dónde venimos y hacia dónde vamos. Tanto Ortega como Heidegger han insistido en que esta apertura temporal, la misma que inaugura el universo del sentido, es lo que caracteriza a la conciencia humana. Reparemos en que la palabra “sentido”, sinónimo de “significado”, se usa para designar aquello que se siente y también la dirección hacia una meta. Agreguemos que la palabra *pathos*, que interviene en la composición de la palabra “patología”, y de la cual derivan los términos “padecer” y “pasión”, conjuga los significados de enfermedad, sufrimiento y sentimiento. Llegamos, de este modo, a la conclusión de que tanto la noción de tiempo como el vivir en un mundo poblado de significados (dos características del alma humana) se hallan íntimamente vinculados con la forma de sufrimiento que configura lo que denominamos enfermedad. En otras palabras: la enfermedad “vive” en un mundo “patético” que tiene *sentido*, en un mundo en el cual los significados que configuran el sufrimiento que padecemos se encadenan en la noción de tiempo para formar el drama que constituye una historia.

La enfermedad es, sin duda, una alteración de la estructura y del funcionamiento de los órganos, pero también es, sin duda alguna, en sí misma una historia, un capítulo en la biografía de un hombre. Es claro que, como en el caso de las cajas chinas, “detrás” de la historia que el enfermo nos cuenta, se encuentran otras que prefiere ignorar. Vivimos dentro de los cinco vértices del pentágono pático que describiera Weizsaecker. Allí transcurren nuestras emociones, y también los estados afectivos duraderos que configuran nuestros rasgos de carácter, que nos transforman, por ejemplo, en envidiosos, en vergonzosos, en resentidos o en generosos. Allí vivimos entre lo que somos (o hacemos) y los vértices formados por lo que queremos, debemos, podemos, tenemos permiso o estamos obligados. Cuando decimos que el hombre no es sólo lo que es, sino que también lo

caracteriza lo que, por ejemplo, quisiera o debiera ser, estamos diciendo que siempre vivimos frente a una meta incumplida. También es cierto que llevamos dentro un diálogo inconcluso con un personaje significativo que pertenece a nuestra historia, un diálogo que, como si se tratara de una indagatoria en un juzgado, permanece abierto.

Estamos hechos de la sustancia de los sueños

Estamos compuestos por átomos, moléculas y células, y el haber llegado a sostener esta afirmación con los recursos científicos de la física, la química y la biología nos ha otorgado una capacidad para modificar la naturaleza de lo que nos rodea, que supera lo que antaño pudimos haber soñado. Pero esto no cambia el hecho de que un hombre, además de ser un conjunto de átomos, moléculas y células, es también un compuesto formado por un conjunto de historias. La cuestión, planteada de este modo, se presta para pensar que la afirmación acerca de los átomos, las moléculas y las células es científica, mientras que la afirmación acerca de las historias es filosófica o poética, pero, sin embargo, si tratáramos de definir a Picasso, como ser humano, encontraríamos una mejor ayuda en el conocimiento de su biografía que la que podríamos obtener afirmando que es un conjunto de átomos que pesa setenta y ocho kilos. Una cosa es lo que uno es, físicamente hablando, y otra de dónde viene uno y sobre todo, como señalan Ortega, Sartre, Heidegger y Weizsaecker, hacia dónde va “psíquicamente”. Si muchas veces, para referirnos a nuestros más caros deseos, hablamos de nuestros sueños, como lo hiciera Luther King en su famoso discurso “Tengo un sueño”, podemos decir, junto con Próspero, que estamos hechos de la sustancia de los sueños.

Las historias que conforman nuestra vida pueden ser grandes o pequeñas, pero independientemente de cuál sea su tamaño, todas ellas se integran con las historias de nuestros semejantes para configurar una red. Infeld señala que la totalidad de los sucesos posibles constituye un mundo cuatridimensional, pero la totalidad de los sucesos posibles, es decir actuales y potenciales, siempre es algo más que lo que puede ser dicho en un momento dado, lo cual implica la noción, realmente subversiva, de que todo puede ser *también* de otra manera. Así lo afirma la física de nuestra época frente a lo que ocurre en su campo de estudio, y así resulta ser cuando nos enfrentamos con el relato de una historia. La historia de una vida es inconmensurable y, por lo tanto, cualquier versión acerca de ella, como lo muestra Pirandello en *Seis personajes en busca de un autor*, contendrá

sólo un fragmento transitorio de la verdad buscada, pero al mismo tiempo ese fragmento mantendrá siempre una conexión de sentido con la desconocida historia que “subyace”. Si lo comparamos con los capítulos que, como otros tantos cuentos, integran una novela, unidos por un hilo argumental, deberemos reconocer que la historia de una vida es un fragmento de otra historia que incluye la historia de su mundo.

Weizsaecker escribió: “no se puede traducir el idioma de las enfermedades al dialecto de la física y la química, y si a pesar de todo se hace, se cometen errores. Es más acertado interpretar cada historial clínico como la historia de una vida, traducir el lenguaje de la enfermedad al lenguaje de la biografía”. Después agrega, en uno de sus párrafos más conmovedores: “yo quisiera ser lo suficientemente joven para poder empezar ahora esta tarea, pero espero, confiado, que vendrán investigadores más jóvenes para llevarla a cabo”. No se trata de una tarea pequeña. Fui, debo decirlo, uno de esos jóvenes que dedicó su vida al intento de llevarla a cabo, y ahora, cuando ya no soy joven, me siento en la necesidad de decir, como Weizsaecker, que confío en que vendrán otros, más jóvenes.

La oportunidad que precede al enfermar

Cuando estudiamos de qué modo ingresamos en la enfermedad, llegamos a la conclusión de que siempre *la precede* un drama “actual” cuya historia “se oculta en el cuerpo” mediante la enfermedad. Si el camino de la enfermedad puede ser visto como un camino equivocado, el primer paso desafortunado en la trayectoria lo constituye el haber recurrido al procedimiento que nos permitió esconder la crisis biográfica “actual” negando su urgencia. Su beneficio inmediato es el alivio del drama; el precio que se paga depende de cómo la enfermedad evolucione, que es una forma de decir que depende del ulterior destino de ese primer movimiento que la constituyó. Es necesario sin embargo que aclaremos un punto: el camino de retorno tampoco será un movimiento sencillo. Por este motivo Freud pudo decir que la enfermedad es un oponente digno, queriendo significar con ello que no debíamos menoscabar el propósito que la constituyó. Por la misma razón sostuvo Weizsaecker que, frente a la enfermedad (mejor sería decir: frente a la historia que la enfermedad oculta y “representa”), nuestra actitud no debería ser (como se suele pensar): “Fuera con ella”, sino, por el contrario, debería corresponder a la expresión: “Sí, pero no de este modo”.

Se suele decir que una persona ha elegido el mal camino cuando elige el camino de la delincuencia. Samuel Butler escribió, en 1872, un libro

que tituló *Erewhon*, una inversión casi exacta de *nowhere*, cuyo significado coincide con la etimología de “utopía”. En ese libro imaginó una sociedad, distinta de la nuestra, que atendía a los delincuentes en el hospital y enviaba a los enfermos a la cárcel. Citamos la sátira de Butler, porque al invertir los destinos sociales de esas dos “desgracias”, revelaba su comprensión de que la enfermedad era la manifestación de un camino “moral” equivocado. No deberíamos menospreciar la importancia de ese primer error. Recordemos a Freud cuando señala que es por cierto demasiado triste que en la vida, como en el ajedrez, suceda que una movida en falso puede forzarnos a dar por perdida la partida. Sabemos que es imposible vivir sin cometer errores, tenemos que contar con eso, pero no todos nos conducirán a un daño irreversible. La situación se agrava sin duda cuando en lugar de enfrentarnos con el dolor, dando lugar al proceso que denominamos duelo, elegimos evitarlo.

En los primeros momentos, cuando el dolor arrecia, el intentar alejarlo de nuestra conciencia y de nuestros pensamientos para tomarnos un respiro, puede formar parte de una actitud saludable. Pero, claro está, cuando pasado ese primer impacto insoportable, intentamos volver a conectarnos con lo que necesitamos duelar, nos encontraremos con el recuerdo traumático de ese dolor que conserva su intensidad primitiva y experimentaremos la tentación de postergar el duelo, forzando la duración del alivio que la distracción nos produjo. Dado que en los cementerios las lápidas, como los antiguos monolitos y obeliscos, conmemoran un lugar al cual se atribuye la propiedad de reactivar un determinado duelo, solemos ver en ellas un símbolo de aquellas señales que nos invitan a alejarnos de un lugar que nos hará sufrir. Aunque, como es obvio, también nos indican el lugar al cual debemos volver (con la periodicidad que dictan las costumbres) para honrar nuestros duelos. Aquí, como en tantas otras circunstancias, en el equilibrio reside la virtud, porque si no nos alejamos de un modo suficiente, el dolor nos lacera más allá de nuestras posibilidades de recuperación, pero cuando nos alejamos demasiado durante demasiado tiempo, no realizamos el duelo y nuestras energías, entretenidas en mantener a duras penas una distancia indolora, no nos alcanzarán para un vivir saludable, embarcándonos en un futuro claudicante que, como sucede con un vino que se añeja mal, suele empeorar con los años. Del mismo modo que una herida superficial que no se infecta cicatriza normalmente en unos siete días, el proceso que llamamos duelo, cuando nada lo complica, suele durar aproximadamente unos dieciocho meses. De más está decir que hoy, al menos en nuestra cultura, lo que más abunda es el hecho de que una perturbación alargue el duelo durante muchos años. Podríamos hablar de duelos “infectados” que conducen a cicatrices que, de vez en cuando, duelen, porque las

perturbaciones habituales que los contaminan se contagian, en el seno de una cultura, como si se tratara de microbios. Es muy conmovedor, cuando se contempla la manera en que una vida se realiza, como lo hacemos por ejemplo durante una patobiografía, percibir que el proyecto que esa vida eligió para “zafar” de un duelo no le alcanzará para vivir con un bienestar razonable más que unos pocos años. Y lo que más conmueve es la certeza de que, cuando eligió espontáneamente su camino, ignoraba las condiciones y los plazos del “contrato” que estaba suscribiendo. Hay “decisiones” que se toman muchos años antes de que se manifieste su efecto.

A pesar de que, entre psicoterapeutas, se suele hablar mucho de lo importante que es hacer buenos duelos, a menudo pasa desapercibido el hecho de que no es frecuente que los duelos se realicen bien y también la cuestión de que, implícitamente, se piensa en el duelo como en un proceso antipático, unilateralmente penoso, que habrá que realizar “algún día”, como un trabajo postergado que nos ha quedado sin hacer, como una asignatura pendiente. Un duelo es, en primera instancia, un dolor, y hay una cierta tendencia que nos conduce habitualmente en la dirección contraria: evitar el dolor. Como dice el proverbio italiano: *una cosa è parlar di morte e un'altra cosa è morire*. Subrayemos otra vez, por su importancia, que mantenernos apartados de ese tipo de dolor implica sostener un permanente esfuerzo cotidiano que debe desalojar constantemente lo que constantemente retorna. Un esfuerzo que crece con los años, en la medida en que los duelos postergados se multiplican, y que nos empobrece para otros rendimientos. En la primera fase del duelo, cuando el dolor es muy fuerte, la negación, durante un tiempo breve, además de ser “normal”, no nos parece dañina. Comprendemos sin muchos titubeos que una madre, al día siguiente del sepelio de su hijo, ponga el cubierto de ese hijo en la mesa cuando sirve la cena. Cuando la negación, en la siguiente fase, no puede mantenerse y se deshace, el dolor arrecia y los recuerdos, frecuentemente hipernítidos, nos asaltan. La angustia, la desolación y el dolor van cediendo lentamente para hacerle un lugar a la tristeza, mientras que los recuerdos, uno por uno, se “gastan”, porque nos acostumbramos a ellos y dejan de dolernos. Por fin, un buen día descubrimos de nuevo la existencia del mundo y, superando los sentimientos de culpa por haber triunfado sobre la muerte cercana, nos reencontramos con la alegría de vivir. Podemos hacer duelos frente a la pérdida de personas queridas, o frente a la pérdida de situaciones, circunstancias, grupos o lugares a los cuales pertenecemos, como suele suceder con los cambios del país de residencia. También podemos hacer un duelo por lo que creíamos ser y no somos, o por lo que creíamos poder y no podemos. En todos ellos, nuestro dolor por la pérdida que configura una

ausencia surge, como es obvio, de la insatisfacción actual que atribuimos precisamente a esa ausencia. Es también evidente que, como ya dijimos, cuando nuestra actitud habitual nos lleva a postergar los duelos a medida que transcurre la vida, aumente peligrosamente la cantidad de duelos que tenemos pendientes. Digamos por fin que el duelo, por bien que se haya realizado, dejará un remanente de tamaño variable que lo convertirá en permeable para lo que un amigo mío llamaba “el síndrome de la primera vez”. Se trata, en esencia, de que habiendo ya transcurrido la fase del duelo en que el dolor se atempera, la herida se reabre cada vez que volvemos “por vez primera” a lugares o a fechas que nos despiertan recuerdos.

La complicidad con el pretexto

En el reconocimiento de la crisis biográfica actual que atravesamos se nos presenta, como ya dijimos, una primera oportunidad para emprender un camino que preserve la salud, antes de ceder a la tentación de continuar progresando en el camino, menos doloroso y más fácil, que, postergando el duelo, nos aproxima a la enfermedad. Se trata de enfrentar auténticamente el dolor que constituye un duelo, soportando los sentimientos de culpa y la hostilidad que muchas veces nos animan, pero sobre todo desconfiando de la historia que tenemos armada acerca de las razones que nos hacen sufrir. Si es cierto que necesitamos descubrir el texto de una diferente historia, es también cierto que debemos atrevernos a cuestionar todos los textos previos, los *pretextos* que nos han *conformado*.

Si una persona sufre, por ejemplo, crisis nocturnas en las cuales percibe sus palpitations cardíacas con un ritmo acelerado, y esto la conduce a consultar a un cardiólogo, es posible que reciba el diagnóstico de que padece de una taquicardia paroxística; y si los exámenes complementarios no arrojan resultados anómalos, probablemente será interpretada como una crisis neurovegetativa que se relaciona con las emociones y con un estado de nerviosidad. Entre las modificaciones en las funciones fisiológicas que el miedo produce, está la diarrea, el aumento de la frecuencia en el ritmo de la respiración, el temblor, la palidez del rostro, la dilatación de las pupilas, el aumento de la sudoración, la erección de los pelos y también la taquicardia. Todos estos fenómenos, cuando se presentan juntos, más las sensaciones que por experiencia propia sabemos que los acompañan, configuran el afecto que denominamos “miedo”. También sabemos que cuando una persona necesita ignorar el miedo que le ocurre, puede descargar la energía que excitaba todas esas funciones en una sola de ellas, que adquiere de este modo una intensi-

dad inusitada, pero que así se convierte en un representante, equivalente del miedo, que no será reconocido como tal. Si la persona que sufre la taquicardia paroxística, a pesar de todo, a veces siente miedo, no dirá que el miedo se manifiesta en las palpitaciones, dirá que las palpitaciones le producen miedo. El pretexto de la segunda historia oculta el texto de la primera, y el motivo del primitivo miedo permanece ignorado, aunque, claro está, la ignorancia que se mantiene reprimiendo la intensidad y la cualidad de un sentimiento, tanto como sus motivos, no se sostiene sola, sino que, por el contrario, exige un esfuerzo (de desalojo, decía Freud) permanente, que entretiene y gasta una parte, frecuentemente grande, de la energía vital.

Solemos atribuir a los médicos la responsabilidad por muchos de los errores que cometemos con respecto al tratamiento de nuestra enfermedad, pero debemos admitir que solemos elegir médicos o psicoterapeutas que funcionen acordes con los conceptos que acerca de nuestra enfermedad nos hemos formado. A veces las ideas que tienen consenso nos ayudan a cuestionar esos conceptos mediante una tarea que tiene todas las características de una buena educación sanitaria, y otras veces su complicidad contribuye para que permanezcamos atrapados en actitudes que sostienen nuestra enfermedad, porque, como es natural, muchos de los mejores desarrollos que la medicina o la psicoterapia han logrado demoraron muchos años en adquirir la aceptación del consenso. Entre las ideas que hoy contribuyen a que los enfermos persistan en actitudes perjudiciales y erróneas, podemos mencionar algunas. Se suele pensar, por ejemplo, que el camino de la psicoterapia es demasiado laborioso, comprometido y largo, olvidando que el entrenamiento deportivo, el aprendizaje de un idioma diferente de la lengua materna o la capacidad para “tocar” un instrumento musical exigen un recorrido semejante al que puede ser necesario para modificar, aunque sólo sea levemente, el carácter que nos precipita en la enfermedad. Otro prejuicio frecuente consiste en esperar, en el curso de una enfermedad grave, a que la psicoterapia actúe cuando “ha pasado el peligro”. No sólo lo vemos en el ejercicio de la medicina, hace poco un contador me decía, refiriéndose a un comerciante con dificultades graves en su empresa: “le di la solución, pero no le gustó, seguramente la aceptará cuando sea tarde”.

Muchas veces en un diálogo con un paciente, tal como nos ocurre durante la lectura de las buenas novelas, de pronto nos sentimos dentro de su vida. Nos damos cuenta, entonces, muchas veces, de que conserva en la memoria el momento preciso en que expulsó de su conciencia una idea intolerable, cuando la lucha entre recordar y olvidar todavía existía. Un momento en el que, finalmente, y como un intruso que ha llegado no se sabe de dónde, apareció un síntoma que antes no tenía. La ubicuidad de este “es-

fuerzo de desalojo” se pone de manifiesto una vez más cuando Nietzsche afirma que la memoria dice “has hecho esto”, mientras que el orgullo dice “no pude haberlo hecho”, y finalmente la memoria cede. Para lograrlo no siempre basta con “cerrar un ojo”, a veces hace falta recurrir a la complicidad de los parientes, de los amigos o de los médicos, y cuando finalmente se logra, solemos ver algo que nos impresiona por su cualidad dramática, porque en la vida de una persona se introducen, entonces, dos nuevos personajes que conviven cotidiana e intensamente con ella: la enfermedad y el remedio. Con cada uno de estos dos personajes se experimentan los más diversos afectos, que implican miedo, enojo, reconciliación, cariño, amistad y confianza, o desconfianza, enemistad y odio. Aclaremos enseguida que aceptar una mutilación, una minusvalía irreversible o una enfermedad incurable, convivir con eso como resultado de un “trabajo” de duelo, no es lo mismo que transformar la enfermedad y el remedio en personajes con los cuales se convive en una compañía morbosa que nos otorga derechos y nos permite satisfacer nuestro sadismo torturando al prójimo.

La oportunidad que la enfermedad nos otorga

Weizsaecker escribe que a veces la enfermedad le presta una gran ayuda al hombre que la padece, y no es difícil de entender, porque, más allá de que en una familia y en una persona funcione, como una especie de “fusible” que evita que un circuito eléctrico pueda fundirse en un lugar peor, es evidente que la enfermedad es una segunda oportunidad para emprender el camino que nos aparta de la ruina física y de la ruindad moral que la acompaña. Un conocido proverbio repite que todos merecemos una segunda oportunidad, pero no conocemos ninguno que nos otorgue el derecho a una tercera. Admitamos que aun en nuestra época, en la cual la vejez ha perdido distinción y prestigio, puede distinguirse una vejez en forma de una vejez en ruinas, en la cual la decadencia vital y moral se manifiesta en rigidez, parálisis, mutilación, deterioro, o en una muerte penosa que, careciendo de la homogeneidad necesaria para transcurrir de manera armoniosa, se traduce en un conflicto entre una parte que se encamina a la muerte y la otra que, a toda costa, quiere evitarla.

Pero el camino de vuelta a la salud, como ya lo hemos dicho, no es un camino fácil. No podemos volver recorriendo a la inversa exactamente el mismo camino por el cual llegamos a la enfermedad que sufrimos. Recordemos que no hay un camino de vuelta a la inocencia. Sucede, por otro lado, que el camino que nos conduce al duelo es un trayecto “a contrapelo”, porque lo

dificulta el recuerdo del dolor que precisamente evitamos lanzándonos en la dirección que llevamos desde que, sin conocer su monto, elegimos pagar el precio de la enfermedad que hoy nos aqueja. Conviene, en este punto, aclarar un prejuicio. Se suele pensar que nuestra mente funciona, habitualmente, dirigida hacia el entorno que constituye el mundo, y que si se contempla a sí misma, lo hace mediante un retorcimiento forzado que Freud comparaba con una inversión en la dirección del movimiento normal del tubo digestivo, como se da en el vómito. Especialmente las personas ejecutivas, con una muy buena disposición para la acción, suelen pensarlo así. Sin embargo, cuando nos ocupamos de comprender cuál es la función de la conciencia llegamos a una conclusión distinta. Recordemos que cuando Freud define lo que debemos entender por “psíquico”, señala que lo “verdaderamente” psíquico (también dice lo psíquico “genuino”) se caracteriza por estar dotado de sentido y es, primordialmente, inconciente, ya que la conciencia es una cualidad “accesoria” que se agrega a muy pocos procesos psíquicos. Agreguemos a esto que, cuando tratamos de comprender qué es entonces la conciencia, llegamos a la conclusión de que constituye una noticia acerca de algunos significados que el psiquismo inconciente “pone en movimiento”, noticia que incluye la percepción del mundo y la autopercepción de algunos de sus propios procesos, entre los cuales se cuenta lo que llamamos “yo”. Dicho en otras palabras: sabemos que el psiquismo inconciente constituye el sentido de lo que vivimos, poniendo en marcha los procesos que se dirigen hacia un fin. La conciencia, en cambio, en tanto noticia del sentido que se ha puesto en marcha, es fundamentalmente un bucle recursivo que, a la manera de un control cibernético, examinando al mismo tiempo que el mundo, la acción de su “yo” en el mundo y sus propios procesos, otorga la noticia de “en qué grado y en qué modo” la meta emprendida se ha logrado. Cae por su propio peso que el psiquismo inconciente, como reservorio de cuanta significación existe, comprende una totalidad inconmensurable, y que la conciencia será, por necesidad ineludible, parcial. Recordemos lo que Goethe pone en boca de su Prometeo: el hombre industrial ha de tener por lema la parcialidad. Reparemos también en que, como alguna vez expresamos, mientras que acerca del inconciente la conciencia podría decir que es loco, acerca de la conciencia el inconciente podría decir que es tonta. Si aceptamos que existen diversas conciencias que son inconcientes para nuestra conciencia habitual, veríamos en el funcionamiento de un centro “vegetativo”, como el llamado “seno carotídeo” (que regula la frecuencia cardíaca y la presión sanguínea en un bucle recursivo de control cibernético), un ejemplo elemental de una “conciencia inconciente” que remeda el funcionamiento de nuestra complejísima conciencia habitual. En resumen:

no parece que la llamada “introspección” deba ser necesariamente una inversión penosa de una supuestamente normal orientación de la conciencia hacia el mundo. Es cierto, sin embargo, que tenemos miles de palabras para hablar de los objetos, y muy pocas para hablar de los afectos. Al punto de que la mayoría de las personas encuentra dificultades para nombrar espontáneamente más de unas veinte emociones.

Hay cosas que no valen lo que vale la pena

El duelo del cual una vez hemos huido suele dejarnos, como dijimos, un recuerdo penoso que funcionará indicándonos que nuestros procesos mentales deben alejarse de allí. No debe extrañarnos que, en la medida en que transcurre el tiempo, cada vez se nos haga más difícil “volver” al punto a partir del cual nos hemos enfermado. Sucede que lo no duelado crece con la adición de otros dolores que, ocultos detrás de una misma consigna, se emparentan entre sí, y que nuestras fuerzas, cada vez más solicitadas en el proceso de ocultar lo que nos puede ocasionar dolor, apenas nos alcanzan para enfrentar los cotidianos avatares que nos depara el presente. Solemos comportarnos entonces como alguien que, torturado por una hipoteca que no puede pagar, gasta los escasos recursos que le quedan con la esperanza de ganar la lotería. Freud señalaba que la terapéutica psicoanalítica no nos promete sustituir el sufrimiento por la felicidad, ya que se propone, con mucha mayor modestia, sustituir el sufrimiento neurótico por el sufrimiento que es normal en la vida. Análogamente podríamos decir que la medicina, aunque incluya una psicoterapia solvente, sólo puede ofrecernos, para volver a la salud, un camino que no puede evitar completamente el dolor. Sin embargo, frente a los sufrimientos que la enfermedad nos depara, y que *no valen la pena* que ocasionan, porque (como ocurre con el ejercicio de una medicina equivocada) empeoran nuestra vida y arruinan nuestras posibilidades engendrando a la postre un mayor sufrimiento, existen sin duda otros sufrimientos que, en el camino de vuelta a la salud, son los que valen la pena. Recordemos las tres situaciones, que se conocen desde antiguo, mediante las cuales, con mayor frecuencia de la que desearíamos, solemos evitar la responsabilidad que nos enfrenta con la realización de un duelo. Si por ejemplo acabamos de romper un jarrón en la casa de un amigo íntimo, que representa para él un recuerdo muy querido, una actitud maníaca podría conducirnos a decir: “no tiene importancia, sólo se trata de un jarrón”; una actitud paranoica, en cambio, nos llevaría al comentario: “en el lugar en donde lo habían colocado era natural que alguien, sin darse

cuenta, lo rompiera”, y una actitud melancólica insistiría en manifestar un desconsuelo que, implícitamente, solicita a nuestro amigo que nos asegure que nada importante ha sucedido. El duelo, en cambio, nos hubiera conducido a reparar lo que puede repararse y, frente a lo que no tiene reparación posible, a un lamento mesurado que contiene una cierta confianza en que lo que no tiene remedio podrá tal vez ser compensado con otras alegrías.

