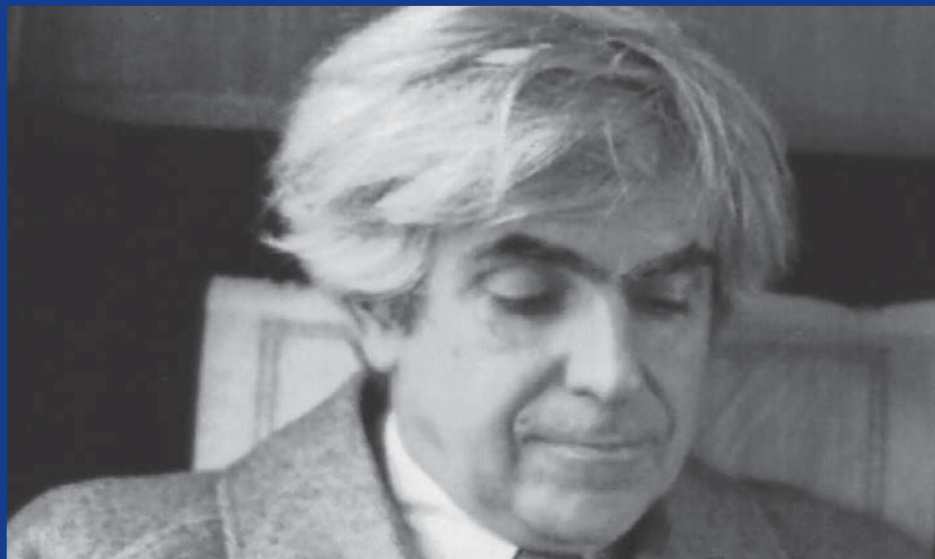


LUIS CHIOZZA

OBRAS COMPLETAS



TOMO VII (1997-2008)

METAPSIKOLOGÍA Y METAHISTORIA 5

Escritos de teoría psicoanalítica



libros del
Zorzal

Obras Completas

LUIS CHIOZZA

OBRAS COMPLETAS
TOMO VII

Metapsicología y metahistoria 5

Escritos de teoría psicoanalítica

(1997-2008)



libros del
Zorzal

Chiozza, Luis Antonio

Metapsicología y metahistoria 5: escritos de teoría psicoanalítica - 1a ed. - Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2008.

v. 7, 294 p.; 21x15 cm.

ISBN 978-987-599-083-8

1. Medicina. 2. Psicoanálisis. I. Título

CDD 610 : 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 978-987-599-083-8

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

PRÓLOGO A <i>LA MUJER Y SU ÉTICA</i> DE MARÍA ZULEMA AREU CRESPO (1998 [1997])	11
PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN DE <i>CUERPO,</i> <i>AFECTO Y LENGUAJE</i> (1998)	19
ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE SENSACIÓN SOMÁTICA Y AFECTO (1998).....	23
La percepción de un mundo físico	25
Las sensaciones “ligadas al cuerpo”	26
El afecto como sensación y la percepción del afecto.....	27
La cualidad “somática” de la sensación.....	28
La cualidad de la pulsión	29
Una tercera “superficie”	29
La distinción entre percepción y recuerdo	30
La actualidad del afecto	31
Presencia, actualidad y representación.....	32
La distinción entre recuerdo y deseo.....	32
La percepción somática en la sensación	33
Memoria y recuerdo	33
LOS AFECTOS Y SUS VICISITUDES (2000 [1999])	35
En los orígenes del psicoanálisis.....	37
Formulaciones metapsicológicas	38
Ontogenia y filogenia de los afectos	40
La relación entre afecto y lenguaje	42

PRÓLOGO A <i>CUANDO EL CUERPO HABLA</i> DE GLADYS TATO (1999)	45
PRÓLOGO A <i>PRESENCIA, TRANSFERENCIA E HISTORIA</i> (2000)	51
SOBRE UNA METAHISTORIA PSICOANALÍTICA (2000 [1991-2000])	55
I. La construcción de una metahistoria psicoanalítica	57
II. La construcción de una historia psicoanalítica	61
FUNDAMENTOS PARA UNA METAHISTORIA PSICOANALÍTICA (2000)	67
Las culturas visual y auditiva	69
Percepciones, sensaciones y evocaciones	70
Las cosas, sus imágenes y sus relaciones	71
Sustantivos y adjetivos	73
La razón y el juicio	74
Mundo externo y mundo interno	75
Lo propio, familiar, y lo ajeno, extraño	76
El tiempo primordial	77
La contrafigura ilusoria de la enunciación negativa	78
Necesidad y posibilidad de la historia	79
Inocencia y experiencia	80
Los mapas del mundo y del yo	81
El personaje, la escena y el drama	83
Las distintas verdades del relato histórico	83
PRESENCIA, TRANSFERENCIA E HISTORIA (2000)	87
En el centro del tríptico	89
Las dos definiciones de transferencia	90
Cronológica y atemporalidad	91
El espacio y el tiempo	92
Representación, reactualización y memoria	93
Transferencia y afecto	94
Cualidad y cantidad, forma y sustancia	95
La transferencia como reactualización	96
Cualidad y cantidad de la transferencia	98
La realidad psíquica y la realidad del mundo	99

La realidad objetiva	100
La realidad subjetiva	101
Lenguaje e historia	102
PRÓLOGO A <i>UNA CONCEPCIÓN PSICOANALÍTICA</i>	
<i>DEL CÁNCER</i> (2001 [2000])	105
EL CÁNCER EN DOS CUENTOS DE STURGEON	
(2001 [1978-2001]), Luis Chiozza, Alejandro Fonzi, Enrique Obstfeld y Silvia Furer	113
I. Theodore Sturgeon, por Luis Chiozza.....	115
II. El encuentro del hombre con el cáncer, por Luis Chiozza	117
III. “Cuando se quiere, cuando se ama” de Sturgeon, por Alejandro Fonzi.....	120
IV. Nuevamente Sturgeon, por Enrique Obstfeld y Silvia Furer	122
EL LLAMADO “FACTOR PSÍQUICO” EN	
LA ENFERMEDAD SOMÁTICA (2001)	127
Introducción	129
El alma y el cuerpo.....	131
El psiquismo inconciente	132
El modelo físico del psicoanálisis	133
El modelo histórico	134
Cien años después	135
A manera de síntesis	136
EL VALOR AFECTIVO (2005 [2003])	139
Prólogo y epílogo	141
I. La organización de la conciencia humana	142
II. El modo de ser (pático) de aquello que no es.....	145
III. Notas	162
LA CONCIENCIA (2005 [2003])	175
El enigma de la conciencia.....	177
El psiquismo inconciente	180
Hacia una definición de la conciencia	183
El alma y el cuerpo, significado y materia.....	187
Sensación, percepción y evocación concientes.....	191
La conciencia moral	192

Acerca de lo óptico y lo pático.....	194
El pentagrama pático.....	196
El carácter pático de la conciencia subjetiva.....	199
Síntesis y conclusiones	203
PRÓLOGO A <i>PATOSOFÍA</i> DE VIKTOR VON WEIZSAECKER (2005)	209
PRÓLOGO A <i>UN PSICOANALISTA EN EL CINE</i> DE GUSTAVO CHIOZZA (2006).....	217
PSICOANÁLISIS: PRESENTE Y FUTURO (2008 [2006]).....	225
Introducción: La vigencia actual del psicoanálisis	227
I. El estatuto científico del psicoanálisis	227
II. Cien años después	230
III. El psicoanálisis como psicoterapia	234
ENFERMAR Y SANAR (2008)	241
La definición de enfermedad.....	243
Cambios en la noción de enfermedad	244
La enfermedad en nuestro tiempo.....	245
Cómo y por qué se alcanza la condición de enfermo.....	247
La relación entre el cuerpo y el alma	248
Una vida psíquica inconciente	249
La enfermedad y el drama.....	251
La historia que se esconde en el cuerpo.....	253
El camino de vuelta a la salud.....	254
El duelo	256
Hay cosas que no valen lo que vale la pena	258
La resignificación de una historia	259
Bibliografía	261

**PRÓLOGO A *LA MUJER Y SU ÉTICA*
DE MARÍA ZULEMA AREU CRESPO**

(1998 [1997])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (1998t [1997]) “Prólogo a *La mujer y su ética* de María Zulema Areu Crespo”.

Primera edición en castellano

Con el título “Prólogo” se publicó en:

María Zulema Areu Crespo, *La mujer y su ética*, Julián Yebenes, Santiago de Chile, 1998, págs. 7-11.

El tema que este libro aborda desde el psicoanálisis compromete dos grandes asuntos que han hecho crisis en el universo cultural de nuestra época. Por un lado la ética que, en tanto se refiere al proceder del hombre, lleva implícita la necesidad de asumir determinados valores, y por otro lado la mujer, cuyo desempeño en la sociedad de nuestros días transcurre sobre un terreno todavía inestable.

Ocuparse de la ética en el contexto constituido por la teoría psicoanalítica conduce inevitablemente a pensar en el superyó. El tratamiento psicoanalítico se propone lograr un superyó más tolerante, menos cruel, menos primitivo. Un superyó que disminuya, frente al yo, su carácter punitivo o arbitrariamente prohibidor y aumente su capacidad de protegerlo. Un superyó más tolerante no es un superyó más débil, sino, por el contrario, un superyó más evolucionado. Un hombre con una capacidad de vida más rica, más creativa, más placentera y más sana, no es, como suele decirse, un hombre que tiene “menos” superyó, sino un superyó mejor. La neurosis no es un exceso de superyó, sino un déficit en el desarrollo superyoico. Déficit que se manifiesta como retorno hacia formas superyoicas que contienen pensamientos y normas primitivas, superados en los estratos concientes de la personalidad o de la cultura.

En la época de Freud, las normas sociales que, a través de la autoridad de los padres, debían pasar a integrar el superyó, formaban parte de un mundo ordenado. Es comprensible entonces que la tarea magna consistiera, frente a la formación neurótica, en alcanzar un desarrollo superyoico equivalente al de las mejores formas de la civilización y la cultura imperantes, a partir de los núcleos superyoicos más antiguos que correspondían a la perduración, actualmente neurótica, de estructuras de pensamiento que configuran normas primitivas, generalmente inconcientes.

Es cierto que el psicoanálisis ha contribuido a una modificación lenta y paulatina de aquella moral que se manifiesta como represión de la sexualidad. Con ello ha contribuido, también lentamente, a una variación progresiva de algunas normas sociales, lo cual influirá, a su turno, en la formación del superyó de los individuos que pertenecen a esa organización social. Pero el tratamiento psicoanalítico ha sido siempre concebido, en lo que respecta a este punto de vista, como una tarea dirigida hacia las relaciones entre el yo y el superyó del paciente, una tarea encaminada a lograr un grado suficiente de “maduración” en el desarrollo de un superyó cuyo modelo ideal estaba “al alcance de la mano”, en un mundo que, según se pensaba y se sentía, debía ser perfeccionado, pero no era necesario que fuera radicalmente cambiado.

Vivimos hoy tiempos muy diferentes de aquellos en los cuales Freud construyera su teoría y efectivizara su práctica. Los tiempos que hoy vivimos se manifiestan de una manera peculiar tanto en el terreno de lo que denominamos sociedad como en el campo restringido de un tratamiento psicoanalítico. El neurótico no solamente es hoy un sujeto que adolece de un superyó “inmaduro” con respecto a la norma, es también un sujeto que padece por una crisis de valores que comparte con un consenso mayoritario dentro de su sociedad, consenso en el cual es posible, y aun probable, que participe su psicoanalista. No debemos engañarnos en esto: por importante que haya sido la evolución de nuestra cultura civilizada, conciente y racional, aprendemos nuestras normas a partir de un ligamen afectivo, en su mayor parte inconciente, que impregna nuestro entorno.

Disponemos de miles de palabras para designar a los objetos de nuestro mundo perceptivo, y de unas pocas, poquísimas, para referirnos a los afectos que sentimos. El hombre de hoy viaja en avión, usa el rayo láser, se entera en unos pocos minutos de lo que ocurre en Tokio, desarrolla una ingeniería genética y logra transplantar sus órganos, pero experimenta la envidia de un modo muy similar a como la experimentaban los hombres de una pequeña y aislada comunidad en los tiempos de Shakespeare. No debe extrañarnos entonces que una semejante desigualdad en su desarrollo lo precipite, inexorablemente, en una crisis ética.

No se entenderá bien lo que digo si no describimos, aunque sea someramente, algunas de las líneas de fuerza que estructuran el mal trabado universo axiológico del “hombre medio” de nuestros días.

Un grupo de virtudes personales tales como la dignidad, la honradez, la responsabilidad, la fidelidad, la confiabilidad, la “formalidad”, o la cultura, a pesar de que a menudo se hable de ellas, o se las aproveche muchas veces en el propio beneficio, son, en realidad, relativizadas. Otro grupo que incluye valores tales como el poder, la posesión, especialmente de bienes

materiales, o el conocimiento científico y técnico (*know how*), tienden a ser considerados absolutos. Formas sociales como la libertad o la justicia son defendidas “desde lejos” y “en teoría” sintiendo que han perdido vigencia, o con la oscura conciencia de que, en un mundo complejo, funcionan codeterminadas por parámetros mal conocidos.

El auge del individualismo, que otrora condujo al hombre hacia el florecimiento pleno de sus disposiciones latentes, nos muestra hoy sus formas caducas. El orgullo, que implica responsabilidad y esfuerzos, cede su puesto a menudo a la vanidad, que es irresponsable y más fácil. Un narcisismo excedido se oculta frecuentemente bajo el disfraz del amor a los hijos. El egoísmo se viste con el ropaje más digno del amor familiar. La amistad, sazónada con el cálculo, queda sometida a las leyes de la relación concretamente útil. El cariño, que enriquece el vínculo amoroso a través de la generosidad y la capacidad de cuidar, se convierte en una debilidad peligrosa, que debe ser sustituida por la pasión y el enamoramiento, que procuran la posesión del objeto. Todo esto en nombre de una necesidad de progreso individual, que se hace imperativo bajo las formas, paupérrimas en su absurda simplicidad, de mayor poder, o prestigio, y de mayor riqueza.

El hombre no ha nacido, sin embargo, para vivir aislado. Para realizarse plenamente le hace falta, como a la neurona, vivir inmerso en un mundo de interlocución. Para gozar de sus posesiones necesita, como le ocurre a un niño con una pelota, la presencia de alguien con quien compartirlas. El goce pretendidamente solitario se realiza mediante el artificio efímero de una presencia imaginaria.

Las formas de un individualismo degradado, en el cual la exasperación materialista genera una carencia de espiritualidad, desoyendo esta perentoria necesidad de convivir, crean en el hombre medio de nuestros días un vacío existencial de fondo. No suele percibirse en los años de la juventud, o de la vida adulta, destinados a crecer y procrear, y en los cuales sus afanes transcurren, si no intervienen otras circunstancias, sin las dificultades graves que derivan de su debilidad afectiva. Pero cuando el hombre envejece, el crecimiento y la procreación dejan lugar, en condiciones saludables, a una creatividad que surge de su capacidad sublimatoria. Aunque el hombre y la mujer añejos disfruten de una actividad genital satisfactoria hasta el fin de sus días, y aunque puedan gozar de la compañía de cónyuges, hermanos, hijos, sobrinos, nietos, amigos o vecinos, necesitan inexorablemente, para vivir “en forma” y para evitar la ruina, realizar en su cotidiano presente una actividad auténtica que trascienda la terminación de sus vidas, y los arranque de la ilusión de que se puede vivir del pasado, entreteniéndolos con tareas menores o con la fantasía de un perpetuo recreo.

El segundo de los círculos excéntricos de cuya superposición nace este libro es el tema de la mujer. La mujer de hoy, atenazada, en una época de cambio, entre dos estructuras normativas que le resulta difícil conciliar y que operan en su vida desde lugares diferentes. Una, en su mayor parte afectiva e inconciente, es por lo general coherente y anacrónica; la otra, intelectual y conciente, tiene menos fuerza y menos coherencia, pero tiene todo el apoyo de un consenso actual.

Hoy se habla, demasiado a menudo, de igualdad, confundiéndola con la equivalencia, cuando es obvio que dos cosas pueden ser equivalentes sin necesidad de ser iguales, como sucede con los dos guantes que integran un par. Es también obvio que el hombre y la mujer que conforman una pareja humana ingresan en una relación complementaria dentro de la cual la extrema simplificación que surge de la confusión de ambos términos conduce a sufrimientos y daños que no deben ser subestimados. Es un dudoso beneficio, para una mano izquierda, que se le otorgue precisamente el guante que corresponde a la otra.

A pesar de que la función que la mujer desempeña en la sociedad ha evolucionado, y que esa evolución tiene un indudable valor positivo, es negativo el hecho de que coexistan, en la vida concreta del hombre y la mujer de nuestra época, en una mezcla incoherente y a menudo confusa, esquemas normativos antiguos y modernos, algunos concientes, y otros, precisamente los que más repercuten, inconcientes. Es casi inevitable que la mezcla de esquemas se constituya de manera incongruente, ya que se tenderá a combinarlos utilizando, de cada uno de ellos, solamente la parte que se estime más ventajosa. Se explica en gran parte de este modo el sufrimiento, el deterioro y la infelicidad en la cual incurren hombres y mujeres, infelicidad que conduce, en nuestros días, al naufragio de tantas parejas.

Cada uno de esos dos grandes temas, la ética y la mujer, hoy acuciantes e impostergables, justifica por sí solo el interés que despierta este libro. El territorio que la confluencia de ambos delimita aumenta todavía más ese interés, y lo mismo ocurre cuando leemos su índice. A esto debemos añadir las cualidades personales de la autora, una mujer inteligente y culta que es, a la vez, abogada y psicóloga.

El libro aborda el nunca bien esclarecido tema de la constitución del complejo de Edipo en la niña, para, partiendo de ese punto, establecer conclusiones acerca del superyó femenino. Sus páginas nos ofrecen abundantes ejemplos extraídos de la literatura, la leyenda o la práctica psicoterapéutica. Más allá de la discusión detallada, en lo que atañe a la teoría psicoanalítica, de los distintos pormenores que se refieren a los primeros estadios del desarrollo, la tesis que vincula el orden de la

justicia con la masculinidad y el orden de la misericordia con la feminidad es convincente, y ayuda a comprender mejor gran parte de lo que ocurre cuando los modos masculino y femenino del pensar entran en contacto.

No deseo terminar este prólogo sin mencionar el deleite que me ha producido la lectura de algunos pasajes, tales como el del encuentro de Jesús con Marta y María, o el de la versión irónica, y “políticamente correcta”, del cuento de Caperucita Roja. Creo que este libro no defraudará al lector que se interne en sus páginas.

Octubre de 1997.

**PRÓLOGO A LA SEGUNDA EDICIÓN
DE *CUERPO, AFECTO Y LENGUAJE***

(1998)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (1998o) “Prólogo a la segunda edición de *Cuerpo, afecto y lenguaje*”.

Primera edición en castellano

Se publicó con el título “Prólogo” en:

L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 11-12.

Han pasado ya más de veinte años desde la primera edición de *Cuerpo, afecto y lenguaje* (Chiozza, 1976a), mi segundo libro, publicado en 1976. En 1980, lo que hubiera podido ser una nueva edición, pasó a formar parte de otro libro mayor, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar* (Chiozza, 1980a). Me satisface verlo recobrar hoy su forma y proporción primitivas, y también su título, aunque su contenido difiere un poco de la primera versión.

Hemos suprimido los capítulos “de técnica”, incluidos ahora en otro volumen de esta misma colección –*Hacia una teoría del arte psicoanalítico* (Chiozza, 1998h)–. Le hemos agregado, en cambio, una cuarta parte y un apéndice –además de un capítulo sobre el carácter y la enfermedad somática (Chiozza y Dayen, 1995J), otro sobre las claves de inervación de los afectos (Chiozza y colab., 1993i [1992]) y otro sobre la minaprina (Chiozza, 1995o [1984])–.

Los capítulos añadidos no sólo constituyen una continuación natural de las ideas que conformaron, hace ya muchos años, este libro, sino que exploran, todos ellos, cuestiones esenciales de la psicosomática. La relación entre signos y símbolos, la noción freudiana de “lenguaje de órgano”, el amplio y mal definido panorama de los distintos afectos y sus claves de inervación, el concepto psicoanalítico de “soma” que se desprende de la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis y, por fin, una indagación acerca del papel que juega, en la conciencia del afecto, la relación entre sensación somática y percepción. Algunos de los trabajos que integran esos capítulos fueron ya publicados en otros volúmenes de esta misma editorial, pero fue necesario incluirlos porque completan la unidad temática de este libro.

Los dos capítulos del apéndice, escritos por mi hijo Gustavo, abordan también cuestiones esenciales. El segundo de ellos (G. Chiozza, 1996b) discute, desde la perspectiva creada por nuestra manera de concebir la psicósomática, el problema creado por la histeria como entidad nosográfica. El primero (G. Chiozza, 1998), dedicado a exponer de manera explícita la metapsicología que surge de *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos* –tercera edición– (Chiozza, 1998b [1970]), no podía faltar en este libro que, tal como puede verse en el “Prólogo y epílogo” escrito para la primera edición (Chiozza, 1976j), examina, a partir del mismo Freud, la metapsicología freudiana, basada en un modelo físico “clásico”, e introduce, junto a la idea de la atemporalidad de lo inconciente, consideraciones metahistóricas.

Octubre de 1998.

**ACERCA DE LA RELACIÓN ENTRE
SENSACIÓN SOMÁTICA Y AFECTO**

(1998)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (1998m) “Acerca de la relación entre sensación somática y afecto”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 359-371.

Se incluyó como segunda parte de “Body, affect, and language” (Chiozza, 1999d [1993-1998]).

La percepción de un mundo físico

Hay una primera “superficie” de la conciencia a través de la cual se perciben los objetos del llamado mundo circundante –cuya imagen se construye, de acuerdo con Uexküll (1934), según las necesidades perceptivas de cada organismo biológico–. Suele decirse que esa superficie está orientada hacia el exterior, pero la idea de “exterior” es un concepto al cual, me parece, no conviene quedar definitivamente anclado.

Se justifica, en cambio, decir “primera”, dado que, de acuerdo con Freud, la conciencia se constituye alrededor de la percepción, sobre todo auditiva, pero también visual (Freud, 1923*b**, pág. 23), hasta el punto de que para que una idea inconsciente devenga consciente tiene que transferirse sobre el resto mnémico de alguna de esas percepciones.

De modo que, tal como lo señala Mark Solms en su trabajo “What is affect?” (Solms, 1995*b*, n. 13), cuando la atención recae sobre los afectos o sobre los procesos de pensamiento, realiza una “contorsión antinatural”, una especie de movimiento antiperistáltico. Tenemos miles de palabras para designar a los objetos, pero muy pocas para diferenciar a los afectos.

Desde la percepción nacen las nociones de espacio, materia y realidad, que pertenecen a la organización del conocimiento que llamamos “física”. Da lugar además a la noción de presente no en el sentido de “ahora”, sino en el de aquí, “frente a mí”, que la etimología de la palabra “presente” revela. Esquemáticamente se configura a través de las puertas constituidas por los cinco sentidos: tacto, gusto, olfato, oído y vista.

Uno podría ponerse riguroso y restringir la “superficie” de entrada que constituye a la conciencia (desde un núcleo perceptivo, como quería

Freud) sólo a los dos “sentidos” distales, la vista y el oído. Me parece excesivo y, ante la alternativa, prefiero aceptar también (aunque sé que es un poco arbitrario) un tipo de conciencia menos “nítida” que se realiza a partir de los restos de percepciones olfativas, gustativas y táctiles.

Pero entonces ¿por qué no seis? ¿Por qué no incluir las sensaciones somáticas dentro de esta serie? Es cierto que las sensaciones somáticas se ligan a la percepción “física” de los órganos, pero la cuestión tiene una dificultad “doble”. Por un lado, no se trata de un tipo, “la” sensación somática, tan bien diferenciado como los célebres cinco sentidos, se trata de un conjunto heterogéneo de sensaciones somáticas que se constituyen de muy diversa manera. No es lo mismo la sensación de estar sentado que la sensación de tragar un líquido tibio. Por el otro lado, cabe distinguir aún, dentro, por ejemplo, de la percepción visual, aquello que veo, de la sensación de ver. Sobre este último tipo de sensaciones sensoriales edifica Nicholas Humphrey (1992), en su libro *A history of the mind*, su teoría acerca de cómo se constituye la conciencia.

Me parece que de agregar la sensación somática a la lista de los sentidos no deberíamos pensar en “el sexto”, sino tal vez en más de uno. Es claro que nunca encontramos percepciones ni sensaciones “puras”, pero la cuestión tiene una importancia adicional, porque si definimos como mundo físico aquel que se construye sobre los datos de la percepción, no podemos después definir a la percepción por el hecho de que se dirige “hacia” el mundo físico.

Podemos preguntarnos, claro está, ¿por qué el dolor de un pinchazo, o ver una luz deslumbrante, han de ser una sensación, y sentir un perfume, saborear una manzana, ver un sillón, o registrar que en la piel de mi espalda se ha trazado un triángulo con la punta de un lápiz, han de ser una percepción? Me parece que hablamos de percepciones cuando reconocemos objetos, y que, en cambio, hablamos de sensaciones cuando nos afecta una actualidad más allá de nuestra capacidad para construir la imagen de un objeto.

Las sensaciones “ligadas al cuerpo”

Hay otra superficie (evito a propósito decir “segunda” y también “interna”) a través de la cual llegan las sensaciones de displacer-placer, pero no sólo ellas, también el hambre, la excitación del deseo, la angustia, la vergüenza y, además, la sensación que tengo, cuando percibo, de que estoy percibiendo. Son sensaciones “ligadas al cuerpo”, pero no se trata aquí del cuerpo (físico) que percibo (por ejemplo, mis manos cuando las veo pálidas, o el rubor de mi cara en el espejo), sino del “cuerpo” (psíquico,

ánimico, animado o vivo) con el cual percibo (por ejemplo, los movimientos de mi mano cuando busco el encendedor en el bolsillo).

Lo esencial parece residir en este caso en que el “objeto” del cual proviene la sensación (por ejemplo, el calor del rubor en mis orejas, o la posición de mis piernas en la silla) forma parte de mí. (Parece, por lo tanto, más correcto usar, para este tipo de percepción, la palabra “propioceptiva” que la palabra “interna”.)

Podría decir, por ejemplo, que *percibo* en el mundo el alfiler que me pincha, pero que *siento* el pinchazo que *me está ocurriendo a mí*. Ese pinchazo es mío como sensación “somática” del cuerpo psíquicamente animado, *antes* que del cuerpo como objeto físicamente perceptible. Es algo *actual*, pero no tanto en el sentido de real en que se usa la palabra *actually* en el idioma inglés, como en el sentido de que actúa y lo hace ahora (en el mismo sentido en que Freud la utilizaba en el concepto de neurosis actuales).

Es mío además, pero *secundariamente*, porque pertenece al “territorio” al cual nos referimos con el nombre “esquema corporal”. Este esquema, que debe al encuentro o interfaz entre percepción y sensación el ser “la proyección de una superficie”, es una construcción *secundaria* que tuvo que ser aprendida (como lo muestran juegos infantiles tales como “qué linda manito que tengo yo”).

El afecto como sensación y la percepción del afecto

Me parece que nos referimos a los afectos con la palabra “afecto” porque “los nuestros” nos afectan de manera *actual*, y los llamamos “sentimientos”, porque los sentimos como sensaciones que, en principio, penetran a la conciencia por la misma “superficie” por la cual penetran las sensaciones de displacer-placer. Sólo posteriormente aprendemos a reconocer los afectos en los otros (y en nosotros mismos), mediante la percepción, en ellos, de los signos físicos que los acompañan, como, por ejemplo, el rubor de la vergüenza.

Tal como lo afirma Solms (1995b, n. 33) el registro conciente de una sensación somática se organiza como una percepción compleja referida al esquema corporal y, por lo tanto, los afectos se refieren a órganos internos vagamente representados en la “superficie” orientada hacia la percepción, que da origen a una imagen física del mundo. Solms también señala, en relación con este punto, que “el paciente confunde sus percepciones internas (psíquicas) con objetos externos (físicos)” y que “esta confusión entre las dos clases de percepciones alcanza su más extrema forma en el

lenguaje de órgano de la esquizofrenia, en la cual sentimientos generados internamente son confundidos con los órganos internos del cuerpo”. Sin embargo, el término “lenguaje”, que utiliza Freud, alude a una forma de ejercicio expresivo o simbólico que va más allá de la confusión.

La cualidad “somática” de la sensación

Tratar de interpretar el significado inconciente de las distintas enfermedades que alteran al cuerpo nos obliga a prestar atención al hecho de que lo esencial de la sensación somática es, precisamente, *no ser percepción* (por eso no me satisface hablar de “percepción interna”, o de “dos clases de percepción”). Tal vez quedaría más claro si, al referirnos a ese aspecto esencial de las sensaciones, renunciáramos definitivamente a llamarlas “somáticas”. Pero, claro está, eso sólo es posible si, lejos de reducirlas a la mera intensidad de un “*quantum*”, o al incremento o disminución de la excitación en la unidad de tiempo, conservamos su aspecto cualitativo específico, que diferencia a las sensaciones del asco de las de la envidia, de las del miedo, o de las de la vergüenza, y que condujo a Freud (1900a [1899]*, pág. 582) a postular, en su *Interpretación de los sueños*, la existencia, para cada afecto, de una “clave de inervación” particular e inconciente.

Por otro lado, aunque renunciemos a llamarlas “somáticas”, subsiste el hecho de que, para referirnos a la cualidad específica de cada sensación, no podemos prescindir de las representaciones del cuerpo. No es casual que, cuando diferenciamos una fantasía inconciente oral, de otra, anal, las nominamos y diferenciamos con términos que aluden a estructuras y funciones corporales. Interesa subrayar entonces que el afecto, cuya actualidad depende de las sensaciones corporales, no es sólo cantidad, es también cualidad, y que, además, *no determina* un proceso particular de descarga motora o secretora, sino que *es* ese proceso particular contemplado desde la vertiente de su significado.

Aparentemente, cuando hablamos de la cualidad de la envidia, o de la vergüenza, ya nos hemos salido del terreno de la “pura” sensación, para entrar en el campo del afecto, que –tal como lo afirma Solms (1995b)– se constituye de una manera “mixta” integrando los elementos de la serie displacer-placer y el recuerdo de las escenas del pasado, con los que provienen del registro perceptivo “físico” de los órganos del cuerpo. Aclarar esta cuestión nos lleva a señalar el hecho de que el Freud de la segunda hipótesis nos obliga a reflexionar cuidadosamente acerca de las distintas formulaciones del concepto freudiano de pulsión.

La cualidad de la pulsión

Creo que no podemos considerar que la pulsión es el representante psíquico de una excitación física “endosomática”, como sostiene Green (apoyándose en Freud) en su introducción al seminario de *Organsprache* (Chiozza y Green, 1992a [1989]), porque eso, aunque él lo llame “dualismo de la reunión”, es otra vez paralelismo. Pero por las mismas razones tampoco puede ser un concepto límite entre lo psíquico y lo somático. ¿En esa frase la pulsión es un concepto y lo psíquico y lo somático no lo son? Si lo psíquico y lo somático son la “cosa en sí” de Kant, hemos recaído en el paralelismo; si son conceptos (lo cual debería ser explícito diciendo: el concepto de la pulsión es un concepto límite entre el concepto de lo psíquico y el concepto de lo somático), no me parece una formulación feliz reducir la magnitud teórica del concepto de pulsión que emerge de la segunda hipótesis, a una metáfora geográfica que no explica ni ilumina.

Surge de la segunda hipótesis que lo psíquico genuino o verdadero no se define por la conciencia sino por el sentido o, en otras palabras, por su pertenencia a una serie encaminada a un fin. Las pulsiones son, pues, tendencias hacia metas, y Freud dirá que muchas veces del examen de sus fines es posible deducir cuál es la fuente, cualitativamente diferenciada en términos de zonas erógenas (es decir: de funciones corporales *teleológicamente* orientadas), que le ha dado origen.

Me parece entonces que lo esencial de la sensación no está en el punto de “llegada” (central o neurológico) que la refiere a una determinada zona del esquema corporal o a la representación vaga de un órgano “interno” en términos de un espacio físico. Lo esencial me parece que consiste en que la pulsión o el placer (*Organlust*) son cualitativos “desde su fuente” inconciente, que representamos de dos modos: como meta psíquica cualitativa e inconciente (sin necesidad de que la conciencia, el cerebro o el hipotálamo la convierta en cualidad), y como función fisiológica teleológicamente comprensible, o interpretable, como el efecto de una causa física. En otras palabras, no es el punto de llegada sino “la superficie de entrada” lo que las diferencia.