Se ha llevado a cabo una experiencia (muy cruel) que nos deja una enseñanza. Si se coloca una rata en un amplio recipiente lleno de agua, con bordes resbaladizos que no le permiten salir, luego de nadar unos quince minutos se ahoga. Si en cambio, luego de dejarla nadar doce o trece minutos, se la rescata, y se la vuelve a colocar en el estanque después de que ha descansado, la rata nadará veinticinco minutos antes de entregarse a la muerte, porque, como producto de su experiencia, su esperanza es mayor. La desesperación, el desánimo, la desmoralización, que ocurren en circunstancias en que la penuria se une a una falta de confianza (que es producto del conjunto de las experiencias anteriores) y a una carencia de motivos, disminuyen nuestra disposición para hacer un duelo y nos llevan a solicitar la garantía de que valdrá la pena. Todo lo que podremos hacer, frente a una tal solicitud, será repetir la frase pronunciada por un famoso cirujano francés: “Yo lo vendo, Dios lo cura”. Recordemos, sin embargo, la sentencia: el que tiene un “porque” para vivir soporta casi cualquier “cómo”.

Las tres actitudes evasivas, la “prestidigitación” maníaca, la irresponsabilidad paranoica y la extorsión melancólica, nos muestran de una manera esquemática cuáles son los argumentos con los cuales, frecuentemente, y sin plena conciencia, bloqueamos el camino que nos hubiera conducido a la recuperación de la salud. La dificultad mayor reside, sin embargo, en que habitualmente hemos recorrido un paso más en la dirección contraria, porque nos hemos “olvidado” del jarrón que rompimos y no intentamos siquiera recuperar el recuerdo que nos permitiría “encontrarlo”.

La recuperación del recuerdo

Decíamos antes que, a veces, el paciente se acuerda del momento en el cual expulsó de la conciencia la idea intolerable, pero, aunque el recuerdo de aquella idea exista, frecuentemente se ha perdido la conexión que le otorgaba su importancia. Una película cinematográfica que se estrenó hace mucho con el título *Hace un año en Marienbad* inauguró una técnica de filmación muy efectiva. El guión se refería a una situación traumática olvidada, y cada vez que el protagonista se acordaba de algo reprimido, apare-

cía en el filme, como un rapidísimo *flash* que el espectador al principio casi no podía ver, una brevísima escena, filmada en una película sobreexpuesta a la luz que se veía casi totalmente blanca y que, paulatinamente, se iba mostrando mejor en otros *flashes* que representaban sucesivos e incompletos recuerdos. Así se iban encadenando las escenas como recuerdos que, a medida que progresaba el filme, nos relataban, por fin, la situación traumática. Parece una representación muy lograda de lo que es el proceso de resignificar una historia, es decir, el proceso que deriva de no conformarse con la historia “pretexto” y buscar el “texto” de la que está detrás. Pero no se trata, como es natural, de un procedimiento fácil. No sólo porque, como ya dijimos, es necesario enfrentar el dolor, sino también porque no siempre se experimenta la suficiente confianza en que, a la postre, intentarlo será lo mejor. Existe toda una cultura del vivir “zafando”. Recordemos el conocido chiste que habla de un encuentro entre una señora y un borracho. Ella le pregunta por qué no deja de embriagarse, y cuando él le responde que ya es tarde, ella insiste con el argumento de que nunca es tarde, pero entonces sucede que el borracho alega que si nunca es tarde, no necesita apurarse. El chiste relata, de un modo jocoso, una resistencia que es común encontrar durante el ejercicio de la psicoterapia, pero no sólo allí. Por un lado, se esgrime la idea de “yo soy así, no puedo cambiar”, mientras por el otro se prepara, en retaguardia, un argumento que sostiene que “si se puede cambiar, empezaré mañana”.

Existen algunos diseños coloreados, que integran una colección publicada con el nombre de *Ojo mágico*, y que, cuando se los mira desde cerca y desenfocando intencionalmente la mirada, de pronto permiten contemplar una figura tridimensional que estaba oculta y que se “despega” de la superficie plana. Pero no es fácil lograrlo, porque debemos luchar contra el hábito que nos impide desenfocar intencionalmente la mirada sin dejar de dirigir nuestra atención al dibujo. Algo similar ocurre con lo que el psicoanálisis llama “atención flotante”. Inversamente, si cuando uno escucha lo que le dice un paciente, no sólo dirige su atención, sino que además “la enfoca” concentrándose en el relato, es difícil que se le revele lo que el velo de la represión encubre. Racker aludía a un viejo sabio chino que había perdido sus perlas y que mandó a sus ojos a buscarlas, y sus ojos no las encontraron; entonces envió sucesivamente a todos sus sentidos, que tampoco las encontraron, hasta que mandó a su “no buscar”, y su “no buscar” por fin encontró las perlas que buscaba. Decíamos antes que la conciencia es, por ineludible necesidad, parcial, y debemos agregar ahora que dentro de esa parcialidad, que se manifiesta en múltiples formas, podemos distinguir una conciencia concentrada y aguda, que nos revela, de una manera nítida,

detalles aislados, y una conciencia amplia y obtusa, que abarca conjuntos y profundidades de una manera borrosa.

Si logramos (venciendo la dificultad) “desenfocar nuestra mirada”, es posible que lleguemos a encontrarnos, de pronto, como sucede con lo que llamamos una ocurrencia, con “una punta” de la historia que nos instalará en el camino que conduce a la salud. Allí, dentro del drama que esa historia nos cuenta, reencontraremos el dolor que hubo de llevarnos antes a recurrirla con otra, pero la pena de este dolor que se despierta vendrá con el mérito del antiguo valor que habíamos perdido cuando, procurando evitar esa pena, elegimos el sufrimiento, de mérito menor, que nos llevó a enfermar. El texto de esa historia no es el fin del camino que puede deshacer la enfermedad que nos aqueja, es apenas un comienzo que desemboca en las vicisitudes de un duelo que conduce a la resignación. Uno de los capítulos del libro *Casos y problemas*, escrito por Weizsaecker, lleva precisamente como título: “Salud es resignación”. Pero la resignación no implica, como se suele pensar, solamente una renuncia, ya que, de acuerdo con lo que la palabra “resignar” denota, se trata de un cambio de significado por obra del cual lo que es abandonado se sustituye mediante una nueva elección. La vida tiene más de un camino, y la experiencia nos enseña que debemos crecer, como una rama, en los trayectos curvos que la realidad nos impone, permutando de continuo los rótulos que signan nuestros proyectos. En el camino de ese duelo saludable nos vemos obligados a reabrir “el expediente” que la historia narra, sumergiéndonos en los sobreentendidos y comprendiendo los malentendidos que determinan su carátula. Nos vemos obligados a reanudar nuestro diálogo interior con las personas para las cuales secretamente vivimos, en el punto en que, sin saber cómo decir, lo habíamos interrumpido. En el transcurso de ese duelo, el “camino de vuelta a la salud” provendrá de un doloroso progreso que nos devolverá una alegría totalmente opuesta a la ilusión de volver.

X. RECUERDOS Y PROYECTOS

Aquí y ahora

Podemos decir de muchas maneras distintas que estamos aquí, podemos decir, por ejemplo, que estamos en la República Argentina o que estamos en un país de habla castellana. Podemos, además, decir de maneras distintas que estamos ahora, podemos decir que esto sucede en la era informática o que estamos en un día de invierno del año 2005. El espacio y el tiempo se pueden caracterizar a partir de diferentes conceptos y con distintas precisiones. Podemos, en otro orden de ideas, decir que somos organismos de carne y hueso, que somos algo físico, que somos un objeto que interrumpe la luz, que pesa sobre el suelo, que ocupa un lugar en el espacio y también que somos personas “con” alma, personas animadas que compartimos un espíritu. *Somos* organismos materiales, *somos* alguien, alguien psíquico, lo que se dice un sujeto. A veces decimos que *estamos* hechos de carne y hueso o que *estamos* en la vida “de paso”. El verbo “ser” denota una cierta permanencia y el verbo “estar” se suele usar para situaciones que son transitorias, como “estar aquí” y “estar ahora”. Es interesante reparar en que esta posibilidad de usar estos dos verbos diferentes, “ser” y “estar”, no existe en algunos idiomas.

Hoy estamos aquí, ayer estuvimos allí, mañana estaremos allá, pero ¿somos acaso los mismos? Cuando uno “se ve” en una fotografía de veinte años atrás se sorprende, pero además se conmueve. ¿Cómo puede haber sucedido, inadvertidamente, semejante cambio? Uno parte de la idea incontrovertible de que uno ha permanecido el mismo en la transformación y en el cambio. Esto queda fuera de las cosas que nos despiertan dudas. Sin embargo, cuando uno se mira en ese espejo de ayer y escucha lo que en el

fondo siente, más allá de las voces del sentido común que nos dicen que lo que ocurre es natural, la extrañeza persiste. Algo similar nos ocurre con los hijos adultos, que una vez fueron niños pequeños que llenaban nuestras casas con sus voces y nuestro cotidiano vivir con su curiosidad inteligente. Siempre habrá una parte de la vida que se vive saludablemente en la inconciencia y otra parte que se siente de un modo que conduce inevitablemente a pensar. Hay, sin lugar a dudas, una línea de continuidad en la identidad de las personas, que “consta” en sus documentos, pero hay también una significativa diferencia que nos obliga a “renovar” los documentos. De lo que ayer había, algo perdura hoy todavía y algo ya no existe más. Mañana, sólo habrá algo *todavía* de lo que hoy existe y habrá también algo de lo que hoy no existe *todavía*. Tal vez queden más claros los dos significados que la palabra “todavía” posee en castellano recordando que el idioma inglés dispone para ellos de dos términos distintos. El “todavía es” lo que ayer fue se dice *still*, y el “todavía no es” lo que será mañana se dice *yet*. En la época en que hombres y mujeres desempeñaban roles típicos con una mayor fijeza que la que hoy se observa, se solía decir, con ironía, que los hombres son interesantes por su futuro y las mujeres por su pasado. Que un ser humano no sólo valga por lo que es, sino por lo que fue o por lo que será, es un hecho realmente singular. Nos encontramos, por ejemplo, con personas que parecen pensar que no serán jamás lo que una vez ya fueron y otras que piensan que lo serán todavía o que serán por fin lo que antes nunca fueron. Agreguemos, ya que estamos en el tema, que lo que en ningún momento (ni por un solo momento) fuimos está fuera de nuestra imaginación, es inconcebible, y que, coincidiendo con esa limitación que nuestra experiencia determina, la palabra “nunca”, por su origen, significa “no siempre”. De manera que en la frase anterior podríamos decir: “serán por fin lo que no siempre fueron”.

Los dos compartimentos del alma: ahora y entonces

Lo que fue, o lo que será, ¿dónde está, dónde es ahora? La respuesta es simple y al mismo tiempo en algo nos sorprende. Está, *representado* y *reactualizado*, en el alma. El alma es el “lugar” *actual* de lo que fue y de aquello que tal vez será. En realidad, la idea de lugar no se le aplica al alma, sólo se le aplica a las cosas que la física estudia; pero, en un sentido figurado, el alma es “el lugar” donde el aquí y ahora (formado por lo que percibo, siento y pienso) existe y actúa ahora adquiriendo la forma de un recuerdo y un deseo (o temor) que son “actuales”, pero que se refieren a un entonces que ahora no

existe. En el aquí y ahora aparece así la forma *figurada* de un *entonces*, que fue o que será *a su hora* plenamente. Reparemos en que el término italiano equivalente a nuestro vocablo “entonces” es la palabra *allora*, que significa “a la hora”, y recordemos, además, aquello que Einstein señala: pasado y futuro son ilusiones tenaces, pero ilusiones al fin.

El alma tiene, pues, dos “compartimentos”. Un “compartimento ahora” en el cual está lo que es, lo que es presente aquí, lo que es actual ahora, el lugar donde se perciben objetos y la hora en la cual se sienten sensaciones, producidas por el funcionamiento de los órganos o por la repercusión, en ellos, del contacto con objetos. En ese contacto diferenciamos *objetos* cuya presencia percibimos (aquí) y atribuimos importancia (significancia) a las sensaciones que (ahora) nos convierten en *sujetos a* esa actualidad de lo sentido. En el otro “compartimento”, en cambio, se *representa* como ausente lo que no se percibe como presente, y se *reactualiza* como latente (o en potencia) lo que no se siente actual. “El” tiempo, como “el” pasado y “el” futuro, es un “lugar” que sólo existe en nuestra mente. Allí, en el alma, *en ese imaginario lugar que no es lugar*, habitan “lo” pasado y “lo” futuro, pero lo pasado ya no existe, y lo futuro no existe todavía. De aquello que ha pasado existe una *representación*, una *reminiscencia*, en la mente, y también existe una *reactualización* que configura un recuerdo. La palabra “recordar” significa, en su origen, “volver al corazón”. En castellano, la palabra “reminiscencia” se usa muy poco, y la palabra “recuerdo”, aunque conserva los significados afectivos del portugués *saudade* y del francés *souvenir*, se usa frecuentemente para aludir a una rememoración “mental”, que tiene poco de afectivo. La diferencia entre las dos formas en que lo pasado “retorna” queda muy clara en el idioma italiano, que distingue entre dos modos del olvido. Uno, *dimenticare*, utilizado para decir que “no conservamos en la mente” una determinada idea. Así podría suceder con la idea de dónde hemos puesto una llave o de en qué año nació Napoleón. El otro, *scordare*, que se usa para significar que un hombre, por ejemplo, “arrancó de su corazón” a la mujer que antes amaba. Reminiscencias y recuerdos se convierten a menudo en deseos y temores, y de esta manera la representación y la reactualización de lo pasado se convierten en aquello que denominamos futuro. De este modo, *el futuro nace como una renovación del pasado*.

En conclusión, podemos decir que el alma está sujeta a lo que fue y a lo que será, que está llena de nostalgias y de anhelos, y que ambos, la nostalgia pesimista y el optimista anhelo, nacen de una carencia actual, de algo que el alma siente que le falta ahora. La única importancia que tiene para el alma lo que es, *nace de la importancia que tienen para el alma lo que fue y lo que será*, porque con ellos, con esos ingredientes, el alma

construye el sentido, “fabricándolo” con las pautas afectivas que determinan, desde la idea de un ayer, nuestras emociones y con las metas que determinan nuestras intenciones orientadas hacia la idea de un mañana. El sentido (en su doble acepción de emoción y de intención) es el significado que origina la importancia y los valores, dado que lo que valoramos depende de lo que nos importa y lo que nos importa depende de lo que sentimos. Podemos decir que el alma vive lo que es aquí y ahora desde el entonces de lo que fue y desde el entonces de lo que tal vez será, y que, sin esos dos *entonces*, nuestro aquí y ahora se vacía de emoción y de intención. Es decir que se vacía de sentido, de significado, de importancia y de valor. Sin embargo, lo que fue y lo que será, ya lo hemos visto, sólo existen ahora como una fantasmagoría, en un presente actual que es atemporal. Representamos y reactualizamos ahora un pasado, pero es un pasado inexorablemente teñido con las cualidades del presente actual, y de un modo igualmente ineludible, imaginamos lo futuro a partir de ese pasado “construido” con el presente actual. De esta manera, el círculo se cierra, porque el sentido del presente actual proviene de un pasado y un futuro que habitan ahora, como “ilusiones” tenaces, en el “compartimento entonces” del presente actual.

Entre la nostalgia y el anhelo

Decíamos, hace ya unos años, que vivimos entre la nostalgia y el anhelo, y que viviríamos mejor si lográramos hacerlo sin queja, sin reproche y sin culpa. El famoso *carpe diem*, que nos invita a vivir cada día en un eterno presente, expresa una pretensión más rotunda. Horacio, hace dos mil años, ha querido decirlo poéticamente cuando afirma: “Feliz es el hombre bien templado que del hoy se hace dueño indiscutido, que al mañana increparle puede, osado, extrema tu rigor, que hoy he vivido”. Sin embargo, como vemos, los versos señalan una posibilidad de increpar al mañana que sólo puede surgir de un malestar “de hoy”. Es que el *carpe diem* sólo puede ser concebido pensando en algo más que en vivir en un eterno presente, porque, si estamos de acuerdo con lo que antes dijimos, el presente actual sólo puede estar dotado de sentido (y de responsabilidad) en la medida en que obtiene su sustancia en la amalgama de la noción de un ayer con la noción de un mañana, aunque, claro está, ese marco natural se construye con nostalgias y anhelos que no incurren en el desatino desmedido que los proyecta en un tiempo remoto, sino que amplifican el presente con esmero y decoro. La nostalgia, como tristeza por el recuerdo de una dicha perdida, y el anhelo, como deseo vehemente, son emociones complejas que se emparentan con

otros fenómenos, como recuerdos, deseos, propósitos, ambiciones, sueños y proyectos. Si volvemos sobre la idea de que lo que hoy somos es inseparable del sentido en que nuestra vida se manifiesta a través de lo que esa vida siente y de hacia donde se encamina, nos damos cuenta de que recuerdos y proyectos, entre todos los fenómenos que recién mencionamos, son quizás los que mejor representan la dinámica de nuestro presente actual.

Existen distintos tipos de recuerdos. Podemos recordar que hemos guardado una nota en el bolsillo del saco o recordar la fórmula de la glucosa, pero también es posible recordar una escena junto con los sentimientos que la acompañaron o con otros que la acompañan ahora. Análogamente existen distintos tipos de proyectos. Podemos estar ejerciendo un proyecto “en curso”, como sucede cuando estudiamos medicina para llegar a ser médicos, o podemos imaginar un proyecto cumplido, como pensar que más adelante, en algún momento, nos casaremos y tendremos hijos; pero también hay proyectos que se constituyen como el diseño de un conjunto de acciones que ahora deberemos emprender, rechazar o postergar. Si reflexionamos acerca de cuál es la “sustancia” que constituye lo que vivimos en “el presente” de cada momento como “el sentido” de nuestro vivir, llegamos a la conclusión de que consiste en una amalgama de los recuerdos emotivos y de los proyectos que debemos emprender, rechazar o postergar, sobresaliendo sobre un trasfondo más pálido, constituido por los otros tipos de recuerdos y proyectos. Volviendo sobre lo que decíamos antes, podemos agregar ahora que si bien es cierto que estamos constituidos por la sustancia material que nos atraviesa y que transcurre en nosotros como el agua de un río recorre su forma, no es menos cierto que sin los “sueños” que acariciamos, que transforman nuestros recuerdos en proyectos, el presente de nuestra vida carece de valor e importancia. Recuerdos y proyectos (asumidos por nuestra conciencia habitual o por nuestra “conciencia inconciente” para la conciencia habitual) son los colores, las notas musicales, que nos permiten darle significado al presente, llenarlo de sentido. Sin recuerdos y sin proyectos, nuestro presente, carente de sentido, resultaría incompatible con la vida.

Recuerdos y proyectos convividos

Nuestros recuerdos y proyectos, sin embargo, no existen aislados del entorno, forman, con los recuerdos y proyectos de las personas que integran nuestro mundo, una red, intrincada y compleja, una gran parte de la cual se hunde en lo inconciente. Si es cierto que vivir es convivir (tan cierto como que el placer mejor logrado es siempre complacer), no cabe duda de

que convivir, compartir la vida, es compartir nuestros recuerdos y nuestros proyectos, y que se trata de una tendencia inevitable, consustanciada con nuestra condición humana, una tendencia que no siempre asumimos con plena conciencia. Es importante reparar en el hecho de que nos referimos sobre todo a los recuerdos emotivos y a los proyectos que, con una carga afectiva equivalente, deberemos emprender, rechazar o postergar. Comparar los recuerdos emotivos que, como nuestros proyectos, suelen ser más “íntimos” de lo que sospechamos, es compartir lo que a veces llamamos nuestra historia, y no cabe duda de que una relación profunda entre dos seres humanos no puede construirse sin suficiente tiempo para convivir una historia. Pero tampoco cabe duda de que el vínculo que anuda una convivencia tan estrecha como enriquecedora se establece en torno a la posibilidad de compartir esos proyectos “vivos”, que son precisamente los que nos demandan perentoriamente que, por nuestra cuenta y riesgo, los emprendamos, los rechacemos o los posterguemos. Agreguemos, por fin, que el distanciamiento entre dos amantes, entre dos cónyuges, entre dos hermanos, entre amigos, entre socios o entre padres e hijos, es siempre una separación de proyectos que a menudo surge unida a una diferente interpretación de los recuerdos compartidos. Así como el acercamiento entre dos personas será siempre la construcción de un proyecto en común que “hace” historia. Pero, como es obvio, compartir la vida “en cercanía” implica marchar en la misma dirección, lo cual no siempre se logra de un modo duradero. Hemos vivido algunas veces la experiencia de habernos distanciado paulatinamente, “con el tiempo”, de un amigo entrañable, de los compañeros de los años escolares o de algunos familiares con los cuales compartimos recuerdos, pero ya no compartimos proyectos, o, peor aún, hemos vivido la dolorosa separación que acontece cuando no sólo no se comparten los proyectos, sino que se interpretan de muy distinta manera los recuerdos. Compartir los recuerdos no es algo que pueda ser inventado, y establecer nuevos vínculos es empezar a crear de nuevo, lentamente, una historia. Precisamente por eso, cuando un apego entrañable nos une a personas con las cuales ya no podemos compartir proyectos, atrapados en una dependencia malsana, corremos el riesgo de desperdiciar la vida.

Recuerdos encubridores y proyectos fallidos

El psicoanálisis encontró, ya en sus primeras épocas, que existen recuerdos que funcionan como “encubridores”. Una persona puede recordar una escena de su infancia unida a un sentimiento de angustia, o de tristeza, que

la escena, en sí misma, no logra explicar. Es posible, en esas circunstancias, que el psicoanálisis obtenga otros recuerdos que la escena recordada encubría porque eran muy penosos, y que esos nuevos recuerdos, que estaban reprimidos, completen el sentido del episodio afectivo. Es indudablemente cierto que cualquier recuerdo puede servir al propósito de encubrir otro recuerdo, pero es más importante aún reconocer que todo recuerdo siempre encubre una carencia actual. Cuando el drama de una vida que habita nuestro entorno nos conmueve, es porque toca en algún punto nuestra carencia actual. Recordamos porque las necesidades que el ejercicio cotidiano de la vida inevitablemente despierta, reactivan los recuerdos que procuran orientarnos hacia el camino de la satisfacción. Nuestros deseos se construyen con recuerdos, y cuando la carencia no logra reactivar la forma progresiva del deseo que se proyecta hacia el futuro, permanece detenida “regresivamente” en un recuerdo del pasado. Por esta razón podríamos decir que la nostalgia es la forma pusilánime en que se manifiesta un anhelo, y el anhelo la magnanimidad de una nostalgia. Agreguemos, por fin, que un proyecto puede encubrir otro proyecto que podrá permanecer inconfesado o incluso reprimido, pero siempre habrá un proyecto que representa y reactualiza, en su forma más genuina, los impulsos que surgen de una necesidad que es actual.