Una tercera “superficie”

Hasta aquí dos superficies, pero las cosas presentes (aquí) pueden estar ausentes, en el sentido de que tenemos noticia de su ausencia específica, y las cosas actuales (ahora) pueden estar latentes, es decir ser potenciales, en el sentido de que notamos el hecho de que no estén ocurriendo.

Hay pues otra superficie más, a través de la cual “ingresa” una representación de un objeto que alguna vez fue percibido (presenciado), generando la noticia de su ausencia específica y generando también, simultáneamente, la noción de pretérito implícita en el recuerdo, y la noción de futuro implícita en el deseo y el temor.

Metapsicológicamente (en el sentido “fiscalista” freudiano de tópica, dinámica y economía), recuerdo y deseo (o temor) son idénticos, ambos equivalen a la investidura de una huella mnémica, pero se diferencian en la medida en que generan tiempos distintos, es decir que dan lugar, desde el preconciente—como afirmaba Freud (1920g*, pág. 28) de la mano de Kant—, a la categoría de “tiempo”, que junto a la de “espacio” no son propias del mundo, sino del modo de pensar del hombre. En otras palabras: derivan del ejercicio del sistema preconciente-conciente.

La distinción entre percepción y recuerdo

La posibilidad de distinguir entre percepción y recuerdo constituye un concepto esencial de la teoría psicoanalítica. Freud tuvo que postular la existencia de una imaginaria “oficina etiquetadora” que, tautológicamente, otorgaba a las percepciones y negaba a los recuerdos los llamados “signos de realidad objetiva” a partir de las cualidades perceptivas (Freud, 1950a [1887-1902]*, pág. 370).

Esa distinción se halla en la base de la diferencia entre identidad de percepción (propia del proceso primario, de la magia y del principio del placer) e identidad de pensamiento (propia del proceso secundario, de la lógica y del principio de realidad). De allí surge también la distinción entre las descargas propias de la acción (o del afecto “actual”), que se realizan con investiduras plenas, y las descargas propias del pensamiento, que se realizan con investiduras de pequeña cantidad que son ensayos “tentativos”.

También surge de allí la diferencia entre la satisfacción de la necesidad, que hace cesar la excitación que emana de la fuente pulsional, y el cumplimiento alucinatorio del deseo. En este último caso se otorgan (o transfieren) “falsamente”, y a los fines de postergar la frustración, los signos de cualidad perceptiva que son propios de la percepción del dedo pulgar succionado, al recuerdo (representación) del pecho ausente, el cual, debido precisamente a su ausencia “específica”, no puede hacer cesar la excitación correspondiente, y ocurre entonces que la excitación emanada de la fuente se descarga sobre el propio organismo “sobree excitando” otras zonas erógenas.

Tan importante fue este tema para Freud, como para llevarlo a pensar que nada que estuviera privado de los supuestos signos de cualidad

perceptiva podía penetrar en la conciencia, de modo que las representaciones (recuerdos y deseos) que carecían de ellos debían, para poder devenir concientes, utilizar los signos que alguna vez (Freud, 1950a [1887-1902]*, pág. 421-422) llamó “de descarga lingüística”, es decir los que provenían de los restos mnémicos acústicos de la percepción de la palabra oída.

Usó también la misma idea para explicar la represión “propriadamente dicha”, sosteniendo que a la represión (secundaria) le basta con “sustraer” la investidura de una tal asociación con los restos perceptivos (generalmente palabras), para lograr su cometido.

La actualidad del afecto

A pesar de la “limpieza” de este esquema, es necesario admitir que a través de la “tercera” superficie de la conciencia no sólo penetran representaciones de ausencias que lo logran asociándose a los restos de antiguas percepciones. Recordemos, antes de proseguir, lo que Freud afirma en su artículo acerca de lo inconciente. Los afectos inconcientes no existen, en realidad, como tales, del mismo modo en que existen las ideas (o representaciones) inconcientes. Hablando con propiedad, se trata de disposiciones (potenciales) que sólo existen como actuales en la medida en que constituyen procesos de descarga que logran acceso a la esfera motora del yo (Freud, 1915e*, págs. 173-174).

Tal es así que los afectos no necesitan unirse a los signos de descarga lingüística, no necesitan, para devenir concientes, de la intermediación de la palabra (Freud, 1923b*, págs. 22-25). (Incidentalmente, toda la teoría de la alexitimia, o incapacidad para hablar de los afectos, como origen de la enfermedad “psicosomática” se desmorona en este punto, lo mismo que la teoría de la incapacidad simbólica.)

Junto a la postulación de los signos de cualidad perceptiva que permiten hablar de una capacidad para “examinar la realidad”, Freud mencionó, una sola vez (Freud, 1917d [1915]*, pág. 231), la idea de una análoga capacidad para “examinar la actualidad”, de modo que, así como la primera testimonio que lo que se recuerda, como registro conciente de una representación inconciente, además está allí presente, y es por ese motivo y *en realidad también* una percepción, la segunda testimonio que lo que se desea o teme (recuerda) como registro conciente de una disposición latente, además está ocurriendo *actualmente* (*inmediacy*) ahora, y es por ese motivo y “de verdad” (*actually*) *también* un afecto que se siente como sensación. Por esto suscribe Freud la afirmación de Stricker: “Si yo en el sueño siento miedo de unos ladrones, los ladrones son por cierto imaginarios, pero el miedo es real” (Freud, 1900a [1899]*, pág. 458).

Presencia, actualidad y representación

Ya dijimos que la actualidad (ahora) proviene de una *sensación* que penetra a la conciencia por una superficie o “puerta” distinta de la que usa la percepción real de los objetos presentes (aquí) y de la que usa el recuerdo (que en su estado “puro” es la re-presentación conciente de un objeto ausente). Podemos sostener entonces que existen signos de actualidad que poseen un tipo de relación con la sensación “somática”, análoga a la que poseen los signos de realidad objetiva con la percepción y los signos de descarga lingüística con el recuerdo.

Si aceptamos cuanto llevamos dicho, existe un tipo de derivado conciente de una representación inconciente, el deseo (o el temor), que corresponde a lo latente, y que penetra en la conciencia como “recuerdo”, por una superficie distinta de la que usa la sensación y distinta de la que usa la percepción.

En la distinción entre percepción y recuerdo se basa la oposición presencia-ausencia, en la distinción entre percepción y sensación se basa la oposición presencia-actualidad (que da lugar también a la oposición entre el aquí y el ahora) y en la distinción entre sensación y recuerdo se basa la oposición actualidad-latencia.

La distinción entre recuerdo y deseo

Freud decía que es necesario perseguir por separado los destinos que la represión impone al afecto de aquellos que impone a la parte eidética de la representación (Freud, 1915a*, págs. 146-147). La representación puede descomponerse, pues, en dos partes, es decir que lo que llamamos afecto forma parte de la representación, o en otras palabras, no sólo la idea que constituye el recuerdo, sino también el afecto (que no necesita para ello palabras) pueden re-presentarse en la conciencia. El recuerdo es la representación de una idea unida a los restos de percepción. El afecto, cuando se descarga, se experimenta directamente en la conciencia como una sensación actual que no necesita de las palabras para ser conciente, aunque, sin embargo, puede quedar unida a los recuerdos.

Pero, cuando el afecto no se descarga, ¿tampoco se “re-presenta”? ¿Qué constituye entonces la latencia? ¿Cómo nos enteramos de ella? Creo que los afectos latentes pueden “re-presentarse” (exentos de los signos de actualidad que sólo existen cuando el afecto se descarga) a través de la superficie por la cual penetra el recuerdo, como las formas particulares del recordar que llamamos “deseo” y “temor”.

De modo que habría una manera de distinguir, metapsicológicamente, al recuerdo del deseo (o del temor), ya que si bien ambos se constituyen como la investidura de una huella mnémica (de percepción en ambos casos *pero también de sensación*), el deseo se constituiría con una investidura “media” mayor que la pequeña investidura del recuerdo. De modo que el recuerdo, testimonio de una ausencia, genera la noción de pretérito, y el deseo, testimonio de una latencia, de una disposición “en potencia”, genera la noción de futuro. Por eso la nostalgia se constituye con recuerdos, el anhelo con deseos y la ansiedad con temores.

Decirlo de este modo nos llevaría a sostener que el deseo no se caracteriza, como el afecto, por ser un proceso de descarga, ni se caracteriza, como el recuerdo, por unirse a los restos mnémicos de percepciones anteriores, *aunque ambos procesos forman parte de él*, sino que lo que parecería constituir la peculiaridad esencial que lo “define” es el *devenir “actualmente” conciente a partir de los restos mnémicos de sensaciones anteriores*.

La percepción somática en la sensación

De todo cuanto hemos dicho hasta aquí surge la importancia de distinguir la sensación de la percepción (y la actualidad de la presencia). Esto nos obliga a tener en cuenta el tema de las llamadas sensaciones exteroceptivas, que se constituyen —en términos del aparato psíquico freudiano y de acuerdo también con la neuroanatomía (Solms, 1995b)— integrando funciones que corresponden a la percepción del mundo físico.

Podemos concluir entonces en que es indudablemente lícito otorgarle a la sensación somática el carácter de formación mixta secundaria (que se constituye combinando sensación con percepción), siempre que, al mismo tiempo, admitamos la necesidad teórica de postular sensaciones primarias que llegan a la conciencia por la superficie de la actualidad, y cuya cualidad proviene de las zonas erógenas que las originan.

Memoria y recuerdo

Falta aclarar, todavía, una última cuestión, que atañe a la diferencia entre representación y reactualización, implícita en algunos de los planteos que hemos realizado.

El idioma italiano distingue dos formas de la amnesia: la palabra *scordare* se usa para denominar el hecho de arrancarse un recuerdo

del corazón, y *dimenticare*, para referirse al sacárselo de la mente. La expresión castellana “me asaltan los recuerdos”, que generalmente se usa para describir algo que ocurre durante una parte del proceso de duelo, muestra que los recuerdos “llegan” a la conciencia, pero ¿a qué se refiere esa diferencia entre llegar al corazón y llegar a la mente?

Admitimos que el registro inconciente de un hecho acontecido deja una huella que llamamos mnémica, de manera que llamamos memoria (como es el caso de la memoria inmunitaria) a la existencia de esa huella inconciente. Cuando la huella se reactiva a partir de una pulsión que la inviste, puede representar en la conciencia una imagen del objeto que la produjo, y reactualizar, de modo atemperado, la sensación somática que formó parte de la experiencia que dejó esa huella. Dada la carencia de términos suficientes, me gustaría reservar la palabra “memoria” para la representación “mental” de la imagen, ya que la palabra “recuerdo” (que literalmente significa “volver al corazón”) se presta mejor para designar a la reactualización “afectiva”.

Es importante aclarar que, así como distinguimos una representación de una presencia, distinguimos una reactualización de una actualidad, y que la reactualización corresponde a la cualidad de investidura “media” que en los apartados anteriores atribuimos al deseo y al temor.

Llamaríamos entonces “memorias” a los recuerdos implícitos en las representaciones de ausencias, y reservaríamos las palabras “recuerdo” y “presentimiento” para las reactualizaciones de latencias, que no descargan, a plena cantidad, la excitación que ha reactivado una disposición afectiva.

Si pensamos en el afecto como en una formación “mixta” que integra sensaciones “somáticas” con percepciones, debemos reconocer ahora que estas formaciones mixtas abundan, y que lo que habitualmente denominamos “recuerdo”, o “presentimiento”, debe constituirse también como una formación mixta que integra la reactualización de las sensaciones que corresponden al afecto, con la representación de las imágenes que corresponden a la percepción.

Aquello que, a partir de Freud, hemos llamado la parte eidética de la representación, correspondería entonces a la noticia de una ausencia que deviene conciente gracias a la existencia de signos de descarga lingüística que le prestan su carácter “perceptivo”. Y aquello que llamamos reactualización de una disposición, correspondería, en cambio, a la noticia de una latencia que deviene conciente gracias a la existencia de signos de “descarga” que no son lingüísticos, sino “sensoafectivos”, y que corresponden a sensaciones somáticas atemperadas que prestan a la reactualización su coloratura o su tonalidad afectiva.

LOS AFECTOS Y SUS VICISITUDES

(2000 [1999])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2000d [1999]) “Los afectos y sus vicisitudes”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 179-186.

Traducción al italiano

“Gli affetti e le loro vicissitudini”, en *Ricerca psicoanalitica. Rivista della Relazione in Psicoanalisi*, año 13, N° 3, Editore CDP, Génova, 2002, págs. 225-234 (incluye un resumen).

El texto de este artículo corresponde a la ponencia presentada en el 41º Congreso de la IPA (International Psychoanalytical Association), Santiago de Chile, julio de 1999.

En los orígenes del psicoanálisis

Aunque Freud nunca reunió, en un trabajo dedicado a los afectos, las distintas ideas sobre el tema que su pensamiento recorre, *la teoría psicoanalítica ofrece fundamentos originales y profundos para un estudio biológico integrador acerca de los afectos*.

Las circunstancias en que nació el psicoanálisis, y sus primeras afirmaciones, nos ponen en contacto con tres hechos significativos. Nació como un intento de aclarar la etiología de la histeria; nació bajo la forma de un método, llamado catártico, que procuraba una descarga afectiva, y nació como un procedimiento terapéutico ejercido mediante la palabra.

El primero de estos hechos nos indica que el psicoanálisis, desde sus inicios, se constituye, inevitablemente, como una teoría de la relación cuerpo-mente.

El segundo señala la fundamental importancia que poseen los afectos en lo que se refiere al proceso terapéutico. Freud escribirá más tarde (Freud, 1915*d**, 1915*e**) que el verdadero motivo de la represión es impedir la descarga de un particular afecto. Dado que el trastorno es un producto de la represión, la desaparición del síntoma, el levantamiento de la represión y la reaparición del afecto constituyen distintos aspectos de un mismo proceso.

El tercero muestra, de modo inequívoco, que, aunque el afecto puede hacerse conciente sin la intermediación de la palabra (Freud, 1923*b**), la descarga afectiva depende, siempre, de un cambio de estado en la conciencia. Ese cambio de significación se obtiene cuando determinadas representaciones inconcientes logran acceder a la conciencia gracias a que se unen con restos mnémicos de la percepción, predominantemente verbales, pero también visuales (Freud, 1923*b**).

¿Qué podemos decir acerca de esa triple circunstancia inicial del psicoanálisis, si recorremos el arco completo de la trayectoria freudiana que media entre los comienzos del método y sus trabajos últimos?

En lo que respecta a la relación mente-cuerpo, Freud parte de una posición que en cierto modo coincide con el paralelismo psicofísico (Strachey, en Freud, 1915e*, pág. 164 *n.* 1; Saling y Solms, 1990, pág. 96), para terminar afirmando, en 1938, que el psicoanálisis evita el callejón sin salida al cual el paralelismo conduce, sosteniendo con énfasis que lo verdaderamente psíquico es inconciente, y que el pretendido concomitante somático y lo psicológico conciente, que sostienen la dicotomía cuerpo-mente, son categorías que se constituyen en la conciencia (Freud, 1915e*, 1940a [1938]*, 1940b [1938]*; Chiozza, 1991c [1989], 1995L; Solms, 1994).

Esta oscilación en la posición epistemológica de Freud, que impregna toda su obra y se define “enérgicamente” en sus últimos escritos, no podía menos que manifestarse también en la evolución de su pensamiento con respecto a la segunda “circunstancia inicial”, que otorga una importancia fundamental a la descarga afectiva, y con respecto a la tercera, que relaciona al afecto con el lenguaje.

Formulaciones metapsicológicas

Freud (1915d*), en 1915, sostiene que el representante psíquico del instinto (Freud, 1915c) se compone de dos partes, y que es necesario seguir por separado el destino que la represión impone a la idea (la parte eidética de la representación) del que impone a la cuota de afecto (la energía instintiva vinculada con ella). En esta formulación freudiana, la cuota de afecto es concebida como una cantidad de excitación exenta de cualidad, dado que la cualidad es otorgada por la idea inconciente. Se trata de un planteo que incurre en el paralelismo psicofísico, ya que la “suma de excitación” es concebida como un fenómeno material, y la parte eidética de la representación como un fenómeno psíquico. Sin embargo, en un artículo que Freud escribe directamente en francés, utiliza la expresión “valor afectivo” (Freud, 1893c*, pág. 208), que posee connotaciones cualitativas, para referirse a la cuota de afecto.

Strachey (1962a, pág. 67) afirma que, aunque puede deducirse de algunos pasajes que Freud trata a la energía psíquica y al afecto como sinónimos, no parece ser así, ya que el mismo Freud (1915d*) escribe que una posible vicisitud del instinto es su transformación en afecto.

También señala Freud (1915 e^*) que no existen afectos inconcientes en el mismo sentido en que existen ideas inconcientes. Las ideas inconcientes son investiduras de huellas mnémicas, y en ese sentido son actuales. Los afectos y las emociones son procesos de descarga cuyas últimas manifestaciones son percibidas como sentimientos. Cuando hablamos de afectos inconcientes nos estamos refiriendo a estructuras afectivas que son disposiciones, un “potencial comienzo” que no se desarrolla.

Los afectos, emociones o sentimientos se exteriorizan en una descarga motriz o secretoria que produce una alteración del propio cuerpo, la motilidad en acciones destinadas a la alteración del mundo (Freud, 1915 e^*). Las funciones motoras o secretoras que corresponden a la descarga afectiva dependen de inervaciones que son “excitadas” de acuerdo con una “clave” que determina la distinta cualidad de cada afecto y que existe bajo la forma de una idea inconciente (Freud, 1900 a [1899]*, pág. 573). Se trata de una estructura afectiva disposicional inconciente (Freud, 1915 e^* ; Chiozza, 1976 h [1975]).

En estos enunciados metapsicológicos, que culminan alrededor de 1915, se mantiene la disociación cuerpo-mente que es propia del paralelismo, las inervaciones son físicas, la clave es anímica. Señalemos además que, mientras que la palabra “inervación” se usa profusamente, la palabra “clave” se menciona una sola vez en toda la obra freudiana.

Sin embargo, tal como lo expresamos ya en nuestros primeros trabajos acerca de los afectos (Chiozza, 1972 a , 1975 c , 1976 h [1975]; 1975 b , apdo. II), la existencia de esa clave de inervación permite comprender que las disposiciones inconcientes al desarrollo afectivo son diferentes y específicas de cada particular afecto, y también que la enfermedad somática se constituye a partir de un modo particular de sofocación del afecto.

En la neurosis se evita el displacer sustituyendo la representación del objeto ligado a la descarga afectiva. En la psicosis, mediante una alteración en la percepción de la realidad, se sustituye al afecto descargado. En la enfermedad somática (que desde este punto de vista podemos llamar “patosomatosis”), la investidura afectiva se desplaza sobre una de las inervaciones de la clave, generando de este modo una descarga que ya no posee la cualidad del afecto conocido. De acuerdo con la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis (Freud, 1940 a [1938]*, 1940 b [1938]*), una tal descarga, que la conciencia percibe desprovista de su significado original, afectivo, será categorizada como somática (Chiozza, 1991 c [1989], 1995 L).

Más adelante, cuando nos ocupamos de investigar en el significado inconciente específico de la esclerosis múltiple (Chiozza y colab., 1986 e), se hizo evidente que el fructífero concepto de “clave de inervación” podría ser aplicado también para la descarga en la acción motora

ligada con la satisfacción del deseo. Se consolida de este modo la idea (Chiozza, 1976*h* [1975]) de que la descarga del afecto forma una serie complementaria con la descarga lograda mediante la acción eficaz. No se agotan sin embargo, en este punto, las repercusiones que tiene para la teoría el concepto de “clave de inervación”. Nuevas reflexiones (Chiozza, 1999*d* [1993-1998]) nos llevan a pensar, a partir de la idea de “clave”, que el deseo se entreteje con los materiales que provienen de la sensación “somática” de un modo similar a como el recuerdo se entreteje con los que provienen de la percepción.

Ontogenia y filogenia de los afectos

Las inervaciones motoras o las descargas que corresponden a cada particular afecto se acompañan de la percepción de las acciones ocurridas y de las sensaciones de placer o displacer que otorgan, a cada uno de ellos, su tono dominante (Freud, 1916-1917 [1915-1917]*). El núcleo que mantiene unido al conjunto es la repetición de una vivencia significativa, una “reminiscencia”, que Freud ubica en la filogenia. De modo que concluye afirmando que “el ataque histérico es comparable a un afecto individual neoforado, y el afecto normal, a la expresión de una histeria general que se ha hecho hereditaria” (Freud, 1916-1917 [1915-1917]*, pág. 360). En 1925 lo repetirá con otras palabras: el afecto es un símbolo mnémico que equivale a un ataque histérico típico, universal y congénito (Freud, 1926*d* [1925]*).

Los términos “vivencia significativa”, “reminiscencia” y “símbolo mnémico”, referidos a la filogenia, poseen, en la obra de Freud, un significado preciso. En el dibujo con el cual esquematiza el concepto de las series complementarias en la etiología de las neurosis (Freud, 1916-1917 [1915-1917]*, pág. 330), usa el término “prehistoria” para referirse a los factores universales y congénitos. Cuando se ocupa de esclarecer la formación de los síntomas histéricos, señala que están determinados por las escenas cuyos restos mnémicos esos síntomas “figuran” (Freud, 1910*a* [1909]*, pág. 11). Esos “restos” son símbolos mnémicos, reminiscencias o monumentos conmemorativos (Freud, 1910*a* [1909]*, pág. 13), que se esclarecen en su particularidad, por la referencia a la escena traumática, propia de la historia individual, que esos síntomas conmemoran. En 1925 escribe: “Si uno quiere explicar el ataque histérico, no tiene más que buscar la situación en que los movimientos correspondientes formaron parte de una acción justificada” (Freud, 1926*d* [1925]*, pág. 127).

Freud sostiene que las sensaciones e invenciones de la histeria “pertenecen a la ‘expresión de las emociones’, que, como nos lo ha enseñado Darwin (1872a), consiste en operaciones en su origen provistas de sentido y acordes a un fin, por más que hoy se encuentren en la mayoría de los casos debilitadas a punto tal que su expresión lingüística nos parezca una transferencia figural...” (Freud y Breuer, 1895d*, pág. 193). También afirma que “la conversión histérica exagera esa parte del decurso de un proceso anímico investido de afecto; corresponde a una expresión mucho más intensa, guiada por nuevas vías, de la emoción” (Freud, 1910a [1909]*, pág. 15).

En resumen: en este grupo de ideas el afecto aparece como una estructura “doble”, descarga somática por un lado y reminiscencia psíquica por el otro. ¿Esto significa que nace simultáneamente en el cuerpo y en el alma, o que está formado por una mezcla de ambas cualidades? Creo que el Freud de la segunda hipótesis nos autoriza a suponer que la conciencia registra dos aspectos, la descarga física y la significación histórica, de una misma realidad inconciente, el desarrollo de afecto, que carece de esas dos categorías.

La equivalencia entre histeria y afecto, que encontramos ya en los comienzos del psicoanálisis, permite comprender que, así como el síntoma histérico constituye un acto motor “justificado” (es decir comprensible en su sentido) en la escena del pasado individual que le dio origen, el afecto constituye un “acto motor” cuyo sentido se “justifica” en el pasado universal filogenético.

A partir de este punto y de la idea antes expresada, acerca de la deformación de la clave de invención en las patosomatosis, Gustavo Chiozza (1996b) sostendrá que la histeria no se diferencia de la enfermedad que llamamos somática porque en ella opera un mecanismo propio llamado conversión, sino que tanto en una como en otra *cabe distinguir síntomas típicos*, que se constituyen mediante la deformación de una clave filogenética, como significaciones primarias, como “símbolos universales”, “prehistóricos”, “congénitos”, y *síntomas particulares*, que se constituyen como “símbolos mnémicos individuales”, “históricos”, ontogenéticamente adquiridos, que se añaden a la patosomatosis como resignificaciones secundarias. Ejemplo de los primeros lo encontramos en el ataque histérico y en las lesiones neuroaxíticas de la esclerosis en placas; ejemplo de los segundos, en los fenómenos “únicos” que determinan la particular astasia-abasia de Elisabeth von R., o los igualmente singulares que producen la muerte de un enfermo de cardiopatía isquémica en un tiempo y manera que conmemora un especial suceso de su vida pasada.

De acuerdo con cuanto llevamos dicho hasta aquí, tanto en la histeria como en la enfermedad somática hay una parte que se manifiesta como

un trastorno material típico y universal que corresponde a la deformación de una clave afectiva filogenéticamente formada, y una parte que se manifiesta como un trastorno material individual, propio y atípico, que debe corresponder a la deformación de la clave de un afecto individual y neoformado durante el desarrollo ontogenético.

Como hemos visto, Freud identificaba a la histeria misma con un afecto de ese tipo, pero estamos ahora en condiciones de comprender que la parte de la histeria que identificamos como típica es el resultado de la deformación de una clave filogenética, y que, aunque la parte altamente individual de la histeria puede ser vista como la deformación de un afecto ontogenéticamente adquirido, no todos los afectos “nuevos” deben forzosamente descargarse, deformados, como síntomas histéricos o como resignificaciones secundarias de los síntomas que acompañan a las enfermedades somáticas.

En trabajos anteriores (Chiozza, 1972*a*) distinguimos afectos primarios, pasionales, productos de la descarga de disposiciones universales y congénitas; afectos secundarios, productos de la descarga de disposiciones atemperadas por el pensamiento y la cultura, y afectos neoformados (Chiozza y colab., 1983*h* [1982], 1993*i* [1992]), como producto de un desarrollo emocional “terciario” que actualiza disposiciones latentes que habitan el psiquismo como protoafectos o presentimientos.

La relación entre afecto y lenguaje

Freud (1950*a* [1895]*) señala que el niño, al principio de su desarrollo, para poder llevar a cabo la acción específica necesita de la asistencia ajena, aprende entonces a utilizar la descarga afectiva, que testimonia su particular necesidad, a los efectos de la comunicación. El afecto adquiere así, en palabras de Freud, la “importantísima función secundaria” de la comunicación (Freud, 1950*a* [1895]*, págs. 362-363).

Uno podría, a partir de este párrafo, sentirse tentado a interpretar que el poder comunicativo del afecto es rudimentario, pero no es así. Hemos sostenido que los afectos constituyen una serie complementaria con las acciones eficaces. Su emergencia indicaría, pues, una ineficacia en la acción. Freud ha escrito repetidamente que el displacer, y finalmente la angustia (Freud, 1926*d* [1925]*), puede ser utilizado como señal para evitar un desarrollo afectivo que expone a un sufrimiento mayor. A partir de estas dos afirmaciones, Boari ha insistido en el valor comunicativo que poseen todos los afectos, independientemente de cuál sea su tono dominante, para

el mismo sujeto que los experimenta, en tanto son testimonios actuales que orientan la acción hacia una mayor eficacia.

Si tenemos en cuenta que el afecto se constituye alrededor de una vivencia significativa como un monumento conmemorativo, o como un símbolo mnémico, llegamos a la conclusión de que la descarga afectiva no sólo es expresiva, sino que además es simbólica. Pero la cuestión, grávida de consecuencias, no se detiene en este punto; llegamos también a la conclusión de que los afectos, a través de su tono dominante displacentero o placentero, no sólo motivan la represión, sino que determinan la finalidad de cualquier otro movimiento de la conducta humana (Chiozza, 1997a [1986-1997], 1995O). En otras palabras, determinan la significancia, la importancia del significado.

Aunque los afectos llegan a la conciencia sin necesidad de ligarse con palabras, la experiencia no sólo muestra que sentimos la necesidad de buscar nombres para los afectos inefables, sino que, además, buscamos identificar y nominar objetos y “lugares” perceptivos en relación con los cuales esos afectos surgen. El ejemplo más representativo de esa situación lo encontramos en el caso de la angustia.

Cuando un afecto conflictivo queda sustituido por un equivalente afectivo que sólo se registra como sensación somática, la peregrinación del enfermo en la búsqueda de una alteración perceptible en su cuerpo, y un nombre para su enfermedad, resulta patética. Tanto Weizsaecker (1928) como Matthis (1998) han descrito de manera muy lograda dos conmovedoras historias que ejemplifican esa situación. Pero precisamente en ellas se ve con claridad que el problema no reside en la incapacidad para verbalizar afectos que se ha llamado alexitimia. Hay una pregunta genuina, acerca de la historia que se oculta en el síntoma, que el enfermo reprime, muchas veces con la ayuda del médico, pero se trata de una historia “biográfica”, que pertenece a la ontogenia, y que va mucho más allá de la nominación de un afecto. Cuando, en cambio, el paciente ya ha iniciado el camino que lo aleja de la recuperación del afecto implicado, casi siempre ha comenzado también una larga peregrinación en la búsqueda de nombres ficticios, se trate de afectos, como en el caso del síndrome de pánico, se trate de objetos, como en el caso del alcohol, el tabaco o determinadas personas, o se trate de enfermedades, como en el caso de la hipertensión “esencial”.

**PRÓLOGO A *CUANDO EL CUERPO*
*HABLA DE GLADYS TATO***

(1999)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (1999g) “Prólogo a *Cuando el cuerpo habla de Gladys Tato*”.

Primera edición en castellano

Con el título “Presentación” se publicó en:

Gladys Tato, *Cuando el cuerpo habla. Enfoque psicossomático del enfermar*, Trilce-CEMEPSI, Montevideo, 1999, págs. 7-10.

La cuestión acerca de la relación psique-soma, representada en el guión, tristemente célebre, que une y separa a las dos palabras, ocupa, desde hace muchos años, un lugar preeminente en las discusiones filosóficas y científicas.

La influencia del pensamiento cartesiano consolidó la idea de dos realidades ontológicas, el cuerpo y la mente, configurando de este modo la creencia de que existen dos mundos paralelos, dos sustancias, la *res extensa* y la *res cogitans*, que se relacionan de algún modo, nunca adecuadamente comprendido, pero representado mediante el famoso guión, un guión que se ha quedado inexorablemente sin sustancia. Forma parte de esta posición del intelecto una cierta jerarquización fundamental según la cual el alma surge dentro del cuerpo, en los casos en que el cuerpo alcanza un grado suficiente de complejidad.

Freud habitó ese mundo intelectual, y la mayor parte de su obra transcurrió dentro de esa epistemología predominante en su época. Por este motivo el desarrollo psicoanalítico permaneció anclado en un modo de pensar que el mismo Freud llamaría, en uno de sus últimos trabajos, un callejón sin salida. Filósofos, biólogos, neurólogos y psicoanalistas dedicaron, desde allí, una gran parte de su esfuerzo al intento de comprender las relaciones entre el cerebro y la mente, sin lograr aportar esclarecimiento al problema de la articulación cuerpo-mente. Podríamos decir que es imposible explorar el pretendido puente entre el cuerpo y el alma explorando en la orilla que constituye el cuerpo.

Freud escribirá, en 1938, que el psicoanálisis se basa en dos supuestos fundamentales, el segundo de los cuales, afirmando que el psiquismo es en su esencia inconciente, rechaza con energía la hipótesis del paralelismo

psicofísico. La tesis freudiana, que se apoya manifiestamente en Kant, sustituye el estatuto ontológico del cuerpo y el alma por la idea de que constituyen artefactos de la conciencia.

Si examinamos con cuidado las implicancias de su afirmación, descubrimos que esta idea recorre, de manera implícita, toda su obra, desde sus mismos inicios, y que subyace en el fondo de sus teorizaciones sobre lo inconciente, con frecuencia incómodamente “forzadas” para que cupieran en un paralelismo incapaz de contenerlas.

La verdad de lo que afirmo surge de un encadenamiento conceptual inevitable que se nos hizo evidente luego de muchos años de investigar en la relación entre psiquis y soma desde los postulados del psicoanálisis, y que puede ser mejor expuesto si lo descomponemos en puntos sucesivos.

1. Los sueños, los actos fallidos, los chistes y las “conversiones” histéricas poseen un sentido que el paciente concientemente ignora.

2. Existe un psiquismo sin conciencia, es decir, un psiquismo inconciente.

3. La conciencia ya no es la cualidad esencial del psiquismo, y por lo tanto ya no lo define.

4. La cualidad esencial que define al psiquismo es el sentido, es decir, la significación.

5. Significación es la relación existente entre un signo y su significado.

6. Un signo no está allí por sí mismo, sino para conducir precisamente a otro. Su particular presencia, en un particular contexto, re-presenta, con precisión, otra particular presencia.

7. El signo, re-presentante, es, primordialmente, presente, y el significado re-presentado está, en el momento de la representación, casi siempre, ausente. En otras palabras: el signo es percibido, el significado es, casi siempre, evocado.

8. Aun en los casos en que el signo funciona, predominantemente, para expresar o indicar una presencia, simultáneamente representa, simboliza, evoca, se refiere o alude a un ausente, y como tal es siempre un símbolo.

9. Las relaciones de significación establecidas entre signos y significados no funcionan según el esquema de una cadena lineal, funcionan en una red compleja donde un punto nodal que constituye el significado de un signo puede ser, según la disposición de la red y su contexto, signo de otro significado, o vínculo significativo entre otro signo y su significado.

10. Dado que el signo es fundamentalmente percepción, y el significado fundamentalmente evocación, puede decirse que el signo es en primera

instancia material o “físico” y el significado es en primera instancia “ideal”, histórico o “psíquico”,

11. Dado que cualquier punto nodal de la red existente puede funcionar como signo o como significado, la cualidad de físico o psíquico, lejos de ser una categoría propia de cada punto nodal, será una categoría dependiente de la momentánea relación que se establece entre ese punto de la red y la conciencia, conciencia que, al explorar, percibe y evoca.

El camino resumido en estos once puntos debe ser recorrido de manera inevitable cuando se exploran con detenimiento las implicancias de las primeras afirmaciones del psicoanálisis, que establecen, por ejemplo, la existencia de un psiquismo inconciente, o que los actos fallidos, los trastornos histéricos, o los sueños, lejos de ser absurdos, poseen un sentido que la conciencia ignora.

No debe sorprendernos entonces que precisamente este camino nos lleve de la mano a lo que Freud afirma, ya al final de su vida, en lo que considera la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis. Allí vemos que el paralelismo cartesiano es definitivamente abandonado y que el pretendido concomitante somático, que según los psicólogos de la conciencia “acompañaba” las incompletas series psíquicas concientes, no es otra cosa, para Freud, que el psiquismo que él llama verdadero o genuino, es decir, el psiquismo inconciente.

Agreguemos entonces, a los once puntos anteriores uno más.

12. Material o ideal, físico o histórico, corporal o psíquico, son pues cualidades que no definen a la realidad inconciente y que, por lo tanto, no se excluyen entre sí. Da lo mismo ahora decir, según convenga a la ocasión, que el inconciente es físico o es psíquico, o que las finalidades teleológicas que llamamos “metas” son de la función fisiológica o de la pulsión “psicológica”, ya que somático y psíquico serán, en adelante, dos categorías que establece la conciencia a partir de dos puertas distintas, la percepción y el recuerdo.

No hubiéramos llegado a comprender el significado cabal de la segunda hipótesis, grávida de consecuencias que el mismo Freud, ya en los últimos años de su vida, no alcanzó a desarrollar, si no hubiera sido porque estaba implícito como inevitable corolario de sus primeras afirmaciones, y porque otros autores, como Groddeck y Weizsaecker, lo comprendieron intuitivamente desde el primer momento. También estaba implícito en la obra de otros pensadores, como es el caso de Maeterlinck, Goethe, Schrödinger, Portmann y otros muchos más.

De hecho, gracias a la influencia de esos autores, estudiamos la obra de Freud, y realizamos nuestros primeros trabajos, publicados desde 1963 hasta 1972, desde esa perspectiva, antes de haber reparado en la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis.

El libro de Gladys Tato que hoy se publica reúne una serie de trabajos escritos por la autora para distintas ocasiones. Todos ellos se apoyan, de manera más o menos explícita, en la epistemología que acabamos de señalar, pero su contribución al terreno de la psicósomática no se limita a la exposición de la fundamentación teórica, el libro expone también la experiencia que ha realizado en Uruguay, con un grupo de colegas, acerca del método patobiográfico que desarrollamos en Argentina, y que nació como consecuencia de la necesidad de utilizar el psicoanálisis en la urgencia médica.

Este libro es pues el producto de un mérito doble, una labor sostenida en el ámbito de la enseñanza, la divulgación, el intercambio y la discusión científica, y una experiencia clínica surgida del ejercicio de un método cuya realización exige una idoneidad y un esfuerzo que no se sospechan a primera vista.

No es necesario que repita aquí descripciones que el lector encontrará en el libro, sólo me falta agregar que la experiencia que nos han dejado todos estos años de labor patobiográfica, llenos de dificultades y de satisfacciones, ha contribuido grandemente a mejorar también la técnica psicoanalítica con la cual cotidianamente abordamos a nuestros pacientes “de diván”.

Agosto de 1999.

**PRÓLOGO A *PRESENCIA,*
*TRANSFERENCIA E HISTORIA***

(2000)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2000g) “Prólogo a *Presencia, transferencia e historia*”.

Primera edición en castellano

Se publicó con el título “Prólogo” en:

L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 11-12.

Las páginas que siguen exploran el significado de los términos “presencia”, “transferencia” e “historia” y las relaciones recíprocas que establecen entre sí los referentes a los cuales esos términos aluden. En 1976 emprendimos una indagación similar sobre los términos “cuerpo”, “afecto” y “lenguaje”, que dio lugar a un libro que fue creciendo en sucesivas ediciones (Chiozza, 1976*a*, 1998*c* [1976-1998]). De aquella indagación surgió el tríptico que hoy exploramos.

Forman parte de este volumen trabajos que constituyeron etapas importantes en el desarrollo de mi pensamiento. El capítulo X, por ejemplo, que estudia corazón, hígado y cerebro (Chiozza, 1980*f*), como representantes privilegiados de tres formas diferentes del ejercicio “inteligente”, que fue publicado por primera vez en 1980 y precedió en muchos años al *boom* de la inteligencia emocional, nos permite comprender las vicisitudes creadas por el desarrollo inarmónico de esas tres formas de la inteligencia. Este tema se aborda nuevamente, desde distintos ángulos, en el capítulo XII, “El psicoanálisis y los procesos cognitivos” (Chiozza, 1995*o*).

El capítulo XI, “Entre la nostalgia y el anhelo. Un ensayo acerca de la vinculación entre la noción de tiempo y la melancolía” (Chiozza, 1981*f*), constituyó un punto de apoyo importante para comprender la relación existente entre la noción de tiempo primordial, tal como se “dibuja” en los capítulos V (Chiozza, 1979*e* [1978]) y VIII (Chiozza, 1979*d* [1978]), y la melancolía. El capítulo I, “El trecho del dicho al hecho. Introducción al estudio de las relaciones entre presencia, transferencia e historia” (Chiozza, 1977*c*), el II, “Acerca de la localización y el momento de la enfermedad somática” (Chiozza, 1978*f*), y el III, “Presencia, ausencia y representación” (Chiozza, 2000*b* [1980]), contienen las bases del pensamiento que culminará en un apartado,

titulado “Percepciones, sensaciones y evocaciones”, del penúltimo capítulo, “Fundamentos para una metahistoria psicoanalítica” (Chiozza, 2000e).

El capítulo VII, acerca del falso privilegio del padre (Chiozza, 1977b), y el XI, sobre el malentendido (Chiozza, 1986c [1984]), plantean un enfoque metahistórico acerca de lo que el psicoanálisis denomina represión. Gustavo Chiozza continúa el desarrollo de este enfoque en un trabajo que publicamos en el Apéndice. Los capítulos XVI (Chiozza, 2000c [1991-2000]) y XVII (Chiozza, 2000e) se proponen, por fin, el trazado de la metapsicología “metahistórica” que en Freud permanece latente, ya que su pensamiento metapsicológico explícito surge desde un modelo físico.

“El significado y la forma en la naturaleza y en la cultura” (Chiozza, 1995D [1993]), “Los afectos y sus vicisitudes” (Chiozza, 2000d [1999]), “El significado inconciente de los giros lingüísticos” (Chiozza y colab., 1993e [1992]), contienen fundamentos esenciales de la teoría que intentamos construir. A pesar de la aparente diversidad de temas, los distintos capítulos de este libro “enhebran” y prosiguen una línea de pensamiento que se resume y se profundiza en el último (Chiozza, 2000f), que lleva el mismo título que el libro.

Reunimos así, en *Presencia, transferencia e historia* (Chiozza, 2000a), trabajos de épocas distintas íntimamente unidos a los que integran el volumen *Cuerpo, afecto y lenguaje* (Chiozza, 1998c [1976-1998]). Ambos libros, como hermanos que comparten los recuerdos de una infancia en común, “dialogan” entre sí. En ambos están presentes los dos grandes temas de mi vocación, la teoría del arte de psicoanalizar y la interpretación del significado inconciente que constituye las alteraciones orgánicas. Sin embargo, como suele ocurrir con los hijos, éste parece inclinarse hacia los fundamentos del primero de los temas, y aquél hacia los del segundo. En *Cuerpo, afecto y lenguaje*, la interpretación del lenguaje de las alteraciones de los órganos puede llevarnos a contemplar el cuerpo como un producto de la historia. En *Presencia, transferencia e historia*, en cambio, debería predominar la contemplación de la historia como producto de un presente cuya significancia actual, “corporalmente” afectiva, en la medida en que no logra proyectarse orientando el sentido de un futuro, se transfiere sobre las escenas de un suceso que supuestamente ya ha pasado.

**SOBRE UNA METAHISTORIA
PSICOANALÍTICA**

(2000 [1991-2000])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2000c [1991-2000]) “Sobre una metahistoria psicoanalítica”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 237-245.

Este artículo incluye como segundo apartado el texto “La construcción de una historia psicoanalítica” (Chiozza, 1991b [1987]), que sirvió de introducción a la mesa redonda sobre el tema “La construcción de una historia en el historiador, el literato y el psicoanalista”, realizada junto con Félix Luna y Eugenio Griffiero el 16 de octubre de 1987 en el Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática.

I. La construcción de una metahistoria psicoanalítica

a. Metapsicología y metahistoria

La metapsicología freudiana, organizada en torno de una tópica, una dinámica y una economía, es el producto de una manera de pensar que es propia de la ciencia física. Es también la consecuencia de un deseo de Freud: teorizar al psicoanálisis en los términos de una ciencia natural. Aparecen entonces conceptos tales como los de catexis, pulsión, represión y transferencia, que representan a la realidad “físicamente”, como una suma algebraica de fuerzas, o como la resultante geométrica de una conjunción de vectores.

Encontramos también, sin embargo, dentro de la teoría psicoanalítica, equivalentes de esos conceptos, tales como investidura, deseo, censura y reedición, que representan a la realidad “históricamente”, con palabras que aluden a la relación entre personas y se expresan en los términos de las ciencias que toman por objeto al espíritu o a la cultura.

La palabra “metapsicología”, en la obra de Freud, alude a una semejanza de sentido con el término “metafísica” (Laplanche y Pontalis, 1967). Así como la metafísica se ocupa de una filosofía “primera” que pretende penetrar en lo que se encuentra más allá, o “detrás”, del ser físico en cuanto tal (Ferrater Mora, 1965), la metapsicología designa aquella parte del psicoanálisis que se ocupa de sus cuestiones teóricas “últimas” o fundamentales.

Freud señalaba que las ideas que constituyen su metapsicología no forman la base del edificio psicoanalítico sino su coronamiento y que podrían ser sustituidas sin daño alguno para el psicoanálisis. Es evidente que ese coronamiento fue trazado según los lineamientos de la ciencia de

su época, proclive a la idea de un aparato dentro del cual operaban fuerzas y mecanismos psíquicos. Tal vez por esta razón, no pudo desarrollar una estructura teórica que comprendiera los conceptos “histórico-lingüísticos” implícitos en su interpretación de lo observado.

La palabra “metahistoria” se ha formado también por analogía con el vocablo “metafísica”, con ella nos referimos a un conjunto de conocimientos acerca de lo que se encuentra “detrás” de los fenómenos históricos (Ferrater Mora, 1965).

Tal como lo señala Ferrater Mora (1965), el término “metahistoria” ha sido utilizado para designar a “investigaciones que persiguen fines distintos y que se ocupan, inclusive, de objetos diferentes”; por ejemplo, el estudio de los factores determinantes de la historia, la investigación del sentido de la historia o, en general, todo cuanto pertenece a una filosofía de la historia.

Cuando intentamos construir una metahistoria psicoanalítica, asignamos a la palabra “metahistoria”, un significado particular que no se propone coincidir ni discrepar con las distintas significaciones que este vocablo adquirió en la obra de otros autores.

Decimos que el lenguaje, sea lógico, matemático o literario, deviene autorreferente cuando su discurso toma por objeto a ese mismo lenguaje. Deja entonces de pertenecer al conjunto que forman los lenguajes que “hablan” de las cosas exteriores al sistema de esa lengua, para ingresar en ese otro “tipo” que diferenciamos con la palabra “metalenguaje”. Así, por ejemplo, en el enunciado “el gato se comió al ratón”, la palabra “gato” pertenece al lenguaje, ya que se utiliza para referirse al animal que conocemos como tal, pero en el enunciado “la palabra ‘gato’ tiene cuatro letras”, la palabra “gato” pertenece al metalenguaje, ya que el objeto que designa no es el animal sino una determinada palabra del lenguaje.

Utilizaremos la palabra “metahistoria”, de un modo similar, para designar a un conjunto de conocimientos que se encuentran “más allá” de la historia, porque sus enunciados no se refieren a los objetos habituales de la historia, sino a la historia misma.

Si no fuera porque cambiar términos arraigados en la costumbre genera malentendidos adicionales, deberíamos decir que existen, por lo menos, dos metapsicologías: una, la clásica, que es en realidad una metafísica, y otra, de corte más reciente, metahistórica.

Cuando escribimos *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos. Comunicación preliminar* (Chiozza, 1963a), postulamos, tal como lo señala Gustavo Chiozza (1998), una metapsicología surgida de la interrelación entre idea y materia, fundamentada en dos procesos básicos y sus vicisitudes, el proceso de idealización y el proceso de materialización. Esta

metapsicología, junto con la que denominamos clásica o freudiana, en la cual la nuestra se apoya, permanecen, ambas, dentro del *more geométrico*, y son por lo tanto, en el sentido anteriormente señalado, “metafísicas”.

En cuanto a la metahistoria trazada de acuerdo con el *more lingüístico*, podríamos también decir que, en sentido riguroso, podemos diferenciar, en distintos pasajes de nuestra obra, dos referentes levemente desiguales para el mismo término: uno de ellos consiste en la diferencia establecida entre metafísica y metahistoria, entre los *mores* geométrico y lingüístico; el otro referente, al cual se alude con una metahistoria que podríamos llamar “propriadamente dicha”, pertenece por entero al *more lingüístico*.

b. Acerca de las historias

En el idioma inglés se diferencia claramente, mediante dos palabras distintas, a la Historia como ciencia (*History*), de la historia como relato (*story*). De acuerdo con la interpretación predominante, la Historia, como disciplina científica, estudia los hechos que una vez fueron percibidos y registrados, ordenándolos, crono-lógicamente, en una secuencia temporal que permite concebir una relación lógica entre causas y efectos. El producto del arte narrativo, que también denominamos historia, transmite, en cambio, la significación de una experiencia que es independiente de su ubicación en un espacio y en un tiempo determinados y reales.

El hábito intelectual de nuestra época nos conduce a considerar que las historias (en plural y con minúscula) son hermanas menores de la científica Historia (con mayúscula). Sin embargo, el fundamento genuino de todo 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 del presente que las reactiva*. Una concepción semejante de lo que constituye la esencia de la historia, no sólo impregna toda la obra de Freud, sino que se halla implícita en la posibilidad misma de haber creado al psicoanálisis.

El relato de un acontecimiento como, por ejemplo, que la puerta se ha cerrado por efecto del viento, no constituye, por sí mismo, una historia. Los acontecimientos reunidos mediante un significado no constituyen historia a menos que se les adjudique una determinada importancia. Si contara, en el ejemplo precedente, que la puerta, al cerrarse, produjo la rotura de un vidrio, es probable que el interlocutor no se sintiera, todavía, frente a la narración de una historia, pero si agregara que el vidrio roto lastimó a un

alumno en la misma escuela adonde nuestros hijos concurren, habríamos añadido el “detalle” que faltaba para que el relato del acontecimiento “se llenara de vida”, adquiriendo la significancia “atemporal” o *sempiterna* que lo transforma en historia.

Toda historia transcurre entre el comienzo, que teje una intriga, y el final, que la resuelve. La intriga que el relato despierta en quien lo escucha queda bien expresada en una sucesión de interrogantes “¿Y?”; su desenlace, en la respuesta “¡Ah!”.

Una historia es “típica” porque es universal o *sempiterna*, es decir porque *se trata de un argumento reconocido que recupera actualidad*. Surge cuando se relacionan significados de acontecimientos primitivamente inconexos que adquieren así, en su interrelación, la unidad de un significado “más amplio” o más rico. Se trata de una “nueva” importancia que consiste, precisamente, en el reconocimiento de una temática típica que “otra vez” se presenta o, como suele decirse, que *se representa* en el “teatro de la vida”. Un teatro que se diferencia del “verdadero” teatro en que la obra transcurre, inexorablemente, “de una vez para siempre”, más allá de cualquier ilusión de reversibilidad.

La metahistoria, en cambio, no se ocupa, como la historia, de relacionar acontecimientos redondeando un relato, sino que intentará obtener la importancia de los significados (la significancia) procurando abstraer una comunidad de sentidos de las historias mismas, tomando como objeto de su estudio a la tipicidad de las temáticas o, para decirlo en otros términos, observando a las historias a los fines de otro “tipo” de historia.

Podemos extraer, de lo que hemos dicho hasta aquí, algunas conclusiones:

- 1) El psicoanálisis contribuye de manera original a la comprensión del pensamiento histórico, de manera que el psicoanálisis es ya, en sí mismo, implícitamente, metahistoria.
- 2) Entre las distintas formas de metahistoria que sería posible concebir, existe, por lo tanto, una que es psicoanalítica.
- 3) La metahistoria psicoanalítica (o, si se quiere, una metapsicología psicoanalítica metahistórica) forma una parte del cuerpo teórico del psicoanálisis, tal como sucede, por ejemplo, con la metapsicología freudiana, de corte “metafísico”.
- 4) Los cambios en los modelos de pensamiento, inherentes a una metahistoria psicoanalítica, nos permiten referirnos a un modo particular, metahistórico, del psicoanálisis.
- 5) La indagación que toma por objeto a la construcción de una historia psicoanalítica es una indagación metahistórica.

II. La construcción de una historia psicoanalítica

a. La historia clínica

Un médico interroga para saber qué ha sucedido, lo cual equivale a decir que requiere una historia y, además, examina, con métodos que derivan de la física, para obtener los datos de un estado que denomina actual, e inferir, desde allí, las características de un estado anterior y las posibilidades de un estado futuro.

Al introducir la dimensión temporal en el trabajo que realiza explorando la materia, el médico se rige por la concepción de un tiempo “lineal” que deriva del ejercicio del pensamiento lógico y, por este motivo, su historia clínica es, en un sentido amplio, fundamentalmente cronológica. Se trata de una sucesión de hechos que permiten concebir e interpretar la evolución de un proceso en el cual se postula una causa antecedente y un efecto consecuente.

Breuer, durante el tratamiento de Anna O. (Freud y Breuer, 1895*d**), había descubierto que los trastornos histéricos de su paciente desaparecían cuando ella lograba recordar determinados episodios traumáticos. Freud, en ese entonces neurólogo, prosiguiendo por ese camino, se encontró con que, casi a su pesar, sus historiales clínicos abandonaban el estilo de su especialidad para parecerse cada vez más a los productos del arte literario.

Nos encontramos allí con otro tipo de historia cuyo significado esencial no emerge necesariamente de qué es lo que ocurrió primero y qué es lo que ocurrió después. Se trata de una historia que no penetra en la conciencia como historia, sino como drama actual, porque está viva en cada acto y ocurre en un presente eterno.

Una historia que puede narrarse en cualquier tiempo y lugar, porque se repite siempre de nuevo, como si fuera nueva, como en el “Érase una vez...” de los cuentos infantiles, en donde todo ocurre en “una” vez que es “la primera” sólo porque la conciencia olvida lo que la memoria “sabe”, que “esta” vez es, “otra vez”, la misma.

Se despierta de este modo la imagen de un tiempo circular, no tanto por la idea de que existe un perpetuo retorno, sino por el hecho, conmovedor, de que en este tipo de historia, como suele acontecer con las peleas entre hermanos, o con la disputa entre Layo y Edipo, es imposible saber “quién empezó”, y el efecto puede ser interpretado como la causa de su propia causa.

Pueden escribirse, pues, dos historias clínicas distintas, del suceso que motiva una consulta médica.

Una de ellas, interpretándolo como un estado actual que proviene de causas pretéritas, describirá los antecedentes cuya concatenación conduce hacia el presente, ya que, fundamentalmente, parte de la idea de que el orden cronológico otorga, o niega, la posibilidad de una influencia.

La otra, interpretándolo como el signo que expresa, en un lenguaje críptico, un drama que el enfermo se oculta a sí mismo, compondrá la trama de una historia que integra a ese episodio, aparentemente accidental, en la coherencia de un sentido que recorre al conjunto entero de una biografía.

Tanto una como otra historia, construidas con una diferente concepción del tiempo, son igualmente legítimas, ya que nos hallamos lejos de los días en que considerábamos al pensamiento mítico como a una forma primitiva e insuficiente que la lógica había superado.

b. Actualidad e historia

Hemos comprendido que la actualidad y la historia son dos versiones, dos modos de representarnos una misma realidad, que actúa en el universo físico como una interrelación de fuerzas que operan en un espacio “geométrico” y que se presenta en el escenario histórico como un drama que ocurre en un tiempo “lingüístico”, liberado de la inexorabilidad de la secuencia.

Una vez que hemos comprendido que una historia jamás consiste en los hechos que han “pasado” sino, precisamente, en su significado, comprendemos también que el único acceso posible a un significado “pretérito” depende de que ese significado continúe perdurando en el presente. Una historia sólo puede relatar aquello que, vivo en el presente, “no ha pasado”, en el sentido de que no ha terminado de ocurrir.

La experiencia psicoanalítica confirma que, tal como señala Freud, repetimos en nuestra conducta precisamente aquello que nos resulta doloroso recordar, de modo que, cuando construimos una historia, atribuimos un tiempo, un lugar y un transcurso a *la escena que condensa el significado de los actos presentes*.

Pensar que la historia no radica en la simple descripción de una serie de hechos sucesivos, sino en la significación que los vincula, resignifica nuestros conceptos acerca de “la verdad” histórica.

La finalidad del “invento” histórico consiste en crear un pasado que explique el presente e imaginar un futuro que motive y justifique una acción.

Aun admitiendo que exista, como referente último, “aquello que realmente aconteció”, comprendemos que, tal como lo muestra Pirandello (1921) en su *Seis personajes en busca de un autor*, se trata de un suceso inabordable.

Cuando Freud, en el historial del “Hombre de los Lobos” (Freud, 1918*b* [1914]*), y en sus *Conferencias de introducción al psicoanálisis* (Freud, 1916-1917 [1915-1917]*), se interroga acerca del valor de realidad que tiene la reconstrucción de las escenas primordiales contempladas en la infancia, concluye en que la imposibilidad de deslindar lo verdadero de lo falso no disminuye el valor que tales escenas poseen en el terreno de la realidad psíquica actual, realidad en la cual perdura, siempre, algún fragmento de aquello, ignoto, que una vez aconteció.

La historia “verdadera” será, pues, aquella construida, con el rigor de un método, en el proceso mismo de su interpretación, mediante la confluencia, inevitable, de lo interpretado y el intérprete, ya que en la actualidad presente de cada uno de ellos permanece, viva, una parte de la desconocida realidad “pretérita”.

c. Averiguar, investigar y acertar

Solemos utilizar la palabra “Historia”, con mayúscula, para referirnos a la ciencia que los ingleses llaman “*History*” y que permanece sujeta, por lo general, a la idea, racional, de un tiempo ordenado como secuencia de acontecimientos sucesivos. La palabra “historia”, con minúscula, alude en cambio al relato, cuento o narración, que los ingleses denominan “*story*” y que admite, en su construcción, otras concepciones del tiempo.

Mientras que la Historia, con mayúscula, se propone una indagación objetiva, la historia, con minúscula, se realiza con la imaginación y el recuerdo.

Sin embargo, no sólo el psicoanálisis, sino también las nuevas teorías físicas, han puesto en crisis estas diferencias en la medida en que sostienen que la posibilidad de recordar es el fundamento mismo de la noción de tiempo. De este modo la historia, con minúscula, adquiere carta de ciudadanía en el territorio de la ciencia.

El psicoanálisis demuestra, además, que las diferencias entre el testimonio, basado en la memoria, y la imaginación, que nace de la fantasía, se confunden, sin solución de continuidad, en lo inconciente.

El procedimiento que nos permite, en psicoanálisis, construir una historia, lleva implícitas tres “funciones” que corresponden, aproximadamente, al significado de las palabras “averiguar”, “investigar” y “acertar”.

Si restituimos a la palabra “averiguar” su sentido primitivo de “buscar la verdad”, y entendemos por verdad “aquello que la razón no puede refutar”, podemos sostener que averiguar una historia, en su sentido riguroso o fuerte, es distinguir en ella, mediante la razón, lo que consideramos cierto.

La palabra “investigar” significó, originalmente, perseguir los vestigios, las huellas perdurables, de un acontecimiento pretérito. Recuperando, también en este caso, el sentido primitivo del término, investigar una historia es reconstruirla a partir de lo que se conserva en el presente actual.

Es muy importante señalar en este punto que la indagación progresa gracias a que la interpretación no sólo sucede sino que además precede y posibilita la percepción de las huellas. También importa subrayar que se trata de una interpretación en la cual la imaginación se combina con el rigor de un método que contiene (y a la vez trasciende) a la razón.

La palabra “acertar” significa “dar en el blanco”, y si la utilizamos ahora es porque necesitamos consignar la diferencia que existe entre aquello que es cierto y lo que constituye un acierto. Acertar en una historia será, pues, encontrarnos de golpe con ella. El instante privilegiado en que nuestro ánimo reemplaza una serie ininterrumpida de interrogantes “¿Y...?” con la exclamación de un “Ah”.

Se cierra de este modo la percepción-interpretación “global” de una temática universal y sempiterna. Se trata de una temática que existe entera y preformada adentro de nosotros, muchas veces reprimida e inconciente. Su existencia nos otorga la única posibilidad de ese proceso misterioso que llamamos “comprender la importancia de un significado”.

Si queremos expresar en el terreno de la simbolización corporal el proceso por el cual se construye una historia, podemos decir que es necesario averiguar con “la cabeza fría”, “tener hígados” para investigar con esfuerzo, y el coraje que abre el camino a la razonada de acertar.

La confluencia de esas tres “funciones” (simbolizadas por el cerebro, el hígado y el corazón) opera también en la evaluación del grado de credibilidad que podemos otorgar a la historia.

d. La intriga

Debemos abordar todavía una cuestión. Para construir una historia hace falta un motivo, y el motivo de toda historia consiste, en última instancia, en la intriga.

La palabra “intriga”, en sus orígenes, posee el sentido de un entrecruzamiento, y podemos suponer que alude a una especie de maraña en la cual persiste, indecisa, la posibilidad de significados contrarios de suficiente importancia. La intriga se deshace cuando la historia culmina y el significado se aclara.

Dado que las temáticas universales parecen ser muchas, también nos parecen infinitas las posibilidades de generar diferentes intrigas. Sin embargo el psicoanálisis, al estudiar lo que denomina “escenas primordiales” y “fantasías originales”, ha conseguido remitir a unos pocos troncos comunes la inmensa cantidad de vicisitudes posibles, consolidando, al mismo tiempo, la idea de que la leyenda de Edipo es el complejo nodular.

Si estudiamos, desde este punto de vista, aquello que tienen en común las diversas intrigas, descubrimos que todas ellas presentan dos fases, momentos o situaciones, que podemos llamar de mil maneras distintas, complejizándolas hasta el infinito. Toda historia transcurre entre el éxito y el fracaso, entre el triunfo y la derrota, entre la heroicidad y la muerte, entre la culpa y la expiación, o, para decirlo en los términos edípicos originales, entre el incesto y la castración.

Toda intriga transcurre, de este modo, entre el júbilo y la pena, y cuando el círculo iterativo se corta y el tiempo se despliega en un decurso lineal, la historia será triste o alegre según cuál de los términos se encuentre colocado, transitoriamente, al final.

**FUNDAMENTOS PARA UNA
METAHISTORIA PSICOANALÍTICA**

(2000)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2000e) “Fundamentos para una metahistoria psicoanalítica”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 247-264.

Las culturas visual y auditiva

La distinción entre una cultura visual, indoeuropea, y una auditiva, semítica, que encontramos en Gaarder (1994, pág. 188), nos llevó a pensar (Chiozza, 1995L, apdo. IV) que la primera hipótesis fundamental del psicoanálisis, que establece una tópica, es el producto de un pensamiento predominantemente visual, mientras que la segunda hipótesis, centrada en el concepto de series psíquicas, proviene de un pensamiento en cuya naturaleza prevalece lo auditivo.

Trazar los fundamentos para una metahistoria psicoanalítica nos enfrenta desde el comienzo con una dificultad. La idea de fundamento, de origen arquitectónico, parece ser proclive, tal como la idea de estructura, al pensamiento visual, que se expresa en un “árbol” de distribuciones y jerarquías espaciales “simultáneas”, mientras que las nociones histórico-lingüísticas que necesitamos sistematizar surgen de pensamientos auditivo-temporales “sucesivos” que reclaman un ordenamiento diferente, que tiende a manifestarse mejor en una serie secuencial.

A pesar de eso, no podremos encadenar nuestro discurso acerca de los fundamentos de la metahistoria psicoanalítica prescindiendo de términos, metáforas y conceptos cuyo origen y cuyas iluminaciones poseen un inconfundible carácter visual. Sucede que en las maneras de nuestro pensamiento, las referencias visuales y las auditivas, o, si se prefiere, las espaciales y las temporales, se han soldado de modo indisoluble. Procuraremos sin embargo prestar suficiente atención a la diferencia que existe entre el referente que intentamos conocer y el símbolo que lo representa.

Alguien dijo, alguna vez: “Sean lo que sean los sueños, se ven”. Podríamos parafrasearlo ahora diciendo: “Sean lo que sean las historias, se narran”. Es decir que su íntima constitución es lingüística. Podemos pues partir de una afirmación que surge de la obra freudiana y que nos servirá de apoyo. El origen de cualquiera de los derivados que pueblan la conciencia y, por ende, el referente “final” de cualquier discurso, pueden remitirse a tres fuentes, que también constituyen metas, y que tomamos por elementales: percepciones, sensaciones y evocaciones.

Uso aquí la palabra “evocación”, en el lugar en donde solemos decir “recuerdo”, por tres razones que me parecen importantes. La evocación no sólo se refiere al recuerdo, sino también al deseo. La evocación no sólo representa la presencia de una percepción, sino que reactualiza la actualidad de una sensación. La palabra “evocación”, por fin, dado que termina en “ción”, como las palabras “percepción” y “sensación”, parece pertenecer al mismo tipo lógico al que pertenecen estas últimas.

Percepciones, sensaciones y evocaciones

Percepciones, sensaciones y evocaciones se relacionan entre sí, y una primera manera de comprender en forma ordenada y sistemática estas relaciones es concebirlas como si se tratara de “lugares de encuentro” o, más esquemáticamente, de superficies de contacto. El concepto de “interfaz” alude a esta doble connotación; por un lado, visual, es lugar o superficie de contacto, y por otro, auditivo, es ocasión de una relación o de un vínculo que culminan en un encadenamiento secuencial.

La distinción entre cosas materiales percibidas e imágenes mentales evocadas es uno de los fundamentos esenciales de la teoría psicoanalítica. El pan se come y hace cesar en la fuente la excitación del hambre; su recuerdo no. En los términos correspondientes a los tres existentes elementales que subrayamos antes, podemos decir que la *evocación* de la imagen del pan no puede calmar la *sensación* de hambre como puede calmarla el pan material, que llamamos real porque *se percibe*.

Nos encontramos así con una afirmación que venimos repitiendo desde hace algunos años: es falso decir que el psicoanálisis sólo trata con el cuerpo del deseo, y que el cuerpo de la necesidad no pertenece a su terreno, ya que, en la teoría psicoanalítica, es imposible comprender las vicisitudes del deseo si las aislamos de las vicisitudes de la necesidad. Señalemos, además, y dicho sea de paso, que la biología, en tanto ciencia que se ocupa de la vida, debe, recíprocamente, incluir el estudio del cuerpo del deseo.

Aprovechemos el modelo precedente que distingue entre necesidad y deseo, para decir que nuestro intelecto comprende comparando, es decir que pensamos a las cosas “de a pares”, binariamente, trazando analogías que configuran metáforas. De modo que no debería extrañarnos que las representaciones visuales y auditivas se enriquezcan mutuamente mediante fenómenos de iluminación y de resonancia. Otra razón más para no prescindir de las imágenes visuales en el proceso de comprender la trama lingüística que, enhebrando las escenas, como se enhebran las cuentas de un collar, arma una historia.