Ortega sostenía que la vida de un ser humano transcurre siempre apuntada en alguna dirección, lo cual lleva implícito que, de manera conciente o inconciente, vivimos siempre dentro de un proyecto, pero es claro que no todos los proyectos son igualmente saludables. La situación funciona de la mejor manera cuando nuestras necesidades actuales se satisfacen en un emprendimiento que es el producto de un proyecto realizable. Entonces el proceso se integra con recuerdos agradables que enriquecen su sentido, mientras que los recuerdos que producen sensaciones o sentimientos penosos pueden funcionar como las señales que nos indican, en los bordes de un camino, la zona en que no debemos ingresar. Cuando, por fin, el proyecto se concreta alcanzando su meta, el resurgimiento de la necesidad motivará la iniciación del próximo. Cuando los proyectos trazados fracasan en el curso de su realización, o cuando ni siquiera puede iniciarse el intento de llevarlos a cabo, la urgencia de la necesidad insatisfecha exige que, a todo trance, se genere algún otro, dado que, como decíamos antes, todo vivir transcurre en el interior de un proyecto. En esas circunstancias, los recuerdos y los proyectos suelen funcionar en maneras fallidas cuyas formas, muchas veces típicas, adquieren las características que describimos en la paranoia, en la manía o en la melancolía. La experiencia traumática que resulta de un fracaso anterior, por ejemplo, puede funcionar como una fobia que impide la concepción de un proyecto realizable y suficiente, y conducir muchas veces

a sustituirlo por otro, apocado, que aun siendo realizable será insatisfactorio. También puede ocurrir que la insatisfacción conduzca a un proyecto maníaco, concebido como el único que puede mitigarla, pero que resultará, como es obvio, completamente irrealizable. La situación es distinta cuando la inhibición de un proyecto realizable y suficiente conduce directamente a la fijación impotente en la melancolía de una nostalgia para la cual no caben dudas de que “todo tiempo que ha pasado fue mejor” y que lo que queda por vivir ya no alcanzará el nivel de lo que se ha vivido. Cuando se ha llegado a ese punto, la melancolía puede encontrar su justificación en el desarrollo de una enfermedad del cuerpo o en la consideración (paranoica) de que la responsabilidad radica en un mundo arbitrario e injusto. De más está decir que en esas circunstancias los inevitables fracasos suelen instalar un círculo vicioso que funciona cada vez en condiciones peores.

El dolor que vale la pena que ocasiona

Reparemos ahora en que vivir sin sufrir es una utopía y en que ni la filosofía ni la psicoterapia pueden prometernos la felicidad, sino que podrán, a lo sumo, ayudarnos a sustituir el sufrimiento neurótico por el sufrimiento que es normal en la vida. Reparemos también en que frente a los sufrimientos que no valen la pena que ocasionan, existen otros que, como el proceso de duelo, valen más que esa pena, porque retribuyen el dolor sufrido generando a la postre un bienestar genuino. Podemos preguntarnos ahora cómo funciona el duelo en el esquema anterior, en el cual los recuerdos y proyectos adquieren un desarrollo maníaco, paranoico o melancólico. Si admitimos que, en el transcurso de la vida, algunas experiencias traumáticas serán por fuerza inevitables, debemos reparar en que es necesario cuidarse de sus consecuencias, dado que las experiencias traumáticas tienden a inhibir proyectos realizables, a sustituirlos por proyectos pusilánimes negando que no serán satisfactorios, a concebir proyectos compensatorios y grandiosos negando que serán irrealizables, o a refugiarnos en una nostalgia melancólica que se justificará en la enfermedad o en una pretendida injusticia. Producido el fracaso al cual conducen las vicisitudes señaladas, se ponen en movimiento, nuevamente, otras posibilidades. Cuando se experimentan sentimientos de culpa muy intensos, que operan como una “falta” que disminuye peligrosamente la autoestima, es difícil el duelo. Suele recurrirse entonces a una negación de las verdaderas circunstancias del fracaso, y la negación conduce a nuevos proyectos irrealizables que agravan la situación en un círculo vicioso.

Cuando en lugar de caminar, estamos parados obstruyendo nuestro propio camino, cuando nos hemos enajenado, cuando nos hemos “sacado” fuera de nuestro lugar, parece que el destino o la mala suerte se ensañaran con uno, porque nos llegan, abundantemente, cosas que nos hacen mal, ya que las otras, las que nos corresponden (“nuestra correspondencia”), sólo podrán llegar cuando ocupemos “nuestro domicilio”. En cambio, cuando el duelo se realiza, asignando un significado nuevo a la experiencia que nos traumatiza, la recuperación funciona. La capacidad de sobreponerse a los avatares de la vida, conservando o recuperando el bienestar, parece ser un producto “exclusivo” de la capacidad de duelo. Esa capacidad, como ocurre con todas las demás capacidades, podrá aumentarse en el curso de la vida como producto de un entrenamiento que, cuando funciona bien, comienza en la más tierna infancia, pero también puede disminuirse por obra de un desuso que la inhibe progresivamente, acumulando una tarea irrealizada cada vez más difícil. Llegamos a la conclusión de que las experiencias traumáticas, que son en la vida inevitables, nos hieren, nos duelen y nos exigen duelos, y que los duelos sanan las heridas. Nos damos cuenta de que los recuerdos, cuando representan y reactualizan auténticamente una carencia actual, dan un sentido saludable a nuestra vida, un sentido que se manifiesta en proyectos adecuados que son realizables. Nos damos cuenta, también, de que hay proyectos malsanos, porque encubren recuerdos auténticos (que reactualizan y representan la carencia actual), porque sustituyen a los proyectos adecuados (que satisfacerían esa carencia) o porque encubren los fracasos que no son duelados.

Recordemos lo que dice el Prometeo de Esquilo: “fui el primero en distinguir, entre los sueños, los que han de convertirse en realidad”. ¿No señala acaso la suprema sabiduría que consiste en evaluar, cuando se abraza un proyecto, cuál será la posibilidad de realizarlo? Encontramos lo contrario en Calderón de la Barca, cuando escribe que la vida es sueño y que los sueños, sueños son, afirmando que la vida transcurre en un “sueño” que en algo se parece a la ilusión que pertenece a la locura. Suele ser en la primera adolescencia cuando nos seduce la creencia de que “soñar no cuesta nada”, y suele ser en la segunda, en el pasaje a la tercera edad, cuando los sueños dejan ver por vez primera el resorte interior que forma su quimera. Podría parecernos natural que los niños no tengan recuerdos y que las personas añosas no tengan proyectos, pero la salud de una vejez en forma va unida a la persistencia de proyectos, y la observación de los niños pequeños nos permite comprobar que recuerdan con temor y con amor. No cabe duda de que la vida que transcurre en el presente actual consiste en el colorido y en la resonancia de sus recuerdos y proyectos.

XI. LA RECUPERACIÓN DE LAS GANAS

Las ganas de tener ganas

A veces tenemos ganas de algo y a veces no tenemos ganas de algo. Cuando la cosa se sustancia de este modo tan simple no solemos experimentar dificultades, hacemos lo que tenemos ganas de hacer, a menos que algo nos lo impida; o si no tenemos ganas, no lo hacemos, a menos que algo nos obligue. Pero ese no es el problema del cual nos ocuparemos aquí. Reparemos en que uno puede hablar de las ganas en general, pero en definitiva, cuando nos encontramos con las ganas concretas, siempre se trata de “las ganas *de* algo”. La situación cambia y se torna más complicada cuando tenemos ganas de tener precisamente las ganas que no tenemos. ¿Por qué motivo puede suceder esto? Hay un conjunto de motivos que tiene que ver con el sentirse obligado a hacer algo que uno no tiene ganas de hacer, pero sentirse obligado a tener ganas no es lo mismo que tener ganas de tener ganas. También suele ser un motivo el miedo de no poder sustituir, unas con otras, las ganas que vamos perdiendo, hasta llegar a la situación de quedarnos sin ganas. ¿Esto tiene que ver con la edad? Aparentemente, los niños tienen ganas de todo y a medida que pasa la vida uno adquiere la experiencia de haber perdido muchas de las ganas que antes tenía. Sin embargo, las cosas no son tan simples; en primer lugar porque vemos niños que, alimentados sin el suficiente contacto afectivo y gravemente desnutridos (caquécticos), han perdido las ganas de comer y de vivir; y en segundo lugar porque en la ancianidad no se pierden las ganas siempre de la misma manera.

Nacemos con un programa inscripto en cada una de nuestras células, el famoso ADN celular y, en la medida en que se reproducen las células

que se gastan y mueren en el transcurso de la vida, este programa se copia. Se suele afirmar que envejecemos, y que por fin morimos, porque con el transcurso de los años aparecen en las copias de las copias cada vez más errores. Podríamos decir entonces que a medida que vivimos perdemos las ganas de vivir, y que un morir armónico y saludable debería ocurrir junto con la pérdida completa de las ganas de vivir. Generalmente no sucede de este modo, generalmente la muerte acontece mucho antes de que se agoten las ganas de vivir, y generalmente ocurre dentro de un conflicto entre los deseos de vivir y los de no vivir. Así se configura la agonía (la lucha entre agonistas) que otorga al proceso de morir su carácter de tragedia. Sin embargo, esa desarmonía entre las pérdidas de las ganas y las ganas de seguir teniendo ganas es un fenómeno extendido que abarca sectores de la vida bien lejanos de la muerte. Configura una pérdida incompleta y conflictiva de las ganas, que recorre una gama de gravedad variable; desde la que encontramos en la frase frecuentemente repetida: “comería algo pero no sé bien qué”, hasta las situaciones en las cuales sólo quedan las ganas de tener ganas de algo. Cuando inconcientemente se han perdido las ganas de una determinada actividad, mientras se conservan en la conciencia las ganas de realizarla, se configura una situación penosa. Las dificultades en la erección, que constituyen una forma de impotencia genital masculina, por ejemplo, expresan muchas veces la carencia de deseos genitales auténticos de intensidad suficiente, mientras que, concientemente, se desea tenerlos.

Hablamos a veces de desgano, desilusión, fracaso, desmoralización, desánimo, desamparo, desolación, desconsuelo, hasta llegar al sentimiento de la pérdida del sentido de la vida. Otras veces se trata del aburrimiento, de la somnolencia, de eso que en el argot porteño se llama “pudrirse”, y también de la mufa, el fastidio, el malhumor, el sentimiento de descompostura o la náusea de la que se ocupó Sartre. Y por fin la angustia, estudiada por Kierkegaard y por Sartre como una angustia existencial constitutiva del hombre, una condición humana que trasciende el concepto de enfermedad. No cabe duda de que el tema del desgano, expuesto en toda su amplitud, tiene que ver con la convivencia humana, y en ese sentido, tendrán mucho que decir los filósofos, los sociólogos o los políticos; también los psicólogos y todos los que se ocupan de la salud. Tal vez, dado que no soy filósofo, ni sociólogo, ni político, sino que soy médico y psicoanalista, se espera que me ocupe del desgano como consecuencia de la enfermedad física o psíquica. Es cierto que si me duele la cabeza, por ejemplo, no suelo tener ganas de ir al cine. Pero, sin embargo, no me ocuparé de eso ahora, sino de lo que aprendimos estudiando por qué se enferma la gente.

Una vida que no es vida

Hagamos de nuevo una lista que tiene que ver con el sentimiento de desperdiciar la vida, de vivir una vida que “no es vida”. Un sentimiento que tiene sus facetas curiosas, como las tiene el dicho “muerte en vida” o la expresión “desvivirse por alguien”, que parecen referirse a una vida que es lo contrario de la vida que merece ser vivida. Hablamos de desgano, duelo, soledad, angustia, melancolía, nostalgia, desamparo, desolación, desconuelo, desilusión, desmoralización, desánimo, fracaso, aburrirse, pudrirse, apolillarse, fastidio, mufa, malhumor, fiaca y de una “descompostura” que puede llegar hasta el desmayo. (El término “apolillarse” se usa en el argot porteño para designar ese tipo de modorra que tiene algo de traumático y de patológico, al punto de que se la compara con el ser comido por la polilla.) Cuando esos sentimientos se llegan a experimentar como pérdida del sentido de la vida, suele surgir la pregunta: ¿para qué vivimos? Tal como ya dije, no soy filósofo y no aspiro a dar una respuesta para una cuestión de semejante envergadura. Pero puedo decir, como médico y como psicoanalista, que esa pregunta surge cuando algo anda mal. Cuando sentimos que vivimos bien, jamás nos preguntamos para qué vivimos. No nos ocuparemos entonces aquí de las causas políticas o sociales del desgano y de la pérdida de la vida “en vida”, y tampoco nos ocuparemos de las enfermedades que pueden ser causa de los mismos fenómenos. Intentaremos hablar de la angustia, del desgano y de la vida que se siente “desperdiciada”, como *precondiciones fundamentales de la enfermedad*.

Freud descubrió que los síntomas neuróticos eran una consecuencia de la represión, que la represión tenía por finalidad principal impedir el desarrollo de algún afecto penoso, y que el afecto principal que se procuraba evitar era la angustia. Sabemos que la angustia se experimenta ante algo que se teme; pero se ignora, concientemente, qué es lo que se teme y cuál es el peligro. Otro ingrediente esencial en la configuración de la angustia es el sentimiento de que aquello que se teme no se ha producido todavía, o que no se ha completado hasta su peor condición, y que el desenlace podría impedirse si pudiéramos o supiéramos hacer algo eficaz. Freud y también Otto Rank vieron en el trauma del nacimiento el modelo estructural que proporcionaba a la angustia las características con las cuales todo ser humano la experimenta. No hace falta que describa aquí cómo se experimenta la angustia, porque no creo que exista una sola persona que no la haya sentido alguna vez y remitirse a lo que uno ha sentido es mucho mejor que definirlo. Si nunca hubiéramos visto un perro y quisiéramos aprenderlo con lo que el diccionario dice, tendríamos

que conformarnos con una idea muy pobre acerca de lo que realmente es un perro. Dado que esta experiencia, acerca de la insuficiencia de algunas definiciones, es cotidiana dentro de nuestra profesión, omitiremos definir la angustia y nos conformaremos con decir que, cuando hablamos de la angustia, nos referimos a la que todos conocemos y denominamos de la misma manera. Es posible suponer que durante el pasaje por el canal del parto se experimente una sensación de angostura, de tener que pasar a través de un estrecho brete sin saber qué es lo que sucederá. Como dijimos antes, tanto Freud como Rank pensaron que el modelo prototípico que configura lo que llamamos angustia surge del trauma del nacimiento. En situaciones en las cuales la vida nos enfrenta con una sensación de amenaza y con la ignorancia de lo que nos espera, se reactivarán entonces en nosotros las sensaciones “corporales” que hemos experimentado al nacer y acerca de las cuales conservamos una “huella”.

¿Estamos afirmando entonces que un feto siente? ¿Que tiene memoria? ¿Que tiene vida mental? ¿Que tiene algún tipo de conciencia? Hace cincuenta años esto se discutía encarnizadamente entre los psicoanalistas. Pero esto no debe extrañarnos, porque hasta no hace mucho tiempo se les punzaban las orejas a las niñas recién nacidas pensando que a esa edad “no les duele”. Hoy, luego de las ecografías que se hacen frecuentemente a las mujeres embarazadas, y que nos permiten ver un feto animado por movimientos “expresivos”, los mismos argumentos de entonces acerca de la existencia del psiquismo fetal adquieren una fuerza mucho mayor, reclutan más adeptos y no suscitan ya los rechazos encarnizados de antaño.

Como hemos dicho antes, la angustia es un afecto prototípico, un afecto fundamental, un “último” determinante, pero hay muchos afectos que generan conflictos y producen angustia. Para evitar la angustia recurrimos a distintos procesos, uno de ellos, por ejemplo, es negar la realidad que nos produce angustia, refugiándonos en una fantasía placentera cuyo extremo ingresa en lo que denominamos “locura”. Otro es tratar de disminuir la importancia de los hechos, de acuerdo con el consejo que se oye a menudo: “no pienses en eso, no le des importancia, olvídale”. También, a veces en lugar de experimentar el afecto conflictivo frente a una persona de la cual se depende, o frente a una persona muy querida, se “transfiere” ese afecto sobre otra cuya significancia es menor. Es posible pelearse con la esposa en lugar de hacerlo con el jefe, o descargar la hostilidad sobre el perro o sobre la puerta del automóvil en lugar de agredir a la mujer que se ama. Hay, por fin, otra forma que hemos estudiado mucho, y de la cual no nos ocuparemos ahora, que es transformar

los afectos en enfermedades del cuerpo. La cuestión fundamental radica en habernos dado cuenta de que todo lo que podamos llamar importante, todo lo que tiene significado o, mejor aún, significancia (que es la importancia del significado), tiene que ver, en última y fundamental instancia, con los afectos. El estudio de los afectos conduce al tema del valor, sea ético o estético, y al tema de la moral. Los afectos van recuperando, cada vez más, un lugar fundamental dentro de todo tipo de psicología. Las ciencias cognitivas, por ejemplo, que han empezado por centrar sus intereses en estudiar los pensamientos, se han visto obligadas a ocuparse de la importancia de los afectos.

Hay afectos agudos, como el enojo, los celos y la envidia, que nos acometen en un momento dado y de los cuales nos desprendemos minutos u horas después, pero también hay afectos crónicos, afectos que se arraigan hasta llegar a configurar el carácter. El resentimiento o la amargura, por ejemplo, suelen ser afectos crónicos. No es lo mismo decir que una persona sufre una crisis, un “ataque”, de celos, o de envidia, que decir que es celosa o envidiosa. No se trata en este último caso de un afecto agudo, sino de *un “estado” afectivo que configura una manera de vivir la vida*. Se suele decir que cuando uno se levanta todas las mañanas con algún problema nuevo tiene un problema chico, y que cuando se levanta todas las mañanas con el mismo problema tiene un problema grande. Esto que la sabiduría popular afirma vale para el caso de los afectos crónicos, que “impregnan” a toda la persona. La angustia se presenta, muchas veces, en las situaciones que describimos como “desperdicio” de la vida. Ese sentimiento de desperdiciar la vida no suele ser una cuestión aguda que nos acomete un sábado a la tarde (o, mejor aún, el domingo por la tarde, ya que el sábado suele ser el día de la esperanza y el domingo a la tarde el día de la desilusión). El sentimiento crónico de desperdiciar la vida nos hace sentir frecuentemente en un callejón sin salida, y cuando nos produce angustia, es obvio que esta angustia no es entonces la causa de ese sentimiento, sino su consecuencia. Cuando nos sentimos en un callejón sin salida, es natural pensar que se reaviven en nosotros las antiguas experiencias (perinatales) que vivimos en el momento de nacer y que entonces reaccionemos, frente a esta “reconocida” situación de callejón sin salida, con la figura “corporal” de las sensaciones que llamamos “angustia”. El sentimiento crónico de desperdiciar la vida, y la angustia que frecuentemente lo acompaña, no alcanzan, sin embargo, para comprender las situaciones en las cuales el desgano predomina. Intentaremos esclarecer mejor este tema relatando, en cuatro capítulos, una pequeña historia.

El aburrimiento, la amargura y la descompostura

El primer capítulo tiene que ver con las conclusiones a las cuales llegamos hace ya cuarenta años, cuando estudiamos las enfermedades del hígado en una época en que estaban “de moda”. Era frecuente entonces que los médicos hablaran de la existencia de “pequeñas” insuficiencias hepáticas. Hay un momento de la vida en el cual la función de mamar es tan importante como para que, “tiñendo” toda la vida mental, se convierta en la característica principal de esa etapa que, en nuestra jerga psicoanalítica, y por ese motivo, se llama “primacía oral”. En los dibujos animados, los leones, concebidos desde una primacía oral, tienen la boca grande y el cuerpo pequeño. Investigando en el significado inconciente de los trastornos hepáticos llegamos a la conclusión de que, por lo menos en un período de la vida fetal, la función del hígado es lo suficientemente importante como para que la vida mental se configure alrededor de una primacía hepática. De acuerdo con las leyes que rigen los procesos de representación inconciente, el hígado se adjudica la representación de aquellas funciones en las cuales interviene de una manera preponderante. Representa entonces a la función de tomar, a través de la placenta, los “materiales”, los alimentos que le ofrece la madre, y usarlos para materializar las formas heredadas cuya “receta” operativa (hoy diríamos algoritmo), presente en el embrión, determina que, de manera maravillosa y en un plazo asombrosamente corto, una célula se transforme en un bebé. (Aclaremos, de paso, que Sheldrake no diría que los algoritmos operativos que generan las formas orgánicas a partir de una célula primitiva están presentes en el embrión, sino que son propios de un campo morfogenético que el embrión “capta”, como la antena de un circuito sintonizador capta la música que una emisora de radio ha “puesto en el aire”.) De modo que, así como la boca (aunque no comemos sólo con la boca) se transforma en el representante de la actividad de comer, el hígado se constituye en el representante privilegiado de la función de materializar las “formas” heredadas y, por extensión, todo cuanto constituya un proyecto en la vida del adulto.

Otra de las conclusiones surgidas del estudio del significado inconciente de los trastornos hepáticos, expuesta en los términos más breves, planteaba que la vesícula biliar y las vías biliares se adjudican la representación de los sentimientos de envidia y nos explican algunas de sus características, como el hecho de que la envidia se asocie con el color verde y con la amargura de la hiel. Reparemos en que nadie se pone verde de vergüenza ni colorado de envidia. Con esto subrayamos que las funciones corporales determinan las cualidades de los diferentes sentimientos, otorgándole a cada uno de ellos una figura o forma “expresiva”, que es la que produce las distintas sensacio-

nes somáticas que los caracterizan. Si queremos comprender esto en toda su amplitud, debemos librarnos del prejuicio de que el cuerpo está primero y la psiquis se le agrega después, en la medida en que el feto crece y evoluciona. Debemos también admitir que la fisiología *es* aquello que, desde otro punto de vista, llamamos “psiquismo inconciente”.

Un viejo principio de la fisiología dice que la función *hace* al órgano. El órgano se construye como tal porque funciona. La estructura de los huesos, por ejemplo, es una especie de arquitectura que podemos comparar con la manera en que se disponen los hierros de la Torre Eiffel, para recibir ciertas presiones y tensiones, creadas por la fuerza de gravedad o por la acción del viento. Las trabéculas óseas se disponen dentro de un hueso en la forma en que lo hacen, para cumplir mejor y de manera más liviana con la función de sostén que un hueso, como el fémur, tiene. Cuando un fémur se fractura y se “suelta” dentro de un yeso que lo mantiene alejado de su función normal, el callo óseo que se forma carece de la adecuada disposición trabecular, de la adecuada “trabazón” que forma normalmente la estructura del fémur. Podemos decir que si la función fisiológica *hace* al órgano, es igualmente cierto que el funcionamiento de la psiquis inconciente *hace* al cuerpo. Otra forma de decirlo sería afirmar que el cuerpo es alma estática “detenida” en el tiempo, alma “congelada”, o, con una metáfora vecina, afirmar que si representamos al alma como vapor de agua, el cuerpo es hielo y su funcionamiento agua. Tal como lo ha expresado William Blake, que murió treinta años antes del nacimiento de Freud, no tenemos un cuerpo distinto del alma, porque *lo que denominamos cuerpo es la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos*. Análogamente podríamos sostener que no tenemos un alma distinta del cuerpo, porque *lo que llamamos alma es la cualidad del cuerpo que denominamos vida*. Se suele pensar que las emociones “nacen” en la cabeza e influyen sobre el cuerpo. Estamos, sin embargo, más cerca de la verdad cuando afirmamos que cada una de las emociones que experimentamos *es* el producto de un comportamiento particular del cuerpo.

Redondeando el tema de este primer capítulo, diremos que las enfermedades del hígado son dramas típicos y universales que obedecen a un libreto, a un determinado guión. Una creencia popular sostiene que los que bostezan sufren del hígado. Hace cuarenta años, a partir de la somnolencia y las náuseas que se observan en la insuficiencia hepática, se pretendía explicar el aburrimiento, la somnolencia y las sensaciones de descompostura vecinas a las náuseas que presentaban muchos enfermos, aduciendo una “pequeña” insuficiencia hepática que jamás fue demostrada. Cuando estudiamos los significados inconcientes de esos trastornos, vimos que todos ellos estaban ligados entre sí por su pertenencia a un mismo guión, al

mismo libreto al cual pertenecían también la náusea existencial, la mufa, el humor negro, la drogadicción y la anorexia. Todos estos trastornos se vinculaban, además, con la amargura, un sentimiento de fracaso en el ejercicio de la acción envidiosa que equivale a la vuelta del ataque destructivo contra el propio organismo.

La búsqueda de reconocimiento

El segundo capítulo se inició hace ya más de treinta años, cuando comenzamos a trabajar con un procedimiento que llamamos *estudio patobiográfico*. Con ese procedimiento intentamos comprender la relación que existe entre la enfermedad actual, que el enfermo padece, y la crisis biográfica, igualmente actual, en la cual culmina, en el momento de la consulta, la biografía del enfermo. En el transcurso de esos treinta años, en los cuales realizamos unas dos mil quinientas patobiografías, descubrimos que las personas siempre viven para alguien que, frecuentemente, queda representado por más de una persona. A veces es el padre, a veces la madre; generalmente son los dos, casi siempre con predominio de uno, aunque esto se puede “transferir”. La persona para la cual se vive puede llegar a ser el cónyuge, puede llegar a ser un hijo o el conjunto de los amigos del club. Cuando hacemos un viaje y sacamos fotografías, las sacamos fundamentalmente para mostrárselas a alguien. Lo mismo sucede si nos compramos una corbata. Puede tratarse de alguien que, en lugar de ser amado, es considerado como antagonista, como rival o como enemigo. Uno puede comprarse un auto mejor para darle envidia a su cuñado, pero lo importante para el tema que nos ocupa es que, de todas maneras, aunque predomine la hostilidad, uno está comprando su auto, si bien casi siempre de manera inconsciente, en solemne dedicatoria a otra persona.

También descubrimos que estamos en un permanente diálogo interior con esa persona “para la cual vivimos”. A veces le decimos que teníamos razón o, sencillamente y con orgullo, “mira lo que hice”. A veces le pedimos perdón, otras nos enojamos con ella. Y suceden muchas otras cosas, durante las cuales también ponemos palabras en su boca. Pero sea cual fuere nuestro diálogo, se trata de un diálogo que no se concluye fácilmente. No suele interrumpirse, por ejemplo, con la muerte de la persona a la cual “dedicamos” nuestra vida. Hemos visto, además, muchas veces el sufrimiento que proviene de la imposibilidad de encontrar las palabras para continuarlo. Muchos de los deseos que sentimos como nuestros son los deseos que, acerca de nosotros, tiene la persona para la cual vivimos, o se configuran precisamente

como los deseos opuestos. Es tan frecuente pensar haré “tal cosa” para satisfacción de mi madre, como haré “tal otra” para no darle el gusto.

Es obvio que, con el objeto para el cual se vive y con el cual permanentemente se dialoga, no todo es amor, sino que existen conflictos. Una de las características más importantes de esos conflictos radica en que se trata de conflictos con la “autoridad” que establece los criterios éticos y estéticos. Por este motivo decimos que el objeto al cual dedicamos nuestra vida es, al mismo tiempo, el juez en cuyo tribunal se sustancia nuestro “expediente”, en un trámite que oscila entre la absolución y la condena, esperando sentencia. La experiencia muestra que es muy difícil trasladar nuestro expediente a otro juzgado. Cuando, por ejemplo, se sufre un abandono que proviene de una persona amada, se lo sufre como una condena que es muy difícil evitar recurriendo al amparo de los juicios favorables emitidos por otras personas. Ser maldito o bendito, es decir maldecido o bendecido, significa (como la etimología lo evidencia) que la persona a la cual dedico mi vida, y cuya autoridad reconozco, habla mal o bien de mí, lo cual sin duda es una fuente importantísima de malestar o bienestar. Cuanto sentimiento humano conocemos puede ser valorado en relación con las vicisitudes de este diálogo interior que sostenemos con los jueces (nuestros “dioses”) que en nuestros sentimientos profundos reconocemos como competentes, aunque argumentemos muchas veces en contra de la legitimidad de sus fueros. A veces, obedeciendo en contra de nuestra voluntad, y en búsqueda de la clemencia, nos sentimos finalmente defraudados. Otras veces, resentidos, “trabajamos a reglamento”, cuando, en íntima rebeldía, fingimos “cumplir” con los mandatos aceptando las reglas pero traicionando su espíritu.

Forma parte de este segundo capítulo, aprendido durante el estudio de las patobiografías, el haber comprendido la importancia fundamental que posee la sonrisa. Freud sostenía que el origen del gesto que denominamos sonrisa se encuentra en la relajación de los músculos de la mejilla que experimenta el bebé luego que se ha satisfecho en el acto de mamar. Las mujeres que han convivido esa experiencia desde su posición de madres apoyarán sin duda mi argumento de que esa sonrisa del bebé se parece, quizás más que cualquier otra cosa en el mundo, a lo que denominamos “bendición”. Pero además, cuando el bebé sonrío, la madre, bendecida por esa sonrisa, también sonrío y, por obra de esa sonrisa de la madre, es ahora el bebé el que resulta bendito. Lamentablemente, esta forma de *compartir el placer*, esta forma de *complacer*, no siempre progresa de manera armoniosa. Muchas veces, por innumerables razones que tienen que ver con la historia que cada vida acumula, en lugar de la sonrisa aparecerá la “mala cara” y, cuando se trata de la mala cara que la madre “pone” frente a su bebé en esos tiernos años en que

se moldea el carácter, se tratará de una mala cara que lo perseguirá toda la vida. Digamos mejor que “nos” perseguirá, porque se trata de una condición que, en alguna medida, forma una circunstancia inevitable de todas las vidas. Así nacen otras calamidades, como las sonrisas de cortesía, que no pasan de la boca, que no involucran a los ojos, y que no convencen a nadie. Se trata de sonrisas que se ofrecen como moneda de cambio en lugar de la verdadera sonrisa, completamente “gratuita”, que proviene del bienestar y engendra bienestar. *La sonrisa que enriquece al que la recibe sin empobrecer al que la da*. Toda la vida buscaremos esa sonrisa genuina que alguna vez recibimos y otra vez perdimos, opuesta a la mala cara tanto como a la sonrisa superficial y “educada”. Quizás el acento puesto en la sonrisa de la *Gioconda* tenga que ver con estas experiencias profundas que todos llevamos dentro y que se manifiesta también en esa gesta, en cierto modo trágica, que llamamos “búsqueda de reconocimiento”.

Pero en qué consiste ese reconocimiento que tanto se busca sino en el testimonio, otorgado por *las personas que nos importan*, de que realmente *les importa lo que somos* y hacemos, y lo bendicen. Dado que las personas, que en nuestra jerga psicoanalítica llamamos “objetos”, y que son objeto de nuestros afectos, “operan” a través de distintas transferencias de unos objetos sobre otros, en general lo único que conseguimos cuando buscamos el reconocimiento, es encontrarlo, una y otra vez, tan insuficiente como sentimos insuficiente la bendición “original” del objeto para el cual vivimos. Esto da lugar, en la convivencia humana, a dos sentimientos. Desde un lado será “nunca me reconocen”, y desde el otro, “haga yo lo que haga, él nunca se sentirá reconocido”.

Durante la realización de las patobiografías surgió cada vez con mayor claridad la diferencia entre la soledad de Robinson Crusoe en su isla y la de un sujeto que se siente solo en Nueva York, en el día de Navidad, rodeado de extraños. Se nos hizo evidente entonces que lo que se suele llamar soledad corresponde al sentimiento de estar solo de alguien, de ese alguien para el cual vivimos, que tiene nuestro expediente, que nos abandona y que es el único que nos podría dar la bendición. La búsqueda de la sonrisa que expresa el reconocimiento alude entonces también a la diferencia entre lo familiar y lo extraño que estudiamos en relación con los trastornos de la inmunidad. El valor asignado a la diferencia entre lo familiar y lo extraño transforma la discriminación en una situación negativa y temida que se aproxima a la fobia. Estar rodeado de extraños es estar, pues, abandonado por lo familiar, representante de una familiaridad que no proviene de la familia, sino que, por el contrario, la precede y la engendra. El objeto para el cual se vive, de más está decirlo, es siempre en el fondo un objeto familiar; los otros son extraños, los

otros no tienen nuestro expediente y por más que estén dispuestos a firmar que nos absuelven de culpa y cargo, su sentencia no opera en nuestro ánimo más que, a lo sumo, como un salvoconducto provisorio. Los extraños no nos funcionan como jueces, sino que, en el mejor de los casos, queremos que declaren a nuestro favor como testigos. También nos dimos cuenta de que cuando un bebé extraña a la mamá es porque “ve” su ausencia en la presencia de otra persona extraña y que esta homologación entre lo extraño y lo no familiar es lo suficientemente importante como para que el arte se complazca en presentar lo familiar de maneras no familiares. (La homologación entre lo extraño y lo no familiar condujo a Freud a designar como “no familiar” –*unheimlich*– lo que en castellano se tradujo como “siniestro”, “ominoso”, en inglés como *uncanny* y en italiano como *perturbante*.)

Soledad y desolación

Ocupémonos ahora del tercer capítulo. Hace muy poco tiempo nos dedicamos a investigar en los significados inconcientes del síndrome gripal. Encontramos que los síntomas de ese síndrome: decaimiento, dolor en todo el cuerpo, fiebre, escalofrío, catarro en las vías respiratorias, dolor de cabeza, falta de fuerzas, se parecían extraordinariamente a las condiciones del neonato en la primera semana de vida. Cuando un niño nace siente que la gravedad lo aplasta, porque en el ambiente intrauterino estaba sostenido por el líquido amniótico (en una pileta de natación, por ejemplo, sentimos que nuestro cuerpo pesa menos). La temperatura extrauterina es diez grados menor que la temperatura dentro del útero, de manera que siente frío. Se siente además apretado y dolorido por el pasaje del canal de parto durante la experiencia del nacimiento. Tiene que inaugurar y mantener, con su propia actividad muscular, la función respiratoria, ya que hasta entonces el oxígeno lo recibía de la sangre materna. Cuando tiene hambre, la leche no llega de inmediato, como ocurría con la sangre umbilical. Es evidente que la situación neonatal temprana, que se refiere a la primera semana posterior al nacimiento, se caracteriza por un conjunto de sensaciones que son muy parecidas a los síntomas que se experimentan en el síndrome gripal, que, “casualmente”, suele durar también una semana.

El neonato (acerca del cual dijimos que cuando era feto sentía, podía recordar y poseía algún tipo de conciencia, aunque distinta de la conciencia que se manifiesta en las palabras) había vivido *rodeado* por una madre uterina que le proporcionaba ininterrumpidamente, en la medida de sus necesidades inmediatas, no sólo el alimento sino también el oxígeno. Esa madre

que lo rodeaba y le daba todo, esa madre que *era al mismo tiempo madre y mundo circundante*, debe ser sustituida, luego de haber nacido, por un oxígeno que se obtiene con un esfuerzo muscular y por un pecho materno que aparece desde una sola dirección, alimentando con un ritmo que expone a la experiencia de ausencia. En la madre prenatal, que llamamos “umbilical” para diferenciarla de la madre “pecho”, coincidían la persona, la única que el feto conoció en su vida, y el mundo. Toda la significancia, la importancia de cualquier significado, estaba allí, personificada en esa madre-umbilical, único objeto con el cual vivía, que de pronto, como recién nacido, ha perdido. Comprendimos entonces que no hay un solo trauma de nacimiento sino dos: *el trauma del que está naciendo*, durante el cual se experimenta lo que después llamaremos angustia, y *el trauma del haber recién nacido*, durante una primera semana en la cual se experimenta lo que llamaremos *desolación*, como *soledad “de alguien” significativo*, para distinguirla de la soledad “física”, aunque en el lenguaje habitual se las confunda. Si el estar naciendo produce esa forma del temor que llamamos angustia, el haber recién nacido produce esa forma de la tristeza que llamamos desolación.

Aunque el niño se encuentre, como sucede frecuentemente, con la madre-pecho, la sentirá, en principio, como un pobre sustituto de la madre-umbilical. Se trata por lo tanto de un inevitable duelo que podrá realizar mejor o peor. De allí, de cómo lo realice, derivará su posibilidad de encontrar la “salida” que la madre pecho le ofrece. Es una salida, un “rescate”, que tiene todas las características de lo que suele denominarse “salvación”. Introducimos así otro término que, junto a las ya mencionadas “maldición” y “bendición”, tiene una profunda raigambre religiosa. Pensamos que esto se debe a que la relación con el “personaje” para el cual se vive se aproxima a la experiencia de lo sagrado en su doble connotación angelical y demoníaca. Esquemmatizando mucho podemos decir que nos encontramos con dos formas de salvación: una ilusoria, constituida por la fantasía de reencontrarse con la “madre-mundo” que una vez nos rodeaba, y una salvación real, que consiste en aprender a reencontrar a la madre-umbilical en esa otra madre, tan diferente, que llamamos “madre-pecho”, sin la cual el niño moriría, pero a la cual sólo podrá aceptar mediante un importante proceso de duelo.

La diferencia entre los mundos del feto y del recién nacido se revela cotidianamente durante la práctica psicoterapéutica, en la cual siempre se presentará una parte de ese proceso de duelo que permanece esperando su continuación. La experiencia muestra que, por más “continente” que sea la relación con el psicoterapeuta, el encuadre de toda psicoterapia que no procure alejar al paciente de la realidad surge de un acuerdo o “contrato” decididamente “posnatal”. El “encuentro” con el psicoterapeuta *requerirá del*

paciente su paciencia, porque se rige, como la madre-pecho, por un “reloj” distinto del que responde a las urgencias del deseo o de la necesidad. En resumen, el síndrome gripal encubre, representa y, al mismo tiempo, expresa una crisis “biográfica” que irrumpe bajo la forma de una desolación insoportable que no se llega a vivir como tal concientemente. El síndrome gripal que la sustituye toma su modelo de la desolación del neonato en su primera semana, y habitualmente se cura en una semana independientemente de los medicamentos con los cuales se trata procurando aliviar los síntomas.

Los orígenes de la descompostura

Llegamos, por fin, al cuarto capítulo, surgido de la investigación que realizamos acerca de las enfermedades causadas por hongos. Los hongos pertenecen a un reino “propio”, distinto del reino vegetal. Los caracteriza su capacidad, que es la máxima conocida en el ecosistema, para descomponer en sus componentes más simples las sustancias orgánicas que los rodean. En ese máximo residen las características de esa capacidad que los animales y los vegetales no poseen. Distintos mitos testimonian que en la fantasía inconciente de los hombres los hongos suelen quedar revestidos de cualidades mágicas y omnipotentes que representan de este modo su capacidad máxima para descomponer. Reparemos en que digerir es una de las formas de descomponer. Cuando nos alimentamos, ingerimos una sustancia compleja y la descomponemos. Cuando incorporamos una proteína animal, por ejemplo, la descomponemos en los aminoácidos que la constituyen, y con ellos construimos, en un proceso de síntesis, la parte de nuestra carne que se gasta durante el vivir. Hay una etapa de la vida embrionaria en la cual el organismo se alimenta por difusión y no necesita descomponer. El entorno materno le brinda entonces directamente los elementos simples, de manera que lo único que el pequeño embrión tiene que hacer es usarlos para componer su propia sustancia. La expresión “quiere la papa en la boca”, aunque manifiestamente compara a un adulto con un niño dependiente que ya se alimenta con sólidos, alude a una situación cuya representación más acabada se encuentra en la etapa embrionaria (blastocística), que funciona según el modelo de una alimentación en la cual la asimilación se realiza sin un esfuerzo digestivo propio. Transcurrida esa etapa cada uno debe realizar, para poder vivir, el esfuerzo de descomponer. Es claro que no se trata sólo de los alimentos, ya que vivir es enfrentarse con un mundo complejo en una relación que, en distintos intervalos de tiempo, ingresa en “puntos críticos”, en dificultades que es imprescindible procesar.

En nuestro modo de abordar y superar las dificultades que se nos presentan en la vida, intervienen “las razones del corazón que la razón ignora”, pero es muy frecuente que cuando pensamos en esas dificultades, lo hagamos en términos racionales. Las dificultades configuran entonces problemas que, cuando no son “insolubles”, reclaman una solución, es decir que tienen que ser “disueltos” o, como solemos decir, “resueltos”. Con este fin analizamos los problemas, intentamos descomponerlos en sus elementos más simples, “yendo por partes”, para luego componer (recombinando los elementos en una actividad de síntesis) una conducta que funcione de manera satisfactoria como una “respuesta” al problema. Cuando hablamos, entonces, de “descomponer” el mundo, no nos referimos solamente a la digestión de los alimentos o al proceso mediante el cual se descomponen las ideas complejas para “asimilarlas”, es decir, para que formen parte de nuestro intelecto, sino también a la capacidad para “descomponer” una dificultad material y práctica como por ejemplo pagar una hipoteca que grava nuestra vivienda y que puede llegar a presentarse en nuestra vida como una contrariedad compleja. Corriendo el riesgo de simplificar demasiado diremos que, integrando nuestras investigaciones sobre lo hepático con lo que estudiamos recientemente acerca de los hongos, llegamos a comprender que uno se aburre, se fastidia, se “mufa”, se “pudre” o se descompone, cuando no puede cumplir con el proceso que resumimos en la expresión “descomponer el mundo” (la palabra *muffa* designa, en italiano, un hongo verde que aparece, por ejemplo, en el queso cuando no se lo protege de la humedad).

Cuando, siendo ya un adulto, uno se encuentra con una dificultad que no se considera capaz de resolver, también siente que le hace falta alguien que haga eso por uno, como ya sucedió una vez, en nuestro remoto pasado embrionario, y muchas otras, durante nuestra infancia, en las cuales sentimos la presencia de alguien que resolvía nuestras dificultades. Ese alguien “podía” y, a partir de allí, preferimos creer que existe siempre quien, más que poderoso, es omnipotente. Alguien que si quisiera podría hacer por nosotros lo que no podemos y que debería querer. Si eso no sucede sentimos, en primera instancia, que nos priva de algo a lo que tenemos derecho y, luego, aun peor, sentimos que nos “quita” lo que necesitamos con la misma fuerza de la necesidad que sentimos. En otras palabras: del mismo modo en que el bebé siente que la mamá ausente, que no lo alimenta, es una madre mala que lo devora con la fuerza con que el hambre devora al bebé, cuando no podemos “descomponer” una contrariedad perentoria sentimos que la dificultad nos descompone. Podemos decir entonces que, así como el trauma del nacimiento, del estar naciendo, configura el modelo de la angustia, y el trauma de recién haber nacido configura el modelo de la

desolación, el trauma de haber tenido que salir de la etapa en que otro realizaba por uno el trabajo de digerir, para empezar a tener que descomponer con el esfuerzo propio, configura el modelo de un sentimiento fundamental que llamamos “sentimiento de descompostura”.

El drama de la descompostura, la angustia y la desolación

Volvamos ahora, terminados los cuatro capítulos, al estado afectivo crónico que se manifiesta como abulia o como desgano, y que a veces nos lleva a sentir que nuestra vida “no es vida”. Dijimos que un callejón sin salida nos produce ese oscuro temor al futuro que denominamos angustia, en el cual sentimos que algo tenemos que hacer, pero sin saber qué. Hablamos de un tipo de pérdida que experimentamos como ser abandonados y condenados por los que más amamos, y agregamos que esta situación, que conduce al desánimo y a una grave disminución de la autoestima, hasta el extremo de sentir que nuestra vida no tiene sentido, configura el sentimiento que llamamos “desolación”. Señalamos también que la incapacidad para realizar el esfuerzo de procesar el mundo que nos rodea, es decir, para conformarlo a la medida de nuestras necesidades, nos genera abulia, fiaca, aburrimiento, náuseas, y puede alcanzar al extremo del deseo, no siempre conciente, de desaparecer, que se manifiesta a veces transitoriamente como una lipotimia, una forma de la descompostura que se caracteriza por un estado de “sudor frío”, mareos, inestabilidad en el equilibrio y pérdida de la conciencia, que se suele denominar “desmayo”.

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. Junto a la angustia y en un mismo nivel de jerarquía, reconocemos ahora otros dos sentimientos: la desolación y la descompostura. En la descompostura, el modelo constituido por el trauma de tener que “digerir” con un esfuerzo propio constituye una representación de una circunstancia actual en la que no logramos procesar una grave contrariedad en el mundo. En la angustia, el “modelo” que determina su cualidad y alude a una experiencia actual de “callejón sin salida” corresponde al trauma del nacimiento. 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 para la cual vivimos. No es difícil reconocer allí la operación de sentimientos de culpa frecuentemente inconcientes.

No cabe duda de que la descompostura es un afecto, ya que una persona manifiesta *sentirse* descompuesta. Sin embargo, se lo describe fundamentalmente en términos 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 afectos (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”.

Freud descubrió dos tipos de angustia. Una, que llamaba “angustia automática” y que posteriormente 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.

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. Se trata de una experiencia que culmina en la sensación de desmayo, desintegración y aniquilación que corresponde a la descompostura plena y que, muchas veces, erróneamente denominamos “sensación de muerte”. Hemos visto morir y, en algunos casos, nos hemos visto frente a la cercana posibilidad, racionalmente comprendida, de que nos ocurriera eso mismo, pero los que podemos tener sensaciones estamos vivos, es decir que no nos hemos muerto nunca y ninguna de las células que nos constituye en el presente ha muerto jamás. Nuestras células muertas ya no nos constituyen y pensamos que carecen, además, de toda experiencia y de toda sensación. Carecemos de la posibilidad de transformar una experiencia que no tuvimos en una sensación.

Carecemos por lo tanto de la sensación que corresponde al “estar muerto”, de manera que la llamada “sensación de muerte” se refiere a un estado afectivo afín a la descompostura y a la agonía, acerca de la cual hemos dicho que representa, esencialmente, una lucha entre el morir y el vivir.

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 un extraño, resulta forzado y que, cuando es llevado a su extremo, finaliza en una copa excesiva en compañía del barman. Un barman que, como ya dijimos, podrá ser, forzosamente, sólo un abogado defensor o un testigo favorable, ya que no habita el tribunal donde mora nuestro expediente y carece de la investidura que lo transforma en juez.

El espacio en el cual pueden florecer las ganas

Hemos hablado del drama de la descompostura, la angustia y la desolación como determinantes, muchas veces ocultos, del desgano, y como condicionantes de una crisis que frecuentemente conduce, y *siempre precede*, a una enfermedad del cuerpo. Llegamos por fin al tema que el título promete: la recuperación de las ganas. La experiencia nos enseña, en nuestra profesión de psicoterapeutas, que comprender el significado de un trastorno es la parte más importante del camino que inicia su transformación. Podemos ocuparnos, sin embargo, de establecer algunas conclusiones.

Cuando Almafuerte, en uno de sus siete sonetos medicinales, afirma que si estamos encerrados en una celda debemos buscar las rendijas, no las llaves, resume de una manera muy lograda lo esencial del malentendido perjudicial en el cual solemos incurrir cuando nos encontramos en el callejón sin salida que configura la angustia e insistimos tercamente “en una sola dirección”. El tratamiento de la angustia con medicamentos tampoco suele ayudarnos muy bien, porque aunque logremos disminuirla o hacerla desaparecer sin necesidad de ir aumentando la dosis de la droga que ingerimos, la crisis que la motiva y que no se resuelve frecuentemente tendrá muchas más posibilidades de arruinar nuestra vida. Cuando, en cambio, enfrentamos la angustia procurando tolerar la penuria, comprobamos que nunca se mantiene durante muchas horas, y que a veces se produce una variación en el panora-

ma que representa nuestro drama. Cuando miramos “para atrás”, podemos ver que, aunque a veces ocurren cosas peores, aquello que tememos casi nunca ocurre. La vida tiene más de un camino, y buscar las rendijas es tratar de encontrarlos. No solemos encontrar, por supuesto, las soluciones mágicas que nos van a complacer completamente, pero la existencia de soluciones diferentes, surgidas de la aceptación de nuestros límites y de un proceso de duelo, logrará desviarnos del “callejón sin salida”.

Frente a la descompostura que, como dijimos, surge de una insuficiencia para tramitar la realidad de acuerdo con nuestros sueños, es necesario disipar otro malentendido. Las personas que mejor proceden en la realidad, personas a las cuales se las suele llamar “ejecutivas”, porque ejecutan con éxito, suelen despertar nuestra envidia en la medida en que nos imaginamos que poseen la capacidad para materializar grandes sueños. Sin embargo, lo fundamental en la capacidad de materialización no reside en el tamaño del músculo o del “hígado”, sino sobre todo en la capacidad para soñar proyectos que no se alejen demasiado de una concreta y determinada posibilidad de hacer. Los verdaderos ejecutivos son personas que, como se dice en el argot porteño, “no se hacen el bocho”. En términos de una metáfora automovilística podríamos decir que no se trata solamente de los caballos de fuerza, sino, ante todo, de mantener el motor embragado con las ruedas que frenan sus ímpetus, para evitar que se embale y se pase de vueltas. La mayor parte de nuestras dificultades para materializar provienen de que frecuentemente procedemos de acuerdo con el “dale que...” de los niños. Como si dijéramos, por ejemplo: asumamos que tenemos la plata para iniciar el negocio. Es cierto que de ilusión también se vive, pero es necesario mantenerla dentro de los límites que armonizan con lo posible si queremos evitar que los proyectos ingresen en un peligroso camino que se aleja cada vez más de la realidad. Tampoco ayudan los proyectos “entre ceja y ceja”. El insistir tercamente en darle a la vida una única oportunidad para satisfacernos suele conducirnos a situaciones peores, ya que, de este modo, el “abanico” de nuestras posibilidades se cierra. Habitualmente incurrimos en esta equivocación cuando construimos una imagen de la felicidad rígidamente condicionada a ser lo contrario de nuestro malestar, negando que nuestro bienestar, que surge siempre de un crecimiento nuevo, diferirá sin duda de la exacta inversa de nuestro sufrimiento actual.