Las cosas, sus imágenes y sus relaciones

Tenemos, pues, las cosas reales, capaces de calmar la necesidad, y sus imágenes mentales (o representaciones) inevitablemente implícitas en la configuración del deseo. Pero, por más nítidamente distintas que las cosas se conciban en forma de objetos, sean ellas cercanas o lejanas, se tocan o se influyen de manera sincrónica o diacrónica, de modo que, en sus límites, se vuelven indefinidas y confusas. Los objetos, y también las cosas que les han dado origen, establecen relaciones o vínculos, interfaces duraderas o fugaces que, al principio, trazan sus límites, pero que, por fin, en los extremos, alteran sus definiciones.

Conviene repetir aquí lo que hemos consignado en una nota al pie de “El problema de la simbolización en la enfermedad somática”: “Tanto la palabra ‘cosa’ como la palabra ‘objeto’ pueden ser dichas en alemán mediante la utilización para cada una de dos vocablos distintos que se refieren a distintas cualidades de la significación. Tal como lo señala Etcheverry en nota al pie del ‘Apéndice C’ incluido por Strachey en ‘Lo inconciente’ (Freud, 1915e*, pág. 211 n.), *Ding* ‘indica la cosa material’, mientras que *Sache* ‘es la cosa del pensar, la cosa humana, y tiene además connotaciones de un escorzo concreto (visual, táctil, etc.)’. También señala que ‘en la tradición filosófica alemana, *Objekt* denota más bien el objeto construido en el proceso del conocer. *Gegenstand*, en cambio, designa eso que está ahí, enfrente: un objeto del mundo’” (Chiozza, 1980c [1977-1978-1979], apdo. VI).

Junto al binomio que surge de diferenciar a los objetos en cosas e imágenes, es decir en reales e ideales (eidéticas), surge otro que se establece diferenciando los objetos de sus relaciones o interfaces. Subrayemos la importancia del hecho, señalado por Bateson (1979*, pág. 140): la información genética que determina la configuración del embrión no codifica cinco dedos

en la mano, sino cuatro “espacios” interdigitales, cuatro interfaces en cuyo “campo de juego” se dará la formación de cinco dedos.

El binomio de cosas e imágenes, que origina la distinción entre lo real y lo ideal (eidético), es análogo al de materia e idea. La importancia que asignamos a este último binomio queda clara si reparamos en que, tal como lo ha señalado Gustavo Chiozza (1998), hemos proseguido desarrollando la metapsicología freudiana utilizando como fundamento el proceso de materializar las ideas y su recíproco inevitable, que consiste en idealizar la materia.

Explorar el funcionamiento biológico del binomio constituido por cosas e imágenes nos introducirá de lleno en el fenómeno lingüístico.

Tal como señala Freud (1950a [1895]*) en el “Proyecto de psicología”, cuando el resurgimiento de la necesidad reactiva la huella mnémica de la anterior experiencia de satisfacción y produce así el deseo, el deseo busca su objeto entre los que percibe, pero jamás encuentra (a menos que lo alucine) uno idéntico al que recuerda o evoca. El yo debe pues juzgar cuándo el grado de semejanza (identidad de pensamiento) entre el objeto evocado y el percibido es suficiente para justificar el intento de la acción que procura la satisfacción.

La imagen evocada es siempre la reactivación de un mapa trazado sobre una experiencia pasada con la cosa actualmente evocada, nunca es un mapa trazado sobre la cosa “en sí”, y esa experiencia es siempre una amalgama de percepción y sensación. La reactivación de la huella mnémica que constituye una imagen evocada se establece como una representación en lugar de establecerse como una presencia real; en otras palabras, es un recuerdo y no una percepción. Pero también se establece, en un principio, como una reactualización, en lugar de establecerse como una actualidad verdadera.

Debemos aclarar esto mejor. Cuando el deseo reactiva la huella del objeto y de la actividad yoica que una vez condujo a la satisfacción, nos encontramos frente a una representación que surge unida a dos tipos de acontecimientos diferentes. Uno que, como es el caso del hambre, posee la plena actualidad de la carencia, y otro, el apetito por ejemplo, que se constituye, como una añoranza, evocando la representación del objeto y reactualizando las sensaciones que acompañaron la satisfacción que se evoca. Cae de su propio peso que esta reactualización que forma parte de la evocación desiderativa no alcanza la condición de una actualidad verdadera, propia de la satisfacción original, ya que si así fuera, el “sujeto” del deseo carecería de la motivación necesaria para continuar el camino que lo conduce a la búsqueda de un objeto materialmente presente.

La evocación desiderativa posee pues dos carátulas, que debemos suponer siempre presentes. En el ejemplo anterior diríamos que el hambre se acompaña siempre de apetito y que el apetito es siempre el testimonio de la existencia del hambre. La evocación desiderativa es, desde una vertiente, un deseo que nace de la sensación, plenamente actual, de una carencia que lo pone en marcha; desde la otra vertiente, es un recuerdo que reactualiza sensaciones pretéritas que no son actuales y que orientan su destino.

Sustantivos y adjetivos

Subrayemos lo que nos interesa ahora: el objeto presente y el evocado son, ambos, sustantivos. Hay entre ambos, dos clases de diferencias. Una es la que existe entre el percibir y el evocar, ya que sólo el percibir se acompaña de los signos de realidad objetiva; la otra corresponde a las diferencias que el pensamiento establece entre los dos objetos. Estas últimas son cualidades, atributos o adjetivos del objeto que forman un conjunto distintivo. Debemos ver, en esta circunstancia, el doble origen del símbolo. Según la primera diferencia, el símbolo es representante de un ausente; según la segunda diferencia, el símbolo es el *distintivo* específico de un particular objeto.

También debemos ver, en esas primitivas y particulares diferencias cualitativas entre el objeto percibido y el objeto evocado (que se establecen además de la que surge por el hecho de ser uno percibido y el otro evocado), el origen de las diferencias cualitativas que se establecen entre los distintos objetos, con una cierta permanencia que se independiza del que sean percibidos o evocados.

Conocemos bien, mediante el pensamiento, los particulares atributos que diferencian a los objetos, en primera instancia las cualidades *de la cosa* percibida de las cualidades *de la cosa* evocada. (No me refiero aquí a la cualidad de objeto percibido o de objeto evocado, sino a las cualidades que surgen de la relación con cada cosa.) No conocemos, en cambio, porque jamás han sido objeto de nuestro pensamiento, las otras cualidades de ambas cosas, aquellas, innumerables, que no han llegado a despertar nuestra atención comparativa.

En otras palabras, tal como lo señalaba Freud (1950a [1887-1902]*), la representación de la cosa, el sustantivo, incompletamente conocido, permanece siempre abierto a la exploración cognoscitiva. El juicio cualitativo que sobre él se ha establecido, el concepto, el adjetivo que establece una categoría (y construye un objeto), permanece, en cambio, como un pre-juicio,

como el fundamento de un automatismo inconciente, cerrado a la exploración cognoscitiva mientras no se produzca un fracaso que lo ponga en crisis.

La porción conocida de cada sustantivo tomará siempre de modo inevitable la forma gramatical de un adjetivo, hasta el punto de que cada sustantivo recibe el nombre que permite distinguirlo siempre a partir de un adjetivo. Es así como nace el nombre “Pedro”, a partir de la “pétreo” cualidad de la piedra.

La razón y el juicio

La identidad de pensamiento, producto del proceso activo y secundario que llamamos razonar, establece siempre diferencias (*ratios*). Tales razones constituyen siempre un juicio establecido como una frase compuesta por un sujeto y un predicado, o atributo, vinculados por el verbo “ser” en su forma afirmativa o negativa. Las similitudes, en cambio, son en un principio atribuciones automáticas (llamadas por Freud identidad de percepción) que se establecen “sin pensar”, mediante el proceso primario, y que sólo serán pensadas si la experiencia de satisfacción no se produce.

Nos encontramos aquí con un modelo básico que abarca fenómenos biológicos aparentemente tan disímiles como el reconocimiento inmunitario, la relación entre un símbolo y su referente y la “cruza de especies” (Turbayne, 1970) que conforma la metáfora. Todos ellos surgen como la noticia de una invariancia (Bion, 1965) en el juego de establecer semejanzas y diferencias.

Las diferencias entre el objeto percibido y el objeto evocado (no me refiero aquí a la diferencia que existe entre el percibir y el evocar), sus atributos cualitativos que determinan la necesidad de un predicado, surgen siempre de la sensación, en un “ahora”, de una carencia actual.

La identidad “automática” entre el objeto evocado y el que se percibe como cosa, dotado de signos de realidad objetiva, es registrada, de manera ilusoria, como la presencia real “aquí” de una particular y específica cosa *sustantiva* deseada. También puede ser temida, ya que el temor, como reactivación de la huella de una experiencia dolorosa, puede ser interpretado como una forma negativa del deseo. Es importante comprender que la sensación “ahora” de una carencia actual toma además la forma de la percepción “aquí” de una presencia temida.

Es decir que, como lo ha señalado M. Klein, la ausencia de un objeto gratificante, y por lo tanto “bueno”, toma la forma de la presencia de un objeto frustrante y “malo” que es su contrafigura y que conduce a

la evocación de la imagen de un objeto ideal diseñado, a su vez, como contrafigura del objeto “malo”.

En la identidad de percepción, el objeto percibido como cosa queda, pues, revestido o investido con las cualidades del objeto evocado. Se comprende entonces el uso generalizado que hace el psicoanálisis del término “fantasía”, que posee una comunidad de origen con el término “fantasma”.

La semejanza “suficiente” entre el objeto percibido y el objeto evocado, nacida de una identidad de pensamiento, también equivale a la presencia, en un “aquí”, de la cosa sustantiva deseada que se registra, de manera *no ilusoria*, como una diferencia despreciable a los efectos de la acción.

Mundo externo y mundo interno

Un hábito consuetudinario de nuestro pensamiento establece otro binomio ubicuo: se trata de la diferencia entre mundo externo y mundo interno. Esa diferencia, que nace en un principio de los límites físicos entre un organismo y su entorno, llega insensiblemente hasta el extremo de significar que el mundo físico es externo y el mundo psíquico es interno. De modo que el cuerpo físico, que también llamamos “soma”, pertenece al mundo externo, mientras que el mundo interno funciona como una especie de espejo (ficticiamente “interno”, pero de ubicación desconocida) que “copia” los objetos físicos del mundo externo y construye con ellos historias y significados mediante la herramienta que llamamos lenguaje.

Mundo externo y mundo interno son metáforas marchitas y, como tales, ya no enriquecen nuestro pensamiento. Nos parece más fructífero pensar que en nuestra conciencia se organizan dos tipos fundamentales de “mapas”. Uno que comprende el territorio de lo que nos pertenece de manera inseparable, inherente, y registra los límites de lo que reconocemos como nuestra propia identidad. En su origen configura lo que denominamos esquema corporal. El otro abarca lo que podemos conocer de nuestro entorno cercano o lejano, y constituye nuestra particular noción acerca de lo que llamamos “mundo”.

Si queremos profundizar en nuestro conocimiento acerca de la forma en que se constituyen ambos tipos de mapas debemos tener en cuenta, a partir de la metapsicología freudiana, que nuestra conciencia registra tres clases distintas de fenómenos: la percepción de una presencia que se constituye como un objeto físico, la sensación de una actualidad que se constituye como una significancia psíquica y la evocación representativa y reactualizadora de objetos y significaciones. Añadamos, dentro del conjunto

de evocaciones, el registro o la noticia de algunas de las operaciones que realizamos con los tres referentes anteriores.

Lo propio, familiar, y lo ajeno, extraño

Reparemos ahora en lo que Freud (1923b*, pág. 27) sostuvo acerca del esquema corporal. El yo es ante todo corporal, es un ser superficial o, mejor aún, es la proyección de una superficie. Estamos en condiciones de comprender que se refería a la constitución de una diferencia, al trazado de una superficie limitante entre lo propio, familiar, y lo ajeno, extraño, que equivale a la interfaz existente entre dos experiencias simultáneas, percepción y sensación. Sólo podremos atrapar la importancia que adquiere esta formulación freudiana si recordamos que en un principio, cuando se constituye lo que denominó “el yo de placer puro”, incluimos en lo propio todo cuanto nos sea placentero y en lo ajeno lo que nos engendra displacer. Debemos añadir ahora que, aunque nos encontremos ya muy lejos del yo de placer puro, la idea de un esquema corporal “objetivo”, librado de aquel mecanismo optativo primitivo que también interviene en nuestro mapa del mundo, más que constituir una pretensión inalcanzable, se nos muestra como una utopía, como un lugar inexistente.

Cuando, durante el estudio de las fantasías inconcientes específicas de las enfermedades inmunitarias, propusimos añadir a las palabras “propio” y “ajeno”, las palabras “familiar” y “extraño”, nos referimos a esta constitución de lo ajeno “extrañando”, proyectivamente, lo propio familiar.

Dos hechos avalan este pensamiento. El primero pertenece al terreno de la inmunología, dentro del cual se dice que el anticuerpo *re-conoce* al antígeno, es decir que el antígeno es algo familiar, anteriormente conocido. El segundo lo encontramos en la obra de Freud (1919h*), quien, cuando se refiere a lo que fue traducido al castellano como siniestro u ominoso, y al italiano como *perturbante*, usa la palabra alemana *unheimlich*, que significa “no familiar”.

Debemos recordar ahora lo que Freud señala (1920g), el instinto de vida introduce nuevas diferencias que deben ser agotadas viviéndolas. Es la misma idea que sustenta la necesidad del *pool* genético como fundamento de la exogamia. Lo cierto es que hay un *sex appeal* que, como la curiosidad, nace de las diferencias, y que la familiaridad, que genera la familia y las semejanzas “familiares”, es su contrario. Es cierto también que junto a la familiaridad confortable que funciona como un nicho ecológico, abunda otro tipo de familiaridad, grosera y “confianzada”,

que arrolla torpemente las diferencias vitales o que engendra “callos” contra ellas, empobreciendo la convivencia.

El tiempo primordial

La presencia aquí de aquello percibido y la actualidad ahora de aquello que es sentido, no sólo crean el dibujo de un espacio surcado por una línea limitante entre el yo sujeto de la sensación y el mundo que es objeto gracias a la percepción. Cada vez que la satisfacción de una necesidad no se produce de manera automática, se produce un acto de conciencia que, para registrar una carencia, toma la forma del encuentro de un aquí con un ahora generando, de este modo, una noción de tiempo que llamamos primordial.

No se trata en este punto del tiempo cronológico que atribuimos al mundo dentro del cual vivimos, como una de sus cualidades esenciales. Se trata de la afirmación, totalmente diferente, de que la noción de tiempo es un engendro de nuestra conciencia que surge cuando, en el aquí y ahora de una carencia, se reactualiza la sujeción a una experiencia gratificante que permanece “latente” y se representa, en ausencia, al objeto con el cual se produjo. El recuerdo, la nostalgia, crea la idea de algo que ha pasado entonces, es decir que engendra la noción de pretérito, y el deseo, el anhelo, origina la idea de una experiencia que entonces vendrá, es decir la noción de un porvenir futuro.

Debemos añadir ahora que, al contrario del tiempo cronológico, cuya esencia, cuantitativa, se mide en décadas, en años, en horas o en minutos, la esencia del tiempo primordial es cualitativa, no sólo porque existen tiempos calificados como (por ejemplo) tiempos de venganza o de expiación, sino porque también existen tiempos cortos o llenos, junto a otros largos o vacíos. Se trata de tiempos que se nos van rápidamente y de tiempos que no pasan nunca. Dentro de este ámbito transcurren tanto la insostenible levedad del ser, como su insoportable gravedad. La paradoja de que nos falte tiempo y que “al mismo tiempo” intentemos matar el tiempo con algún pasatiempo, sólo puede concebirse dentro de la cualidad temporal que corresponde al tiempo primordial. Recordemos aquí el humorismo de Wimpi (1955): si cuando el tipo no hace nada, dice que hace tiempo, ¿cómo sucede que cuando necesita tiempo dice que le falta?

Se nos ha creado, casi sin querer, otro binomio importante. El aquí y el ahora de percepción y sensación son “físicos”, en el sentido de que se refieren a existentes que poseen cualidades materiales y reales que se relacionan con la necesidad. Hablamos de la percepción de los objetos

materialmente presentes, y decimos de la sensación que es “somática”. Ambas se refieren a un suceso que se localiza en un espacio. Los “entonces” de la representación y de la reactualización, los entonces de la nostalgia y del anhelo, son “psíquicos”, en el sentido de que se refieren a existentes que poseen características ideales e imaginarias que se relacionan con los tiempos del recuerdo y del deseo. Tiempos que ya no existen o que no existen todavía. Se trata, en este caso, de una ausencia y una latencia que configuran (como fantasmas) precisamente lo contrario de las características físicas propias de la presencia percibida y de la descarga actual que produce la sensación. Por un lado tenemos la presencia y la actualidad, el objeto real y su inevitable significancia, por otro lado la ausencia y la latencia que pueblan nuestro ánimo de innumerables significados que configuran, como fantasmagorías de la realidad, nostalgias y anhelos de importancia variable.

La contrafigura ilusoria de la enunciación negativa

Si abandonamos transitoriamente el esquema espacial, topográfico, proclive a la metapsicología de corte “metafísico”, dentro del cual la imagen “copia” en la psique la cosa del mundo, para retornar nuestra atención a los elementos lingüísticos que son afines a la metahistoria, asistimos, a partir del esquema anterior, a dos grandes creaciones del lenguaje. Una consiste en la posibilidad de la negación, que nace precisamente de la capacidad de concebir una ausencia y una latencia. La otra en la posibilidad de crear, desde la noticia de un “no”, la ficción del “sí”, como contrafigura ilusoria de la enunciación negativa, que inaugura la facultad de mentir.

Llegamos así al universo simbólico del “como si”. De allí surge un campo inmenso, genuinamente metahistórico, de naturaleza bifronte. Desde una de sus carátulas se trata de una presencia cuya función esencial consiste precisamente en representar a otra presencia, distinta, ausente en ese “allí y entonces”. Desde la otra se trata de una actualidad cuya función esencial consiste precisamente en reactualizar a otra actualidad, distinta, que en ese “entonces y allí” está latente.

La metáfora, el significado latente, el teatro, la transferencia y la narración de una historia surgen, todos ellos, de la mencionada facultad del “sí” ficticio que llamamos “como si”. Comprenderlo de este modo nos explica la aparente paradoja de que una mentira sólo puede funcionar si posee un grado suficiente de credibilidad. Tal credibilidad, propia de cualquier obra de ficción o de cualquier historia que consideremos “buenas”, no es otra cosa que su capacidad de aludir fehacientemente a la verdad que,

mediante “la magia” de esa forma indirecta, a veces a sabiendas ficticia, nos muestra y nos oculta.

Necesidad y posibilidad de la historia

Acabamos de describir la argamasa con la cual se edifica una historia, el resorte esencial constituido por esa facultad del “sí” ficticio sobre el cual se columpia, en equilibrio inestable, el discurso de toda narración histórica. Nada hemos dicho acerca de su razón de ser, y sin embargo la razón de ser de toda narración histórica nace precisamente de la existencia de ese mismo universo simbólico del “como si” que la hace posible. En otras palabras: la necesidad y la posibilidad de la historia nacen de un mismo fenómeno.

Hemos hablado del juicio, que surge como una consecuencia de la búsqueda de una identidad de pensamiento, como una sentencia construida con el verbo ser en su forma afirmativa o negativa. La filosofía llama ontología al estudio del ser, y Weizsaecker llama pático (en su doble connotación de padecer y de pasión) al territorio del no ser (que equivale, en un cierto sentido, al “ser siendo” de Ortega y Gasset y de Heidegger). El pensamiento surge siempre de una carencia, construyendo el significado que le permitirá elucubrar las consecuencias de la acción, como un diminutivo de la significancia de la carencia que le ha dado origen.

La conclusión es clara: el origen del pensamiento, y de la conciencia, el origen de la significancia y del significado que definen las cualidades de lo psíquico, es pático, no óptico. En el lugar de la conciencia en donde los afectos se transforman en valores y en moral (y no es casual que la palabra conciencia aluda también a lo moral), si en algo importa lo que es, importa por su relación con lo que ya, o todavía, no es, y que se manifiesta en las cinco categorías páticas de Weizsaecker: querer, deber, tener que (en el sentido de obligación), poder (en el sentido de tener permiso) y poder (en el sentido de capacidad). Categorías, todas ellas, que pueden aparecer en la conciencia gracias a la facultad del “como si” que crea una fantasmagoría suficiente para esa aparición.

De allí, del pentagrama pático, de aquello que no es pero se quiere, se debe, se tiene que, se es capaz de, o se puede ser, de aquello que falta ser, surge la noción de *una falta*, en el sentido ético o moral, que engendra el sentimiento de culpa como exacta contrafigura del sentimiento de autoestima y transforma toda narración histórica en una moraleja. Esa falta adquiere, como una temática histórica universal que gira alrededor de la “yeta” o de la mala suerte, y que nos lleva a inventar un paraíso, tres

carátulas principales. La desgracia, como pérdida del don de la gracia, la ruina, como la pérdida del estar en forma, y la maldición, que es lo contrario a gozar del aprecio de la autoridad que acerca de nosotros “bien-dice”.

En la voluntad de que sea lo que ha dejado de ser, o lo que no ha llegado a ser aún, vemos la razón de ser de la historia, cuya necesidad nace precisamente porque existe la facultad del “como si”, la misma facultad que, al mismo tiempo, la historia aprovecha para tejer su urdimbre.

Inocencia y experiencia

Sorprende el hecho biológico de que los animales elementales pierden la transparencia de sus cuerpos cuando sus órganos internos se distribuyen en una forma que ya no respeta la simetría bilateral (Portmann, 1961). Esto nos lleva a pensar en el uso de la palabra “transparencia” para denotar la inocencia que suele observarse en la niñez o en la juventud. Ortega y Gasset señalaba que cuando un adulto se desnuda está más desnudo que un niño, porque su cuerpo muestra los rastros de “las faltas” que en él escribió la experiencia del vivir, y que los vestidos ocultan.

Los vestidos y cosméticos que ocultan nuestras faltas (y que son representantes de investiduras objetales con las cuales revestimos nuestro *self*) introducen una opacidad que equivale a lo que el psicoanálisis denomina disociación y represión o, si se prefiere, negación y censura.

Se trata, en un cierto sentido, de una opacidad inevitable, ya que, en el proceso de vivir, la comunicación de la información entre los distintos sistemas que integran un organismo, no puede distribuirse, de manera homogénea, en todas las direcciones por igual. Esa opacidad, que transcurre entre el rechazo y la tolerancia, recorriendo el camino que va desde la inmunidad biológica hasta la convivencia social, es la misma que determina la existencia de los discursos que hemos llamado privado y secreto.

Pero no todas las opacidades son igualmente necesarias ni parejamente ingeniosas y, entre ellas, muchas son el producto de una “fácil” solución que cobrará su precio demasiado pronto, o lo cobrará como agonía a la hora de morir, cuando una parte disociada se ha entregado a la muerte mientras la otra pugna por vivir.

Hemos introducido pues, en la sustancia de las historias, otro binomio esencial, constituido por la complementariedad que existe entre inocencia y experiencia. Debemos agregar ahora lo que constituye, casi, un lugar común. La inocencia es irresponsable, y a medida que crece la experiencia, crece la responsabilidad. El defecto de la experiencia, su conducta

“irresponsable”, radica en un tipo de omnipotencia que conduce a repetir de manera inmutable lo que hemos aprendido. Es cierto que no hay camino de vuelta a la inocencia, pero se puede cambiar las experiencias.

Bateson comparaba la trayectoria del joven con la que recorre un tranvía, determinada de manera inevitable por la existencia del riel. El viejo, en cambio, que adquiere libertad a través de la experiencia, puede compararse a un trolebús. El cable de donde toma la corriente no le permite cualquier trayectoria, pero puede recorrer la calle eligiendo el lugar de su anchura que más le satisface. También solemos decir que el precio de la inocencia es la impotencia, y que el precio de la potencia ligada a la experiencia es la responsabilidad, pero existe sin embargo “otro tipo” de potencia en la inocencia. ¿Quién no ha sentido alguna vez el inmenso poder que emana de la mirada de un niño o de la entrega inocente de una mujer que ama?

Los mapas del mundo y del yo

Nuestra imagen del mundo se construye como un mapa que, de acuerdo con lo que ya dijimos, evolucionó de una manera que podemos dividir, esquemáticamente, en tres estilos. El primer mundo era mágico-animista, en el sentido de que sucesos naturales como el rayo y el trueno, o el sol y la luna, estaban dotados de intenciones, como nosotros mismos, y que esas intenciones podían ejercer sobre la materia un efecto semejante al que ejercen algunos de nuestros pensamientos en nuestros movimientos musculares. El segundo mundo era, en cambio, lógico-racionalista, una gigantesca maquinaria en donde cada fenómeno ocurre como consecuencia de una causa antecedente, como producto de un *ethos* que opera mediante un mecanismo, mientras que el alma aparece en el momento en que los seres vivos alcanzan complejidad suficiente para poseer un cerebro.

Un tercer mundo se construye cuando la lógica del *ethos*, la llamada etiología, comparte su reinado con la lógica del *telos*, que da lugar a la teleología. Es decir, cuando la interpretación del fenómeno observado combina la idea de “qué y cómo” lo produce, paradigmática de la relación causa-efecto, con la idea de “por qué y para qué”, que pertenece al universo del sentido, de aquello que se comprende en función de una meta, y es propio de la relación de significación. En este mundo construido con mapas que admiten al pensamiento teleológico, natura y cultura no sólo se comportan como dos antagónicos, sino que muchas veces confluyen como proto-agonistas que marchan en una misma dirección desde distintos ángulos.

Si homologamos, esquemáticamente, el mundo mágico-animista con el proceso primario, y el lógico-racionalista con el proceso secundario, debemos decir que el tercer mundo, dentro del cual el pensamiento histórico nace al mismo tiempo que el pensamiento físico, se construye de acuerdo con un proceso que llamamos terciario (Chiozza, 1970*m* [1968]).

Cuanto hemos dicho acerca de la imagen del mundo cabe repetirlo en lo que respecta a la imagen del yo. En lo que a esta imagen respecta, existen también tres “estilos”. El primero, que, como ya hemos visto, da lugar a lo que Freud llamaba “el yo de placer puro”; el segundo, que genera una noción del *self*, o esquema corporal, pretendidamente objetivo, y el tercero, que se genera como un mapa cambiante que admite rediseñar continuamente los límites entre lo familiar y lo extraño y que nos conduce a la idea de una permanente relatividad del yo (Chiozza, 1995*n* [1983]).

Entre las formas que adquiere la autoestima surgida del “estilo” que conduce al “yo de placer puro”, cabe subrayar un modo particular de arrogancia que nos lleva a sentirnos en el centro del mundo. La reiterada experiencia de que percibimos en todas las direcciones hasta una misma distancia, nos instala inconcientemente en la convicción de estar en el centro del mundo. Desde allí sufrimos cada vez que los otros no nos “reconocen” el derecho de ocupar ese lugar y nos “destronan” con su indiferencia, inmune a nuestra pretensión.

El tema de la relatividad del yo conlleva algunas circunstancias importantes. En primer lugar, el yo, como los dedos del embrión humano, se constituye en el interjuego de los espacios, en este caso interpersonales. Quién no ha sentido alguna vez el drama implícito en el “puedo ser así sólo contigo”. En segundo y no menos esencial lugar, suelen ser tan distintos los mapas que acerca de nuestro “yo” trazamos en distintos ámbitos, que solemos resignarnos, inconcientemente, con una imagen constituida, rudimentariamente, con la parte invariante de lo que se manifiesta en el conjunto de nuestras relaciones habituales. En tercer lugar, y para complicar más el asunto, cada vez que una persona intenta trazar un mapa acerca de sí misma se encuentra con todas las paradojas de la autorreferencia que dieron lugar a los enunciados de Gödel.

Quedaría incompleta nuestra descripción si omitiéramos considerar la situación creada cuando la posibilidad del “como si” construye ese tipo de imagen acerca de sí mismo que se ha dado en llamar *pseudoself*. Basta volver sobre el tema de las identidades en las cuales los datos arrojados por la percepción se homogenizan de manera ilusoria con los que arrojan el recuerdo o el deseo, para comprender que el establecimiento de un *pseudoself* es la exageración de un proceso ubicuo que debemos considerar normal.

El personaje, la escena y el drama

Hemos dado una idea de las raíces a partir de las cuales se forman los mapas del mundo y del yo, pero si queremos adentrarnos en la sustancia con la cual se tejen las historias, debemos buscar el origen de lo que solemos llamar personaje.

La palabra “persona” designaba antiguamente a la máscara con que se representaba, en el teatro, un determinado personaje. Hoy no diríamos, sin embargo, que es lo mismo decir “una persona” que decir “un personaje”, ya que con la primera palabra solemos denominar, de manera general, a uno cualquiera entre los semejantes nuestros, y con la segunda designamos a un “carácter” ejemplar, a un “tipo” de persona que desempeña una función particular en el desarrollo de un drama. Creo que, en función del origen etimológico de la palabra, podemos decir que llamamos “persona” a la apariencia que posee, contemplado desde otro, el territorio que, visto desde nosotros mismos, llamamos “yo”.

Mientras que una persona es un ente material, particular y concreto, un sustantivo que permanece siempre “abierto” al conocimiento que surge de nuestra experiencia con él, el personaje, que consiste en un carácter que puede ser reconocido como un tipo humano inserto en el desarrollo de una temática igualmente universal, se origina, como lo hace un adjetivo, en nuestra capacidad de establecer y atribuir categorías cualitativas fijas e inmutables.

De más está decir que estas proyecciones atributivas de los prejuicios contenidos en nuestras evocaciones no se constituyen con un solo personaje aislado, sino que incluyen en un mismo proceso indivisible, como es natural, a los distintos personajes que configuran una escena. Se trata de una escena que evoluciona recorriendo el ciclo de una temática sempiterna que configura un drama. Podemos pensar que un ciclo de este tipo constituye el núcleo elemental de toda narración histórica.

Las distintas verdades del relato histórico

Pero el núcleo, sin embargo, no basta para constituir el conjunto completo de la narración histórica. También en este caso podemos concebir vicisitudes diversas. Tenemos, en primer lugar, como en el caso de los cuentos infantiles, las repeticiones que se narran, una y otra vez, de manera prácticamente inmutable. Vemos allí un núcleo de subsistencia semántica que posee la capacidad de pronunciarse de nuevo, en lugares y tiempos diversos, en distintas subsistencias físicas, como expresión de una estructura que muestra una fuerte resistencia al cambio.

Es ese tipo de historia el que solemos caracterizar como Mito, independientemente del tiempo y lugar en el cual se recrea. En otras palabras, pro venga de la antigua Grecia, o de una sociedad civilizada actual, el Mito, con mayúscula, es un caso particular de una temática universal que se configura de acuerdo con necesidades inconcientes, siguiendo una pauta de repetición prácticamente inmutable. El mito, en cambio, con minúscula, es ese núcleo elemental de atribución necesaria, en torno del cual se constituye toda historia, más allá del estilo final con el cual será elaborada.

Nos encontramos aquí con una primera variante de la verdad histórica. La niña que goza fascinada cuando le relatan, una y otra vez, la historia de Cenicienta, ¿sabe o ignora que las hadas no existen? Si preferimos creer que lo ignora, debemos admitir que cuando lo “descubre” no pierde enseguida su interés en el cuento. Debemos también admitir que cuando finalmente pierde interés en la historia de Cenicienta, reemplazará ese cuento por otros hasta el final de sus días.

Pero cuando decimos que las hadas no existen: ¿a qué nos referimos? ¿A lo que el relato cuenta de manera directa? ¿O a los sucesos a los cuales alude de manera simbólica? El psicoanálisis nos ha mostrado de manera indudable que los cuentos infantiles deben su perduración, como los Mitos y los sueños típicos, a su capacidad para aludir fehacientemente a una verdad que, al mismo tiempo, sugieren y encubren.

Solemos ver a los Mitos, o a la superstición, como un producto del pensamiento mágico que predominaba en los pueblos primitivos. En los tiempos del pensamiento lógico, creemos poder diferenciar muy bien entre la ciencia histórica que *averigua* los hechos realmente acontecidos, y las obras de ficción literaria, que no relatan verdades sino *verosimilitudes*, cuya posibilidad de conmovernos radica precisamente en su capacidad de evocar en nosotros la condición del “como si” estuvieran ocurriendo.