Cuando de la desolación se trata, también debemos deshacer un malentendido frecuente. Hacernos cargo de nuestra vida, en lugar de esperar que el futuro nos traiga mágicamente lo que deseamos, no significa que los seres queridos nos han abandonado. Es necesario no confundir la responsabilidad con la desolación, como suele ocurrir cuando se pronuncia la famosa frase

“tengo que arreglarme solo”. En realidad no estamos solos, nuestro entorno está lleno de seres que nos necesitan, que nos ayudan, o que sencillamente nos aman por el solo gusto de hacerlo. Cuando los sentimos extraños, privados de la significancia que asignamos a los seres queridos, no nos damos cuenta de que no son ellos los que nos abandonan, sino que, lamentablemente, mientras continuamos atrapados en las personas que constituyen nuestras preferencias, su amor no nos interesa. Vale la pena recordar que no somos neonatos. El mundo no se acaba en nuestra aldea. La brújula no posee solamente el norte al que apuntamos como único punto cardinal. Es de veras difícil, pero es siempre posible “distribuir” entre distintas personas una parte de la significancia que en nosotros poseen aquellos para quienes vivimos.

Es también importante comprender que la ilusión de retornar a un pasado que ahora, cuando de pronto se repara en que ya se ha ido, se recuerda como más dichoso que cuando fue vivido, es una fantasmagoría que nos trae a la mente los versos de Manrique, aquellos que señalan “cómo, a nuestro parecer, cualquiera tiempo pasado fue mejor”. El pasado que recordamos no es “lo que pasó”, sino que su verdadero jugo, el significado que lo anima y es capaz de inventar en nuestra imaginación un futuro venturoso o temible, nace de un presente actual. Aquello que, como significado, de veras pasó y ya no está pasando, es completamente inabordable, incomprendible. ¿Qué podemos decir, entonces, finalmente, con respecto a la posibilidad de salir de una situación de desgano? En primer lugar, que se trata de vivir en el espacio que existe entre la nostalgia y el anhelo, ya que ambos, nostalgias y anhelos, tentadora y obstinadamente, suelen atraparnos, alejándonos de la paz que se obtiene cuando se disfruta el presente. Nos hace falta entonces un cerebro lo suficientemente claro como para rechazar el canto de sirena de los sueños grandiosos, un hígado lo suficientemente fuerte como para evitar el espejismo de los caminos fáciles y un corazón lo suficientemente valiente como para aceptar la responsabilidad que es inherente a cada una de las formas en que sucede el vivir. Si intentamos vivir sin queja, sin reproche y sin culpa, en la medida en que podamos lograrlo crearemos un espacio nuevo, que puede ser más grande o más pequeño, fertilizado por la curiosidad y por la necesidad de trascender la propia vida. Sea cual fuere el tamaño del espacio *nuevo* que podemos producir dentro de nosotros, o en el mundo que compartimos con los seres queridos, importa mucho que sepamos que allí, en ese espacio, es el único lugar donde pueden volver a florecer las ganas.

XII. LA SOLEDAD, LA DECEPCIÓN Y LA ESPERANZA EN LA CONVIVENCIA

La crisis cultural actual

Tanto las normas sociales con las cuales nos encontramos al nacer, que influyeron también en la forma en que fuimos concebidos y en las vicisitudes de nuestra gestación, como los avatares de nuestra convivencia en el mundo que constituye nuestro entorno, están condicionados hoy por una crisis que se manifiesta como una falta de coincidencia y de consenso en la asignación de los valores. Diversos autores, entre ellos Gebser y posteriormente Toffler, coinciden en afirmar que no se trata de una crisis generacional. Cuando la humanidad, en un cambio evolutivo turbulento cuyo epicentro ocupó centurias, abandonó el predominio de la magia para ingresar en un mundo regido por el predominio del pensamiento racional, sentó las bases de la cultura en la cual hasta ayer vivimos instalados. En esa cultura, la antigua tribu cedió su lugar a la familia, y la magia se bifurcó en ciencia y religión, pero la mutación fundamental debemos verla en el desarrollo de una conciencia individual, que avaló, en cada ser humano, el sentimiento y la idea de ser el único dueño de sí mismo. El desarrollo cultural obtenido fue magnífico, y sin embargo ya no parecen caber dudas de que nuestra civilización ha ingresado en una crisis de turbulencia semejante a la que caracterizó aquel cambio evolutivo primitivo en el pensamiento de la especie *homo sapiens*.

La crisis actual se manifiesta de dos maneras distintas. Por un lado, una dificultad caótica en el proceso de establecer valores compartidos en el seno de nuestra civilización, dentro de la cual los valores de antaño y especialmente el individualismo y el desarrollo tecnológico que lo acompaña parecen haber superado su nivel óptimo para ingresar en un extremo cuya complejidad genera perjuicios incontrolables e imprevistos. Por el otro, el

desarrollo de la filosofía y de la ciencia se interna en el descubrimiento de los límites del pensamiento lógico y racional, para acceder a otras formas del pensamiento y del conocimiento que desdibujan las fronteras de las distintas disciplinas de la ciencia, de la religión y del arte, hermanándolas en teorías fundamentales que las unifican en sus principios. Citemos, como ejemplos de esas nuevas teorías, la cibernética, la teoría de la *Gestalt*, la relatividad, la teoría de los *quanta*, la teoría de las catástrofes, las fórmulas de los fractales, la teoría del orden implícito, la psicología transpersonal o las teorías que se refieren al psiquismo inconciente. Es difícil saber si hemos llegado al epicentro de nuestra turbulencia actual, pero, aunque así fuera, no es aventurado suponer que en el mejor de los casos la superación de la crisis podría llegar a demandar centurias. Mientras tanto el rayo láser, la fisión atómica, los anticuerpos monoclonales, los pesticidas, el trasplante de órganos, la ingeniería genética, la fertilización asistida, la informática, la investigación farmacológica de las enzimas y los medios de comunicación continuarán enfrentándonos con nuestra enorme dificultad para pensar nuevas leyes sociales, en un mundo cuya evolución y cuyo desarrollo creíamos hasta hace poco que podíamos guiar.

En el campo de la psicoterapia psicoanalítica, que es el que conozco mejor, esto aparece bajo una forma que también es nueva. Si en la época de Freud una de las tareas que el psicoterapeuta se proponía era reconciliar el yo del paciente con un superyó más tolerante y más maduro, no cabía, en ese momento, duda alguna con respecto a cuáles serían los preceptos consensuales normativos de ese superyó. Hoy la tarea es mucho más compleja, porque no se trata solamente de conciliar el yo del paciente con los mandatos de su superyó, sino de comprender qué tipo de superyó se ha construido y cómo establece sus valores. La añoranza, que a veces se manifiesta, por un retorno a los valores de antaño, parece minimizar el hecho de que se trata de procesos complejos que no pueden ser recorridos hacia atrás.

Se ha sostenido que, así como los vinos que surgen de algunas cosechas son mejores que los de otras, o los modelos de autos que una fábrica produce en algunos años superan a otros, incluso posteriores, de la misma empresa, la evolución de las formas biológicas no alcanza, en todas las especies, la misma perfección. La cucaracha o el ratón, por ejemplo, demuestran una capacidad de supervivencia y adaptación que, de acuerdo con algunos zoólogos, no alcanzan otros animales, limitados por algunos puntos críticos, como sucede en el caso del langostino, cuyo esófago, rodeado por el cerebro, podría obstruirse si el cerebro crece. Un conocido neurofisiólogo, McLean, ha llegado a afirmar, hace ya algunos años, que el ser humano evidencia en su desarrollo neurológico una fisiología cerebral “dividida”, y que la escasa

comunicación entre ambos hemisferios cerebrales explica que muestre una trágica desarmonía entre su desarrollo intelectual y su desarrollo afectivo. Se trata de una afirmación que, en lo que se refiere al sistema nervioso, es muy discutible, y tal vez sea errónea, pero el hecho cultural que ha querido explicar de este modo es verdad. No cabe duda de que la ciencia y la tecnología han multiplicado nuestro poder de manera exponencial, mientras que en el terreno afectivo nos conmueven los mismos afectos que en la época de Shakespeare, hace unos cuatrocientos años, conmovían a la gente que habitaba una pequeña aldea. La desarmonía entre el desarrollo del poder tecnológico y el primitivismo afectivo se ha comparado con lo que podría ocurrir si se distribuyeran ametralladoras en una tribu salvaje, o peor aún, con lo que puede ocurrirle a un mono con un tubo del pegamento que llamamos “gotita”. No podemos asegurar que nuestra civilización sobreviva, pero precisamente por eso tampoco podemos asegurar que no lo lograremos. Vivimos en un mundo complejo en el cual la inmensa mayoría de fenómenos escapan a la simple relación de causa-efecto que describimos con ecuaciones lineales. De manera que nuestras previsiones, con respecto a la mayoría de los fenómenos del mundo, son (como un pronóstico metereológico a cinco días de plazo) muy poco confiables. En esas condiciones podemos, mediante la razón, explicar bastante bien por qué fallamos, pero nuestro pensamiento racional no explica el logro de la compleja adaptación que nos mantiene en el mundo. Weizsaecker sostiene que la seguridad es una ilusión, pero que la inseguridad, por idénticos motivos, también es ilusoria. Más allá de todo tremendismo conviene tener presente la magnitud de la crisis en la cual vivimos inmersos, pero frente a la cantidad de temporales que, en su evolución biológica, ha capeado la vida, carecemos de los elementos para sustentar el pronóstico de que correremos el mismo destino que los dinosaurios.

Volvamos entonces, como ya dijimos, sin ningún tremendismo, sobre las características de la crisis en la cual vivimos. Mencionamos antes un primitivismo afectivo, pero, en rigor de verdad, deberíamos referirnos a un “raquitismo” afectivo, porque el primitivismo se parece a la vida primitiva que transcurre en su ambiente natural, mientras que las perturbaciones afectivas de nuestra época, rica en perversiones, se parecen más a los trastornos del desarrollo y a las deformaciones malsanas que se dan en las alcantarillas de las grandes ciudades o en el cautiverio en la “jungla de cemento” de un jardín zoológico. Dado que los valores surgen de las importancias, y las importancias surgen de lo que sentimos, no debe extrañarnos que los trastornos del desarrollo afectivo contribuyan para empeorar la crisis de la moral, que se sustenta en los valores compartidos. Hay una serie de valores que forma parte de las “virtudes clásicas”: la dignidad, la distinción,

la honradez, la autenticidad, la responsabilidad, la fidelidad, la cultura y también la autoridad en cuanto capacidad testimoniada por el hecho de haber sido autor. Nadie diría que estos valores han perdido vigencia, pero no cabe duda de que, más allá de lo que acerca de ellos se diga, cuando se trata de ejercerlos suelen ser hoy relativizados. Relativizados quiere decir aquí que se los valora en el contexto de una situación, contrastándolos y sometiéndolos a otras conveniencias, pensando, a menudo, sin demasiado escrúpulo, que el fin justifica los medios. Lo mismo ocurre con valores como la libertad y la justicia, con la diferencia de que, en esos casos, se suele fingir que se los sostiene sin ningún género de condicionamiento. Hay, además, otra serie de valores, que se suelen sostener como absolutos: como el poder, especialmente sobre otros individuos, la posesión, sobre todo de bienes materiales, el conocimiento, sobre todo científico y técnico, la supervivencia, sobre todo en términos de cantidad de años, y finalmente el triunfo y la fama. Agreguemos, en este desconcierto cultural, lo que sucede con los roles masculino y femenino, que han cambiado su figura “clásica”, integrada en las costumbres de antaño, sin haber llegado todavía a establecerse con un perfil nuevo que goce de un consenso ampliamente compartido. De modo que asistimos diariamente a las mezclas más heterogéneas en lo que se establece como los *mores* o costumbres que constituyen la moral de una pareja, porque cada uno de sus miembros trata de conservar, de las costumbres de ayer y de hoy, solamente las que se le acomodan mejor. Así vemos, por ejemplo, que un hombre desea que su mujer contribuya con el cincuenta por ciento a la manutención del hogar y que, además, le sirva el desayuno en la cama, mientras que su esposa desea que su marido la mantenga y que no le pida que le prepare la comida.

El auge de un individualismo malsano

Sin embargo, tal como antes dijimos, lo que parece ser el núcleo de cristalización de la crisis cultural que nos aqueja es la forma malsana que el individualismo ha adquirido en nuestros días. En nombre del prestigio, del poder y de la riqueza, el individualismo nos muestra muchas veces sus formas ruinosas, en las cuales el orgullo es sustituido por la vanidad, el amor a los hijos oculta el narcisismo excedido, el amor a la familia oculta el egoísmo, la amistad se transforma en una relación de conveniencia, el cariño, interpretado como una debilidad, se sustituye por la pasión, por el enamoramiento o por el intento de “poseer” a las personas que pretendidamente se ama. El reconocimiento del individuo, unido en su origen al nacimiento de

la familia y al reconocimiento de la paternidad, desarrolló en sus mejores momentos formas que permitieron el desarrollo pleno de las disposiciones latentes que en el primitivo permanecían dormidas. Hoy nos parece tan natural sentirnos dueños de nosotros mismos que no llegamos a comprender cómo vivía el salvaje en su tribu, el esclavo capturado o el villano de una ciudad feudal. Cabe preguntarse cómo ha ocurrido y qué ha ocurrido para que un progreso semejante haya ingresado en una zona en la cual funciona mal. La filosofía, la biología o la psicología de nuestros días no suscribirían, sin discusión alguna, la idea de Hobbes de que el hombre, en su estado natural, es “el lobo del hombre”. Tampoco suscribirían hoy sin discusión alguna la idea darwiniana de que la lucha por la existencia, y la supervivencia del más apto, es lo que rige la evolución biológica en el mundo natural y constituye, por lo tanto, un supremo valor. Explícita o implícitamente siempre hemos aceptado que el individuo vivo debe luchar, debe adaptarse y debe aprender a convivir. Si queremos expresarlo en la jerga de la psicología, deberíamos decir que un yo fuerte sabe y puede aceptar lo que le conviene aceptar y prescindir de aquello que le conviene prescindir. En resumen: la relación con los otros es, y debe ser, un producto de los intereses del yo. Pero precisamente ésa es la idea que hoy cuestionamos. Todorov, que no es psicólogo sino que es lingüista, señala en su libro *La vida en común* que la relación con “el otro” es anterior al interés y es anterior al yo. No se trata de una discusión académica, la cuestión tiene una importancia grande, porque no sucede que primero se vive y después se convive, sucede, por el contrario, que vivir es convivir, siempre, desde el comienzo de la vida y de manera ineludible. No convivimos a partir de lo que somos, solamente *conviviendo somos*, y no sólo psicológicamente, sino también biológicamente.

Algunas plantas que tienen flores machos y flores hembras se reproducen gracias a la contribución de un insecto. La flor macho deposita el polen en el dorso del insecto que va a libar el néctar, y cuando el insecto luego repite la operación en una flor hembra, la fecundación se produce. Aceptamos cosas como ésta, a la cual la naturaleza nos tiene acostumbrados, sin pensar demasiado, pero vale la pena que le prestemos un poco más de atención. Comencemos por decir que, así como la existencia del planeta Plutón fue prevista por Lowell (veinticinco años antes de su descubrimiento) trazando ecuaciones en una hoja de papel, hubo un insecto que pudo ser “previsto” estudiando las características de una flor, antes de ser descubierto. Efectivamente, la forma de la corola de la flor que un insecto poliniza y la anatomía del insecto deben concordar para que los estambres de la flor macho coloquen el polen en el dorso del insecto, de donde lo recogerá el pistilo de la flor hembra. Además, la flor debe fabricar un néctar que guste y alimente a ese

particular insecto, y lo debe hacer en una cantidad que no lo sacie, pues en tal caso el insecto no llevaría el polen hasta la flor hembra. Por fin, observando la corola de una flor que el ser humano ve de color blanco, con el tipo de visión del insecto que la poliniza se descubrieron dibujos que lo “guían” en el aterrizaje. Llegados a este punto tenemos dos caminos: insistir, forzada y torpemente, en que el vegetal y el insecto se encontraron por casualidad, y que el vegetal acertó, por mutaciones accidentales de sus propios órganos, con los dispositivos acordes con la anatomía y la fisiología del insecto, o aceptar que ambos organismos se desarrollaron conjuntamente, conviviendo desde antes de ser lo que ahora son, como producto de un plan que los trasciende y nos trasciende, integrándonos en un ecosistema.

El contacto con el mundo

Cuando consideramos las distintas vicisitudes que configuran los trastornos psíquicos, solemos ver en la angustia un motivo fundamental. Sin embargo, a partir del estudio de los significados inconcientes del síndrome gripal y de las enfermedades micóticas, llegamos a la conclusión de que el sentimiento de desolación y el sentimiento de descompostura desempeñan un papel de importancia similar. Volvamos sobre el hecho de que hay dos traumas de nacimiento, uno, que corresponde al “estar naciendo” y que produce angustia, y el otro, que deriva del “haber recién nacido” que genera el afecto que llamamos desolación. Ocupémonos ahora de repasar algunos hechos fundamentales que respaldan la importancia que asignamos a la desolación. Durante la vida intrauterina, la madre que en ese período llamamos “umbilical” (porque el feto recibe oxígeno y alimento a través del cordón umbilical) *contiene* al feto, de manera que la madre, el entorno y el mundo del feto vienen a ser lo mismo. El recién nacido, que se separa de su madre uterina, “pierde” con ella su mundo. Privado del sostén que el líquido amniótico le proporcionaba, siente que la gravedad lo aplasta. La temperatura intrauterina supera en unos diez centígrados a la temperatura ambiente, de modo que también siente frío, un frío que, con las primeras inspiraciones, se le mete en los pulmones. El pasaje por el canal del parto debe hacerlo sentir con todo el cuerpo dolorido y especialmente con dolor en la cabeza, con la cual “abre” el canal. Son los mismos síntomas que caracterizan el síndrome gripal, el cual, si no se presentan complicaciones, dura una semana, tanto como dura la condición de neonato.

En esas circunstancias, el neonato recorrerá la primera semana de su vida extrauterina entre dos tendencias, una ilusoria, representada por la idea

de volver al interior de la madre, y la otra acorde con la realidad, que implicará un proceso de duelo frente a la diferencia entre la madre-umbilical y la nueva madre “pecho”, que alimenta entre intervalos de ausencia, con una sustancia que hay que succionar y que exige un proceso digestivo, en un mundo donde se respira con un esfuerzo muscular. Cuando este proceso transcurre normalmente, el recién nacido “se salva”. Vemos que se prende al pecho, aumenta de peso, duerme muchas horas y llora mucho menos.

En los dos primeros meses de su vida extrauterina, el bebé buscará, en el *contacto* con la madre, en los “mimos” que lo reconfortan, acercarse lo más que pueda a las condiciones en que vivió dentro del útero. Algunas experiencias realizadas señalan que posteriormente, en el período comprendido entre los dos y los cinco primeros meses, pondrá su mirada en foco para una distancia de unos veinte centímetros, lo cual parece significar con claridad que no se dispone para ver el pezón que lo alimenta sino el rostro de la madre en su totalidad. En el transcurso de este período, el intercambio de miradas de reconocimiento queda ligado a un fenómeno cuya importancia es mayúscula: la sonrisa. Recordemos que la sonrisa, en opinión de Freud, corresponde a la relajación de las mejillas que sobreviene junto con la satisfacción de la necesidad en el acto de mamar. Lo cierto es que cuando el bebe *sonríe sintiéndose gratificado*, la madre, a su vez, desde el recuerdo inconciente que proviene de su más tierna infancia, *sonríe sintiéndose agradecida*, y esta sonrisa en simpatía, que enternece la cara e ilumina la mirada, deviene a un mismo tiempo símbolo representante y signo indicador de la salvación y de la gratitud. Será una representación (contraria a la que llamamos “mala cara”) de una experiencia que ese niño, durante toda su vida, guardará y reactualizará como un íntimo tesoro, o que, en la medida en que no la lleve “viva” adentro, buscará revivir con ahínco en el mundo. La mirada y la sonrisa inician, pues, un proceso de reconocimiento que más tarde, luego de un largo periplo, se buscará obtener mediante las palabras. Durante ese periplo el bebé, que inaugura su sentimiento de existir como alguien en la medida en que se siente mirado, encontrará en la sonrisa la convicción de ser aceptado. Más adelante, entre los cinco y los nueve meses, en la etapa en que las manos de la madre todavía lo limpian, lo acarician, lo visten y lo desvisten, cooperará y alternará con ella. Entre los nueve y los dieciocho meses, en la época en que el nieto de Freud buscaba elaborar, jugando con un carretel, la periódica ausencia materna, el niño distingue el humor de la madre, antes de acceder al desarrollo pleno de un intercambio verbal, contemplando su cara. Dado que son etapas cuyo funcionamiento perdura en el adulto, no se pueden sustituir unas con otras. Es imposible, por ejemplo, que las palabras sustituyan la

ausencia del beneplácito otorgado por la mirada y la sonrisa. Basta con reparar en el hecho de que una mirada fija que dure más que unos pocos segundos funciona (no sólo entre los seres humanos, sino también entre algunos primates) como una invitación a la pelea o al “sexo”.

La desolación en la convivencia

De un modo análogo a como la angustia, en el adulto, toma su modelo del trauma de nacimiento (caracterizado por el paso a través de un estrecho y oprimente “canal”), la desolación, en el adulto, toma su modelo de la desolación que el neonato experimenta en la primera semana de su vida extrauterina. A pesar de que, durante la vida adulta, solemos llamarla “soledad”, la experiencia de desolación, como es obvio, no se relaciona con el estar físicamente solo. Suele decirse que una pluralidad de soledades no hace compañía. Ortega señalaba, en la misma dirección, que hay personas que nos privan de la soledad sin hacernos compañía. Por lo que ya sabemos no nos caben dudas de que estar desolado no es estar solo simplemente, sino que, precisamente, es estar solo de alguien en particular. La experiencia que obtuvimos en los estudios patobiográficos que realizamos nos condujo a comprender la desolación “separando” dentro de ella algunos puntos esenciales, pero debemos apresurarnos a agregar que pensamos de este modo en un color que en su estado natural no existe puro sino mezclado con los otros colores primarios, constituidos por la angustia y la descompostura.

Ese alguien particular frente a cuyo abandono, distanciamiento, desatención, desconsideración o falta de reconocimiento nos sentimos desolados, ese alguien que nos ha “retirado la mirada”, *representante inconciente* de la madre-umbilical remota, es *la persona para quien* (casi siempre sin reconocerlo claramente) sentimos que *vivimos, y cuyos deseos son los que más influyen en los nuestros*. Una persona que suele decirse “significativa”, pero que, en el fondo, es más que eso, porque es *la que dotamos de la mayor significancia*, aunque, como ya dijimos, no conviene perder de vista que *se trata siempre de un representante*. Es alguien que, en un cierto sentido, es familiar, no porque pertenezca necesariamente a la familia, sino porque nos une con ella un vínculo (no siempre conciente) de familiaridad. Es alguien para quien, en nuestros viajes, sacamos las fotos que le mostraremos y para el cual elegimos la ropa que usaremos. Dado que se trata de un representante, no está de más aclarar que la persona para la cual “vivimos” puede estar representada por un conjunto humano, como el conjunto de parientes, los muchachos del café, los amigos del club, los vecinos del

country o los colegas del hospital. Es la persona que, cuando se aleja o se disgusta con nosotros, más se extraña. El vínculo con ella es perentorio y, en su forma más extrema, su pérdida se siente como la carencia del aire que se respira. Su disgusto se experimenta como una atmósfera hostil, y su desatención configura un desaire. Si, como alguna vez dijimos refiriéndonos a la vocación de trascendencia, la vida de uno es demasiado poco como para que uno le dedique por completo su vida, conviene agregar enseguida que las condiciones que acabamos de describir, que nos exponen a una grave desolación, configuran una dependencia malsana que recorre hasta un extremo la dirección contraria a la autoestima.

La persona para quien hemos dicho que en cierto sentido vivimos es alguien que también nos define. En la medida en que sentimos nuestro vínculo con ella como una pertenencia, define, en una parte importante por lo menos, nuestra identidad, dado que identidad y pertenencia vienen a ser como dos caras de una misma moneda. Tal vez quede más claro pensando en el apellido que una mujer adopta de casada, en los casos en que se siente acorde con él, o pensando en el club al cual pertenecemos cuando decimos “soy de”. Llevando las cosas al extremo, como a veces se observa en la desolación (o como hemos visto en los enfermos de SIDA), sin ese objeto para el cual vivimos y que al mismo tiempo define lo que somos, *nos sentimos vivos sin ser alguien*. Encontramos una parte de esto en la famosa frase que pronunciara San Martín, cuya primera parte, “serás lo que debas ser” (que puede ser interpretada como cumplir con los deseos que nos impone “la persona”, singular o múltiple, para la cual vivimos), desemboca en la segunda, “o serás nada”, acorde con lo que acabamos de decir.

Recordemos que la palabra “persona” designaba primitivamente, en el teatro griego, la máscara con la cual el actor representaba a un determinado personaje. Jung llamaba “persona” a una construcción, un personaje, que uno hace acerca de sí mismo, o acerca de los demás, sobre el cual uno posee una imago, es decir, muy esquemáticamente, una imagen cargada de afecto. Mi persona (o personaje) principal *es*, entonces, *con* el objeto para el cual vivo y es fundamentalmente *para* él, de quien tengo una imago que corresponde a la persona *de* él, con la cual me relaciono, a la persona de él que *es conmigo*. Busco, frente a su persona y *de* su persona, *un reconocimiento de mi persona* que sólo la suya puede dar. Se trata en el fondo de una búsqueda que desea reencontrar la satisfacción de aquella necesidad vital, íntimamente ligada a la autoestima, que se gestó en el intercambio de miradas de reconocimiento en el regazo materno. Sin embargo, cuando se desea que el reconocimiento se extienda hasta un punto en que, convertido en renombre, llegue a ser público, la búsqueda de reconocimiento alcanza

una importancia que justifica el hecho de que habitualmente se la denomine “afán”. Luego de lo que dijimos acerca del ser nadie, se comprende que ese reconocimiento pueda valorarse a veces más que la vida misma, como lo testimonian los actos de heroísmo. Digamos, por último, que cuando se ha convertido en afán jamás se satisface, porque, si recordamos la desolación que origina ese afán, llegamos a la conclusión de que sentir una “falta” de reconocimiento y el sentimiento de no merecerlo vienen a ser dos aspectos de una misma “convicción”.

El personaje para el cual se vive es, al mismo tiempo, el juez en cuyo tribunal se sustancia el expediente que obrará en el juicio que dictará sentencia acerca de la culpa cuyo castigo es la desolación. Reparemos en que se trata de un juicio que ya se ha realizado y con resultado adverso, puesto que todo lo que estamos “viendo” son los avatares actuales de una desolación original y primitiva cuyas vicisitudes, en la primera semana de vida, sentaron las bases para la desolación actual. Podríamos decir entonces que se trata más bien de la apelación de una sentencia que de un juicio original. Pero la apelación misma es una mascarada, ya que cuando recibimos la primitiva condena “desolante” que desencadenó el castigo (que hoy tratamos, ficticiamente, como si fuera un proceso judicial abierto), recibimos junto con ella la plena convicción de ser reos de un delito que nos dejó una culpa que no tiene redención. Si queremos ofrecer un testimonio de la plena vigencia de lo que recién afirmábamos, podemos recurrir al episodio, vulgar y pedestre, que se da cuando el amante inquieto deshoja la margarita en un “me quiere mucho, poquito y nada”, para terminar pensando, si le sale “mucho”, que ha contado mal. Es un símbolo sencillo de la condición trágica que esclaviza al jugador compulsivo, ya que, como lo pudo retratar Kafka de modo magistral en su novela *El proceso*, el aceptar el juicio implica inevitablemente, cuando de la desolación se trata, la aceptación de la condena que se finge evitar. Se trata de un juez que no se ablandará con ofrendas, y de un juzgado que no se puede cambiar fácilmente. Un juzgado en el cual uno siente que todo lo que diga será sin duda utilizado en su contra. Si mal no recuerdo, ha sido Todorov el que ha señalado que la conciencia moral es un “otro” generalizado, lo cual nos permite reflexionar hasta qué punto ese otro cuya “mirada” nos juzga se difunde en el entorno para coincidir, como otrora nuestra madre-umbilical, con nuestro mundo entero. El juez que en la desolación me maldice certifica permanentemente mi condena. Tal vez en los avatares de la vida cotidiana sólo ponga mala cara, o a lo sumo me reproche de ese modo apabullante que configura lo que llamamos “reto”. Pero más allá de lo que me gusta admitir, el drama consiste en que con eso (la mala cara o el reto) podría bastar para que algunas veces se despertara en

mi interior el niño tembloroso que teme a la desolación. No es de extrañar entonces que ese niño que llevamos dentro viva en parte soñando con el día en que la bruja, convertida en hada, lo salva, lo absuelve, le sonrío, lo bendice y se queda con él. Como dice Trilussa: “la primera esperanza es siempre aquella de ser comprendido por una mujer bella”.

La decepción y la esperanza

Ese juez que nos condena, y que, para certificar nuestra culpa, nos atrae hacia su juzgado con fuerza irresistible, a pesar de la premonición que nos advierte que saldremos malparados, reaviva en nuestro ánimo la envidia, los celos y la admiración, frente a la imago de otras personas, inocentes y benditas, que se estiman a sí mismas. Con ese juez que no es otro que un íntimo personaje de nuestra propia historia, tenemos un diálogo que no cesa con su muerte en el mundo. Es un diálogo inconcluso, interminable, que pierde continuamente su camino de palabras, y sin embargo, no pierde la motivación que nos impulsa, una y otra vez, a reiniciarlo con los nuevos argumentos que nuestro ingenio (inútilmente) continuamente produce. Todo cuanto se ha dicho acerca de la pérdida del sentido de la vida, o del llamado “vacío existencial”, puede entenderse como la efectividad de su condena, que se sustancia en demostrarnos que no somos dignos de su amor, no nos estima, no nos valora y no nos necesita. Su maldición dice eso, y el mismísimo infierno es preferible, como continuación del diálogo, a la presunción horrible de que ya no seremos escuchados precisamente por aquellos que más nos importan. En la película *Un hombre de familia* vemos algo similar dramatizado en un solterón rico, poderoso y exitoso, rodeado de todo el confort material que podría desearse, que en el día de Navidad, perdido en una Nueva York de fiesta, se siente desolado. Se ha dicho, lúcidamente, que el drama de la vejez no consiste en la invalidez que nos lleva a necesitar de los otros, sino en la constatación cotidiana de que los otros nos necesitan cada vez menos, y que ya no cuentan con uno cuando arman sus proyectos. Las representaciones abundan: se suele hablar, en el caso de la madre cuyos hijos se casan, del síndrome del “nido vacío”; también se suele hablar de ocupar el asiento de atrás de un automóvil que ya no se conduce o, en los casos más trágicos, de los ancianos que, en el internado geriátrico, moribundos, tardan demasiado en morir y ya no se los visita. Se comprende entonces que Victor Hugo haya dicho, según lo afirma Todorov, “comencé mi muerte por soledad”, porque ¿qué otra cosa que no sea la desolación puede explicar la pérdida completa de los proyectos que sustentan las ganas de vivir? Con-

viene prestar atención, sin embargo, a que detrás de todas estas representaciones de una misma tragedia se oculta un gran malentendido. La tragedia no proviene de que no haya ninguno, lo que se dice nadie, conviviendo con uno; el aislamiento no es lo que nos daña, porque es imposible; la tragedia consiste en que ponemos nuestro afecto, exclusivamente, en quien ya no nos mira. El lenguaje coloquial posee una expresión, “se hace el interesante”, para referirse a quien adopta la posición de “establecer una distancia”. La sabiduría popular reconoce de este modo la circunstancia frecuente por la cual aquel que “no nos mira” se vuelve “interesante”.

La desolación, en su peor momento, conduce a la desesperación. La existencia del proverbio que dice que el que espera desespera señala que la espera, en la medida en que se prolonga, va minando la confianza. La desesperación es el producto de una espera que ha perdido su confianza. También se suele decir que la esperanza es lo último que se pierde, o que mientras hay vida hay esperanza, lo cual parece sugerir la idea de que la esperanza es, frente a la desesperación, el último recurso, pero incluso (lo que resulta más importante todavía) que la desesperación absoluta, sin esperanza, es incompatible con la vida. Recordemos la frase de Caronte, el barquero que conduce las almas al infierno en *La divina comedia*: “dejad toda esperanza, vos, que entráis”, lo cual equivale a decir “dejad vuestras últimas ilusiones”, dado que, sin duda, la esperanza contiene una ilusión. Si juzgamos por lo que la psiquiatría establece, una ilusión es el producto de una percepción errónea, de manera que la desilusión equivale, desde este punto de vista y por más dolorosa que sea, a la “curación” de una ilusión. La etimología confirma lo que la psiquiatría afirma, porque ubica la palabra “decepción” en una misma familia, con palabras tales como “concepción”, “recepción”, “excepción” y “percepción”, cuya última parte, común a todas, posee el significado de “captar”. El significado de “decepción” es desilusión o desengaño. La decepción es la consecuencia de un engaño, y el engaño consiste en haber captado mal. En nuestro idioma tiene connotaciones afectivas importantes, como se ve bien claramente cuando hablamos de un desengaño amoroso, o cuando nos referimos a nuestra decepción con un amigo, con un hijo o con nosotros mismos. Sin embargo, los proverbios perduran por obra de una experiencia que en una cierta medida los avala, y un proverbio dice que de ilusión también se vive. ¿De qué depende pues que la esperanza no nos decepcione precipitándonos nuevamente en la desesperación? Podríamos referirnos ahora a que debemos cuidarnos del “tamaño” excesivo de algunas ilusiones, de su desmesura, de su desubicación cualitativa con respecto a los términos en que funciona la realidad o de su errónea evaluación de nuestras fuerzas, pero quizás sea mejor decirlo aludiendo a lo que nos aconseja otro

proverbio español: “A Dios rogando y con el mazo dando”, ya que las cosas, en la realidad, no se acomodan solas. Pero esto implica que debemos, como decía Freud, “tener la espalda acostumbrada a inclinarse ante la realidad”, lo cual equivale a decir que debemos tener la disposición para hacer duelos. Recordemos, una vez más, lo que el neonato nos enseña: su salvación y el duelo que realiza son dos caras de la misma moneda.

Convivencias mejores y peores

Una película reciente dirigida por Robert Zemeckis y protagonizada por Tom Hanks, *Náufrago*, nos muestra de manera concreta, convincente y sencilla que para poder vivir es necesario convivir. El protagonista, confinado en una isla desierta, tiene que crearse un personaje artificial (una pelota, Wilson) con el cual dialogar para poder sobrevivir. Testimonian la importancia que adquiere esta relación, el profundo dolor que le produce la pérdida de Wilson en el mar y su disposición a arriesgar la vida para recuperarlo. Si bien es cierto que vivir es convivir, hay convivencias mejores y peores. Profundizar en el conocimiento de las convivencias malas quizás pueda ayudarnos a convivir mejor. Tal como antes señalamos, encontramos la fuente primordial de nuestros sufrimientos en la angustia, en la desolación y en la descompostura. La angustia señala el temor a un daño que no se ha realizado todavía, y el sentimiento que la caracteriza se experimenta precisamente frente al hecho de que “algo tenemos que hacer”. La descompostura revela la operación de un daño actual que nos inflige el entorno o, dicho de otro modo, la vida. La angustia y la descompostura nos indican que, aun sin saber cómo, queremos vivir. La desolación en cambio sustrae de nuestra vida el incentivo; aunque supiéramos cómo, no sabemos para qué vivir. La conclusión es clara, la angustia y la descompostura nos enfrentan con un problema que, en cierto modo, es “técnico”, se trata de *saber cómo* luchar para vivir. La desolación, en cambio, es un producto actual de una pérdida que *ya* se ha sufrido y que nos enfrenta con un problema “moral”. Se trata de un “abandono” que nos desmoraliza en el doble sentido de pérdida del ánimo con el cual se vivía y de pérdida del mérito que justifica nuestra vida. Recordemos la famosa frase que más de una vez citamos: “el que tiene un porqué para vivir, soporta casi cualquier cómo”.

Dijimos ya que el motivo que le otorga un sentido a nuestro vivir depende de unas pocas personas que tienen significancia en nuestra vida. Depende ante todo de una buena o mala relación con ellas, porque cuando la relación es buena, aun si las perdemos podemos sustituirlas, como ve-

mos en los duelos que se realizan bien. Llegados a este punto, podríamos sentirnos inclinados a pensar que, entre las relaciones significativas, no serán muy frecuentes las que transcurran con todo el dramatismo que antes mencionamos, pero no es así. No solamente las encontramos, con todo ese dramatismo, ocultas en los significados inconcientes de las enfermedades del cuerpo (especialmente si son graves o crónicas), sino que, actuando la mayoría de las veces desde lo inconciente, influyen sobre todas las demás relaciones que es posible establecer. Recordemos que en la desolación experimentamos nuestra vida en convivencia con alguien a quien estimamos y que no nos valora, ni nos necesita. Alguien que no sólo nos condena a perder el “para qué” de la vida, sino que nos condena también a perder una buena relación con el mundo y con sus valores ideales. Se trata, como ya lo dijimos, de la muerte “en vida”, de una especie de “muerte civil” que funciona de acuerdo con el pensamiento contenido en la frase: “el mundo deja de tener sentido para mí si yo dejo de tener sentido para el mundo”. El tema de la desolación queda de este modo en íntima conexión con el tema de la autoestima, ya que, abandonados por el ideal, decepcionados, sentimos celos y envidia, pero sobre todo culpa, y la magnitud de la culpa, que mide lo que nos falta para alcanzar nuestro (inalcanzable) ideal, es inversamente proporcional a la magnitud de la autoestima.

Cuando Freud se ocupa de la autoestima (autoconsideración) dice que la magnitud del aprecio por sí mismo depende de tres factores. Del amor propio (el llamado “narcisismo primario”), de lo que hice en el pasado (un resto de la omnipotencia infantil “confirmada” por la experiencia) y del cumplimiento del ideal. En el enamoramiento disminuye la autoestima, en el amor dichoso que nos profesa alguien que valoramos, se recupera. Esos tres factores, sin embargo, pueden confluír en uno, que en definitiva debe ser el grado de cumplimiento con el ideal. Lo que hice en el pasado, por ejemplo, es valioso sólo en la medida en que he cumplido el ideal. Lo mismo se puede decir del amor propio, ya que el narcisismo es para Freud el amor del ello por el yo, y el yo encuentra en el ello su ideal. En el tema de la autoestima todo se reduce otra vez a la frase de San Martín: “serás lo que debas ser o serás nada”. Nos quedan ahora pues dos personajes: mi ideal y yo. Yo soy, por ejemplo, el que habla o el que escribe, pero cuando me refiero a mí mismo el asunto se complica, porque cuando hablo puedo hablar de un “mapa”, de mi *self*, de una representación que poseo de mí mismo, pero de quien no puedo hablar precisamente en el momento en el cual hablo es del que habla, que justamente es lo que se dice “yo”. Cuando Narciso se enamora de su imagen en el río, se ama como los otros lo ven, se ama con el amor de los otros, no se ama en lo que siente cuando se siente

vivir, por eso morirá de hambre y de sed. ¿Por qué sucede así? No parece muy aventurado suponer que se ama de ese modo buscando suplir una carencia, que se ama queriendo hacerlo con el amor que los otros hubieran debido dispensarle y que al ocupar el lugar que ellos no ocuparon se enajena de sí mismo. Trata de amarse como le gustaría que su ideal lo amara.

Yo soy entonces el que habla y el que no puede hablar realmente de sí mismo. Puede hablar solamente de aquella parte de sí mismo que, cuando está hablando de ella, ya no es él. ¿Y qué puedo decir de mi ideal? Puedo decir, por lo pronto, que no es real. Tal vez fue una vez real o tal vez lo será, pero ahora no es real. El ideal se construye mentalmente a partir del pasado, no se encuentra realizado en el presente y se imagina realizado en el futuro. Si lo encontramos realizado, ya no es ideal sino real. El ideal es la meta que todavía no hemos alcanzado. Las diferencias que entre los seres humanos nos importan no están tanto en lo que somos sino en lo que queremos o sentimos que debemos ser. Estamos dispuestos a tolerarnos, hasta cierto punto, nuestros estilos, e incluso podemos llegar a negociar, en nuestra convivencia, algunos cambios en esos estilos que nos constituyen. Pero nuestros ideales son sagrados, y estamos mucho menos dispuestos a tolerar las diferencias entre nuestros ideales y los ideales que los otros sustentan. En los momentos de culpa nuestros ideales operan como demonios, y en los momentos en que crece nuestra autoestima operan como ángeles. Pero también podríamos decir que cuando no logramos complacerlos sentimos la culpa que los transforma en demonios, y cuando lo logramos crece la autoestima que los hace ángeles. La diferencia, en la doble polaridad de lo sagrado, entre lo demoníaco y lo angelical, nos conduce nuevamente a la cuestión de poder o no poder, que determinará, a la postre, aquella entre el ser y el no ser. Podemos o no podemos, pero eso siempre ocurre entre esto y aquello. Es decir que frente a esto que no podemos habrá siempre un aquello que podemos. Cuando, atenazados entre la culpa y la impotencia, nuestros ideales, convertidos en demonios, nos duelen, nos empecinamos en no resignarnos a perder su amor; y a veces, en el espejismo de los caminos fáciles, cometemos el error de confundirlos con corderos benévolos que mantienen cierto trato con lo angelical. Solemos, entre la culpa y la impotencia, abandonar a nuestros ángeles, que nos parecen pequeños, porque nos olvidamos de que casi siempre podríamos decir: “mis ángeles son tus demonios, y mis demonios, tus ángeles”.

Copérnico inflige a la humanidad su primera herida narcisista: la Tierra no es el centro del universo. Darwin la segunda: el hombre es un desarrollo que proviene de la escala zoológica. Freud la tercera: la conciencia no es el señor de nuestra mente, el inconciente nos gobierna. En nuestros días

asistimos a la cuarta injuria narcisista: la noción de la insignificancia del yo. En un comentario psicoanalítico sobre la película *Toy story*, Gustavo Chiozza señala que el personaje, un astronauta de juguete, se enfrenta con esta injuria tremenda y dramática cuando, orgulloso de sí mismo, entra en una juguetería y ve, de pronto, una enorme cantidad de estantes atiborrados con otros astronautas que son iguales (por no decir idénticos) a él. De manera que si quisiéramos resumir en una sola frase el núcleo más profundo de la convivencia “mala” en su “color” más puro, acaso inobservable en su pureza, deberíamos decir: cuando tú dejas de mirarme y sonreírme, yo dejo de existir. Mi existencia se pierde en una masa inmensa como una gota se pierde en el mar. No siempre pareces ser tú lo que me importa, a veces parecen ser los otros, los que aplauden, halagan o elogian, pero sólo me importa que me elogien si tú lo puedes oír. A veces pienso que si pudiera ocuparme de ti podría encontrar en eso la alegría, aunque jamás sepas de mí, de quién soy, ni qué es lo que sueño. Todo esto que es malo me sucede cuando no pienso en uno. Cuando pienso en uno, siempre somos por lo menos tú y yo, y nunca estamos solos, porque los otros, como uno, están todos allí.

XIII. ACERCA DE LAS RELACIONES ÍNTIMAS

La esencia de la intimidad

Acerca de la relación entre las personas se suele decir que es lejana o, por el contrario, próxima, y esta metáfora espacial sirve casi siempre para expresar la frecuencia con que esas personas se encuentran, “cuánto tiempo hace” que se encuentran y cuánto duran sus encuentros. Acerca del contacto entre las personas solemos hablar de tratos superficiales o profundos. Tanto en un caso como en el otro, se trate de la relación o del contacto, intentamos establecer una diferencia entre los tipos de afecto que se desarrollan en ambas situaciones. Acerca de las relaciones “temporalmente” próximas podemos por lo pronto decir que desarrollan un sentimiento y una conducta que denominamos familiaridad. La familiaridad no proviene necesariamente del convivir en la familia, ya que frecuentemente suele darse fuera de la familia y, en algunos casos, hasta se puede afirmar que la origina, cuando se desarrolla en una pareja que más tarde creará una familia. Acerca de los afectos también se suele pensar en términos de superficiales y profundos, como si algunos, en el esquema “corporal” con el cual nos representamos a nosotros mismos, estuvieran situados más afuera y otros más adentro. Tal vez también se pueda decir que los afectos que llamamos superficiales se transparentan mejor y forman parte de una vida que llamamos pública y que, en cambio, los que llamamos profundos habitan, cuidadosamente celados, una parte secreta de la vida privada. Podemos pensar que la parte “de adentro” de nuestro *self*, que configura lo que solemos llamar nuestra vida interior, tiene un “más adentro”, que constituye nuestra intimidad, ya que intimidad es, en su origen latino, un superlativo de interioridad. De acuerdo con lo que acabamos de decir, la intimidad en una relación implica una fa-

miliaridad, una cercanía y un contacto profundo, que pueden ser definidos, a su vez, como aquellos capaces de poner en movimiento los afectos que habitan en la parte “superlativa” de nuestro interior.

El convivir o no íntimamente no es algo que acontece de manera casual, por obra del azar. Necesitamos convivir con alguien nuestra intimidad, y en la medida en que no lo logramos se constituye el grado de carencia dentro del cual vivimos. Intentando comprender la experiencia de desolación que se oculta detrás de lo que se suele llamar soledad, encontramos que se configura con el sentimiento de ser abandonado por la persona, o las personas, a quienes les dedicamos la vida. No cabe duda de que estas personas significativas forman una parte muy importante de nuestra intimidad, de nuestros sentimientos más entrañables. Tampoco cabe duda de que transferimos sobre las relaciones que llamamos íntimas por lo menos una parte de ese vínculo que llevamos en el alma con las personas a las cuales dedicamos nuestra vida. Nuestra posibilidad de compartir, de convivir, nuestros más íntimos afectos en un terreno “razonablemente” libre de malentendidos tropieza siempre en la realidad con un límite infranqueable, de manera que existe una soledad genuina, inevitable, que es distinta de la que encubre y representa los sentimientos de desolación, y que se incrementa en la medida en que carecemos de *suficientes* relaciones íntimas.

Llegamos así a la conclusión de que las relaciones íntimas pueden ser en nuestra vida insuficientes, sea porque tenemos pocas, o porque no tenemos en ellas suficiente intimidad. En otras palabras, recorreremos la vida con un bagaje de afectos entrañables que necesitamos compartir, y tenemos, por otro lado, un conjunto de relaciones en nuestra convivencia que nos permiten compartir hasta un cierto punto el bagaje de nuestra intimidad. No compartiremos, con todas las personas de nuestro “círculo” íntimo, los mismos sectores de nuestra intimidad, pero, aun en el caso de no sentirnos desolados, nos sentiremos solos en la medida en que el tamaño de nuestro bagaje afectivo supere las posibilidades de intimidad que hemos logrado con las personas que constituyen nuestro mundo. La intimidad convivida no es pues algo que solamente se da en una pareja, en un matrimonio, en la relación que establecen dos amantes, en la fraternidad que proviene de la infancia, en las relaciones entre padres e hijos o en la amistad duradera. La convivencia íntima se entreteje como un conjunto complejo cuya suficiencia depende muy frecuentemente de la posibilidad que cada vínculo ofrece para que en él se despliegan afectos que no caben en otros, y para que eso suceda, es imprescindible resolver los conflictos que esa distribución produce, ya que los afectos entrañables que configuran el bagaje íntimo que todo ser humano transporta son afectos primordiales y fuertes. Nos referimos a los deseos que nacen de la sexualidad, a los celos,

a la envidia, a la rivalidad, a la antipatía, a la repugnancia, al miedo y al odio, pero también a la simpatía, a la ternura, al cariño, a la vergüenza, a la culpa y a la tristeza. Cada uno de esos afectos entrañables “tomó posesión” de una parte de nuestro carácter, configurando distintos estilos de nuestro modo de ser en el trato con las personas con las cuales convivimos. Cada uno de esos afectos celosamente guardados se manifiesta cotidianamente en una parte de nuestras acciones y, además, contribuye a establecer los valores que asumimos como verdaderos, determinando de este modo una parte de nuestra conducta moral. Se manifiestan en lo que sentimos que queremos, que podemos, que debemos, que estamos obligados o que estamos autorizados a hacer.