La segunda variante de relato histórico toma la forma, entonces, de la ciencia que solemos llamar, con mayúscula, Historia, junto a las obras de ficción que aluden de manera simbólica a sucesos tan reales como los que descubre la Historia.

Debemos sin embargo tener en cuenta ahora dos circunstancias importantes. Una de ellas radica en que el psicoanálisis ha descubierto que los Mitos, los sueños, los cuentos infantiles y las supersticiones, también aluden, de manera más encubierta, a sucesos tan reales como los que descubre la Historia. La otra consiste en que la Historia, aunque despierta nuestro interés por lo que puede enseñarnos, nos atrae y nos conmueve en la medida en que convoca las temáticas universales que pueblan nuestra vida inconciente.

Cuando, intentando esclarecer en qué consiste la verdad histórica, diferenciamos entre el pensamiento mágico y el lógico, que dieron lugar a la descripción de un proceso primario y otro secundario, ingresamos nuevamente, casi sin quererlo, en el hecho de que ambos funcionan integrados generando un proceso terciario que nos conduce a contemplar desde otro ángulo la verdad de la historia.

Desde un punto de vista “etiológico”, los sucesos son hechos que derivan de causas y producen efectos, pero queremos usarlos para predecir el futuro. Desde el otro, “teleológico”, son signos, señales de un proceso que se encamina hacia un fin, pero queremos comprender su designio para influir en el destino.

Hace ya algunos años escribimos en otro contexto (Chiozza y colab., 1966e, apdo. “Síntesis y conclusiones”; Chiozza, 1976i):

Para los griegos averiguar era descubrir una verdad, *alétheia*, que está ahí desde siempre, preformada y oculta, más allá del hombre que la busca, y que, con su esfuerzo, debe descubrirla. El concepto acerca de la verdad ha sufrido las más diversas vicisitudes durante la evolución del pensamiento humano. Para los hebreos, por ejemplo, la verdad, *emunah* (amén), es lo que será como producto de los designios divinos que, lejos de poseer un ser inmutable, son el resultado de una voluntad que no admite restricciones. Tal como señala Ortega y Gasset, *emunah* no es en el decir del hebreo como el *logos* de la verdad: “A es B”, sino “así será”. Averiguar es para el hebreo profetizar a través de la invocación de la gracia concedida como revelación, pero, y esto me parece importante, como la revelación de un destino “improvisado” por un Dios que puede ser influido mediante la plegaria.

Es cierto que el psicoanálisis, mediante su indagación en los significados ocultos, nos reconcilia con el espíritu griego en su búsqueda del ser latente que debe ser descubierta. Pero existe sin embargo una importante diferencia. El psicoanálisis no se compromete en la creencia de un ser latente unívoco, sólo se compromete en la afirmación de su latencia.

Reproduzcamos, para finalizar, las palabras que escribimos en *Cuando la envidia es esperanza. Historia de un tratamiento psicoanalítico* (Chiozza, 1998a [1963-1984], parte II, cap. II):

Tal como se expresa en *Rashomon*, o en *Seis personajes en busca de un autor*, de Pirandello, los acontecimientos pasados sólo constituyen *historia* en función de un significado que, por su misma naturaleza de significado, ocurre forzosamente en un ámbito subjetivo y variable.

Lo único que podemos afirmar “objetivamente”, desarrollando un paso más el razonamiento que llevó a Freud al descubrimiento del carácter encubridor de algunos recuerdos, es que la “historia objetiva” es presente en una totalidad cuatridimensional inabarcable, mientras que el recuerdo, *todo* recuerdo de aquello que ocurrió, sea del paciente o del analista, es una representación o apariencia de aquello que está ocurriendo *actualmente*.

**PRESENCIA, TRANSFERENCIA
E HISTORIA**

(2000)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2000f) “Presencia, transferencia e historia”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 265-280.

En el centro del tríptico

La exploración de las relaciones existentes entre *cuerpo*, *afecto* y *lenguaje* condujo, casi inmediatamente, a la configuración de otro tríptico, constituido por las relaciones entre *presencia*, *transferencia* e *historia*.

La palabra central del primer tríptico es la palabra “afecto”. El *afecto*, que constituye la significancia, es decir la importancia del significado, en su doble condición de monumento conmemorativo de un suceso filogenético y de proceso de descarga actual, vincula al lenguaje, cuya función esencial es evocar un significado, con el cuerpo, que percibimos como un existente material.

En el segundo tríptico, la palabra central es “transferencia”. La *transferencia* no es un mero intermediario entre la *historia* y el *presente*. Sólo cuando pensamos en los términos cronológicos de la relación causa-efecto, que surgen de un modelo físico del mundo, es decir en términos que llamamos histórico-genéticos, pensamos que la historia genera el presente mediante la transferencia. Cuando, en cambio, pensamos en los términos de la atemporalidad de lo inconciente, pensamos que *la transferencia*, a partir de la actualidad de la sensación que se experimenta en el ahora, *se manifiesta en una representación histórica*.

Es claro que si decimos *presencia*, *transferencia* e *historia*, inmediatamente se nos genera la idea de que el *presente* está aquí, y la *transferencia* actúa en un ahora como una especie de transporte de un significado que viaja desde una situación pasada a una situación actual. Se constituye así la significación actual del presente, el modo de vivenciarlo.

Queda así establecido que ese modo de vivenciar el presente actual, en la medida en que se lo piensa como *el producto* de una *historia*, debe ser interpretado como una referencia inconciente a otro tiempo que no es el de ahora, sino el tiempo, pretérito, de entonces.

En el tríptico *presencia, transferencia e historia* falta, aparentemente, el futuro, pero esta falta aparente sólo surge cuando consideramos que la historia y la transferencia se constituyen como un proceso que marcha desde el pasado hasta el presente. En ese esquema, la historia es el relato de un recuerdo, y la transferencia, la repetición actual inconciente de una memoria que no ha llegado a recordarse de manera conciente.

Sin embargo, una historia es algo más que un producto del pasado, es un tema sempiterno, típico y universal que, en el escenario de un tiempo y lugar particulares, nos “enseña” un significado, un sentido que en el presente importa lo suficiente para ser relatado y que, como todo sentido, se encamina hacia el futuro de una finalidad.

La intencionalidad que se manifiesta en el sentido de una serie psíquica, lleva implícita la idea de un futuro que se manifiesta como previsión y anticipación. Lo mismo puede ser dicho del deseo que “engendra su objeto” en el proceso de la transferencia.

Las dos definiciones de transferencia

Freud describe el fenómeno clínico que llama “transferencia” diciendo que corresponde a la sustitución de una persona anterior por la persona del médico, pero también se refiere a la transferencia de intensidad desde una representación inconciente a una preconciente. Suele decirse entonces que Freud nos dejó “dos” definiciones de transferencia, una que se refiere a lo que ocurre “entre” el paciente y la persona del médico, y la otra, a la transferencia “endopsíquica”.

Basta reflexionar un instante para descubrir que una distinción semejante no se sostiene. El concepto de “endopsíquico” conduce a confusión. No hay nada que sea “endopsíquico”, porque el concepto de interior es un concepto que no se aplica a lo psíquico, es decir, se trata de un concepto que en este caso es impertinente. Si entendemos que lo psíquico se define como significado o sentido, nada nos permite afirmar que el sentido de una conducta o pensamiento sólo existe “adentro” pero no existe “afuera”. El sentido es fundamentalmente la finalidad de una conducta, la finalidad de un propósito. La idea de finalidad suele ser representada como una meta, y aunque este último concepto, tanto en su acepción de “más allá”, como en

su significado de lugar al cual se apunta, compromete la idea de un espacio, el concepto de finalidad no depende de una concepción espacial.

Lo que solemos llamar transferencia “endopsíquica” no constituye una transferencia diferente de la que ocurre “entre” el paciente y el médico. En una definición se describe el desplazamiento de la investidura de una representación inconciente a una preconciente. Lo que se describe en la otra puede ser comprendido afirmando, tal como lo hicimos hace ya unos cuantos años (Chiozza, 1978e [1977], apdo. “Dos esquemas teóricos complementarios para una teoría de la transferencia”), que la representación preconciente sobre la cual se transfiere la investidura corresponde a un objeto presente.

Tanto en uno como en otro caso la transferencia es *actual*, en el sentido de que posee las características de algo que actúa, algo que, como ocurre en el caso de los afectos, nos afecta ahora. Sin embargo, si prestamos mayor atención al contenido del texto freudiano, nos damos cuenta de que la referencia a la sustitución de una persona anterior por la persona del médico quiso decir algo más, y que no alude especialmente a la actualidad de la transferencia.

Sabemos esto muy bien porque al principio a Freud le pasó desapercibida la importancia de la actualidad. Cuando, en el historial de Dora (Freud, 1905e [1901]*), sostiene que al principio pensó que no era necesario interpretar la transferencia hasta que no deviniera resistencia, alude a un proceso que se constituye con el tiempo y por lo tanto no se refiere a *la actualidad de la transferencia*, se refiere al establecimiento progresivo de la *neurosis de transferencia*.

La neurosis de transferencia es un proceso que no se constituye por lo que ocurre en “una” sesión analítica, sino por una amalgama de lo que ha sucedido en el conjunto de sesiones analíticas descrito como un proceso histórico-genético que tiene una evolución y que consolida una *transferencia de la neurosis* entera desde la vida real a la relación con el médico.

Cronológica y atemporalidad

Llegamos por lo tanto a la conclusión de que las dos definiciones llevan implícitos dos esquemas epistemológicos distintos.

En una de ellas está presente la idea del tiempo histórico, genético, cronológico y evolutivo. Es producto de un pensamiento que cree que el pasado, el presente y el futuro son entidades ontológicas “reales” que existen “fuera” e independientemente de la persona que las experimenta “páticamente”.

En la otra definición, en cambio, estamos hablando de un proceso “atemporal”, es decir que no sucede de acuerdo con la idea crono-lógica del

tiempo. Se trata de una definición que surge de la necesidad de categorizar, ahora, a lo que no tiene los tiempos presente, futuro y pasado, sino que, al contrario, es sempiterno, como el “Érase una vez” de los cuentos infantiles. Si tenemos en cuenta que la idea de tiempo trasciende el marco estrecho de la conceptualización cronológica, podemos decir que la idea de actualidad (o de repetición) sempiterna no es, estrictamente hablando, atemporal, sino que lleva implícita la idea de un tiempo primordial.

La definición de la neurosis de transferencia describe un fenómeno clínico interpretado, según la epistemología de la época, como un proceso que se desarrolla en el tiempo cronológico de la física clásica. La otra, en cambio, en la cual la transferencia es “atemporalmente” actual, alcanza una mayor altura en la conceptualización de la transferencia, ya que no la fuerza dentro de una concepción cronológica de tiempo, ni se limita a representarla como un proceso que transcurre desde el pasado hacia el futuro.

El espacio y el tiempo

Reparemos en que los psicoanalistas solemos usar a menudo, para referirnos a la transferencia que ocurre “en” y “durante” la sesión psicoanalítica, dos palabras, “*aquí*” y “*ahora*”, y ha llegado el momento de que diferenciamos bien su sentido.

La presencia es aquí. La actualidad es ahora. Presente y actual no son lo mismo. “Aquí” es el lugar, espacial, en donde un objeto se “presenta” a la percepción. “Ahora” es el instante temporal de la actividad que actúa en un sujeto “sujetado” a la sensación.

Lo que ha sido (o no ha sido) y lo que tal vez será (o no será) son en cambio dos formas fantasmagóricas de la existencia, ya que la existencia, en su forma rigurosa, es en el *aquí* espacial de una presencia “presente” y en el *ahora* temporal de una actualidad “actual”.

Pasado y futuro tienen algo en común, son imaginarias contrafiguras del presente actual. Una sola palabra clave las vincula, la palabra “*entonces*”, que, por ejemplo, en la frase “en aquel entonces” se refiere al pretérito, y en la expresión “y entonces” se refiere al futuro.

La palabra “ahora” designa la existencia “óptica” del ser actual; en otras palabras, lo que existe es, y todo lo que es, forzosamente, es ahora. El ser que aún, o ya, no es, constituye la latencia “pática”, que, como necesidad o disposición, como carencia o potencia, configura la doble raíz de la palabra “sentido”. El famoso “ser siendo” que impregna la obra de Heidegger y Ortega y Gasset, y que por oposición al “*ontos*” configura, en

la obra de Weizsaecker, el “*pathos*” de lo que ya, o aún, no es, constituye la esencia del sentido.

Sentido es lo que siento y me afecta con la importancia de una carencia. Aclaremos esto mejor. Dentro de la teoría psicoanalítica, carencia y necesidad son sinónimos. Uno de los supuestos fundamentales del psicoanálisis radica en la idea de que la excitación libidinosa se produce en magnitud suficiente para que la descarga normal de la libido que surge de una zona erógena deje siempre un excedente que erotiza otras zonas. De este modo, la satisfacción de la necesidad nunca apaga por completo la fuente de la excitación que mantiene la vida. Llamamos afecto a la descarga, sobre el propio organismo, del remanente de la excitación descargada por la acción eficaz sobre los objetos del mundo.

Se comprende entonces que, en una de sus acepciones, “sentido” sea lo que siento, lo que me afecta con la importancia de una carencia. Cada carencia, cada necesidad “específica”, constituye un motivo específico entre el conjunto de los motivos que “mueven” a mis acciones y a mis sueños. También se comprende, por lo tanto, que en otra de sus acepciones, “sentido” sea la dirección hacia la cual me encamino, el propósito o la intención que guía mis actos, que los encadena en una *serie psíquica*.

Esa doble acepción de la palabra “sentido”, que al igual que la palabra “entonces” representa por igual al pasado y al futuro de lo que “a su hora” (como en el italiano *allora*) fue o será, alude por sí sola a la significancia actual, a la importancia completa de un particular “ahora”. Así se explica que también utilicemos la palabra “sentido” para referirnos al significado, que es la descripción intelectual y atemperada de una particular significancia.

Si el tiempo se constituye entre el ahora de lo óptico actual y el entonces de lo pático latente, el espacio se extiende en la distancia gracias a que la presencia puede percibirse aquí, allí o allá, y que junto con el objeto “este” puede percibirse “ese” o “aquel”.

Representación, reactualización y memoria

Freud usó la palabra “representación” para referirse no solamente a la idea sino también al afecto. Cuando dice, por ejemplo, que es necesario perseguir por separado los destinos que la represión impone al afecto de aquellos que impone a la parte eidética de la representación, es evidente que la representación es allí concebida como una “suma” de idea y afecto.

En ese punto, Freud parece subrayar que la idea es la “clave” o figura cualitativa de la inervación a través de la cual se realiza el proceso de

descarga, mientras que el afecto es considerado predominantemente como el monto de excitación que determina el *quantum* de esa descarga. Precisamente a partir de ese punto, muchos psicoanalistas que forman consenso asumen de manera explícita o implícita que el afecto es pura cantidad, y desembocan así en un *impasse* teórico del cual es imposible salir sin restituir al afecto su condición cualitativa.

La palabra “representación”, por su vinculación con la presencia y con la percepción, se presta más para referirse a la idea (*eidon* = “yo vi”), que en primera instancia es la imagen de un objeto, que para referirse al afecto. Para referirnos al afecto hemos preferido hace poco (Chiozza, 1998*m*) usar la palabra “reactualización”, que se vincula con la actualidad y con la sensación. La palabra “recuerdo” se presta más para referirse al afecto por su vinculación con lo cordial (“re-cordar” significa, etimológicamente, “volver al corazón”) porque en el lenguaje habitual, cuando hablamos de los recuerdos, pensamos más en las *saudades* o el *souvenir* de la nostalgia que en los recuerdos “fríos”, que serían, en un decir más adecuado, memoranzas o rememoraciones. Podemos considerar que tales rememoraciones se constituyen como reactivaciones más “abstractas” de las huellas mnémicas. La palabra “memoria”, como se ve bien claramente cuando hablamos de la memoria inmunitaria, nos sirve mejor para designar al archivo completo de las huellas mnémicas que, aun sin ser reactivadas, conservan la información que contienen.

Transferencia y afecto

Una vez que cobramos conciencia de la correspondencia implícita en los dos trípticos que tan frecuentemente usamos (“cuerpo, afecto y lenguaje” y “presencia, transferencia e historia”), nos damos cuenta también de la estrecha correspondencia existente entre transferencia y afecto. Al fin y al cabo, la transferencia, como el afecto, lleva implícita la reactualización de una latencia. Pero si de eso se trata, es también obvio que ni en la transferencia ni en el afecto la importancia sólo reside en su intensidad.

Por más importante que sea, en términos metapsicológicos, la “cuota” (o el “*quantum*”) de afecto, la significancia de un afecto (o de una transferencia) depende también de su cualidad. Precisamente, la cualidad es lo que “atrae”, con mayor o menor intensidad, a la investidura.

Aunque Freud se refiere explícitamente a la transferencia de intensidad desde una representación inconciente a una preconciente, surge de sus propias ideas que el proceso debe ser más “completo”. Si tenemos claro que

la intensidad que se transfiere es descripta en la misma obra freudiana como una investidura, y reparamos en lo que significa la palabra “investidura”, surge sin lugar a dudas que también se transfiere cualidad. “Investidura” proviene de “vestido”. La investidura de un magistrado, de un juez, por ejemplo, está contenida de algún modo en la toga que lo “inviste” con la función que cumple. Lo que esa toga representa no es una mera cantidad. La formalidad de la toga significa que con ella se adjudica o se transfiere una *forma* que representa la cualidad de juez.

Hace ya muchos años (Chiozza y colab., 1966e) sostuvimos que el afecto suscitado por la interpretación psicoanalítica debía mantenerse dentro de los márgenes representados por las palabras “tolerable” y “suficiente”. A partir de este punto, algunos colegas pensaron que estábamos subrayando, unilateralmente, la importancia de la cantidad de la descarga afectiva en detrimento de su cualidad. Cae por su propio peso, sin embargo, que en lo que se refiere a la significancia de cada particular afecto, la cantidad es inseparable de la cualidad, ya que dos afectos distintos, aunque se descarguen con la misma intensidad, no despiertan el mismo grado de tolerancia. Dicho en otras palabras, para constituir una significancia es tan indispensable la cualidad como la cantidad.

Cualidad y cantidad, forma y sustancia

La conciencia, afirma Freud, deriva de la percepción, y por lo tanto todo lo que en ella ingresa tiene que estar intermediado por restos mnémicos de alguna percepción. Así, pues, será la conciencia de la metapsicología freudiana, un órgano nacido de la percepción. Últimamente hemos insistido (Chiozza, 1998m), especialmente a partir de las ideas de Humphrey (1992), en que la sensación de estar percibiendo es un núcleo no menos fundamental que el perceptivo en la constitución de la conciencia.

Dentro de la concepción freudiana, para que una representación inconciente devenga conciente deberá “transferirse” sobre otra preconciente constituida sobre los restos mnémicos de alguna percepción. Es evidente que si esa transferencia sólo fuera cuantitativa, mal podría ser la representación preconciente un derivado específico de la otra, inconciente. Más aún, si lo único transferido desde lo inconciente fuera cantidad, no tendría sentido postular la existencia de representaciones inconcientes. Una condición inevitable para que una representación inconciente logre acceso a la conciencia será entonces la *transferencia de la forma o cualidad* de esa representación inconciente a una representación preconciente.

Debemos añadir ahora que se trata, además, de la transferencia, sobre la huella mnémica de una percepción, de una finalidad que como tal, como sentido, nació independiente de la conciencia actual e independiente de la percepción sobre cuya huella se transfiere.

No encontramos en nuestra vida cotidiana formas sin sustancia ni sustancias sin forma, pero una misteriosa cualidad de nuestro aparato de pensar nos permite concebir no sólo la posibilidad de “transformar” la forma, sino la sustitución de la materia que llamamos sustancia. En la simple experiencia cotidiana de realizar el molde de una llave, vemos cómo la forma “viaja”, o se transfiere, del hierro a la cera. Una cera que ahora contiene la “información” de la llave.

La relación entre forma y sustancia que subyace al fenómeno que denominamos transferencia constituye el fundamento y el contenido de todo vínculo y de todo pensamiento. Numerosas palabras, entre las cuales mencionaremos “representante”, “metáfora”, “alusión”, “transferencia” y “símbolo”, denotan distintas caras de un mismo poliedro.

Cuando, durante el ejercicio de nuestra profesión, interpretamos la transferencia en una sesión psicoanalítica, llevamos a la conciencia del paciente dos diferentes experiencias, la experiencia de que hay algo, que ha transferido desde un conjunto representacional a otro, algo que ahora es conocido como separable del conjunto de representaciones que integraba, y la experiencia también “nueva” de que existe esa posibilidad de transferir. A medida que progresa el análisis, esa segunda experiencia, esa deuteroperiencia de la transferencia como forma que cambia de sustancia, se consolida, y se incrementa en el paciente la capacidad de poner en juego al “como si”.

La transferencia como reactualización

Solemos hablar de la actualidad de la transferencia, pero, en realidad, deberíamos llamar reactualización al “grado” o a la “forma” de actualidad que se observa en una transferencia “normal”. *La reactualización es a la actualidad del ahora, lo que la representación es a la presencia en el aquí.*

La re-presentación no es presencia ni es ausencia, porque presencia y ausencia son los antagónicos que le sirven de marco natural. Habitualmente llamamos ausencia a una ausencia específica, que se constituye cuando una particular ausencia se acompaña de la representación del objeto que no está presente. Una presencia específica se constituye, en cambio, porque la especificidad de lo que se percibe es otorgada por la representación que acompaña a la percepción.

Decimos que la representación (o el recuerdo) de un determinado objeto nos permite reconocerlo como tal cuando lo percibimos, es decir cuando su representación surge acompañada de signos de realidad objetiva, y que, ante la carencia de esos signos, la representación nos permite reconocer una particular ausencia.

Análogamente, la actualidad de una determinada sensación, que produce los correspondientes signos de actualidad, es específica porque la acompaña una reactualización que transporta, desde el pretérito, el significado que le da su particular significancia. Siento, por ejemplo, vergüenza, y sé que es vergüenza lo que siento. Cuando, en cambio, los signos de actualidad no se producen, la reactualización nos da noticia de una particular disposición que se mantiene latente. Así ocurre cuando añoramos o tememos, por ejemplo, una determinada emoción que podemos evocar pero que ahora no sentimos.

Mediante la representación podemos, sin embargo, “imaginar” *como presente* algo que no tiene la presencia, es decir que no impresiona a nuestros órganos de percepción. En tal caso, lo representado, a mitad de camino entre la presencia y la ausencia, equivale a una presencia y a una ausencia ficticias o, si se prefiere, crea una ficción de ambas, porque la verdadera ausencia, la ausencia radical, es una ausencia sin siquiera noticia de una particular ausencia, y la verdadera presencia se acompaña de los signos de realidad objetiva propios de la percepción.

Consideraciones semejantes son válidas para la re-actualización, cuando funciona a mitad de camino entre actualidad y latencia, entre acto y potencia, entre cinético y potencial o, si se prefiere, entre la acción y la disposición. Mediante la reactualización “re-sentimos”, como si fuera actual, algo que no produce “ahora” las sensaciones “completas” que diferencian la actualidad de la latencia. La reactualización corresponde, entonces, al “como si” del teatro y del juego, dentro del cual transcurre también la transferencia que consideramos “normal”.

Es lícito decir, entonces, que la reactualización puede equivaler a una actualidad y una latencia ficticias, o que puede crear una ficción de ambas; y que conviene distinguir entre los signos de actualidad plena, propios de la sensación que denominamos actual, y signos de descargas menores, sensoafectivas, que corresponden a la reactualización de sensaciones que no son actuales. Podemos decir esto mismo afirmando que la cantidad y cualidad utilizada en la reactualización es menor y distinta que la que hubiera ocurrido si la particular actualidad reactualizada fuera verdaderamente actual, mientras que en la “pura” e hipotética latencia no se movilizaba cantidad alguna.

Las cantidades utilizadas (o descargadas) en la representación, la remembranza o la memoración de percepciones, parecen ser menores que las comprometidas en la reactualización, el recuerdo (emocional), o el resentimiento de las sensaciones.

Cuando debido a la ausencia del objeto, no se producen los signos de realidad objetiva, decimos que la representación de ese objeto ingresa a la conciencia gracias a los signos que Freud denominó “signos de descarga lingüística” (Freud, 1950a [1895]*, pág. 414). Gustavo Chiozza (1999) sostiene que tales signos son los mismos signos de realidad objetiva operando a “pequeña cantidad”, y que lo mismo puede decirse de los signos de descarga sensoafectiva con respecto a los signos de actualidad.

Cualidad y cantidad de la transferencia

Cuando lo representado se confunde con una presencia, se trata de una alucinación. Cuando lo reactualizado se confunde con una actualidad, se trata de lo que suele llamarse una transferencia masiva, es decir una transferencia en la cual se pierde la noción de “como si”. Se trata entonces de un equivalente “afectivo”, en el terreno de la sensación, de lo que, en el terreno de la percepción, es una alucinación.

Freud enuncia dos teorías levemente diferentes con respecto al fenómeno alucinatorio típico de los sueños y del cumplimiento de deseos. En el *Esquema del psicoanálisis* (Freud, 1940a [1938]*) sostiene que lo representado, cuando supera un cierto umbral de investidura, inviste “desde adentro” los signos de realidad objetiva y queda alucinatoriamente confundido con una percepción. Sin embargo, en el capítulo VII de *La interpretación de los sueños* (Freud, 1900a [1899]*) denominaba “identidad de pensamiento” al proceso, secundario, por el cual se establecía que las diferencias entre lo percibido y lo representado no eran suficientes para justificar el rechazo del objeto y la inhibición de la descarga. La “identidad de percepción”, que funciona en el cumplimiento alucinatorio de deseos, se establece, en cambio, como un proceso primario que “niega” la magnitud de la diferencia confundiendo, en una identidad ficticia, lo representado con lo percibido. Gustavo Chiozza (1999) construye un análogo de esta teoría para el caso de la sensación, estableciendo una diferencia semejante entre una identidad, secundaria, “de sentimiento”, y una identidad, primaria, “de sensación”.

La situación en la cual una presencia específica, es decir una presencia acompañada de su representación, se confunde con la ausencia específica, constituye el fenómeno denominado alucinación negativa.

Podemos preguntarnos ahora cuáles son los equivalentes, en el terreno sensoafectivo de la actualidad, del fenómeno que, en el terreno perceptivo de la presencia, llamamos “alucinación negativa”.

Cuando una actualidad específica acompañada de los signos de *plena* actualidad es registrada como si se tratara de una reactualización que carece de esos signos, nos encontramos frente a la transformación ficticia de una significancia en un significado. Se trata en realidad de una *negación* de la significancia que es propia de la intelectualización y que no impide, como impide la represión, el desarrollo de un particular afecto, sino que se limita a “desconocer” su importancia. Recordemos que Freud definía a la negación como el sucedáneo intelectual de la represión. Podemos pensar, entonces, que la pretendida incapacidad de transferencia de algunos pacientes, o la supuesta carencia de afectos del carácter esquizoide, se constituyen, por lo menos en parte, mediante una negación similar.

La realidad psíquica y la realidad del mundo

A partir del concepto de representación ingresamos en otra cuestión apasionante, la cuestión de la realidad psíquica. Creo, a pesar de que pueda parecer un poco extremo, que no deberíamos usar la palabra “realidad” para referirnos a lo que existe (en el psiquismo) privado de los signos de realidad objetiva, es decir que sólo existe para el “mundo” de representaciones. Me parece mucho mejor preservar, para evitar equívocos, la palabra “real”, derivada del término *res*, que significa “cosa”, para la cosa que se percibe en el espacio a través de los órganos sensoriales.

No cabe duda de que lo imaginario existe, porque si no existiera nadie entendería a qué me refiero cuando uso la palabra “centauro”, pero el centauro no posee la realidad del caballo.

Decir que el centauro pertenece a “la realidad psíquica” me parece un retorcimiento innecesario. Es más correcto decir que existe, “fuera de la realidad”, en el terreno de la representación que llamamos imagen.

Todo “marcharía sobre rieles” si no fuera por el hecho de que lo que percibimos como real no es la forma de la “cosa en sí” sino su apariencia en el encuentro que tenemos con ella. De modo que no percibimos las formas de las cosas, sino “mapas” acerca de esas formas, pero como los mapas son construcciones imaginarias que se aproximan a la forma de la realidad, pero nunca pueden coincidir con ella, tenemos que llegar a la conclusión que esta famosa realidad perceptiva, dentro de la cual vivimos, es también una “imagen”; la más habitual o consensual de las imágenes, pero imagen al fin.

Vivimos, pues, dentro de distintas “imaginaciones”, que son mapas de una realidad cuya “última” forma es inaccesible. La realidad que se construye con el recurso de los “cinco” sentidos y se configura como una representación que llamamos “realidad”, no es otra cosa que una representación en la cual creemos con un mayor grado de creencia que en todas las demás.

Lo que hoy llamamos “realidad virtual” se parece cada día más a “la realidad” en la cual vivimos, y al mismo tiempo nos genera una vivencia nueva que ya no es patrimonio exclusivo de los teóricos ni de los científicos, sino que alcanza al hombre de la calle. Quienes pasan muchas horas frente a la computadora alternando las distintas “ventanas” que acceden a diferentes realidades virtuales, suelen llamar a la realidad “ventana real”, porque tienden a considerarla como una ventana más entre las otras.

Reparemos en que las formas de la realidad no se oponen necesariamente a la imaginación. La diferencia entre la realidad y su imagen, más que en la forma radica en la sustancia. Este es el punto al cual, por fin, tenemos que llegar. Dentro de la teoría psicoanalítica, la distinción entre la imagen y la cosa es fundamental. La imagen carece de la capacidad que posee la cosa para hacer cesar la excitación en su fuente. Lo que diferencia la sustancia de los sueños de la sustancia de la realidad radica enteramente en esa capacidad, y aunque es cierto que, como dijo Próspero, estamos hechos de la sustancia de los sueños, también es cierto que por nuestra forma circula la carne de la realidad.

La realidad objetiva

El tema de la realidad en la cual el hombre vive nos lleva a ocuparnos de una cuestión fundamental. En sentido riguroso llamamos percepción a la función de los órganos sensoriales que genera en la conciencia las categorías de la ciencia física. Cuerpo, espacio, materia, energía, movimiento, causa, efecto y mecanismo son conceptos que constituyen el mundo que denominamos “físico”.

Es obvio, y a la vez pasa desapercibido, que la percepción de una realidad que llamamos “objetiva” es una percepción de objetos, de “cosas” que, en primera instancia, forman parte de ese mundo físico. De hecho, como lo hemos dicho ya, la palabra “realidad” deriva del término *res*, que significa “cosa”.

Pero la etimología de la palabra “objeto” nos enseña algo más. “Objeto” es lo que arrojo frente a mí. Es una parte de mi experiencia que proyecto “allí”, a suficiente distancia de mí mismo, como para constituir la noción de que vivo “aquí”, en un lugar limitado y en un mundo “presente”.

Creo en la existencia real de ese mundo que, además, en el ejercicio de la percepción, categorizo como “físico”.

Ese mundo “físico” poblado de objetos es un mapa que construye mi conciencia acerca de un supuesto territorio que no me gusta llamar incognoscible, porque prefiero afirmar que la capacidad de distinguir entre mejores y peores mapas lleva implícito que soy capaz de conocer.

Suelo pensar que mis mapas son buenos y “objetivos” cuando las acciones que en ellos se basan alcanzan su meta, pero en ausencia de esa experiencia, puedo recurrir a la coincidencia de mis mapas con los que otros trazaron. En otras palabras: llamaré entonces, desde este punto de vista, percepción de la realidad objetiva, a la percepción que posee consenso o, también, a la percepción defendida por una autoridad que posee consenso.

Tal vez nos hemos liberado de la cárcel constituida por la necesidad de poner un límite a la cantidad de los órganos sensoriales que definen a la percepción, ya que la percepción quedaría ahora mejor definida por la característica de constituir “objetos”. Mediante la percepción realizamos “objetivaciones” de la realidad, y también, cuando cuestionamos u “objektamos” esas construcciones, realizamos “objecciones”.

La realidad subjetiva

La aventura epistemológica no termina sin embargo con la exploración de los objetos de la percepción. Siento placeres y dolores, alegrías y penas, que son *actuales* porque actúan sobre mí, y porque motivan “ahora” mis acciones y animan mi vida. En ese sentido soy sujeto, sujeto de una realidad subjetiva, en cuanto sujetado a eso que siento y que motiva lo que hago y aquello que valoro. En términos rigurosos llamo sensación (o sensación “somática”) a esas “sujeciones” que me afectan y que registro de modo directo, sin intermediación de mis órganos sensoriales y sin la necesidad primordial de constituir objetos. En verdad ocurre que cuando utilizo el concepto de “sujeto” objetivizo esas “sujeciones”.