Los preceptos con los que no se juega

El ejercicio del psicoanálisis como proceso psicoterapéutico condujo al desarrollo de una teoría de la técnica, y entre los elementos fundamentales de esa teoría, ocupa un lugar destacado el concepto que en castellano denominamos “encuadre”. Quizás el modo más sencillo de caracterizarlo consiste en parangonarlo con las reglas que, en un juego como el ajedrez, establecen restricciones que no se pueden transgredir sin dar por finalizado el partido. Esto equivale a decir que las reglas son preceptos que establecen el marco dentro del cual se juega, y que el alterarlas no forma parte del juego. Dado que durante el proceso psicoanalítico la relación que se establece entre el paciente y su psicoterapeuta y la evolución de esa relación constituyen el material privilegiado de la indagación, cae por su propio peso que esto sólo puede ser realizado dentro de un encuadre que evite que esa relación ingrese en un territorio que ya no puede ser controlado. No se trata de un preciosismo técnico, ya que todo psicoterapeuta descubre, apenas se inicia en la profesión, que si no se respeta un encuadre no es posible avanzar y, peor aún, que cualquier tipo de encuadre no es suficiente para evitar que se perturbe el proceso. Llevados por el hecho incuestionable de que la relación psicoanalítica, tal cual se da en el proceso, es un producto que se constituye en un campo artificialmente creado para remedar, como sucede en el teatro, la realidad de la vida, tendemos a pensar que el encuadre es una necesidad surgida en ese contexto, pero no es así. Es necesario tener en cuenta que en la vida que llamamos real los afectos no son distintos de los que experimentamos en el teatro, sino que la diferencia radica en que los vivimos frente a las cosas que ocurren de veras, pero esto, sin duda, depende del encuadre dentro del cual los vivimos, ya que lo que constituye el campo del *como si* fuera “en serio” es precisamente el encuadre que denominamos

“teatro”. Cada relación humana siempre se desarrolla acotada por un marco que constituye su encuadre, y si esto, a fuerza de funcionar como obvio, termina por ser inconciente, cuando se trata de las relaciones íntimas, dentro de las cuales se desarrollan y evolucionan nuestros afectos más entrañables, la cuestión del encuadre se vuelve central, precisamente porque tales afectos tienden a funcionar transgrediéndolo de un modo que compromete seriamente el beneplácito o incluso la continuación del vínculo. Agreguemos a esto que el prejuicio por obra del cual toda referencia a un encuadre tiende a ser vista, en una relación íntima, como si fuera producto de una falta de confianza, o de amor, no contribuye a mejorar las cosas.

Berne escribió un famoso libro titulado *Games people play* (es decir, los juegos reglados que la gente juega), en el cual describe las vicisitudes de algunos juegos típicos que son inconcientes, y durante los cuales procuramos repetir, en nuestras relaciones íntimas, un libreto que no logramos superar. Cada relación humana se juega en su particular encuadre, y cuando intentamos quebrar esas reglas, es porque revivimos dificultades que nos invitan a “patear el tablero”. Una parte importante de ese tablero la constituyen las costumbres y los buenos modales que configuran preceptos, normas que a veces llamamos sociales y otras veces morales. La educación, que “pone” urbanidad en el estilo de la conducta que forma parte del carácter, pule sus aristas y disminuye las asperezas del roce inevitable con el cual entramos en contacto cada vez que nuestras “velocidades” difieren. Al contrario de lo que muy frecuentemente suele pensarse, cuanto mayor sea la intimidad que se desarrolla en un vínculo, mayor importancia adquiere la actitud de respetar el encuadre que lo ubica en su correspondiente y particular “tablero”. Es necesario reparar en el hecho de que la familiaridad no disminuye la fricción que exige capacidad de “roce”, sino que, por el contrario, casi siempre la aumenta, y que, por lo tanto, no nos exime de la cortesía. Reparemos en que así como el embrague, en el automóvil, fue diseñado para facilitar los cambios, la cortesía es el encuadre “diseñado” para evitar que las confianzas en el trato ingresen en el exceso confianzudo.

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

se trata, como podría creerse con inadvertido descuido, de sexo solamente, la manzana proviene del árbol de la vida y la aventura ofrecida es conocer. Un conocer que es conocerse y crecer, desarrollarse y multiplicarse conviviendo con alguien que es otro, semejante, pero complementario y diferente. Con alguien que despliegue, como sucede cuando se sopla dentro de los farolitos chinos, las partes todavía plegadas de nuestra personalidad. Con alguien que necesitamos para poder trascender, salirnos del encierro que nos confina dentro de nosotros mismos transformando nuestra vida en una esterilidad sin otro sentido que no sea el sufrir. El peligro de la aventura que nos promete la serpiente no surge del sabor y el color de la manzana tentadora, surge todo entero de la misma tentación, pero la tentación no es otra cosa que la fuerza redoblada e insalubre que nuestro deseo ha adquirido por obra de la postergación. Ese deseo insatisfecho, que “se pasa de punto”, es el que engendra pestilencias, escribe William Blake, pero es claro que no podemos pretender vivir en un mundo de utopía en el cual todos y cada uno de nuestros deseos funcionen en la armonía de su satisfacción oportuna. No conviviremos pues en el Edén, conviviremos nuestras intimidades hollando un territorio plagado de dioses y demonios, y es bueno que sepamos que ninguna de nuestras relaciones íntimas quedará libre de los conflictos que el encuadre nos ayuda a tolerar. Recordemos al filósofo que, en un filme de Woody Allen, hablando por televisión, nos dice que un hombre busca desesperadamente a una mujer que sea parecida a la madre que deseó en su infancia, y que cuando la encuentra repite con ella todas las frustraciones de su vida infantil. Recordemos también a la señora que, ante el comentario de que su marido es un hombre encantador, dice o piensa: “se ve que ustedes no lo conocen en la intimidad del hogar”.

Es muy importante saber cuál es la parte de nuestra vida afectiva que sentimos menos lograda, para poder construir de la mejor manera el encuadre que corresponde a cada una de nuestras relaciones y, especialmente, a las que alcanzan un mayor grado de intimidad. Solemos llegar a adquirir la experiencia de esta importancia cuando, luego de un fracaso en una relación de pareja, o ante la ruptura de una amistad, nos ocurre pensar: “siempre me pasa lo mismo”. A partir de ese punto se nos presenta una bifurcación peligrosa, porque si bien por un lado se nos abre la posibilidad de progresar comprendiendo la manera repetitiva mediante la cual logramos conducir hacia un destino semejante nuestro vínculo con personas diversas, por el otro nos acecha la grave equivocación de pensar que los amores no duran, o que todos los amigos finalmente traicionan, y hasta se puede incurrir en extremos tales como los que sustentan la absurda creencia de que el sexo opuesto se caracteriza por defectos que son “imbancables”.

La compatibilidad de los estilos

La personalidad o el carácter constituyen un estilo, un modo de ser que al mismo tiempo es un modo de vivir. A pesar de que, más allá de lo que podemos decir, en el fondo de nuestro corazón amamos nuestro estilo con la fuerza que nos otorgan los hábitos, debemos reconocer que la vida tiene más de un camino, y que las formas del vivir se pueden realizar con diversos estilos. No cabe duda de que mientras algunos disfrutan cuando mojan las medialunas en el café con leche, a otros les molesta. Dado que al vivir convivimos, nuestros estilos inevitablemente armonizan hasta un punto a partir del cual colisionan. No cabe duda de que el grado de proximidad con el cual una relación se establece depende de la compatibilidad entre los estilos, y que la convivencia íntima nos exige siempre que los armonicemos. Cuando elegimos una persona con el deseo de formar una pareja o establecer una amistad, lo hacemos movidos por una simpatía que, en última instancia, significa compartir sentimientos parecidos frente a las mismas cosas. A veces, cuando se trata del formar pareja, participa el atractivo misterioso que llamamos “una cosa de piel”; pero, sea cual fuere el caso, la simpatía y el atractivo sólo constituyen un comienzo, ya que a medida que la relación continúe y se familiarice llegaremos fatalmente a convivir en las zonas de incompatibilidad.

Reparemos en que la incompatibilidad no solamente surge de una colisión de estilos, porque es cierto, sin duda, que cada ser humano ocupa un espacio, proviene de una historia y dispone de un punto de vista “dentro del cual” el otro no se puede instalar. Tal como señalaba Weizsaecker, convivimos inevitablemente en una reciprocidad por obra de la cual la única coincidencia posible entre los seres vivos reside en la complementariedad. Sucede, por ejemplo, que cuando siento que me obligan a hacer lo que ahora hago, ese alguien que siento que me obliga tal vez sienta que lo único que hago es cumplir con mi deber. En la ineludible reciprocidad de nuestros puntos de vista, yo sólo puedo percibir “desde afuera” lo que tú puedes solamente sentir “desde adentro”, mientras que tú quedarás, en la situación inversa, tan confinado como yo. No es el caso entonces de armonizar solamente los estilos, sino además de comprender que nuestras posiciones complementarias también deben alcanzar un cierto grado de compatibilidad. Por buena que haya sido la elección de las personas con las cuales compartimos nuestra intimidad, a medida que se acorte la distancia en que decidimos alternar, llegaremos siempre fatalmente al punto en que nuestra tolerancia será puesta a prueba por el aumento de la familiaridad.

Volviendo sobre el hecho de que somos, desde nuestros remotos orígenes filogenéticos, el producto de una convivencia que nos integra en la trama ecosistémica, queda claro que no nos formamos solos, sino, muy por el contrario, viviendo con otros. En el interjuego entre insistir, resistir y desistir, logramos existir, porque logramos consistir en la intrincada trabazón de una coexistencia. Reparemos entonces en que la tolerancia que nos exigen las relaciones íntimas, aquellas sin las cuales nuestro vivir pierde su sentido, forma parte del proceso que *nos conforma*. Pero conformarnos no es, como a veces se piensa, una pura renuncia pusilánime que cercena nuestras ambiciones, dado que el único modo en que podemos formarnos es “formarnos con” la realidad de un convivir que, cuando nos acota, no sólo nos mutila, y sobre el cual también podemos influir.

La contabilidad que no cierra

Hay una pregunta clave, porque nos introduce en un sector bien definido de peripecias y avatares: ¿por qué debo ser siempre yo el que tolera? La respuesta parece muy sencilla. Dado que “debo” significa una deuda, y es realmente inverosímil que en una convivencia la deuda permanezca siempre en una misma parte, la respuesta “no debes ser siempre tú el que tolera” se impone como obvia. Descubrimos enseguida que detrás de una pregunta cuya respuesta es obvia se esconde retóricamente un conflicto que adquiere la forma de un reclamo insatisfecho. Uno podría decir, con criterio contable, que las cosas deberían distribuirse por partes iguales, si no fuera porque en las vicisitudes de la convivencia ese tipo de contabilidad no funciona. La cuestión no solamente atañe al hecho de que (dada la diferencia que señalábamos entre lo que se vive “desde adentro” o “desde afuera”) cada uno asigna un valor diferente a lo que da y recibe, atañe también a que cada uno dispone de una magnitud de potencia, y que la medida de esa potencia es precisamente la que determina (más allá de la atribución de cualquier tipo de culpa) la magnitud de la responsabilidad. Dicho en otras palabras, en la medida en que puedo debo, y en aquello que no puedo tal vez todavía podría tratar. Si quisiéramos describirlo desde el otro extremo podríamos decir que la inocencia es una función de la impotencia. Mientras tanto, refugiándonos en las razones que nos otorgan los argumentos que se amparan en una justicia concebida “en abstracto”, vivimos inmersos en las discusiones contables de lo que me corresponde y de lo que te corresponde a ti. Es claro que intervienen prejuicios que suelen ser errores, como por ejemplo la idea de que si hago lo que te corresponde

hacer me someto a un abuso que afecta mi autoestima, o el pensar que tú podrías hacer lo que te pido si no fuera porque has elegido injustamente a otro, para otorgarle lo que me niegas a mí. De hecho llevamos, en secreto, y no siempre de manera clara, un libro donde constan los debes y los haberes de cada convivencia. La cuestión se complica porque casi nunca contemplamos la contabilidad completa y, para peor, nos resistimos a revisar los números; solamente extraemos, para reforzar argumentos, el trozo de la hoja que, según lo que preferimos creer, nos conviene más. Así, cuando un matrimonio se separa, por ejemplo, suele ocurrir que una misma heladera conste, en los libros que cada uno “lleva” con naturalidad inconciente, asentada como una pertenencia propia, aunque en la realidad del mundo no exista la posibilidad de multiplicarla por dos. Mayores son los peligros de esa contabilidad que no cierra cuando se refiere a cuestiones complejas que involucran valores espirituales que son cualitativos, como sucede, por ejemplo, con “mi hijo” en los logros y “tu hijo” en los fracasos, o cuando me atribuyo los méritos y te atribuyo los defectos del trabajo que hicimos en colaboración (muchas veces para tapar mi creencia de que es precisamente al revés). Llegamos de este modo a la conclusión de que examinar periódicamente, con espíritu de veracidad, la contabilidad que “en silencio” llevamos y, más aún, procurar contrastarla con la que el otro lleva, poseen una enorme importancia en la salud de un vínculo y evitan los sinsabores que muy frecuentemente se dan, más tarde o más temprano, con especial virulencia, en las convivencias íntimas.

Entre los libretos argumentales que sustentan los criterios de nuestra contabilidad, hay algunos que provocan discrepancias clásicas. Mientras un marido piensa, por ejemplo, que su mujer debe contribuir sustancialmente a la manutención del hogar y ocuparse, además, de las tareas domésticas, la mujer puede pensar que corresponde al marido solventar todos los gastos de la casa en la cual conviven. Ella sólo debe solventar con su trabajo, si quiere, algunos gastos personales, y en cuanto a las tareas domésticas, piensa que las deberían realizar ambos alternadamente. Entre padres e hijos encontramos similares discrepancias de libreto. Mientras que algunos progenitores piensan que los hijos deben ayudar al padre en su trabajo y acompañar a la madre tanto cuanto ambos padres necesiten, algunos hijos que no se sienten adultos piensan que los padres les deben casa, comida, vestimenta, atención personal, atención de su salud, servicio de cuarto y de lavandería, más algún dinero para gastos, durante todo el tiempo que sea necesario. De más está decir que las discrepancias de libreto no son el producto de ingeniosas construcciones personales: algunas provienen, en esencia, de la educación infantil y otras se nutren en las distintas asig-

naciones de valores que caracterizan a nuestra época. La ubicuidad actual de tales discrepancias tiende a convertir el escenario donde la convivencia transcurre en procura de una mayor intimidad, en un verdadero campo de trabajo cotidiano que se parece, por su característica de lidiar contra los prejuicios y los hábitos, a lo que sucede en un entrenamiento. Podría resumirse en una frase que se oye frecuentemente: “hay que aprender a convivir”.

La forma en que los amigos se pierden

No cabe duda de que si de aprender a convivir se trata, no es un asunto sencillo. La sola enunciación de la frase y su comienzo, “hay que”, revelan el intento de una resignación que se acompaña de una cierta penuria. Cuando hay muy buenos motivos que apoyan la persistencia de una convivencia estrecha particular y, al mismo tiempo, se piensa que hay que aprender a convivir, es porque abundan las circunstancias en que esa convivencia irrita. Si pensamos en un matrimonio, por ejemplo, que ha llegado a ese punto, observaremos que uno de los primeros intentos del “aprendizaje” surge de un propósito loable: buscaré aproximarme a tu modo de vivir mientras que tú procurarás aproximarte al mío. Sin embargo, cuando esto no conduce a una verdadera transformación de los estilos, suele ingresar en el territorio de una compensación: tú me acompañarás a ver el espectáculo que yo disfruto y a ti no te interesa, y luego yo haré lo mismo por ti, en la situación inversa. De este modo, ambos disfrutarán “en compañía” de aquello que les place, pero pagando el precio de aguantar un disgusto equivalente. Es claro que se podría armonizar mejor compartiendo solamente las cosas que los dos disfrutan, pero esto sólo será posible admitiendo por lo menos una de otras dos condiciones. La primera consiste en renunciar a todo aquello que no puede ser compartido; la segunda es aceptar, sin sentirse abandonado, que cada uno disponga de un espacio propio en el cual pueda hacer, sin queja, sin reproche y sin culpa, aquello que le place y que el otro no disfruta. La cuestión, para colmo, suele complicarse por el hecho, ya mencionado, de que la contabilidad que hacemos acerca de “tus esfuerzos y los míos” no suele coincidir. Cuando la cuestión llega a un punto semejante entre cónyuges, entre amigos, entre socios o entre hermanos, suele evolucionar hacia un distanciamiento sin que se pueda establecer casi nunca quién lo ha comenzado.

Se ha dicho, con cierto cinismo, que los amores eternos se veían en las épocas en que la gente moría muy joven. Ahora que la gente que envejece es mucha, nos encontramos con un fenómeno que invita a la reflexión.

Se ha repetido innumerables veces que, cuando se ingresa en la llamada tercera edad, en la cual la mayoría de los proyectos materiales ya se han concretado hasta un punto que no parece probable que se pueda superar en el futuro, y los hijos ya crecidos se alejan, si se carece de un proyecto espiritual auténtico, frecuentemente se cae en lo que se suele denominar “vacío existencial”. No se ha señalado en cambio suficientemente que en esas circunstancias se suele pensar que aumentando “la dosis” o la calidad de la práctica genital se le podría encontrar otra vez un atractivo a la vida. De más está decir que ese deseo inauténtico de genitalidad explica la frecuencia con que los hombres quieren “mejorar” la erección que expresa el grado que alcanzan sus ganas verdaderas, y el difundido consumo actual de drogas como el Viagra. No cabe duda de que la genitalidad, en condiciones saludables, es una de las mejores formas de convivir el placer, y que, además, el grado de intimidad que se puede disfrutar en la cama antes y después del acto genital concreto, es, casi con seguridad, insustituible. El acto genital, lo que hoy se dice “tener sexo”, es un poderoso “atractor” y una usina que genera los impulsos que sostienen muchas de nuestras metas en la vida. Pero tampoco cabe duda de que el ejercicio de la genitalidad no es la vida entera, que no alcanza para orientar por completo su sentido y que, menos aún, se puede usar para sustituir todo aquello que en una vida falta. Aunque un cierto grado de creatividad (o incluso de trascendencia) se puede satisfacer en el acto genital concreto, basta con mirar los grabados que pueblan los muros del templo de Khajuraho para constatar que, en lo que respecta al acto mismo, la genitalidad no ha inventado nada en más de un milenio. Señalemos, por fin, que si bien los impulsos genitales generan la inclinación del ánimo que conduce hacia la formación de esa convivencia superlativamente íntima que une dos vidas con el deseo de que sea “para siempre”, las relaciones genitales, aunque sin duda son muy importantes, no alcanzan para perpetuarla. A medida que transcurren los años vamos descubriendo que esa forma del afecto que denominamos cariño (y que según nos enseña el psicoanálisis se constituye con los impulsos sexuales coartados en su fin) es uno de los ingredientes fundamentales de lo que llamamos amistad. El otro consiste en la posibilidad de compartir recuerdos y proyectos. No cabe duda entonces de que, cualquiera sea el tipo de convivencia íntima que hayamos estrechado, se trate de un matrimonio, de una relación entre padres e hijos, de hermanos o de colaboradores, el futuro y la perduración de ese vínculo dependerá a la postre del grado de amistad que en esa convivencia hayamos contraído. La amistad, en su doble condición de cariño y de recuerdos o proyectos compartidos, es la sustancia misma de la convivencia íntima, ya que no

sólo forma parte de todos los tipos de intimidad que podemos convivir, sino que, dentro de esa convivencia, es “el atractivo” que la ocupa y la sostiene la mayor parte del tiempo.

Una vez reconocida la función fundamental que cumple la amistad en todas y en cada una de las relaciones que establecemos en la vida, y especialmente en aquellas que suscitan nuestros afectos más íntimos, se abren algunas cuestiones de gran importancia. Si a veces hablamos de conservar la amistad, es porque reconocemos que la amistad exige, como todas las cosas que valoramos y que despiertan nuestro interés, una labor de mantenimiento. Un automóvil se arruina cuando no lo cuidamos, aun en el caso de que no lo usemos. Cada relación humana, como las plantas de nuestro jardín, solicita un cuidado cuya periodicidad no puede ser gravemente alterada. Es inútil que, como a veces sucede, abrumados por el deseo de conservarlo todo, esperemos que las personas de nuestra intimidad “comprendan”. Podrán comprender, pero tal como ocurre con nuestros animales domésticos, no podrán vivir torturados por el hambre y la sed de la necesidad de contacto. Casi siempre sucede que no todos los “sectores” de nuestra vida funcionan de un modo que nos hace sentir bien, y es bueno que nos ocupemos de lo que funciona mal, pero no es bueno que, malentendiendo al poeta, obsesionados por “cultivar la rosa blanca” para “el cruel que me arranca el corazón con que vivo”, abandonemos al “amigo sincero que me da su mano franca”. Todo dependerá, sin duda, de la magnitud de lo que cada uno pueda; pero, dado que no es posible estar en dos lugares a la vez, cada vez que sea necesario elegir habrá que cuidarse de no abandonar a quien nos ama para calmar el enojo de aquellos que nos odian. Es un hecho que cada vez que solamente pensamos en lo que nos falta no podemos disfrutar de aquello que tenemos. Reparemos en cuántas son las veces en que, distraídos por lo que la vida nos niega, incurrimos en el gravísimo pecado de despreciar lo que la vida nos da. Pero no sólo se trata de un vínculo con este ser humano en detrimento del vínculo que tengo con aquél. Se trata sobre todo de los disgustos y placeres que cada vínculo me ofrece. No cabe duda de que dentro de cada convivencia estrecha encontraremos también, junto a lo que compartimos acrecentando nuestros bienestares y nuestras perspectivas, sectores que funcionan mal. Cabe señalar que en esas circunstancias frecuentemente cedemos a la tentación de reprochar los defectos que, en el comportamiento de aquellos con quienes convivimos, nos decepcionan. Muy pocas veces reparamos en el hecho de que cuando, abandonando la actualidad de nuestro presente y olvidando las virtudes, recaemos en la necesidad de señalar continuamente los errores pasados, suele motivarnos nuestra escasa confianza en que, a través de nuestros actos, podremos evitar

su repetición futura. No habrá relación, por buena que ella sea, en la cual no nos duela sentir que no estamos, recíprocamente, y en todos los aspectos, a la misma altura. No habrá relación humana en la cual no haya que hacer ciertos descuentos, frente a todo aquello que es producto del *bluff*. También entonces nos acecha el peligro de maltratar lo bueno en los otros, o en nosotros mismos, empeñados en criticar lo malo o en pretender lo mejor.

Cuando las dificultades y los sinsabores en una convivencia crecen hasta el punto en que nos vamos inclinando paulatinamente hacia lo que llamamos “un distanciamiento”, y cuando una prudente modificación del encuadre no alcanza para aliviar el malestar, si al mismo tiempo el cariño y los recuerdos o los proyectos que se pueden compartir no son suficientes para preservar el vínculo, hemos llegado al momento en que la amistad palidece o se arruina. Suele ser esta la forma en que los amigos se pierden “en el pasado”, a veces insensiblemente y otras después de una ruptura traumática. Todos sabemos que esto puede ocurrir de una buena o de una mala manera, y la diferencia estriba, toda ella, en un único punto: cuáles serán, entre todos los “hechos” que acerca de nuestra amistad la memoria ha grabado, aquellos que más recordemos.

XIV. SOBRE BUENAS Y MALAS MANERAS DE VIVIR LA VIDA

Decálogo del marino

Se suele decir “esto no es vida”, como si la mala vida no formara parte de la vida, o como si la vida tuviera, por contrato, que ser buena. El sentimiento de que la verdadera vida se encuentra en otra parte nace muchas veces, como la envidia, de proyectar sobre los otros un goce imaginario que es el producto de un deseo. Cuando construimos nuestra idea de la satisfacción ajena vemos allí, realizado, lo contrario de nuestro sufrimiento actual. La felicidad se piensa de ese modo, como una especie de holograma esquivo, inaferrable, que se dibuja con la proyección invertida de nuestro malestar.

Una parte de la vida, a veces para mal, y otras veces para bien, se realiza siempre de un modo distinto a como la habíamos pensado. Cuando el resultado no nos gusta, lo último que cuestionamos son las ilusiones que nos habíamos forjado. Es cierto que “de ilusión también se vive”, pero esto funciona cuando somos capaces de aceptar, al mismo tiempo, la cuota de desilusión que acompaña siempre a las satisfacciones reales. Algunos ideales pueden ayudarnos a mejorar la vida, pero es necesario distinguirlos de las ilusiones empecinadas que nos alejan de la realidad y la empeoran. En ese sentido se puede decir que la idea frecuente de que “soñar no cuesta nada” es errónea. Creemos, en primera instancia, que la posibilidad de gozar depende del obtener lo deseado. Sin embargo, depende mucho más de la capacidad de tolerar la diferencia entre lo esperado y lo obtenido.

Aunque solemos decir que la felicidad no existe, nos gusta pensar que, por lo menos, vivir sin sufrir será posible. Hay, sin duda, maneras peores y

mejores de vivir, porque el dolor, la impotencia, la renuncia, la carencia y el fracaso, que ocurren en la vida, pueden ser mayores o menores. También pueden durar más o durar menos. Aunque el sufrimiento y el malestar se atribuyen casi siempre a recuerdos del pasado y a percepciones del entorno presente, son sentimientos que se constituyen, como todos los sentimientos, con sensaciones de distintas cualidades que se sienten en el cuerpo, que son actuales, y que oscilan entre topes de intensidad mínimos y máximos. Así ocurre que hay días en que repentinamente nos sentimos mejor aunque las penosas circunstancias por las cuales ayer sufríamos no han cambiado en lo más mínimo. No hay duda de que los sufrimientos pueden o no valer la pena, y que en esta valoración podemos acertar o equivocarnos. Cuando creemos, por ejemplo, que cada sufrimiento nos otorga frente al destino una cuota de derecho al bienestar, corremos el riesgo de aumentar nuestra penuria acumulando sufrimientos evitables con la ilusión de acumular derechos. Pero hay también buenos motivos, motivos que valen la pena, para afrontar el dolor o para postergar el placer.

Si pensamos que una ruina es una parte que conserva la capacidad de mostrarnos lo que el conjunto fue, o lo que podría haber sido en la plenitud de su forma, vemos que hay una manera de vivir que arruina la vida, y un vivir “en forma”, como dice Ortega, en el cual esa plenitud se realiza. Nos encontramos entonces, en la vida, con dos oposiciones. Por un lado, el sufrimiento o el goce; por el otro, la ruina o la realización plena de nuestra propia forma. Hay pesares y placeres que son efímeros, y otros, como el sufrimiento que acompaña a la ruina o como el placer del estar en forma, que son más duraderos. Esta experiencia es la que nos da el buen motivo, el motivo sano, que *vale* la pena, para afrontar el dolor o para postergar el placer. Cuando sentimos que, paso a paso, nuestra vida empeora, se nos aparece la pregunta: ¿cómo vivir la vida? No existe ningún mapa para recorrer el futuro, pero hay situaciones típicas, que siempre se repiten. La experiencia nos deja, a veces, una enseñanza que puede funcionar, automáticamente, como una manera de ser o puede vivir dentro de nosotros como un conjunto de normas que procuramos seguir. También es cierto que cuando no podemos realizar nuestros deseos, recaemos muchas veces en los mismos errores porque rechazamos lo que nos dicen el juicio, la percepción o la memoria. No es posible construir un sistema para alcanzar la plenitud de la vida. No existe un manual de procedimientos o un mapa que nos señale el camino para vivir la vida. Apenas podremos compaginar algunas de las normas y lemas que surgen de las situaciones, repetidas, en las cuales solemos caer en la tentación de las soluciones erróneas.

El hombre ha utilizado desde antiguo su relación con el mar para representar las vicisitudes de su vida. Palabras tales como “aventura”, que por su origen significa entregar la vida al azar de los vientos, o “derrota”, que señala la magnitud del ángulo que separa el rumbo al cual se apunta la proa, de la ruta efectivamente realizada, sólo son dos muestras elocuentes de la utilización abundante, muchas veces inconciente, de la metáfora náutica. Es un tipo de metáfora que conserva, en la zona de penumbra de la conciencia, una riqueza de matices vivenciales que se prestan especialmente para representar, bajo la forma de un decálogo para el marino, un conjunto de lemas que pretenden acercarnos a la siempre inalcanzable manera “completamente buena” de vivir la vida. Al escribir así, en el modo de un decálogo para el marino, las experiencias que hemos adquirido, mediante los procesos de pensamiento, durante el ejercicio de la psicoterapia, gozamos de una ventaja y sufrimos una dificultad. La ventaja consiste en el carácter concreto, sucinto y ordenador, propio de un decálogo, posible en este caso gracias a la riqueza simbólica de la metáfora náutica. Las resonancias de esa metáfora, al modo de los armónicos de un piano, amplían la significación con redundancias inconcientes. La dificultad radica en que es muy difícil evitar en un decálogo que el discurso, inclinándose sin cesar hacia el lado del deber, adquiera indeseadamente el tono grandilocuente, y la simplificación de la ética, que encontramos en las máximas de calendario. Espero que el lector pueda pasar por alto la parte de ese defecto que no pude evitar, y disfrute de este decálogo que hace ya algunos años nació bajo la forma traviesa de un juego placentero.

1. Es necesario aligerar la carga para realizar un buen camino

Cada objeto que se adquiere constituye una carga que debemos mantener, cuidar y transportar. Por este motivo es necesario saber lo que uno quiere y valorar también las ventajas de cada renuncia. La impedimenta que traba los movimientos del soldado se constituye precisamente con los pertrechos que transporta. En el terreno de la vida, como señala Bateson, *el óptimo no coincide con el máximo*, aunque se trate de agua, azúcar o dinero. El óptimo surge del equilibrio entre la capacidad de encontrar, adquirir y mantener, por un lado, y la capacidad de utilizar, desechar y regalar, por el otro.

Algo análogo ocurre con los vínculos que se dan entre personas. Cada uno de ellos, desde que se establece, evoluciona hacia una forma creativa o destructiva. Hay vínculos que se buscan como una fuente ilu-

soria de una seguridad que no existe, o como el paliativo de una soledad que se experimenta como desolación, porque se confunde con el desamparo. También se buscan a veces como una manera de sostener la autoestima que en otros terrenos se ha perdido o, por el contrario, porque los usamos para atribuirles la causa de nuestros fracasos. Hay vínculos que se mantienen por el peso de una obligación ficticia que hunde sus raíces en motivos inconcientes que no podemos contrariar sin sufrir. Otros se mantienen porque sentimos que algunas personas pueden otorgarnos la benevolencia del destino, o como una forma de acumular, frente al futuro y mediante nuestro sacrificio, un crédito exigible, pensando que el porvenir deberá pagar la deuda tratándonos “como es debido”.

Existen, para bien, situaciones en las cuales se elige en la libertad de *un deseo genuino*, que no sólo admite las condiciones del encuentro, sino que también *vive en el presente, más allá de la queja, el reproche y la culpa*, sin pre-ocuparse por la posible separación de los destinos. Cuando una convivencia íntima y estrecha se da en esas circunstancias, engendra un espacio, intuitivo y anhelado, pero a la vez inesperadamente novedoso, donde se potencian las virtudes y las semillas germinan. La experiencia muestra, sin embargo, que el acoplamiento de las vidas, sea breve o prolongado, no es gratuito, ya que genera, como la vida misma, sus propias y nuevas impurezas que es necesario purgar. El campo de toda relación tiende a saturarse con creencias y juicios lapidarios que no podrán removerse sin violencia, porque en el pasado fueron sepultados bajo una capa de dolor. Cuando las vidas se acoplan, aunque sea por un corto tiempo, modifican siempre sus primitivas trayectorias, y el impulso que las mueve se transfiere de una a otra de manera muchas veces desigual. Es necesario entonces enfrentar la sorpresa y realizar un duelo, que se presenta como añoranza de los antiguos y acostumbrados caminos, por el encuentro con una nueva distribución de las fuerzas.

2. Hay que estimar la derrota y volver a trazar el rumbo cada día

Dado que la confianza en el porvenir surge del bienestar actual, se nos impone como conclusión que sólo si estamos dispuestos a ocuparnos ahora del futuro, sin demorarnos con preocupaciones, y a responder hoy sobre el pasado, sin escudarnos en arrepentimientos que nada reparan, podemos vivir plenamente el presente, atrapando, entre la nostalgia y el anhelo, la magia del instante. La utilidad material, cuantificable, racionalmente

concebida en la teoría o en la práctica, no es el único valor. Al bienestar también nos acercan otros desarrollos que son afectivos o espirituales. El equilibrio de nuestra salud no sólo depende, por lo tanto, de la lucidez de nuestro cerebro o de la capacidad de nuestro hígado, sino también de la sensibilidad de nuestro corazón.

Probablemente el panorama de mañana será tan distinto del que hoy vemos como difiere el mundo de hoy del que imaginábamos ayer. Sabemos que nada permanece igual, y que los valores que adquieren consenso cambian según el signo de los tiempos. Nos asombra, sin embargo, no encontrar lo que hoy buscamos en el lugar donde estaba ayer. Aprendimos que en un mundo complejo que rápidamente se transforma los proyectos lineales son inadecuados, y que aquello que nos proponemos “entre ceja y ceja” cobrará de nuestra vida un alto precio. El curso de una vida no se presenta como un camino recto; se parece más a un laberinto con calles sin salida y senderos que sólo se abren al pasar por ellos. Sólo podemos encontrarnos en algún punto deseado si adquirimos la capacidad de recorrer trayectorias curvas, quebradas y complejas, buscándole las vueltas al camino.

Comprobamos, una y otra vez, que no llegamos a la meta que apuntamos y que la vida nos impone siempre un cierto grado de derrota. Aunque esta inevitable imposición no en todos los casos es penosa, porque a veces llegamos a lugares mejores que los que habíamos soñado, la experiencia nos enseña que debemos apuntar nuestro propósito calculando el “ángulo de la deriva”, el desvío que la realidad impone a nuestro rumbo. Es necesario, entonces, replantear continuamente nuestros fines y adaptar nuestros intentos a conjeturas siempre actualizadas. Así vemos crecer a la rama en el lugar que le permite el muro, sin resignar totalmente sus proyectos y sin mantenerlos, a todo trance, con absurda terquedad, fracasadamente invariantes.

3. Cuando se debe cambiar de rumbo, cada oportunidad es la última

Nada se puede vivir en borrador para, en otra ocasión, pasarlo en limpio. Cada uno de nuestros días transcurre de una vez para siempre. Preferimos ignorar, sin embargo, que una oportunidad que se repite es siempre otra, y que los resultados de lo que hoy hacemos nunca serán aquellos que hubiéramos tenido ayer.

Interrumpir, prematura e impacientemente, acciones o pensamientos que llevan su tiempo, como si fueran fracasos, es una torpe precipitación.

No se debe cambiar de amura cuando se está realizando un buen camino. Pensar que todo se puede mejorar es peligroso cuando ese pensamiento nace de la permanente pretensión de tener más. La perpetua insatisfacción con lo que la vida nos ofrece surge de *una incapacidad para gozar el presente*, que *no puede mejorarse obteniendo nuevos bienes*. Si esperamos, para sentirnos bien, a que llegue todo el bien que deseamos, nunca podremos “estar bien”. Pero también es cierto que hay carencias que acumulan sufrimiento en nuestra vida, y que muchas veces aquello que nos falta demanda de nosotros acciones que preferimos postergar, porque implican un esfuerzo o un sacrificio que tememos. Regirse entonces por la idea de que “todavía hay tiempo” y creer que la oportunidad que hoy desperdiciamos volverá seguramente mañana con una idéntica oferta, es un engaño, ya que *es siempre más tarde de lo que se prefiere creer*. Si nos escapamos así de nuestra responsabilidad presente, ingresamos en un porvenir hipotecado con el peso de una falta. Mañana, frente al próximo cruce de caminos, necesitaremos, más que hoy, recurrir a la ilusión de un plazo inexistente que nos autorice a la permanente espera de una oportunidad “tan buena” como la que ya desechamos una vez.

4. Es necesario renunciar rápidamente a lo que ya se ha perdido

Sabemos que la ingenuidad de la niñez y la confianza excesiva de la juventud no desaparecen totalmente con los años, y que sostienen una parte, casi siempre injustificada, de nuestra propia estima. Cuando, frente a los reveses del camino, esas ilusiones se pierden, muchas veces procuramos, equivocadamente, negociar otras pérdidas. Vendemos entonces valores para comprar apariencias, en un intento inútil de sostener la autoestima sobre bases falsas. Aumentamos así los riesgos y el perjuicio, en el intento de mantener la ilusión de poseer algo que nunca, en la realidad, pudimos alcanzar. Cuando se pierde, en cambio, algo que realmente se tuvo, la renuncia es más fácil. No sólo porque el sentimiento de haber sabido lograrlo nos otorga confianza, sino también porque aquello que se ha vivido realmente dirige nuestros afanes hacia logros distintos.

Contar con lo que no tenemos nos expone al fracaso. Es necesario, por lo tanto, renunciar rápidamente a lo que ya se ha perdido. La tristeza que se experimenta frente a la realidad no puede ser tan mala como solemos creer, ya que *la realidad*, el único lugar en donde se obtienen las satisfacciones reales, *es siempre un buen negocio*.

5. No hay que olvidar la luz del sol en la oscuridad de la tormenta, ni olvidar el temporal cuando el mar está en calma

Si agitamos al azar dentro de un frasco cincuenta bolillas blancas y otras tantas negras, obtendremos una muestra estadística de lo que la experiencia nos enseña. Los acontecimientos buenos y los malos no se suceden, alternativamente, uno por uno, sino que se presentan en series que denominamos “rachas”, más allá de la benevolencia o de la malevolencia del destino. Es evidente que hay momentos para reír, y otros para llorar, y que es importante distinguirlos, pero es más importante, sin embargo, comprender que en los momentos de infortunio, en los cuales el daño se está realizando todavía, la risa pretende inventar una realidad que no existe, y el llanto surge como un intento absurdo de ablandar al destino. Cuando, sin tiempo para lágrimas ni risas, es necesario luchar para vivir, importa recordar que detrás de la tormenta oscura el sol no ha dejado de existir.

La salud, sostiene Weizsaecker, proviene de la resignación, que en un sentido pleno no sólo es renuncia, sino también resignificación del futuro. El llanto, entonces, como la lluvia que fertiliza el suelo, será un proceso saludable en la tranquilidad del tiempo bueno, donde es posible inventariar los daños, lamentar las pérdidas, reagrupar las fuerzas y reorientar la vida. Cuando, superado el infortunio, subsiste ese resto de inquietud que genera desde la memoria la comicidad y el humor, podemos aceptar que ha llegado el momento de reír. Porque hemos aprendido que ese modo de reír es una forma saludable de mantener presente y a distancia la posibilidad de la pena, y la prudencia aconseja no olvidar la oscuridad de la tormenta cuando se navega, con el mar en calma, bajo la luz del sol.

6. Cuando la mar es muy dura, el objetivo es flotar. Pero es necesario conservar la estropada para gobernar el timón

Comprobamos a menudo que lo que subsiste posee una consistencia que resiste y puja contra lo que se opone a su existir. La delicia de insistir, afirma el proverbio, es el premio del vencido. Pero sabemos que es inútil resistirse a aceptar la geografía. Es necesario, entonces, distinguir entre la insistencia torpe, que repite de manera monótona y terca un reclamo imposible, y la tenacidad que cede, elásticamente, para volver a pugnar en la oportunidad propicia. La importancia que asignamos a nuestros

propósitos, y la magnitud con que los sentimos vivir dentro de nosotros, constituyen un motivo suficiente para capear una tormenta “contra viento y marea”, enfrentando con decisión la adversidad, sin esperar hasta que amaine. Sólo se puede correr, frente a un temporal, en un espacio abierto, sin escollos, cuando el precio de la huida no supera con creces el dolor del enfrentamiento. No sufrir constituye una utopía. Precisamente por ello *es importante distinguir los sufrimientos inútiles de aquellos otros cuyo producto vale la pena que ocasionan.*

Hay épocas apacibles en las cuales es más fácil conjeturar el futuro y edificar proyectos para un plazo largo. Hay otras en que todo se vuelve contingente y la inseguridad aumenta. No sólo el pronóstico se acorta hasta alcanzar apenas el futuro inmediato, sino que al mismo tiempo se pierde, o se confunde, la significación del pasado, hasta el extremo de desdibujar los rasgos de nuestra identidad. Cuando en la oscuridad de la tormenta el horizonte se cierra, el objetivo es flotar. Es inútil entonces apurar la marcha y pretender que la seguridad retorne bajo la forma de un proyecto forzado en el cual se vuelca, con terquedad, la vida. Es necesario, en cambio, mantener el impulso hacia adelante en el mínimo imprescindible para conservar el gobierno, y aferrarse al timón. Experimentamos la necesidad de proporcionarle un sentido a nuestra vida apuntándola en alguna dirección. Navegar es lo contrario de flotar al gareté, abandonados a los caprichos del destino. Navegar es elegir un rumbo y encaminar la proa, realizando cada día la tarea imprescindible para mantener el curso. Esa tarea implica el esfuerzo de un trabajo y una responsabilidad, pero cuando el temporal amaina hace falta también un lugar para el ocio, porque *el ocio, que abre un espacio creativo, no se opone al trabajo, sino al negocio.* Al trabajo se opone la molicie, que es la blandura irresponsable del pusilánime que se deja estar y vive “al gareté”, sin conservar el impulso necesario para gobernar el timón.

7. El puerto de destino es una conjetura

Cuando alguien levanta su brazo para arrojarnos una piedra podemos agacharnos. También podemos, hasta cierto punto, proyectar las trayectorias de los actores de una escena, para estimar hacia dónde los conducen sus actos, y saber, de manera previsoramente, lo que debemos hacer en el presente. Nuestra capacidad para adelantarnos al futuro no alcanza, sin embargo, para justificar el que nos pre-ocupemos con aquello de lo que todavía no podemos ocuparnos. Nuestros deseos y temores son recuerdos, pero es verdad que nunca se vuelve al lugar de donde se ha salido, porque *lo que*

“*vuelve*” no es igual a lo que fue. La mayor parte de lo que deseamos o tememos no ocurre del modo en que lo habíamos imaginado. Posible, dirá Weizsaecker, es lo no realizado, lo que ya se ha realizado es ahora imposible. No se puede ir dos veces a París por vez primera.

Un puerto de destino otorga sentido y dirección a nuestra vida, pero si reflexionamos en lo que el pasado nos ha dado, vemos que el logro se acumula en la ruta, no se obtiene “todo junto” en la meta; y en algo difiere, además, del propósito inicial. Aprendemos muy pronto que los logros que obtenemos, al llegar ya no son fines, sino medios necesarios para alcanzar otro fin. Una razón más para sostener que el fin no siempre puede justificar los medios.

Permanecer sin cambiar es también imposible. La experiencia nos muestra que *lo que no avanza retrocede y que lo que no progresa se arruina*. Podemos comprobar que cuando el descanso se prolonga más allá de restaurar las fuerzas se pierde agilidad. Si aceptamos que cumplido un período de tiempo es necesario nacer, debemos también admitir que *el cambio que hoy tememos es un proceso que se ha iniciado ayer*. Si es cierto que, como dijimos antes, una vez que se ha partido es imposible volver, no es menos cierto que una vez que se ha llegado es necesario partir. La importancia no reside entonces en llegar, sino en la manera como se recorre el camino.

8. El canto de las sirenas debe escucharse atado

Si no encontramos la manera de realizar nuestros deseos y renunciamos a la acción, nuestro ánimo se puebla de sueños. Pero es imprescindible distinguir entre los sueños, como afirma el *Prometeo* de Esquilo, aquellos que han de convertirse en realidad. Cuando el que espera desespera frente al esfuerzo que lo separa de la meta, corre el riesgo de ser subyugado por un canto de sirenas que lo aparta de su rumbo ofreciéndole la tentación engañosa de los caminos fáciles.

Fuimos concebidos como producto de un deseo que no se agotó en ese acto, sino que continúa, en cada uno de nosotros, como tendencia hacia una nueva concepción. Nuestros padres también han querido ser abuelos, y nuestros deseos de procrear incluyen a los suyos. Nuestros propósitos se prolongan, sin duda, más allá de los límites de nuestra propia vida. *La vida de uno mismo es, en definitiva, demasiado poco como para dedicarle, por entero, nuestra vida*. No es posible ser primero “para uno” y luego convivir. Uno se constituye como uno en el encuentro con los otros. La única forma de ser es ser con otro. La única forma verdadera del placer es complacer. El significado de una vida se establece siempre en el vínculo con

alguien que le otorga su sentido. Vivimos “para” alguien que es, a la vez, destinatario de nuestros actos y juez del “expediente” que relata lo esencial de nuestra vida. En el ejercicio de esa ofrenda que suele adquirir la manera de un imperativo moral que funciona entre la inocencia y la culpa, o entre la absolución y la condena, podemos realizarnos en la plenitud de nuestra propia forma o hundirnos en la ruina.

Detrás del deseo (trivial) de la inmortalidad, se oculta la necesidad de vivir, con suficiente magnitud de ánimo, de un modo que trascienda, más allá del egoísmo o del altruismo, más allá de la paternidad, de la maternidad o de la familia, el entorno inmediato de lo que llamamos “yo”. Contrariar esa necesidad real de trascendencia, que puede ser adecuadamente satisfecha mediante los actos concretos del vivir cotidiano, impide que la vida se desarrolle en la plenitud de su forma. El deseo que no se satisface, sostiene William Blake, engendra pestilencias. *Todo lo que nos arruina nos conduce a ser ruines.*

9. En la nave se afirma la rémora. Luego de haber aparejado es necesario zarpar

Genio y figura nos acompañarán toda la vida. Lo mismo ocurrirá probablemente con algunas de nuestras buenas o malas compañías. Solemos rechazar lo bueno, a veces con una temeridad irresponsable, a veces con noble valentía, porque anhelamos lo mejor. Pero también solemos quedarnos con lo malo, a veces por cobardía, a veces con prudencia, porque tememos lo peor. Es inútil soñar con mares sin escollos o imaginar que se navega con un distinto navío. Vivir como si el mundo que recorreremos fuera otro, o intentar ser otra cosa que uno mismo, es apurar el fracaso. Pero también es cierto que todo lo que puede arruinarnos está allí, como el éxito, en el lugar en que habitamos y consustanciado en lo que somos. Todo navío se abrumba cuando se demora en el puerto, cuando ha llegado la hora es necesario zarpar.

Es imposible saber cuán profundos serán nuestros cambios, pero no todos los que nos aprecian nos aman ni todos los que nos desprecian nos odian. Muchas veces el que aprecia vende y el que desprecia compra. Es necesario distinguir la bondad de la maldad tanto en las críticas como en los elogios. Debemos resignarnos a que nuestra vida se realice entre el odio y el amor, porque ninguno de ellos se dará sin el otro. Ambos existen también dentro de nosotros y las aguas navegables de nuestra existencia cotidiana transcurren, con apacible inocencia, entre dos filosos escollos: el odio a lo bueno, por querer lo mejor, y el amor a lo malo, por miedo a lo peor.

10. Navegar es necesario, vivir no

Como ya lo hemos dicho, experimentamos la necesidad de navegar, es decir, de proporcionarle un sentido a nuestra vida apuntándola en alguna dirección. Vivir, en cambio, nunca puede ser una necesidad, porque para experimentar la necesidad de la vida deberíamos, al mismo tiempo, estar vivos y carecer de la vida. Si comprendemos que es imposible sufrir “en la muerte” la penuria de carecer de la vida, comprendemos también que, frente a la posibilidad de la muerte, navegar es más importante que intentar mantener, a todo trance, la perduración de la vida. Expresémoslo con un poema, escrito en 1979, que lleva el mismo título que este apartado.

Hoy, en las horas de la esperanza trunca,
cuando los sueños dejan ver por vez primera
el resorte interior que forma su quimera,
he perdido el temor a lo que significa “nunca”.

Ignoro dónde estoy, qué mares voy surcando.
El puerto familiar, en el que ayer soñaba,
ha quedado ya lejos, como el regazo blando
que ha seguido el destino de todo lo que acaba.

No me importa vagar, perdido entre la bruma
de un mar que no es azul, que es gris, como la muerte.
Son las olas y el viento como la vida, fuertes,
y mi barco las corta, en un torrente de espuma.

No necesito ver, como otrora creyera,
el decurso completo de la ruta futura.
Me basta con saber la concreta manera
de aferrarme al timón, cuando la mar es dura.

Un día llegará en que mi barco, deshecho,
se fundirá con el mar para el que fue creado.
Una hora fatal, en que todo lo hecho
unirá su destino con lo apenas soñado.

Ayer, contra la ola más alta,
en el corazón de mi nave un madero crujió.
Navegar... ¡Eso sí que me hace falta!
—me dije— pero la vida no.

BIBLIOGRAFÍA

- CHIOZZA, Luis (1984f) “En la búsqueda de los principios del vivir en forma”, en *XV Simposio del Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicósomática*, CIMP, Buenos Aires, 1984, págs. 9-16. Una versión corregida se publicó en *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1995* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1995; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996.
- CHIOZZA, Luis (1986c [1984]) “El malentendido”, en G. Klimovsky, M. Aguinis, L. Chiozza, J. Zac y R. Serroni-Copello, *Opiniones sobre la psicología*, Ediciones ADIP, Buenos Aires, 1986, págs. 71-107; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1995* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1995; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996; L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 123-146.
- CHIOZZA, Luis (2005a) *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005.