Es un goce, o un sufrimiento que, en primera instancia, llega a mi conciencia sin necesidad de la palabra, otorgándole su significancia “psíquica” al instante en el que vivo.

Se trata, como dije antes, de lo que motiva mis acciones, pero cuando mis reacciones no son inmediatas y automáticas, cuando debo pensar acerca de ellas, necesito llevar la sensación que me afecta a un distinto grado de conciencia, a partir del cual, si todo marcha, construiré luego un nuevo automatismo inconciente.

Ese distinto grado de conciencia se obtiene ligando mis sensaciones con huellas mnémicas de anteriores percepciones. Esas huellas mnémicas de antiguas “presencias” objetales son re-presentaciones. Las sensaciones actuales que animan mi vida “subjetiva” adquieren así, *en préstamo*, las cualidades que son propias de los “objetos reales”, y originan de este modo la categoría “psíquica” que llamamos “realidad subjetiva”. Pero esas “re-presentaciones” de sensaciones que, a través de las imágenes de los “objetos reales”, logran acceso a la conciencia, son, en rigor de verdad, reactualizaciones.

Tal como lo expresamos ya en otro lugar (Chiozza, 1998*m*), el afecto, que nace primordialmente como una sensación somática, se constituye habitualmente como una formación “mixta” que “ubica” la sensación en el objeto constituido como un órgano del cuerpo, y la refiere, además, al vínculo con un objeto del mundo.

Alma, tiempo, historia, drama, importancia, significado, expresión, simbolización, recuerdo, deseo, mito, fantasía, persona, ética, estética y universo de valores son conceptos que constituyen el mundo que denominamos “psíquico”. Creo en la existencia “real” de ese mundo que además, en el ejercicio de una elevación del grado de conciencia de la sensación, llamo “psíquico”.

Ese mundo “psíquico” es un mapa que construye mi conciencia acerca de un supuesto territorio inconciente que (repitiendo palabras y argumentos que hace poco usé) no me gusta llamar incognoscible, porque prefiero afirmar que la capacidad de distinguir entre mejores y peores mapas lleva implícito que soy capaz de conocer.

Lenguaje e historia

Si el cuerpo se caracteriza por su presencia física en el aquí de un espacio, y el afecto, por su actualidad en un ahora temporal que es siempre transferencia, ¿qué podemos decir acerca de la relación entre lenguaje e historia? ¿Podremos decir que el lenguaje transforma la realidad en historia? De eso precisamente se trata, pero aclaremos enseguida que la realidad, para un psicoanalista, no es el producto de un conocimiento “objetivo”, sino que radica en esa forma particular de la existencia que se resiste a la materialización de nuestros sueños.

El lenguaje nombra objetos, cualidades, acciones, sentimientos, valores y también relaciones entre todos estos referentes. Cada uno de estos referentes, se trate o no de un objeto, queda “objetivado” por obra del lenguaje mediante la operación de un concepto que transforma, por

ejemplo, la cualidad de blanco en blancura y la cualidad de bueno en bondad. El concepto define así el significado de una palabra que alude a un referente transformado artificialmente en objeto.

En la concepción crono-lógica que sustenta habitualmente nuestro pensamiento, la historia es aquello que ocurre a los objetos por el mero transcurso del tiempo. Pero si devolvemos al tiempo su carácter primordial, cuya sustancia esencial, cualitativa, es precisamente la significancia que constituye la razón de ser de la historia, no es el lenguaje el que desarrolla, en el tiempo, una historia, sino que, por el contrario, es la significancia histórica actual la que origina la posibilidad y la necesidad del lenguaje.

La palabra no es, pues, la unidad elemental del lenguaje, sino la frase que, completa en sí misma, como mensaje significativo, contiene, por sí sola, la actualidad que se vuelve urgencia en cada instante vivido.

El lenguaje no nace, pues, en su origen, como esa “jerga” intelectual que llamamos teoría, sino que nace como un lenguaje “de la vida”, como un “lenguaje de órgano” cuya función esencial es compartir emociones. Un lenguaje de órgano que no sólo evoluciona hacia los giros lingüísticos, o hacia las formas de expresión del pueblo en los distintos idiomas, sino que alcanza las formas abstractas de los sistemas teóricos.

Pero el referente esencial de tales sistemas abstractos, nacidos del pensamiento que busca anular la carencia, volvemos a encontrarlo en las alteraciones de la forma y función de las vísceras. Nos enfrentamos así con el hecho, trascendente y conmovedor, de que, en la confluencia de la física y la historia, no sólo el lenguaje es una manifestación de la vida, sino que, además, la vida misma, con sus vicisitudes, es una manifestación del lenguaje.

**PRÓLOGO A *UNA CONCEPCIÓN
PSICOANALÍTICA DEL CÁNCER***

(2001 [2000])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2001i [2000]) “Prólogo a *Una concepción psicoanalítica del cáncer*”.

Primera edición en castellano

Se publicó con el título “Prólogo” en:

L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 9-13.

Las personas tienen sus propias historias “constitutivas”, que llevan dentro de sí, de manera inseparable, “hechas carne”... y los libros también. En algunos casos más que en otros, sentimos que sin conocer esa historia no terminamos de comprender las características de una manera de ser. Quizás convenga que, para presentar al lector este libro, consigne aquí, esquemáticamente, la historia que le dio su forma.

– En 1967 escribí y presenté en la Asociación Psicoanalítica Argentina el trabajo “Una contribución al estudio del horror al incesto” (Chiozza, 1967a [1966]), centrado en el estudio del material clínico proveniente del tratamiento psicoanalítico de un caso de incesto consumado (incluido en Chiozza, 1984b [1967-1970]). Se trataba de una paciente de cuarenta y seis años que mantenía relaciones genitales con su hermano desde los dieciocho años de edad. Ambos presentaban, en el momento en que ella me consultó, una cancerofobia.

– Durante los años 1968 y 1969 integramos, junto con los doctores J. Elenitza, V. Laborde, E. Obstfeld, J. Pantolini y E. Turjanski, un grupo de investigación psicoanalítica acerca del cáncer, que continuó elaborando las ideas presentadas en aquel trabajo, pero que interrumpió su labor solicitado por otros intereses.

– En 1970 publiqué, en el libro *Un estudio del hombre que padece* (AA.VV., 1970b), el trabajo “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” (Chiozza, 1970k [1967-1969]), cuya versión ampliada (Chiozza, 1978b [1970])

integra el presente volumen y que contenía los lineamientos teóricos del historial anterior.

– En 1977 realizamos en el CIMP (Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática) una Jornada sobre el tema “El enfermo canceroso”, que reunía, en diferentes trabajos, muchas de las ideas elaboradas en nuestro primitivo grupo de investigación. Para esa Jornada escribí la introducción titulada “El encuentro del hombre con el cáncer” (Chiozza, 1978c [1977]), incluida como un apartado en el octavo capítulo de este libro. Allí exponía el espíritu que animaba nuestra indagación en aquella Jornada de la cual también surgieron los dos trabajos que reproduzco aquí, en ese mismo capítulo.

– Al año siguiente, en 1978, publicamos el libro *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer* (Chiozza y colab., 1978a), que fue editado en Roma por Borla tres años más tarde, con el título *Psicoanalisi e cancro* (Chiozza y colab., 1981b [1978]), y que incluía los trabajos más importantes de aquella Jornada.

– En 1981 presentamos en el III Encuentro Argentino-Brasileño y I Latinoamericano de Medicina Psicosomática el trabajo “¿Azar o acción terapéutica?” (Chiozza y colab., 1981c), que relata la patobiografía de un paciente con melanomas malignos, y a partir del cual escribí, para el libro *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* (Chiozza, 1986b), el trabajo “Un lunar inocente...” (Chiozza, 2001h [1986]) que reproducimos en este volumen.

– En 1985 publicamos, como *Lecturas de Eidon*, un fascículo de circulación interna, “Esquema para una interpretación psicoanalítica de la leucemia linfoblástica” (Chiozza y colab., 1985a). De las ideas allí presentadas surgirían luego tres escritos: “La sangre tira...” (Chiozza, 2001g [1986]), “Evolución de una patobiografía en un tratamiento psicoanalítico” (Chiozza y colab., 1995q [1985-1986]) y “La patobiografía de un niño con leucemia linfoblástica aguda” (Chiozza y Aizenberg, 1995N), que constituyen otros tantos capítulos de este libro.

– En 1995 publicamos el caso Milena (Chiozza, 1995P), que también reproducimos aquí.

En las patobiografías que ya realizamos en el Centro Weizsaecker (casi dos mil quinientas), lo que más hemos visto son enfermos de cáncer. De modo que en el transcurso de todos esos años en que las hicimos, siempre hemos

estado en contacto con esa enfermedad que (como sucede con las cardiopatías isquémicas) “mata” al veinticinco por ciento de los seres humanos, y sin embargo nunca hemos intentado transformar nuestras *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer* (Chiozza y colab., 1978a) nacidas alrededor del año 1967, en una bien elaborada “concepción psicoanalítica del cáncer”.

El libro que hoy publicamos, aunque no fue escrito “de un solo tirón”, sino que, por el contrario, reúne en sus páginas artículos dados a luz en distintas épocas y circunstancias, contiene ya la concepción que buscamos. No se justificaba entonces esperar hasta que la vida, con sus inesperados designios, me ofreciera el remanso necesario para reescribirlo por entero.

He preferido, en este libro, invertir el orden habitual que conduce a exponer en primer lugar la teoría y acompañarla luego con algunos ejemplos. Me ha parecido mejor dejar que las historias nos “cuenten” en qué clase de drama se desarrollan los cánceres, y reproducir luego el trabajo original, que fundamenta la teoría que sustenta nuestro enfoque del cáncer. De más está decir que el lector podrá, de todos modos, leer los capítulos en el orden que prefiera.

Incluimos también el trabajo que realizamos, en 1973, acerca del incesto y la homosexualidad como diferentes desenlaces del narcisismo (Chiozza y Wainer, 1973b); y el estudio de dos cuentos de Sturgeon, en los cuales asistimos a una “sorprendente” coincidencia entre las ocurrencias de la ficción literaria y los desarrollos de nuestra teoría. Recuerda lo ocurrido con el complejo de Edipo y con otros tantos hallazgos de Freud. Aunque yo ignoraba la existencia de esos cuentos de Sturgeon, llegamos a una misma “verdad” por distintos caminos.

El contenido del capítulo IX proviene de un trabajo, “Acerca de la superstición en el uso de la estadística”, que realizamos en un grupo de estudio, en 1984. Publicado, por primera y única vez, en un fascículo de circulación interna (Chiozza y colab., 1984d), encuentra un lugar en este libro por el hecho de que, cuando de cánceres se trata, es frecuente que se tomen decisiones en función de datos estadísticos.

Han pasado veintidós años desde la publicación de *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer* (Chiozza y colab., 1978a), y los oncólogos de nuestros días, entusiasmados por lo que ha dado en llamarse “psiconeuroendocrinoinmunología”, ya no se escandalizan tanto cuando, frente a la presencia de un tumor maligno, uno se pone a hablar de significados inconcientes. Nadie niega la relación existente entre el desarrollo del cáncer y la respuesta inmunitaria, y también se acepta que la condición inmunitaria recibe una indudable influencia que emana del estado psíquico.

Sin embargo, muchos equívocos persisten, aun entre aquellos que nos observan con benevolencia y nos otorgan cierto crédito. La inclusión, como antepenúltimo capítulo, de mis respuestas a los comentarios críticos suscitados con motivo de la edición italiana, en 1981, de *Psicoanalisi e cancro* (Chiozza y colab., 1981b [1978]) y *Corpo, affetto e linguaggio* (Chiozza, 1981a [1976]), tiene la ventaja de presentar, en toda su crudeza, algunas de las dificultades que, a pesar del tiempo transcurrido, conservan cierta actualidad.

El capítulo XI, extraído del prólogo (Chiozza, 1978m) escrito para el libro *Ideas para...* (Chiozza y colab., 1978a), hoy agotado, discute cuestiones esenciales en lo que respecta al uso de una concepción psicoanalítica del cáncer en el ejercicio de la clínica oncológica. El capítulo XII, por fin, reproduce las palabras que “a manera de epílogo” (Chiozza, 1983c [1980]) finalizaban *Psicoanálisis: presente y futuro* (Chiozza, 1983a), que también está agotado. En ellas se aborda el tema de los cambios epistemológicos actuales que nutren nuestra interpretación psicoanalítica de los trastornos somáticos e influyen en nuestra concepción psicoanalítica del cáncer.

La psicoterapia que suele llamarse “profunda” nos conduce hacia el significado inconciente del haber enfermado sin limitarse a la tarea de lidiar con el sufrimiento psíquico que suele interpretarse como una consecuencia (“patoneurótica”) de la enfermedad. La experiencia acumulada en ese terreno confirma lo que la oncología actual, a partir de los descubrimientos en el área de la inmunología, afirma cada vez con un énfasis mayor: debemos desplazar el acento de nuestras indagaciones desde la enfermedad denominada cáncer hacia el enfermo canceroso.

Sin embargo, no basta con sostener que la relación entre un tumor canceroso y el enfermo que lo “alberga” puede ser comparada a la que se establece entre un parásito y su huésped. Es necesario enfrentarse con un hecho que el psicoanálisis revela: el tumor mismo, como cualquier otro fenómeno patológico, no se desarrolla como producto de una infortunada combinación de factores más o menos “casuales”. Por el contrario, el “fracaso” inmunitario posee una estructura similar a la de un acto fallido, que contraría e interfiere los deseos conscientes, pero que cumple acabadamente, y de manera exitosa, con un designio inconciente.

A pesar de que el choque entre la medicina técnica y los sentimientos humanos del enfermo es cada día más violento, y crece la demanda de una “asistencia psicológica”, las ideas psicoanalíticas que más se difunden se han plagado de superficialidades y de malentendidos. Por este motivo, el libro que hoy publicamos, juntando la reedición de artículos y trabajos escritos en diferentes circunstancias, con algunos, pocos, pensamientos nuevos, es todavía un libro audaz. Hace falta recorrer aún un largo trecho para que una

concepción científica y al mismo tiempo empática acerca del significado que cada enfermedad posee en la vida de un hombre, penetre de manera profunda en la mente de los médicos que todos los días atienden enfermos, impregnando, de manera natural, el hábito con el cual ejercen su labor.

Cabe, pues, terminar este prólogo con las palabras que usé como epígrafe en un libro anterior (Chiozza, 1983a): *Mi padre, cuando yo era un niño, me explicó una vez, mientras disfrutábamos los tres de una caja de dátiles, que tanto gustaban a mi madre, que el que siembra dátiles, a menos que sea joven, no llegará a comerlos. Esto me debe haber impresionado, porque nunca más lo olvidé. Hay ideas que son como los dátiles, tardan tanto en crecer, que el que las siembra no verá sus frutos. Pero los dátiles existen, y los sembramos mientras comemos los que otros sembraron.*

Octubre de 2000.

**EL CÁNCER EN DOS CUENTOS
DE STURGEON**

(2001 [1978-2001])

Luis Chiozza, Alejandro Fonzi, Enrique Obstfeld
y Silvia Furer

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis y colab. (2001e [1978-2001]) “El cáncer en dos cuentos de Sturgeon”.

Primera edición en castellano

L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 133-145.

Este trabajo reúne los siguientes artículos: “Theodore Sturgeon”, de L. Chiozza, escrito para la edición de 2001, como primer apartado; “El encuentro del hombre con el cáncer” (Chiozza, 1978c [1977]) como segundo apartado; “‘Cuando se quiere, cuando se ama’, de Sturgeon” (Fonzi, 1977) como tercer apartado; “Nuevamente Sturgeon” (Obstfeld y Furer, 1977) como cuarto apartado. Estos dos últimos trabajos fueron presentados en la Jornada sobre “El enfermo canceroso”, realizada en el Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática en 1977, y publicados por primera vez en *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer* (Chiozza y colab., 1978a).

I. Theodore Sturgeon, por Luis Chiozza

Entre los escritores de ciencia ficción, Theodore Sturgeon sobresale como una figura singular. Comencemos por decir que no le gusta ser clasificado dentro de ese “género” literario. En un prólogo escrito en 1970 para un volumen (Sturgeon, 1967) que reúne una serie de cuentos escritos luego de varios años de “silencio”, afirma que los mejores autores de ese género escriben ciencia *ficción* y no *ciencia* ficción, ya que no se puede escribir obras de ficción que traten sobre ideas, sólo se puede hacer ficción sobre personas.

Creo que, en rigor de verdad, existen dos tipos de escritores, que convocan, a su vez, dos tipos de lectores. Hay quienes escriben acerca de cosas que les interesan de un modo indirecto, puesto que sus escritos son medios para alcanzar un fin ulterior que puede ser muy loable, como puede serlo, por ejemplo, el aprender y el capacitarse para algún tipo de tarea. Pero hay otros escritores y lectores que son, como lo dice Ortega y Gasset (1932-1933), “menesterosos” del conocimiento, que buscan con ahínco en cada frase una orientación para sus vidas.

Entre estos últimos también los hay de dos tipos: unos auténticamente empeñados en demostrar algo falso impulsados por la tendencia a negar una realidad que les duele. Llevados por los avatares de sus necesidades momentáneas, recorrerán una línea oscilante desde una conclusión a su contraria, sin orden ni concierto. Otros, entregados al esfuerzo incansable de encontrar para sus vidas una orientación coherente, procuran pensar acerca de cómo viven y tienden a vivir de acuerdo con lo que piensan. Es claro que estos dos tipos son esquemas “puros” que se combinan en

los hombres concretos en distinta proporción. Pero no cabe duda de que algunos escritores nos conmueven por su capacidad de perseguir una “verdad” que nos resistimos a pensar.

Sturgeon es un claro ejemplo de esta clase, pero lo caracteriza algo más: no se trata de un hombre que busca la sabiduría que se le ha vuelto imprescindible para seguir viviendo, aislado en una sórdida torre de marfil, en soliloquio con sus ideales. El contacto comunicativo con la vida que lo rodea, su intensa bio-filia, emana de su persona como una urgencia amorosa de convivir compartiendo las más profundas emociones. Citemos sus propias palabras: “Estoy convencido de que el secreto de un escritor... consiste en la facultad de escribir un relato como si se tratara de una carta dirigida a una persona bien determinada” (en De Mucci, 1989, págs. 18-19).

Sus escritos nos llevan a parajes inusitados que se encuentran detrás de las puertas frente a las cuales todos los días pasamos, y que nunca abrimos.

En 1977, en ocasión de realizar la Jornada sobre “El enfermo canceroso” que mencionamos en el prólogo, Alejandro Fonzi por un lado, y Enrique Obstfeld y Silvia Furer por otro, presentaron los dos trabajos sobre cuentos de Sturgeon que reproducimos aquí. Como ellos mismos lo afirman, la coincidencia entre los acontecimientos allí narrados y nuestra interpretación psicoanalítica del cáncer es impresionante. En el segundo cuento de Sturgeon no sólo se establece una relación entre la consumación del incesto y la desaparición del cáncer (que, como subrayan los autores, adolece de la simplificación propia de una captación intuitiva), sino que la comunicación entre los seres “normales” y los habitantes del planeta incestuoso se realiza por intermedio de otro país, cuyo nombre es Leteo. Una clara alusión al “río del olvido”, representante del fenómeno denominado “letargo” que, a partir del Cesio, ocupa un importante lugar en nuestras elaboraciones teóricas.

El trabajo “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer”, escrito y presentado a la discusión en 1966, fue publicado por primera vez en 1970 (Chiozza, 1970k [1967-1969]), y su versión ampliada, en 1978 (Chiozza, 1978b [1970]). El segundo cuento de Sturgeon, que se refiere en el título al incesto fraterno (!), el más “narcisista” de los incestos, fue publicado en 1967 veinte años más tarde de haber sido escrito. Veamos en sus propias palabras por qué: “Al seleccionar algún área más o menos inexplorada en la cual pudiera ejercitar esta técnica de un-paso-más-allá me encontré con ésta. Fue aproximadamente veinte años atrás, pero tuve que esperar hasta ahora antes de hallar acogida favorable para algo tan turbador como este tema. Les quedo, por supuesto, muy agradecido. Espero

que la historia, ficticia como es, genere, sin embargo algunas discusiones fructíferas” (Sturgeon, 1967, pág. 153).

En el apartado siguiente reproducimos las palabras introductorias que pronuncié al comienzo de nuestra Jornada de 1977, ya que nos parece que coinciden con el espíritu con el cual Sturgeon aborda la existencia del cáncer.

II. El encuentro del hombre con el cáncer, por Luis Chiozza

A medida que transcurre la vida, el encuentro del hombre con el cáncer se hace de una manera cada vez más personal. Es decir que adquiere progresivamente una mayor intimidad, o también que compromete y envuelve un mayor número de afectos.

El cáncer, sea como tumor perceptible o como fantasía inconciente, posee una fuerza arrolladora, pero si lo observamos “desde lejos” o “desde afuera”, a cubierto de esa fuerza, nada podemos comprender frente al enfermo canceroso, quien muchas veces resulta al mismo tiempo espectador y víctima de una carnicería cuya contemplación resulta casi insoportable.

La observación habitual, lejana y borrosa, impregnada de un pánico inconciente que nos invita a distraernos con otros panoramas (compuestos por células mitóticas y fenómenos virósicos o inmunitarios), arroja un resultado que podrá “ser cierto” o “ser útil”, pero que desde el punto de vista de una vida humana (la cual, mientras existe, no puede dejar de ser vivida) constituye “letra muerta”.

Es cierto que el enfermo se hace cómplice (muchas veces con gusto y otras con disgusto) de esa historia muerta, y lo hace porque conserva la ilusión de que su cáncer puede existir, o dejar de existir, sin ser vivido. Sin embargo, al mismo tiempo se siente profundamente desamparado por esto, y experimenta al médico, en cuanto a su función de psicoterapeuta, como a un ser muy débil, ridículamente impotente, con el cual se puede convivir siempre que se evite hablar de lo único importante y siempre que, además, se tenga la delicadeza de impedir que este interlocutor médico se entere de su propio miedo y de su propia huida (en los cuales recae permanentemente cada vez que se acerca al enfermo canceroso).

No se trata de conversar con el enfermo, de un modo que se llama “francamente”, acerca de tumores, diagnósticos o pronósticos cuya traducción al lenguaje de la vida queda sin ser realizada. Se trata, muy por el contrario, de permitir y soportar que la presencia concreta de su muerte reactive la presencia de la nuestra, no tanto más lejana.

De modo que lo único realmente vivo que podemos decir acerca del enfermo canceroso es una historia del encuentro, personal y auténtico, del hombre con el cáncer. En el enfermo canceroso, este encuentro, inevitable, ocurre de mil maneras diferentes, pero éste es el último escalón de un desarrollo que, aunque no siempre alcanza un desenlace semejante, acontece en todas y cada una de las vidas.

Es necesario deshacer algunas ilusiones. Una de cada cuatro (o cinco) personas muere como consecuencia de un cáncer. ¿Quién será, por lo tanto, aquel a quien le toque en suerte? ¿Un padre, un hijo, un hermano, un amigo? ¿El cónyuge que comparte nuestra vida? ¿O crecerá en nosotros mismos, un mal día, a partir del más inocente de los huesos?

Es cierto también que ni siquiera sabemos con cuáles otros compartimos el sorteo. Tal vez el ser querido que ha enfermado a nuestro lado pertenece a otra ruleta y su muerte no nos libera. ¿Cuándo ha de ocurrir este sorteo? ¿Es que ya se ha realizado? ¿O se realiza aquí mientras hablamos? En una vida en la cual “veinte años son nada”, más tarde o más temprano la escena nos alcanza más allá de toda huida. Se trata de un singular heroísmo que ocurre sencillamente por el simple acto de vivir.

Lo que llamamos la historia de un encuentro personal y verdadero es la historia de un suceso que compromete una pasión. Como ocurre con las guerras, sean entre países, razas, partidos, bandas o familias, se configura como producto de este encuentro un enemigo que nos impregna de temor y rencor, pero también (jamás lo hubiéramos imaginado tratándose de una enfermedad) nos llena de oprobio, humillación y vergüenza.

A partir de este enfrentamiento brutal sólo es posible luchar o someterse. Sin embargo, como médicos que somos y habiendo llegado a esa etapa de la vida en que se tiene la ventaja de haber visto la cara al enemigo, hay dos lujos que no nos podemos permitir. No podemos dar la espalda a este enemigo, ignorando su fuerza y nuestro miedo. Tampoco podemos pretender que nuestro enojo apasionado sea capaz de sustituir a nuestro esfuerzo de estrategias.

Como producto de una lucha encarnizada, radioterapeutas y cirujanos arrancan todos los días su sustento a millones de células cancerosas. Pero esta población cancerosa, forzoso es reconocerlo, tampoco cesa en la batalla por la cual cobra siempre nuevas víctimas entre los médicos y sus pacientes.

El encuentro del hombre con el cáncer ha tenido hasta hoy la característica del encuentro entre dos poblaciones extrañas y hostiles que se disputan cruelmente los mismos bienes para distintos fines. Dos poblaciones entre las cuales toda comunicación fue siempre inconcebible. Pero ¿qué cosa mejor puede hacer un estratega que comprender a su enemigo? ¿Es

que el hombre no puede acaso llegar a saber lo que el cáncer piensa y se propone, convirtiendo su encuentro con él en un diálogo inteligible?

Esta manera de decirlo (que alude al camino que va de la descripción de una patoneurosis al análisis de una contratransferencia) intenta ser algo más que una metáfora. Sólo podremos enunciar ahora la temática a que este desarrollo da lugar. El psicoanálisis ha demostrado que sólo se teme lo que se desea. Es imposible temer lo inconcebible, y toda concepción no es otra cosa que un derivado de un deseo. El temor al cáncer es, por lo tanto, el temor a una tentación. Tentación por la realización de un deseo que permanece reprimido.

Hace ya algunos años (Chiozza, 1970*k* [1967-1969] y 1978*b* [1970]) desarrollamos una línea de ideas según la cual éste es un deseo de crecimiento ilimitado y narcisista que queda representado en la fantasía como el producto de un coito hermafrodita. Este conjunto suele quedar encubierto por un deseo incestuoso, consanguíneo, que le sirve de satisfacción transaccional. El horror al incesto, por lo tanto, oculta el temor al producto monstruoso de este crecimiento ilimitado.

Nuestro interés por lo inconciente nos ha hecho olvidar que el verdadero enigma es la conciencia. Fuera de la conciencia no sólo existe la materia, sino que, además, pululan las ideas. Las funciones y los órganos son ideas inconcientes. Precisamente funcionan cumpliendo una finalidad implícita en su estructura. Como dice Ortega y Gasset (1946*a*), no sólo la función hace al órgano, sino que, además, lo explica.

Se puede decir que las ideas inconcientes una vez fueron concientes (en esta o en anteriores existencias) y también que la conciencia es un particular estado que lo inconciente alcanza. De uno u otro modo debemos suponer que existen diferentes clases de conciencia y que, además, la conciencia limita un territorio que llamamos “yo”. “Yo” es el título que damos “desde adentro” a lo que “desde afuera” denominamos “individuo”. ¿Pero qué es un individuo sino algo que no se puede dividir sin dejar de ser el mismo? ¿No es acaso una ameba un individuo? ¿No lo es una nación?

Como producto de las dos consideraciones anteriores podemos concluir en que el cáncer representa la realización de una idea inconciente que habita permanentemente, como deseo insatisfecho, en cada uno de nosotros; y que esta idea se rige por la noción de pertenencia a un individuo que no coincide con aquel que, desde nuestra conciencia, llamamos “yo”. Tal idea se realiza porque ha evadido el “control de población” ordenador que nace de las conveniencias del individuo humano.

Si tenemos en cuenta que el planeta Tierra, como ecosistema (Bateson, 1972), constituye una unidad individual estructurada en sutiles equilibrios

que se encuentran muy lejos de la conciencia humana, no deja de ser significativo el hecho de que el hombre, capaz de sostener empeñosamente propósitos egoístas y lineales que amenazan el equilibrio del conjunto Tierra, albergue dentro de sí una criatura que denominamos “cáncer”, para tratar con la cual no basta con la lógica y el odio, hace falta el amor.

III. “Cuando se quiere, cuando se ama” de Sturgeon, por Alejandro Fonzi

“Esta coincidencia entre mis investigaciones y la creación poética ha sido utilizada por mí como demostración de la exactitud de mi análisis onírico”, dice Freud (1900a [1899]), y sólo con esta frase sintetiza una posición, que no abandonó nunca, respecto del grado de verdad que contiene toda manifestación artística como medio de investigación del inconciente.

Al leer el cuento “Cuando se quiere, cuando se ama” de Sturgeon (en Sturgeon, 1967), me impactó la inequívoca correspondencia que existe entre esta creación literaria, pura fantasía, y las ideas desarrolladas por Chiozza (1970k [1967-1969], 1978b [1970]). Me propongo exponer, aunque parcialmente, la relación entre las ideas poéticas de Sturgeon y las científicas de Chiozza. Creo que el número de puntos de coincidencia, por sí solo, excluirá toda posibilidad de azar, evidenciando que, en este caso, tanto el arte como la ciencia se nutren de la misma fuente inconciente. Cuento e investigación científica se complementan, enriqueciéndose mutuamente.

Debo, a mi pesar, sintetizar brevísimamente el cuento, a expensas de borrar todo su valor literario. Antes de ello haré una descripción del coriocarcinoma, tal como lo concibe Sturgeon, ya que sin tal explicación el relato resultaría incomprensible. Este cáncer se origina en las células sexuales totipotenciales que se reproducen indiscriminadamente dando origen a “embriones” más o menos monstruosos. Éstos se vehiculizan por vía sanguínea y tienden a implantarse por doquier (como un embarazo ectópico). Los más logrados llegan al pulmón, donde van ocupando cada vez más territorio para sus fines, sustrayéndolo al necesario para el intercambio gaseoso (los enfermos mueren ahogados). Si bien la reproducción es anómala, como el número de células afectadas es enorme, puede pensarse, por ley de probabilidades, que algunos de estos falsos embriones son tan parecidos a uno normal como fuera posible. Por supuesto tendería a reproducir un ser idéntico al huésped, ya que poseen el mismo código genético. El coriocarcinoma es un embrioma, un teratoma maligno capaz de reproducir esbozos de órganos y tejidos embrionarios o adultos.

Y ahora el argumento. Guy es un muchacho sin historia, “invasor de propiedades ajenas”. En una propiedad de ensueño se encuentra con Sylva Wyke, quien lo salva de morir ahogado. Ésta es única heredera de una fabulosa potencia económica, totalmente ignorada por el mundo, ya que cuatro generaciones de su familia se rigen por el décimo mandamiento (enmendado por el fundador de la dinastía): “No codiciarás los bienes ajenos... ni serás causa de codicia”. Se enamoran, se casan, y en seis semanas se declara el coriocarcinoma de Guy, que lo matará en otras seis. Sylva “no le permitirá morir” y, haciendo acopio de todo su poder, logrará llevar adelante la gestación de miles de esos “embriones” con la esperanza de recuperar un Guy idéntico al suyo. También reconstruye toda la historia de Guy: prepara una “biografía escrita en forma de guión, hora tras hora”, para que ese nuevo ser viva las mismas experiencias de su amado, para no duplicar “sólo la corteza exterior”. Cuando quedan cuatro fetos de ocho meses y medio, ella se hace hibernar para despertar veinte años después. Sólo llega un feto a término...

Aquí termina la historia “del muchacho que fue su propia madre”. La verosimilitud no está dada en el argumento, sino en la forma en que maneja Sturgeon su relato. Incluso al describir el encuentro entre Guy y Sylva, lo hace con tal maestría que no se sabe si se trata de un primer encuentro o del enésimo, ya cumplida la parábola, y siendo el nuevo Guy idéntico al anterior... incluso en el cáncer.

La extensión de esta presentación no me permite un análisis exhaustivo del cuento. Me apoyaré en el conocido método que toma al relato como el contenido manifiesto de un sueño, cuyo contenido latente se refiere sólo a un personaje desdoblado en todos los que aparecen en el sueño y que gira en torno de una situación, si bien a través de diferentes escenas.

Trataré de ir relacionando algunos de los conceptos teóricos que encuentro en Chiozza, con algunas de las representaciones del cuento.

- 1) Excitación insatisfecha que emprende una regresión narcisista (eros desexualizado) que, tanatizada, tiende a descargarse en el yo, en el propio organismo: Guy penetra en el castillo de los Wyke amurallado, secreto, cerrado en sí mismo, paradisíaco. Allí casi muere en el lago.
- 2) Una defensa contra esa descarga puede ser una relación narcisista, introversa, ideal, incestuosa: Sylva, irreal, ideal, lo salva (la formación de un ideal es ya una salida del narcisismo).
- 3) Esta unión ideal contiene una fantasía de coito prohibido que fructifica en un embarazo deseado-temido cargado de

aspectos ideales: Romance perfecto con Sylva (él mismo, su propio ideal).

4) Esta escena primaria puede reintroyectarse melancólicamente por envidia y experimentarse como ser dueño de una “riqueza que abruma”, que corresponde, económicamente, a la excitación narcisista y, dinámico-estructuralmente, a la fantasía de ingestión y embarazo: Guy, a través de un tutor, se entera de todo lo referente a Sylva y a los Wyke. ¿La envidia? ¿Siente “codicia” (el peor de los pecados de los Wyke)? Es en ese momento que se declara su cáncer.

5) El fracaso de la relación narcisista-incestuosa como defensa deja expuesto a un narcisismo extremo que ya toma al propio cuerpo como objeto y cuya representación contiene una cópula hermafrodita proliferativa que queda adscripta a fantasías de embarazo maligno o desarrollo tumoral, de teratoma siniestro o cáncer devorador: El cáncer de Guy es un coriocarcinoma. El coriocarcinoma *es* a la vez embarazo maligno y desarrollo tumoral, teratoma siniestro y cáncer devorador.

Pienso que no existe cáncer que responda mejor a este grupo de representaciones, ya que responde a todas ellas.

Todavía me queda un último planteo que dejo como interrogante. A través del intento omnipotente de Sylva de recrear a Guy, ¿podríamos pensar que el cumplimiento de deseos de este cuento-sueño-enfermedad es el logro de un ideal de narcisismo extremo que no sólo sería la autosuficiencia perfecta, sino la autorreproducción? ¿Podríamos pensar que este cáncer y todos los cánceres son intentos fallidos de transformarnos en “madres de nosotros mismos”?

IV. Nuevamente Sturgeon, por Enrique Obstfeld y Silvia Furer

La obra de Theodore Sturgeon “Si todos los hombres fueran hermanos, ¿permitirías que alguno se casara con tu hermana?” (en Sturgeon, 1967) aborda una de las problemáticas básicas del hombre: el horror al incesto. En el clima oniroide de la ciencia ficción, el autor penetra en la comprensión de las más profundas fantasías inconcientes.

Nos describe un planeta maravilloso, Vexvelt, donde el aire es embriagador, claro, limpio, con un espléndido panorama que posee todo lo que un libro de paisajes debe tener; la ropa de sus habitantes responde sólo a

dos convenciones: comodidad y belleza. A primera vista parece un planeta pastoril; sin embargo, sus abundantes recursos naturales son explotados al máximo. “Es la cueva del tesoro, trabajada y organizada, planeada y concebida como en ningún otro planeta del universo conocido.” Su gente es física y mentalmente sana, sin segundas intenciones, nunca sufrió una guerra, ni modificó el plan cultural originario, vive con alegría.

El relato no nos hubiera despertado mayor interés que el producido habitualmente por un buen argumento de ciencia ficción, pero la historia nos atrapa, en un vuelco inesperado, al saber que una de las características de Vexvelt era la práctica habitual y aceptada socialmente de las relaciones sexuales consanguíneas. El conocimiento de este hecho generaba en el resto de los planetas una actitud de intenso rechazo, situación que conducía a la abolición de todo intercambio comercial, pese a que los productos vexveltianos eran de excelente calidad y bajísimo costo. Edificaban a su alrededor un muro de silencio, fingían ignorar su existencia.

Quedaba así impedido el acercamiento al mundo vexveltiano, a pesar de los numerosos beneficios que ofrecía, uno de los cuales era un método curativo para todo tipo de cáncer. Esta enfermedad no existía entre ellos. En un diálogo entre Charlie Bux –el héroe de nuestro cuento– y el director de Archivos de Terratu, el planeta natal de ambos, éste pregunta (Sturgeon, 1967, pág. 128-129):

–¿Sabe usted cuál es ese tratamiento?

–No, yo no, pero a ningún equipo clínico le llevaría más de una semana averiguarlo.

–Los cánceres incurables no son materia de análisis clínicos. Son considerados enfermedades psicosomáticas.

–Lo sé. Eso es exactamente lo que el equipo clínico descubriría.

Hubo un largo y tenso silencio.

–Usted no ha sido totalmente franco conmigo, muchacho.

–Es verdad, señor.

Otra larga pausa.

–De lo dicho por usted se deduce que están libres de cáncer a causa del tipo de cultura que han organizado.

Sturgeon expone y rebate, en esta obra, las “creencias” y razones sociales que sustentan el horror al incesto (temor por la descendencia, celos, parricidio, etcétera).

La sociedad vexveltiana era un lugar de amor, procreación, productividad, paz y alegría. Es decir, ofrecía “todo”. Sin embargo, debía ser rechazada porque permitía y aceptaba las relaciones incestuosas. Y aun sabiendo que los vexveltianos poseían el remedio para el cáncer, los seres de otros planetas

preferían morir o ser devorados vivos por el cáncer antes que vivir con “tal cordura”. A estas palabras del director de Archivos responde Charlie:

–Quizás otros estén en desacuerdo con usted.
 –¡Nadie podría estarlo! ¿Hizo la prueba? ¡Hágala! ¡Lo despedazarían!
 Eso es lo que le hicieron a Allman. ¡Eso es lo que le sucedió a Balrou!
 Nosotros mismos matamos a Trosan... ¡Salga! ¡Salga! ¡Salga!

Sturgeon no ha elegido para esta sociedad que tan poéticamente describe, ningún otro padecimiento que pueda ser erradicado, sino presuntamente el cáncer, aquel que, como lo ha demostrado Chiozza (1970*k* [1967-1969], 1978*b* [1970]), queda específicamente ligado a las fantasías incestuosas.

En forma totalmente inconciente, el artista intuye la existencia del vínculo estrecho que existe entre cáncer e incesto, cuando insinúa que el incesto es una terapéutica para el cáncer. Es importante señalar sin embargo que, del mismo modo que Sturgeon “simplifica” el problema, al mencionar que el incesto puede evitar el cáncer, omite también la comunidad existente entre la cultura y la inhibición del incesto, señalado por numerosos autores y que Chiozza retoma.

En las conclusiones del cuento, el autor confiesa que debió esperar veinte años para publicarlo pues el tema era “sumamente turbador”. Dice también que en el rechazo a esta temática hay que “abandonar el área de la convicción emotiva y aventurarse en el plano de la investigación científica... El único daño que puede sobrevenir no procede de la respuesta sexual en sí misma, sino del complejo de culpa y de la actitud punitiva del medio ambiente...”.

Compartimos plenamente esta opinión, que revela su profundo conocimiento del mundo fantástico del hombre, aunque creemos que este sentimiento de horror va más allá del temor a la acción punitiva social. De acuerdo con las ideas de Chiozza (1970*k* [1967-1969], 1978*b* [1970]), este rechazo corresponde a la propia vivencia de destrucción como producto de un estado de excitación imposible de ser tolerada por el yo, que adquiere la representación en la fantasía inconciente de una cópula hermafrodita endogámica, proliferativa, capaz de dar vida a un teratoma siniestro o un cáncer invasor.

Acerca de la tolerancia a esta excitación fascinante y tanática (de la cual el incesto es sólo una representación), Sturgeon pone en boca de Vorhidin, un vexveltiano, las siguientes palabras: “Lo que quiere decir es que capacidad es capacidad, ya sea para el contenido de una taza, para un caballo de fuerza o para la altura límite de un avión. Hombre o máquina no los dañará si te mantienes dentro de los parámetros para los que fueron diseñados”.

Pensamos, apoyándonos otra vez en las ideas de Chiozza (1970a), que esa excitación que los vexveltianos pueden asimilar y con-formar –es decir, darle forma a través de sus creaciones– se torna temible, invasora y tanática para quienes no poseen aquella capacidad. Y es esa la razón profunda inconciente, a nuestro entender, que sustenta el rechazo a Vexvelt por parte de los otros planetas. El único de ellos que comerciaba con Vexvelt era Leteo, cuyo nombre queda para nosotros asociado con el letargo.

Fidias Cesio, que ha realizado una teoría psicoanalítica acerca del letargo, analiza la etimología de la palabra “letargo”, derivada de *lethe* (olvido) y *argos* (inactivo) y que combinaría los significados de olvidadizo y perezoso (Cesio, 1960a y 1960b).

La zona de fractura del aparato psíquico producida por el contacto del ideal con el yo, constituyó el letargo primario (Chiozza, 1970a), cuya expresión clínica son los sueños durante el dormir. Sobre este núcleo se instala, de acuerdo con la tesis de Chiozza, el letargo que demuestra Cesio y que correspondería a la zona de contacto entre el yo ideal y el resto del yo coherente.

Así como Leteo era el planeta intermediario entre Vexvelt y el resto del universo, también los sueños (letargo primario) son la “vía regia” del acceso conciente al inconciente. El contenido latente de los sueños son los deseos inconcientes, de los cuales no nos debemos enterar, y sólo disfrazados, gracias a la elaboración secundaria, acceden a nuestra conciencia.

Algo semejante, en el cuento, ocurre con los productos vexveltianos que, disfrazados por los fraccionadores de Leteo, eran usados por el resto del universo, sin enterarse de su lugar de origen. Del mismo modo que los sueños, a través de la elaboración secundaria, disfrazan nuestras ideas inconcientes y son, al mismo tiempo, un producto de características psicóticas (proceso primario) que convive con nuestra normalidad cotidiana, Leteo, “lugar donde se desarrollaban todas las perversiones...”, convivía con el resto de los planetas del universo, siendo un puente entre ellos y Vexvelt.

La fascinación que ejercen los contenidos narcisistas inconcientes vinculados al cáncer queda expresada por Sturgeon en el siguiente párrafo que sigue al relato del mito de Platón acerca de los primitivos andróginos posteriormente divididos: “Cada uno de los seres de los sexos opuestos puede hacer algo, pero habitualmente eso de alguna manera resulta incompleto... Pero cuando una parte encuentra su otra mitad, ningún poder de la Tierra puede mantenerlas separadas, ni apartarlas una vez que se han unido. Eso sucedió aquella noche, en algún momento de un sueño tan profundo que ninguno de los dos pudo recordarlo jamás... Ese fue el comienzo de algo eterno” (Sturgeon, 1967, pág. 136).

El aspecto oral-digestivo “persecutorio” vinculado a estas fantasías aparece también claramente descrito en la escena en la que Charlie ve que Tyng, su amada, no sólo le ofrecía a él su suave “canción”, sino que aquella “canción” era brindada también a Vorhidin, su propio padre. Es entonces cuando, presa del dolor y los celos, siente en su hombro la mano de Vorhidin, y “el resultado fue sorprendente. Charlie Bux no movió nada visible, excepto los tendones de la mandíbula y la garganta, y al contacto con la mano del vexveltiano, vomitó. Fue lo que clínicamente se denomina un ‘Vómito proyectante’”.

Charlie terminó su informe sobre Vexvelt y expresó que su deseo, más que el de ser un vexveltiano, era que ellos lo necesitaran (como si se tratara de un yo que busca ser necesitado por un ideal, satisfaciéndolo y exponiéndose, al mismo tiempo, a una excitación intolerable). Los vexveltianos le responden a Charlie (Sturgeon, 1967, pág. 151):

–Nosotros te amamos... pero... ¿Necesitarte?... Charlie, si hubieras nacido aquí, no importaría tanto para ti. Pero si te juegas a todo o nada por nosotros, ese será un compromiso total. Al tomar esa decisión, debes hacerte a la idea de que quedarás completamente excluido de todo lo que has conocido siempre.

Una situación semejante imaginamos que ocurre con las células cancerosas, que buscarían su satisfacción sin tomar en cuenta el resto del soma. Podemos suponer que el diálogo mencionado más arriba podría ser el que, en el enfermo canceroso, sostienen las células tumorales con el resto del individuo, que se aproximó a conocer ese “ideal”, ideal que, no pudiendo tolerarlo, ni tampoco reprimirlo adecuadamente, se transforma en algo invasor, cuya representación es el cáncer.

Charlie, luego de fracasar en su intento de levantar la represión en Terratu, para que el mundo vexveltiano pudiera enriquecer con su sabiduría al resto de los planetas, se encamina al lugar secreto donde estaba posado el navío vexveltiano que lo había traído, y dice: “Llévenme a casa”.

Charlie logra así evitar “su” cáncer, mutando su identidad, al comprender y aceptar ese mundo presente en cada uno de nosotros, que contiene la fantasía inconciente del coito endogámico hermafrodita.

Sturgeon expresa acerca de este cuento la esperanza de que una historia como ésta, ficticia, genere discusiones fructíferas. Pensamos que, más allá de la discusión fructífera, comprobar en una obra literaria la emergencia de fantasías que fueron descriptas, desde el ángulo constituido por la teoría psicoanalítica, en el trabajo de Chiozza sobre el contenido latente del horror al incesto y su vinculación con el cáncer, fortalece nuestra convicción acerca de esta idea.

**EL LLAMADO “FACTOR PSÍQUICO”
EN LA ENFERMEDAD SOMÁTICA**

(2001)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2001k) “El llamando ‘factor psíquico’ en la enfermedad somática”.

Primera edición en italiano

“Il cosiddetto fattore psichico nella malattia somatica”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 1, Eidon Edizioni, Perugia, 2001, págs. 53-67.

Introducción

En la lección introductoria de este seminario querría detenerme sobre nuestras tesis fundamentales, explicitándolas tanto desde su aspecto conceptual, como desde el metodológico. Les hablaré como si estuviese frente a un auditorio de médicos habituados a otra forma de pensar, y procuraré que nuestro discurso pueda ser comprendido por quienes no conocen todavía lo esencial de nuestras ideas, para poder ofrecer, al mismo tiempo, una posibilidad de reflexión acerca de cómo se puede hablar con quienes recién se aproximan a los nuevos modos de pensar la medicina. Seguiré como guía la conferencia que sostuve en el Congreso Nacional de Pediatría de Turín, en setiembre de 1988, y que se dirigía justamente a un público constituido por médicos pediatras. Seguramente se habrán preguntado por qué he formulado el título de este modo, ya que no pensamos que exista un “factor psíquico”, como se suele creer en relación con la llamada “medicina psicosomática”. He conservado por lo tanto esa expresión en el título precediéndola con las palabras “el llamado”, porque en el fondo se trata de cuestionarla. También habrán notado que no hablo de enfermedad psicosomática sino de enfermedad somática. Creo que es aconsejable hablar de enfermedad somática, y no porque creamos que sea somática en sí misma, sino porque lo es para nuestros órganos sensoriales. Me parece, en cambio, que el término “psicosomático” nos hace creer que hay enfermedades que son en sí mismas somáticas, otras psíquicas y otras psicosomáticas, y es esto precisamente lo que rechazamos. He querido comenzar mi conferencia con palabras de Freud que de vez en cuando conviene recordar, porque son conmovedoras en su aparente simplicidad.

Freud (1905a [1904]*, págs. 248-249) escribe:

...los médicos no podemos renunciar a la psicoterapia, aunque más no sea porque la otra parte que debe tenerse muy en cuenta en el proceso terapéutico –a saber: los enfermos– no tiene propósito alguno de hacerlo... Un factor que depende de la disposición psíquica de los enfermos viene a influir, sin que nosotros lo busquemos, sobre el resultado de cualquier procedimiento terapéutico introducido por el médico... ¿No es entonces lícito que el médico se empeñe en apropiarse de ese factor, servirse deliberadamente de él, guiarlo y reforzarlo? A esto, y sólo a esto, los alienta la psicoterapia científica.

Freud nos dice que la psicoterapia está siempre involucrada en el acto médico, y, por lo tanto, no quedan más que dos posibilidades, hacerla bien o hacerla mal; no es posible evitarla. Quiero ahora volver sobre una cita que cuenta una historia muy conmovedora, porque nos lleva a reflexionar sobre la diferencia entre lo que consideramos material, es decir lo que percibimos, y lo que aprehendemos independientemente de la percepción (en Uexküll, 1934, págs. 37-38).

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, que cada tanto repito, me parece muy sugestiva por la simplicidad con la cual transmite que se puede ver algo sólo luego de haberlo concebido conceptualmente, no se puede ver lo que no se comprende. La afirmación por la cual es necesario “ver para creer” puede ser invertida diciendo que sólo se puede ver aquello en lo cual se cree. Ninguna de estas dos afirmaciones es más importante que la otra, sino que deben ser consideradas juntas: ver para creer y creer para ver. Hablemos ahora un poco acerca del alma, porque cuando se habla del llamado “factor psíquico” en la enfermedad somática, surge inmediatamente la cuestión acerca de qué es esta alma que el médico no estudia cuando estudia el cuerpo.

El alma y el cuerpo

Cuando vivimos en el mundo mágico del hombre primitivo que una vez fuimos, los cuerpos celestes, los ríos, los vientos o los truenos están animados de buenas o malas intenciones. Cuando vivimos en el mundo lógico del hombre racional, que bifurcó la magia en religión y ciencia, contemplamos al alma como un soplo vital que penetra en el hombre cuando nace, y sale con el aliento que expira cuando muere, o la vemos como un producto de los organismos biológicos que han adquirido un cerebro.

Para la ciencia positivista, la materia, el cuerpo, el espacio, la física, la relación causa-efecto y el mecanismo son los conceptos fundamentales. De allí derivan otros conceptos que operan en nuestra manera de pensar de manera “automática” y que pertenecen al llamado “paralelismo psicofísico”. Suele entonces sostenerse, más allá de toda duda, que:

- 1) El cuerpo material existe primero, y lo psíquico aparece después, cuando se desarrolla un cerebro.
- 2) Hay un espacio psíquico o mundo interior en algún lugar de la cabeza, y allí reside la conciencia.
- 3) El encéfalo es el punto de conexión entre la psiquis y el cuerpo.
- 4) Hay una representación del cuerpo en la psiquis.
- 5) Hay una influencia del cuerpo en la psiquis mediante sustancias que alteran el funcionamiento del cerebro.
- 6) El funcionamiento psíquico produce cambios cerebrales.

- 7) El cerebro y el sistema nervioso influyen en el resto del cuerpo.

El psiquismo inconciente

En 1895, Breuer y Freud (1895*d**) descubrieron que un trastorno “corporal”, la histeria, podía ser mejor comprendido como el resultado de un trauma psíquico que como una enfermedad “física” del sistema nervioso.

La experiencia clínica demostraba que los síntomas histéricos desaparecían cuando las enfermas, venciendo una resistencia, recordaban el trauma y, hablando de sus recuerdos, revivían sentimientos penosos olvidados.

A partir de este punto, Freud hizo tres descubrimientos importantes acerca de las personas normales:

- 1) Sabemos que los propósitos se realizan mediante una serie de acciones encaminadas hacia un fin, pero a veces ocurre que el propósito fracasa porque una acción que no pertenece a esa serie impide que se alcance la meta. Habitualmente se interpreta que esos “actos fallidos” son errores azarosos que están muy lejos de toda intención. Freud ha demostrado, a través del análisis cuidadoso de numerosos ejemplos, que la acción que impide alcanzar el propósito pertenece a otra serie de actos, encaminados hacia otro propósito, acerca del cual el sujeto en cuestión no tiene noticia. Para esa segunda serie, inconciente, cuya finalidad es incompatible con lo que se propone la primera, conciente, el acto fallido es un acto exitoso. Esos propósitos son inconcientes, dice Freud, en la medida en que el que los alberga no tiene noticia de que le pertenecen, y son psíquicos porque el hecho de que se dirigen hacia un fin les otorga significado. Por último, dado que logran imponer sus fines, contradictorios con los que alberga la conciencia, debemos reconocer que son, a veces, más fuertes que los propósitos concientes.

- 2) Los sueños no deben ser considerados como el producto de una actividad desordenada del sistema nervioso durante las horas de reposo. Bajo su apariencia absurda se esconde un sentido que el soñante ignora. Mediante la actividad onírica se representa, de manera encubierta y simbólica, la realización de propósitos inconcientes.

- 3) El efecto cómico de los chistes proviene de que también ellos constituyen una manera encubierta de satisfacer propósitos inconcientes reprimidos.

La existencia de propósitos inconcientes que, en tanto son propósitos, poseen la cualidad esencial de lo psíquico (sentido, finalidad o intencionalidad) no es el producto, pues, de un fenómeno de disociación de la conciencia en estados anormales, sino un constituyente presente en todo ser humano normal.

A partir de Freud, la neurosis deja de ser considerada como una enfermedad degenerativa del sistema nervioso. Es, en cambio, la consecuencia de un conflicto entre propósitos que el paciente, en su mayor parte, ignora.

Bastan unas pocas frases para consignar la magnitud de la contribución freudiana:

- 1) En la histeria se padecen recuerdos olvidados.
- 2) La conciencia (derivada de la percepción sensorial) no define a lo psíquico, es sólo una cualidad que falta en la mayor parte de los procesos psíquicos.
- 3) Lo psíquico es sentido, es decir, finalidad, sentimiento y significado.
- 4) Espacio y tiempo son características del funcionamiento del sistema de la conciencia. El hombre no vive en el espacio y en el tiempo. El espacio y el tiempo viven en el hombre.
- 5) Las pulsiones instintivas son propósitos inconcientes cualitativamente diferenciados determinados por los fines (teleología) de las distintas funciones del cuerpo.
- 6) No sólo las funciones del cerebro, sino sobre todo las funciones del cuerpo, permiten comprender la psiquis.
- 7) Los afectos no sólo son descargas actuales, sino también monumentos conmemorativos de sucesos filogenéticos que poseen un sentido, es decir que son psíquicamente comprensibles.

El modelo físico del psicoanálisis

Para fundamentar su teoría, Freud, influido por la epistemología que predominaba en su época, creó una metapsicología que apoyó sobre un modelo físico caracterizado por una tónica, una economía y una dinámica.

Sostuvo entonces que:

- 1) El psiquismo puede ser pensado como si funcionara en un espacio. Se crea así la tónica de un espacio metafórico o imaginario, el espacio psíquico.
- 2) En el psiquismo se acumulan cantidades de una energía psíquica, distinta de la física, pero similar en cuanto a las leyes que rigen su economía.
- 3) Las cantidades se organizan, en el psiquismo, según una relación geométrica de vectores que configura una dinámica similar a la que constituye el paralelogramo de las fuerzas físicas.

A partir de este modelo metapsicológico se estructuran los conceptos que predominan en el campo de lo que se suele llamar “el enfoque psicosomático”. Se sostiene entonces que:

- 1) El cuerpo y el alma son dos existentes ontológicamente separados que se relacionan entre sí.
- 2) Puede deducirse la existencia de un psiquismo inconciente situado entre el cuerpo y la conciencia.
- 3) Hay funciones corporales. Hay representaciones inconcientes de algunas funciones corporales. Hay derivados concientes de algunas representaciones inconcientes.
- 4) Algunos trastornos corporales son el efecto de una causa psíquica, es decir, el producto de una psicogénesis.
- 5) Algunos trastornos psíquicos son el efecto de una causa física, es decir, el producto de una somatogénesis.
- 6) Algunos trastornos psíquicos pueden desaparecer convirtiéndose en somáticos y también puede ocurrir a la inversa.
- 7) En toda neurosis hay que diferenciar un factor neurótico actual, que tiene las características de la cantidad, distinto del factor psiconeurótico, que corresponde a un recuerdo olvidado, y que tiene las características de la cualidad.

El modelo histórico

Una formulación teórica cuidadosa del “factor” psiconeurótico exige escapar de la cárcel constituida por la física clásica y recurrir a un modelo histórico de propio derecho. Aunque Freud no llegó a construir ese segundo modelo, encontramos en su obra los lineamientos esenciales.

- 1) El tiempo no se percibe “físicamente”, sino gracias a la capacidad de recordar.
- 2) La psiquis no ocupa un espacio físico o “real”.
- 3) El sentido, como propósito, como afecto y como significado, se expresa según un modelo histórico.
- 4) El trauma psíquico es un drama histórico.
- 5) La importancia asignada a un personaje, una imagen o un pensamiento, y que corresponde a lo que llamamos “*investidura*” (palabra que proviene de la vestimenta que representa un determinado cargo), es algo más que una cantidad.
- 6) El fenómeno que denominamos “transferencia” no solamente es el desplazamiento de una cantidad, sino que, ante todo, es una *reedición* del pasado en el presente de otra relación.
- 7) El olvido no sólo es un deterioro o el producto de una fuerza física represora, es, sobre todo, la obra de una *censura* “histórica” o intencional.
- 8) Si existe un puente entre lo físico y lo psíquico, ese puente no puede ser físico ni psíquico, ya que si perteneciera a una de las dos categorías que establece el paralelismo psicofísico, dejaría de ser puente.

Cien años después

Han pasado cien años desde los orígenes del psicoanálisis y no han pasado en vano. Freud, en 1914, refiriéndose a determinados conceptos metapsicológicos, advierte que tales ideas “no son el cimiento sino el remate del edificio íntegro, y pueden sustituirse y desecharse sin perjuicio” (Freud, 1914c*, pág. 75). Muy distinta es su actitud cuando, en 1938, declara categóricamente que la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis se opone a la teoría del paralelismo psicofísico (Freud, 1940a [1938]*, pág. 156). La profunda transformación epistemológica que, desde la física y las matemáticas, modifica los fundamentos de la cultura de nuestra época confluye con la profética intuición freudiana, otorgando un apoyo multidisciplinario a nuevos desarrollos que prosiguen el camino que iniciara Freud. Mencionaré, por ejemplo, tres temas esenciales:

- 1) Comprender el fenómeno llamado “transferencia”, y su carácter atemporal, condujo a comprender que la historia no

ha pasado, sino que está viva como una actualidad que “actúa” en el presente. El acento se desplaza entonces desde considerar al trauma pretérito reprimido como la causa de la perturbación actual, hacia interpretarlo como una mera representación simbólica, un relato que alude a la crisis afectiva, o “biográfica”, que está ocurriendo en el presente observado.

2) Podemos distinguir, esquemáticamente, entre micro y macroestados afectivos: los primeros son cambiantes y breves; los segundos, duraderos e invariantes, configuran lo que denominamos una crisis biográfica. Los macroestados afectivos penosos constituyen lo que denominamos un drama (para el sentimiento), un problema (para el pensamiento) y un esfuerzo (para la voluntad). Cuando no podemos resolverlos ni tolerarlos solemos reprimirlos, pero lo reprimido siempre “retorna”, obligándonos a pagar, por el alivio de un sentimiento insoportable, el precio de un sufrimiento distinto, que llamamos enfermedad.

3) La enfermedad del cuerpo, entonces, producto de la deformación que la represión impone a un estado macroafectivo insoportable, contiene, en la precisa alteración de la forma y la función orgánica, el libreto o el guión específico del drama o la historia que oculta. Libreto que, a la manera de un mosaico, se configura con la particular combinatoria de las fantasías inconcientes que lo constituyen.

A manera de síntesis

1. En el acto espontáneo de masticar un alimento, en el sentimiento de miedo, o en el estrechar la mano de un amigo, no existe la disociación psicosomática. El cuerpo sano, o el enfermo, se experimenta como solamente físico cuando la finalidad que cumplen sus funciones permanece inconciente. El psiquismo inconciente no se halla “entre” el cuerpo y la conciencia, sino que coincide, desde otro ángulo de mira, con lo que llamamos cuerpo. Dicho en los términos de la computación: el *hardware* también es un *software*, ya que su estructura es el producto de una idea o “programa”.

2. Cuando profundizamos en el estudio de los actos fallidos, en los cuales un propósito conciente es perturbado por otro contradictorio e inconciente, comprendemos que los trastornos somáticos funcionales (desemboquen o no en alteraciones estructurales de los órganos) constituyen actos fallidos en los cuales los propósitos conflictivos son, ambos, inconcientes.

3. El hombre primitivo piensa que el trueno es una consecuencia del relámpago que siempre lo precede. El científico piensa mejor sosteniendo que ambos provienen de una descarga electromagnética que sólo percibimos mediante dos registros sensoriales que nos llegan a velocidades distintas: la luz y el sonido. El cuerpo no produce el alma, cuerpo y alma son dos registros distintos, en la conciencia, de una realidad inconciente incognoscible. Tal como lo escribe Willam Blake, llamamos cuerpo a la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos, y alma, agregamos ahora, a los propósitos o intenciones que animan al cuerpo.

EL VALOR AFECTIVO

(2005 [2003])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2005c [2003]) “El valor afectivo”.

Primera edición en italiano

“Il valore affettivo”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 2, Eidon Edizioni, Perugia, 2005, págs. 135-177.

Las analogías nada demuestran, es cierto, pero ayudan a comprender.

SIGMUND FREUD¹

Prólogo y epílogo

El presente trabajo posee “físicamente” tres partes. La primera de ellas, escrita en letra de cuerpo menor, se refiere a la organización de la conciencia. La segunda, vertida en letra de mayor tamaño, corresponde al texto principal acerca del valor afectivo. La tercera, nuevamente en cuerpo menor, contiene el texto que corresponde a las notas y que he preferido poner al final para no distraer al lector.

Esas tres partes “físicas” contienen en realidad cuatro partes conceptuales.

La primera, que se refiere a la organización de la conciencia, es esencial para comprender, a partir de la idea acerca de las diversas conciencias que son inconcientes para la conciencia humana, la relación entre actualidad y latencia (o disposición), que no es otra que la clásica distinción filosófica entre acto y potencia. Sin esta distinción es imposible comprender la diferencia entre *ontos* y *pathos*, implícita en “el modo de ser de aquello que no es”, modo que inaugura el territorio del alma y el reino de la intención que llamamos también propósito, meta o finalidad.

La segunda, dedicada concretamente al valor afectivo, explora el mundo cualitativo de los afectos y los “principios” morales, estudiando la

¹ {A fin de conservar la estructura original del artículo tal como la presenta el autor en el “Prólogo y epílogo”, se dejaron las notas al final del trabajo, como tercer apartado. Asimismo, se agregó el formato en itálicas a la numeración original de las notas de este trabajo, para diferenciarla de la numeración única y sucesiva de las notas al pie del resto del tomo.}

raíz afectiva de la significancia, de los significados y de su transformación en valores, recurriendo a la idea de un pentagrama pático compuesto por verbos que denuncian la transformación del afecto en conducta.

La tercera está constituida por notas que abordan las cuestiones epistemológicas fundamentales. Esencialmente la teoría implícita en la utilización de los modelos topológicos, que eleva la analogía al valor de un método “científico” de indagación, y las teorías acerca del caos, de las catástrofes, de la complejidad y sus representaciones fractales. Todas estas formas del pensamiento configuran una actitud epistemológica que limita el ámbito del pensamiento causal a las “pocas” cuestiones en las cuales funcionan las ecuaciones lineales, mostrándonos una física y una biología nuevas, cuyo desarrollo pujante se despliega por fuera de la “cárcel” constituida por el pensamiento causal.

La cuarta corresponde a las notas “comunes”, que a veces intentan ser aclaratorias, y otras son digresiones o ampliaciones que muestran caminos laterales que excitaron mi curiosidad. Ejemplos de lo que digo son la nota 15 sobre el animismo, la nota 22 sobre el masoquismo y la secreción de endorfinas, la nota 21 sobre el complejo de Edipo, o la nota 8 sobre los estados “alterados” de conciencia.

I. La organización de la conciencia humana

Aunque no se pueda verificar de manera “objetiva”, no dudamos en atribuir a nuestros semejantes una conciencia como la nuestra, a la cual podemos llamar conciencia humana.

Así como los seres pluricelulares pueden considerarse constituidos por la simbiosis de microorganismos protistas (Margulis y Sagan, 1986), podemos concebir distintos “niveles” de conciencia, *casi completamente inconcientes entre sí* (Chiozza, 2005d [2003]).

La fundamentación, dentro de la teoría psicoanalítica, para tal afirmación, puede encontrarse, exhaustivamente descripta, en todos sus pormenores, y a partir del texto freudiano, en un reciente y meduloso trabajo de Gustavo Chiozza (2003). Así podemos postular, esquemáticamente y por ejemplo, una conciencia humana, “H”, una conciencia celular, “C”², y una conciencia ecosistémica, “E”. *Lo que Freud denomina psiquismo inconciente lleva entonces implícito “inconciente para la conciencia humana”.*

La conciencia humana (H) se organiza en las categorías “materia”, “significancia” y “forma”, que dan lugar a los trípticos “cuerpo, afecto y lenguaje” y “presencia, transferencia e historia”.

- 1) La categoría “materia” corresponde a las nociones de “cuerpo” y de “espacio” de la ciencia física, que provienen esencialmente de la percepción de lo presente, realizada con los órganos sensoriales que generan las cualidades que denominamos organolépticas.
- 2) La categoría “significancia”, definida como “la importancia de un significado”³, corresponde a las nociones de “afecto” y de “tiempo” de la narración histórica (drama), que provienen esencialmente de la sensación de lo actual originada en el propio organismo.
- 3) La categoría “forma” corresponde a las nociones de idea, valor ideal, lenguaje, tema, argumento, propósito, hábito, evolución, permanencia y eternidad. Son nociones que provienen esencialmente de la evocación de percepciones y sensaciones anteriores. Alcanzan su culminación en el “rigor formal” de las formulaciones lógico-matemáticas y configuran las costumbres morales (*mores*) y la ética.

La percepción construye objetos y establece su presencia; la sensación determina la cualidad de una alteración que ocurre en uno mismo y establece su actualidad. Basándonos en estas y en otras consideraciones, preferimos sustituir la expresión “percepción interna” por los términos “sensación propioceptiva”, utilizando la palabra “propioceptiva” en un sentido amplio que implica cualquier tipo de sensación “somática” originada en el propio organismo. También conviene distinguir entre la llamada “percepción interna” (sensación propioceptiva) y la percepción del cuerpo propio como entidad física que ocupa un lugar en el espacio, ya que, en este último caso, nuestro cuerpo es percibido como un integrante del mundo, físico y material, habitualmente llamado “exterior”⁴.

Las distintas conciencias “inconcientes” no tienen por qué ser estructuras con un mismo grado de complejidad o con formas de organización semejantes a las de la conciencia humana, o ser semejantes entre sí, aun suponiendo que en cada una de ellas se presente “en algún grado”, como una condición *sine qua non*, el fenómeno que denominamos “conciencia de sí mismo”.

Uexküll (1934) ha sostenido que el mundo perceptivo de un organismo como la garrapata es distinto de los mundos perceptivos, por ejemplo, del hombre y del perro, distintos también entre sí. No es necesaria demasiada imaginación para suponer, aunque más no sea a partir de sus estructuras corporales, que los otros integrantes de sus conciencias, es decir, sus mundos “sensitivo” y “evocativo”, serán también diferentes⁵.

Ignoramos la organización de otras conciencias (C y E, por ejemplo), que son inconcientes para la conciencia H. Sólo podemos, de una manera análoga a la que asume Lorenz (1973) cuando se defiende frente a quienes le critican “antropomorfizar” al mundo animal, decir que el único modo de conocimiento posible consiste en conjeturar diferencias a partir de combinaciones distintas

de cualidades similares a las que conocemos en nuestra conciencia humana⁶.

Decimos que lo inconciente no existe como soma ni existe como psiquis, ya que éstas son categorías de la conciencia humana. Pero decimos también que lo inconciente, en función de algunas de sus cualidades, puede ingresar en la conciencia como psiquis, o ingresar como soma. Es en ese sentido que decimos que *algo* inconciente (para la conciencia H) *es* psíquico y lo definimos con esa cualidad por su pertenencia a una serie psíquica, que define así su significado inconciente. Queremos referirnos de este modo a que ese significado continuará existiendo como tal, como significado inconciente, aunque no sea “leído” por la conciencia H, de la misma manera en que asumimos que un barco recientemente hundido en el mar continúa siendo físico aunque no sea percibido como tal, sino solamente recordado. Decimos también que si el significado, aunque no leído, define lo que se considera psíquico, la conciencia que “lo lee” es algo distinto, que podemos considerar “metapsíquico” (Chiozza, 2005d [2003])⁷.

La conciencia humana de la categoría psíquica que denominamos “alma” crea el lugar imaginario, el espacio “como si”, metafórico y virtual, donde el pretérito y el futuro evocados existen “como si” fueran actuales y presentes, mientras se mantiene la noticia de que son latentes y ausentes.

La conciencia humana de la categoría física que denominamos “cuerpo vivo” crea el tiempo cronológico, igualmente imaginario, físicamente imperceptible, hecho una eternidad virtual que el presente actual “recorre” como si fuera un espacio “de otro mundo”. Es “como si” sobre la materia, “dotada de intención”, el pasado actuara todavía y el futuro obrara ya, dándole ambos una invariancia “congelada” en el tiempo que adquiere la forma de una identidad grávida de historias y proyectos, mientras se mantiene la noticia de que lo que entonces fue ya no es, y de que lo que entonces será aún no es.

Profundizando en las formas que en la conciencia humana caracterizan a las categorías “cuerpo vivo” y “alma”, vemos cómo la dicotomía comienza a deshacerse desde ambos extremos, enfrentándonos con un hombre vivo cuyo cuerpo es la parte del alma que se percibe con los órganos sensoriales (Blake, 1790-1793), y cuya alma es la vida que anima a su cuerpo (Chiozza, 1995O).

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

Weizsaecker (1950) sostiene, como lo han hecho Ortega y Gasset, Heidegger y Sartre, que el hombre no se define solamente por lo que es,

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

Se trata de un no ser que, dentro de lo que él considera la antilógica de la vida, es, al mismo tiempo, “pasión” y “padecer”. Esta manera pática de ser (este modo, no material, sino ideal, en que es aquello que no es, aquello que ya fue o que tal vez será) genera la primordial noción de tiempo y el entretejido “histórico” de nostalgias y de anhelos que denominamos alma. Allí, en el espacio imaginario del alma, en el reino de “lo psíquico”, se constituyen las importancias que asignamos a “las cosas”.

Hemos definido muchas veces, y de acuerdo con Freud, a lo psíquico por su condición de significado (véase Chiozza, 1995*O*, por ejemplo). El significado, el sentido, de cualquier elemento aislado que habite en el territorio del alma, se constituye en cuanto podemos ubicarlo en una serie psíquica motivada, y encaminada hacia un fin, por un deseo que nace de un recuerdo afectivo “sentido”.

El significado es sentido entonces como un recuerdo que genera la idea de pretérito y como un deseo que genera la idea de futuro. Ambos son la reactualización de sensaciones (subjetivas) y la representación de percepciones (de objetos).

Su modo pático de ser es un antilógico “no ser del todo”, un “no haber completado su intención de ser”, que los diferencia de lo óntico, típico modo del ser presente y actual.

La significancia subjetiva del afecto actual que “sujeta” al yo, y el estímulo objetivo del objeto presente que el yo “ob-jeta” (arroja de sí), son, en cambio, el modo óntico, presente y actual, del ser que, bien o mal, se ha realizado.

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

Clarifica el esquema comprender que las formaciones siempre son mixtas, y que percepciones, sensaciones, representaciones y reactualizaciones son los “colores primarios” que, en distintas mezclas, constituyen las formaciones existentes. El afecto es quizás la formación que más típicamente nos ha revelado su carácter mixto. Tal como señalamos en otro lugar (Chiozza, 2001*a* [1986-1997], cap. VIII, apdo. “La deformación de los afectos”), el afecto nos

ofrece características que permiten ubicarlo como una especie de “bisagra” que articula los territorios que denominamos “somático” y “psíquico”. Por un lado, es una “descarga” real “somática”; por el otro, un “recuerdo” psíquico.

El afecto es físico-óptico por su carácter de actual. Aunque el afecto siempre ocurre, en la vigilia⁸, relacionado con un objeto presente, ese objeto percibido puede permanecer inconciente, mientras que su investidura se desplaza sobre un objeto sustituto al cual se atribuye el “estímulo” que desencadena el afecto. Es lo que quiere significar Freud cuando sostiene la afirmación de Stricker: “Si yo en el sueño siento miedo de unos ladrones, los ladrones son por cierto imaginarios, pero el miedo es real” (Freud, 1900a [1899]*, pág. 458). “Real” significa aquí una descarga somática actual, física, que constituye un signo expresivo que el observador puede percibir. De acuerdo con Freud (1915e*, pág. 174) “las exteriorizaciones últimas” de estas descargas actuales (que alcanzan la esferas vegetativas motora y secretora del yo) llegan a la conciencia como sensaciones y sentimientos. A las disposiciones al desarrollo de afecto, potenciales e inconcientes, que Freud (1915e*, pág. 174) llamaba “formaciones de afecto”, les corresponde, en su opinión, “sólo una posibilidad de planteo (de amago) a la que no se le permite desplegarse”⁹.

El afecto es psíquico-pático por su condición que Freud (Strachey, 1964*, pág. 80; Freud, 1926d [1925]*) caracterizó como “reminiscencia”, como “monumento conmemorativo de un suceso filogenético”. Más allá de que, siempre relacionado en la vigilia con una presencia (transferido de manera conciente o inconciente), puede ser atribuido a la representación de una presencia anterior, más o menos reciente, el afecto es siempre “recuerdo” de un pretérito filogenético, y, aunque tal vez lo sea menos, también es “deseo” de un futuro que anule la actualidad óptica que denominamos carencia. Es, en ese sentido, repetición de una acción filogenética que fue eficaz, o por lo menos justificada en su tiempo, y constituye un símbolo representante de una eficacia que hoy es latente (Chiozza, 1995O, 2005d [2003]; G. Chiozza, 2000).

El valor del afecto

Es indudable que no todos los significados tienen la misma importancia. Solemos pensar entonces que la importancia es una cualidad que “se agrega” a un significado “asignándole” un valor. Sin embargo, si profundizamos en la cuestión, llegamos precisamente a una conclusión inversa (Chiozza, 1995O). A pesar de que la importancia de un significado, su valor, su significancia, puede transferirse secundariamente de uno a otro¹⁰,

la significancia nace inherente con un particular significado y es, en ese sentido, primordial. Es el significado, en cambio, el que surge *a posteriori* como una sustracción de importancia suficiente para “aligerar” de ese modo a las ideas y permitir ese “juego”, ese ensayo imaginario de la acción, que denominamos pensamiento.

Subrayemos entonces que “importancia”, “valor” y “significancia” son tres palabras que aluden, en principio, a un referente común que, en su origen, fue inseparable del significado. Sólo cuando la noción de significado se separó de la noción de significancia, ocurrió que la importancia y el valor pasaron a ser considerados como una cualidad “abstracta” que podía asignarse, o no asignarse, a un “objeto” o a una “idea”, en virtud de un determinado significado. A partir de esa abstracción, el campo denominado “teoría de los valores” se puebla de objetos inasibles, se oscurece, y la indagación en el terreno axiológico adquiere características sofisticadas.

Decíamos hace algunos años (Chiozza, 2001a [1986-1997], cap. VIII, apdo. “Los afectos”) que en el “tráfico” mental podemos distinguir a los afectos (la materia que se trafica) de las ideas (los medios de transporte) y de las experiencias que constituyen una red de trayectos facilitados (una intrincada maraña de caminos que se interconectan). Sosteníamos entonces que lo que importa en nuestro intelecto (en nuestra capacidad de entender, de *intellegere*, de leer “entre líneas”), “las importancias” que nos mueven y conmueven, no son, en primera instancia, ideas sino afectos. Cuando las ideas importan, importan porque comprometen afectos.

Continuando con la misma metáfora decíamos que nuestra mente no trafica con ideas, sino que las ideas son los medios de transporte que conducen a los afectos por los caminos que ha trazado la experiencia. De modo que sólo se transporta lo que importa, y este “importe” es el único “valor aduanero” que se vigila en las fronteras. Freud afirmaba que el verdadero motivo de la represión es impedir el desarrollo de un particular afecto, lo cual equivale a decir que se reprimen las ideas, o se deforman los caminos que ha trazado la experiencia, para evitar “el transporte” de una formación de afecto, de un valor afectivo, porque ese transporte hacia la conciencia equivale a lo que denominamos “proceso de descarga”, o “desarrollo afectivo”, de carácter penoso.

La expresión “valor afectivo”, que Freud utiliza en un artículo que escribe en francés¹¹, lleva implícita la afirmación de que afecto, significado, importancia y valor son términos que remiten a un origen común: la formación de afecto inconsciente, una “clave de inervación”, una estructura, un “amago” de afecto, que es una disposición potencial al desarrollo de afecto.

La formación de afecto recorre, en el proceso de descarga que la conduce hacia la conciencia, las “esferas motoras” vegetativa y muscular voluntaria, es decir, en términos groseramente equivalentes, es asumida por el yo inconciente y por el yo conciente, ganando continuamente actualidad, para finalizar transformada en sensaciones y sentimientos concientes.

Parece indudable que cada uno de esos procesos de descarga secretora y motora, que son la “materia *prima*” de las sensaciones y sentimientos que se constituyen como sus “últimas manifestaciones”, será registrado en la memoria junto con la noción de la importancia que en su momento “tuvo” por su vinculación con una determinada cantidad y calidad de displacer y placer. Parece también indudable que en ese registro (que involucra el valor constituido por un principio de realidad que conduce a la postergación del placer) debemos encontrar el sustrato del valor moral, como fundamento de una ética dirigida a la diferenciación del “bien” y del “mal”.

El mundo pático

La idea de mundo que necesitamos revalorizar nace de la identificación de un entorno particular a cada uno de los seres vivos, que Uexküll (1934) denominó “mundo perceptivo”.

Rechazamos la idea, trillada y agotada, de que existe un mundo externo, físico, y un mundo interno, psíquico. Claude Bernard nos enseñó a distinguir entre un mundo externo, que rodea al organismo, y un mundo interno, o medio interior, que rodea a las células de un organismo pluricelular. Pero ambos mundos son “físicos”. Diríamos, mejor, que forman parte de la existencia óptica.

Una vez que aprendemos a diferenciar, a partir de Uexküll, nuestro mundo perceptivo “humano”, caemos en la cuenta de que lo constituimos en indisoluble relación con un “mundo de importancias” que, ya lo hemos visto, nace de los afectos y, en última instancia, de la sensación.

Llegamos así a la cuestión de que no sólo existe un mundo perceptivo, óptico, sino que, consustanciado con él, existe un mundo “sensitivo”, pático, regido por valores que han nacido como producto de una facultad primaria, de una fuente primordial y sensible que origina la ética, constituyéndola, en sus principios, como una sensibilidad moral.

Aprendimos de Weizsaecker que ese mundo pático se encuadra en un pentagrama constituido por cinco categorías: el “tener permiso de”, el “estar obligado a”, el querer, el deber y el poder. A cada una de estas categorías “las sentimos”, de modo que desde un punto de vista son, indudablemente,

afectos. Todas ellas se expresan mediante verbos auxiliares, porque en opinión de Weizsaecker, se relacionan más con la motivación para la acción que con la acción misma. También dirá Weizsaecker que son frágiles, ya que, en su continua interrelación recíproca, se transforman unas en otras, y que desaparecen de la conciencia cuando están en equilibrio, configurando un “estado de gracia” que es el opuesto absoluto a la desgracia¹².

Creo que este pentagrama pático que, de acuerdo con Weizsaecker, es la jaula que encierra a las pasiones¹³, debe ser concebido como un perímetro que se constituye, como los valores, a partir de los mismos afectos que contiene. Así, a partir del contenido de la célula, y en su vinculación con el medio circundante, se constituye la membrana celular que “organiza” la relación con el entorno, membrana que Freud equiparaba, metafóricamente, con la conciencia (Freud, 1920g).

El pentagrama será entonces la superficie de contacto entre el mundo pático de un hombre con el mundo pático del otro y de los otros, determinando no sólo las formas de la convivencia que Weizsaecker denomina “trato”, como fluctuación pática, sino también ese “*corpus* normativo”, ese “residuo” de las convivencias pasadas, ese otro “mundo” que, en opinión de Ortega y Gasset (1949-1950), constituye el verdadero sentido de la palabra “sociedad”.

La inquietud del pentagrama pático

Podemos decir que el pentagrama pático “rota”, como una calesita, un tiovivo, o como un carrusel pentagonal, de modo que sus categorías “desfilan” frente a la llegada de cualquier “brote” afectivo que, desde las entrañas de la jaula, se dirige hacia el borde de las rejillas que limitan y vinculan los mundos páticos de cada organismo. Ese borde funciona como una “capa” que puede representarse, más que como un perímetro bidimensional, como la superficie de una pirámide que rota simultáneamente en varios planos. Aquí nos vemos forzados a elegir entre un tetraedro que permite, con sus cuatro vértices, que cada una de las categorías de un tetragrama pático que los ocupan entre en un contacto “directo” con las otras tres, y una pirámide de base cuadrangular, que no cumple con esa condición pero posee los cinco vértices que necesitamos para representar al pentagrama¹⁴.

Allí, en la capa superficial, fluida y dinámica, de esa pirámide que “gira”, las categorías páticas se transforman, se mezclan, se combinan o se sustituyen entre sí. No sólo existen en su forma afirmativa, sino también en las formas interrogativa y negativa. En tanto verbos pueden, además,

adquirir otros tiempos o modos, como el futuro o el condicional.

Bastan unos pocos ejemplos para descubrir, casi con demasiada sorpresa, que las cinco categorías páticas impregnan de manera ubicua nuestro mundo cotidiano y se hallan presentes en todas y cada una de las sesiones de un proceso psicoanalítico. Introducen *animismo*¹⁵ en la realidad “física” en la cual vivimos, y en la “lógica” de una relación causal, con los principios “intencionales” que caracterizan a los personajes que habitan nuestro mundo psíquico. Veamos algunos ejemplos. “Si quisiera, podría” o, también, “aunque quiera, no podré”. “¿Quiero hacer lo que hago?” Si me da culpa querer, podré creer que me obligan. “¿Puedo lo que quiero?” Si me avergüenza mi impotencia, podré creer que no me dejan, que no me dan permiso. “¿Puedo hacer lo que debo?” Si creo que no puedo, podré pretender que no debo. Si no quiero hacer lo que debo, también podré creer que no me dan permiso. Si siento que “no debo querer hacer lo que no puedo”, y siento que “no puedo dejar de quererlo”, puedo creer que no me dan permiso o, también, que “no quiero pero me obligan a hacer lo que no puedo”¹⁶.

El pentagrama no es, pues, sólo una “jaula”, es también una interfaz de contacto, la “superficie” del trato entre los seres vivos, pero, como sucede con la superficie del mar, no es una superficie quieta. Las pasiones volcánicas del suelo submarino, y los afectos primordiales que en distintas direcciones y con temperaturas disímiles recorren, como otras tantas corrientes oceánicas, las distintas capas de las aguas profundas, agitan la superficie de la pirámide pática con un movimiento incesante. Estamos en presencia de la agitación de la vida. Su condición pática, que constituye el epicentro de su equilibrio inestable, es la fuente inagotable de su movimiento perpetuo.

Ese movimiento, que Weizsaecker definía como una fluctuación pática, es el que determina la posibilidad o la imposibilidad de cada convivencia, y es el que genera, en las “aguas navegables” de la convivencia posible, las vicisitudes del trato. Un trato en el cual cada uno de los copartícipes de un vínculo “contabiliza” con un peso significativo distinto, con valores diversos que supone objetivos, los actos y los “gestos” que realiza en su relación con el otro.

Lejos estamos hoy de los días, supuestamente felices, en que el positivismo ingenuo nos llevaba a creer que podríamos prever, sin demasiada tardanza, las trayectorias futuras de las realidades complejas (se trate de la ebullición de la vida, de los cambios del clima del planeta Tierra, o de las vicisitudes sociales, económicas o políticas) como lo hacemos con el movimiento de los cuerpos que puede ser comprendido mediante los recursos de una ecuación lineal (Briggs y Peat, 1971; Thom, 1988; Prigogine, 1972).

Sin embargo, está claro que no todo en la vida es desorden y caos. La agitación y la inquietud configuran un *equilibrio dinámico* que es una forma de estabilidad “cercana” a la inestabilidad pero diferente de ella. Encontramos en la vida dos clases de cambios. Los cambios paulatinos y graduales, continuos, que transcurren, en su gran mayoría, lejos de la conciencia, y los cambios catastróficos, discontinuos, inquietantes, que alteran la tranquilidad y se manifiestan en la conciencia como *turbulencias* con cualidad problemática. Debemos recordar sin embargo que toda catástrofe “transita” entre dos formas estables, y que, paradójicamente, “salta” un “territorio inestable”, entre dos singularidades estables, siguiendo “pautas” regulares e identificables. Waddington (1977) llama *homeorhesis*, y Thom (1988), catástrofes elementales, al conjunto de esas pautas que se denominan “complejas” porque no son “lineales”, y que nos recuerdan la “pauta que conecta” que buscaba Bateson (1979).

Lejos hoy, como decíamos, del centro de ese campo ingenuo en el cual, frente a la sempiterna danza de Eros y Tánatos, creíamos otrora identificar sin dudas las virtudes del bueno y los desplantes del malo, hemos aprendido que la vida toda, la biosfera, y no sólo la vida del hombre, transcurre en un “borde” de equilibrio inestable que los fractales ilustran (Prigogine, 1972; Mandelbrot, 1975). En un “borde” en el cual, tal como señala Weizsaecker (1946-1947), la muerte, que se opone a la generación y al nacimiento, no es lo contrario de la vida, sino que forma parte de ella y le pertenece por entero. Allí, en la zona en donde ocurren los fenómenos de turbulencia, el orden se transforma en un caos que no comprendemos, y el caos, imprevistamente, genera nuevamente un orden. Ese borde en el cual la vida es activa y en el cual inevitable y fatalmente se vive, es también el lugar donde lo que florece se amputa y la amputación genera nuevos brotes, donde la creatividad suele despertar al odio y el odio, a veces, se vuelve creativo.

Nos hemos referido al trato entre los seres vivos, entre el otro y yo, y también entre los otros y yo. Existe, entre los otros, siempre uno que importa distinguir, ya que se constituye como el tercero en discordia y así se configura el complejo que ha recibido su nombre a partir de la leyenda de Edipo. Pero no estamos solos cuando, “entre” los seres vivos, nuestras superficies entran en contacto. Vivimos también rodeados de fantasmas que no siempre son malos. Ya hemos dicho que vivimos dentro de ese *corpus* normativo, residuo de las convivencias pasadas, que llamamos sociedad, y que es también civilización, educación y cultura.

Ese “encuadre” normativo, necesario siempre en toda convivencia, es el “aceite” de ese mundo ético, inevitablemente “protocolar”, que “calma las aguas” y que suaviza nuestras superficies, posibilitando un contacto

“sin naufragio” que constituye, lo sepamos o no, un con-trato más o menos legal. La civilización, la educación y la cultura se adhieren entonces a nuestra superficie yoica configurando el carácter, el “estilo” que filtra nuestros actos y la comunicación de nuestros afectos. Así nos integramos en un organismo para el cual, y por el cual, sin conciencia plena, vivimos, construyendo en esa empresa una conciencia que será, desde el comienzo, moral (Chiozza, 2005*d* [2003]).

El contenido de la jaula pática

Será interesante que procuremos, aunque sea de manera torpe, inventariar el contenido de la jaula pática, ya que allí residirá, sin sofisticación alguna, lo único que cotidianamente podemos aferrar de aquello que pomposamente se llama “el sentido de la vida”.

Emprender la tarea que intentamos implica que deberemos procurar divisar, en ese mundo pático, neblinoso o confuso, que habita el interior de nuestra “jaula”, elementos, relaciones, funciones y jerarquías.

La tarea no es sencilla, y me veo forzado a solicitar la tolerancia y la benevolencia del lector. Tal como lo expresamos en un trabajo anterior (Chiozza y colab., 1993*i* [1992]) en el cual intentamos “clasificar” afectos, se trata de un tema especialmente difícil. Lo que sigue será, pues, nada más que un pantallazo fugaz, un relámpago en la oscuridad que permite entrever un entorno que necesitamos comenzar a explorar con trabajo y con cuidado.

Por un lado tenemos las sensaciones de displacer y placer. Tal como ha sido postulada la teoría psicoanalítica, no cabe duda de que constituyen las sensaciones fundamentales¹⁷. Tampoco caben dudas de que sean afectos, ya que ambas sensaciones nos afectan, nos importan, y forman parte de lo que sentimos. También es cierto que están presentes en muchos otros afectos, configurando en ellos algo así como un “tono” de base, que suele dividirlos en desagradables y agradables. La amplificación de ambos tonos, hasta configurar por sí solos un afecto completo, será lo que respectivamente denominamos “tristeza” y “alegría”. Sabemos también que ambos afectos, la tristeza y la alegría (como otros), si perduran lo suficiente, si en lugar de ser “agudos” se hacen “crónicos”, constituyen “algo más” que un afecto, constituyen lo que llamamos un “estado de ánimo”¹⁸. Y sabemos además que pueden enseñorearse en el yo, configurando importantes rasgos del carácter.

El suelo macroafectivo

La angustia y el dolor, en opinión de Freud, y en un sentido amplio, son afectos. También lo es el proceso del duelo, que puede ser visto como un desarrollo particular y complejo del dolor y la pena. El consenso psicoanalítico que hoy predomina “ve” en la angustia el afecto primordial que constituye la última e irreductible condición a partir de la cual se pueden comprender las distintas formas del sufrimiento patológico como intentos de evitar su desarrollo.

El haber comprendido (Chiozza y colab., 2001*o*) que macroafectos tales como el sentimiento de desolación y el de descompostura poseen una condición primordial similar a la que atribuimos a la angustia, nos conduce a señalar que estos tres afectos primordiales, la angustia, la desolación y la descompostura, constituyen una especie de “suelo”, o de “núcleo central”, alrededor del cual giran los distintos afectos que habitan en el mundo pático.

Sin embargo, en la medida en que son macroafectos, es necesario que pensemos que muchos de los otros afectos, a veces más simples, que los revisten y ocultan, no sólo hunden sus raíces en esos macroafectos primordiales, sino que, con esas mismas raíces, contribuyen a su condición de macroafectos.

Tales afectos “más simples” son sentimientos o emociones cuyas claves de inervación se integran con las fantasías específicas, con las metas pulsionales de los distintos órganos, y son, como las vísceras mismas, algoritmos repetitivos que a veces se desintegran para configurar otros diferentes, igualmente típicos, que llamamos afecciones y síntomas. Se constituye así el contenido granular, las unidades discretas que habitan el lugar que el pentagrama encierra.

Deberíamos distinguir entonces, en el interior de nuestra metafórica jaula, ocupada en su centro por el tríptico que hemos caracterizado como su núcleo primordial, cordones afectivos centrífugos que, a la manera de radios, “transitan” desde el centro hacia la periferia que constituye el pentagrama, recorriendo el camino que va del afecto al valor, a la acción o a la formación del carácter. Cada uno de esos cordones puede ser visto también como un desarrollo vegetativo que engendra numerosas ramas, en cada una de las cuales el transcurso, la cualidad y la magnitud de las investiduras nos permiten distinguir entre “conductas afectivas” pasivas y activas.

Dos formaciones gigantes

Una de tales arborizaciones, de magnitud gigante, es el miedo, y otra, el amor. La semilla de uno se llama “temor”; la del otro, “deseo”. Cuando el te-

mor arroja sus primeros brotes, como raíz, es asco, un temor “persecutorio” “visceral”, que vive, casi enteramente, dentro del macroafecto que identificamos como descompostura. Sus primeros tallos son en cambio voracidad, envidia, ira y odio, que se dirigen, inevitablemente, hacia la luz del pentagrama pático “atravesando”, y “habitando”, también al macroafecto angustia.

El primer brote del deseo, en cambio, como raíz, es calentura, un deseo visceral que transcurre dentro del macroafecto desolación y contribuye a darle forma. Sus primeros tallos, en cambio, son vergüenza (un afecto “depresivo”, integrador, que se expresa en la superficie corporal), esperanza y amor. También ellos se dirigen hacia el pentagrama pático, y en su camino mezclarán sus hojas con la arborización del miedo¹⁹.

Hemos dicho que las hojas del árbol del amor se mezclan con las del árbol del miedo, en el trayecto que busca alcanzar al pentagrama pático. Debemos añadir ahora que no sólo se mezclan, sino que se fecundan en un extraño maridaje para engendrar dos afectos muy particulares: los celos y la culpa²⁰. Cada uno de ellos constituye, en nuestra jaula pática, un vigoroso retoño que, en su camino hacia la superficie, crece dentro de una estructura de relación triangular que configura al llamado complejo de Edipo²¹. En ese crecimiento podremos descubrir celos y culpas hepáticos, orales, anales y fállicos, pero cada uno de ellos será siempre el producto de ambos progenitores: el amor y el miedo. Recordemos a Racker cuando, refiriéndose a los sentimientos de culpa, señalaba que es el amor el que le dice al odio: “Mira lo que has hecho”.

Los afectos, pues, evolucionan en más de un sentido. No sólo porque son traccionados por las categorías del pentagrama pático hasta quedar convertidos en valores morales o manifestarse en la conducta y en el carácter. No sólo porque los procesos de pensamiento logran muchas veces atemperar su cualidad de pasiones primarias. Sino también porque la sucesión evolutiva de las distintas primacías establece dentro de ellos cualidades distintas. Dado que los afectos constituyen las importancias que rigen nuestra vida, serán esas cualidades distintas otros tantos motivos específicos de nuestra conducta, de nuestro modo de convivir, y de la elección de las metas hacia las cuales apuntamos la vida.

Se abre aquí un enorme capítulo cuyo estudio escapa a la tarea que podemos emprender ahora. Sólo recordemos, a manera de ejemplo, que Freud (1920g) afirmaba que el amor oral es compatible con la destrucción del objeto. En otro lugar (Chiozza y Wainer, 1973b) hemos señalado que la disociación entre idea y materia proviene de la necesidad de preservar materialmente al objeto durante el proceso de identificación. Así nacen, como procesos diferentes, la introyección ideal del modelo paterno y la incorporación material del animal que proporciona alimento.

Un callejón sin salida

Encontramos en la conducta de rivalidad propia de la etapa fálica otro ejemplo privilegiado. Podemos decir que la rivalidad nace de los celos y conduce a la culpa como callejón sin salida. Culpa frente al rival en la victoria, y culpa frente al “yo” en la derrota. Pero el callejón sin salida de la rivalidad no sólo depende de la inevitable culpa, porque la excitación que, dentro de la fijación fálica, sostiene al deseo, se genera en los celos que constituyen la insoportable tortura, de manera que cuando los celos disminuyen, disminuye el deseo. La astucia y la “perspicacia” con las cuales se justifican esos celos están secretamente al servicio de mantener al deseo, prefigurando el desenlace funesto que pone en escena a la tragedia de Otelo o a la de Romeo y Julieta.

Los sentimientos de rivalidad, tal como sucede con cualquier otro afecto, y especialmente con los celos y la culpa que les son inherentes, poseen los matices adquiridos en la evolución tánato-libidinosa desde las primacías anteriores a la fálica.

La oralidad, por ejemplo, le aporta los rasgos que provienen de la voracidad, la dependencia y la consiguiente paranoia. Durante la etapa embrionario-fetal, la dependencia es extrema, pero en las condiciones habituales no encontramos razones suficientes para suponer que sea especialmente conflictiva. Cuando la dependencia oral genera conflictos que provienen de los sentimientos de debilidad e impotencia, y al mismo tiempo tiende a reforzar esos sentimientos, se generan las condiciones para que la rivalidad se apoye en la fantasía de una impotencia fálica.

La analidad contribuye a la rivalidad con la codicia, la voluntad de control posesivo y la terquedad, que suelen ejercerse sin conciencia plena mientras se atribuyen, proyectivamente, al objeto rival. Si tenemos en cuenta que la esencia de la rivalidad parece consistir en la disputa por el trato y el contacto con un “bien”, o con una persona, que no se admite compartir, queda claro que la conducta posesiva, típica de la primacía anal secundaria, contribuye a la rivalidad fálica con un ingrediente fundamental.

El psicoanálisis ha señalado que la etapa fálica, en hombres y en mujeres, es genital primaria y precede a la etapa genital secundaria, postambivalente (Fenichel, 1945, págs. 99-114; Abraham, 1924, págs. 377-381), acerca de la cual podemos decir que es vaginal receptiva, en mujeres y en hombres. Sin embargo, el desarrollo darwiniano, que ha subrayado tanto la supervivencia del más apto en la lucha por la existencia –transformando la imagen del mundo biológico, y de la realidad socioeconómica, en un escenario militar en guerra continua (Rifkin, 1998, págs. 191-195)–, ha contribuido para que en la práctica clínica cotidiana frecuentemente se confunda

la rivalidad fálica con el ejercicio “libre” de la genitalidad madura y con el desarrollo de la independencia del carácter. Se niega de este modo que la conducta de rivalidad conlleva inexorablemente, ocultos bajo las fantasías de triunfo (que aunque pueden ser recurrentes siempre son efímeras), sentimientos de impotencia y castración que, inevitablemente, perduran mientras opera la genitalidad primaria, ya que son inherentes a la etapa fálica.

Dentro del mencionado consenso “darwiniano” se suele confundir la genitalidad vaginal, en su capacidad receptiva y continente, con el sometimiento homosexual pasivo. Es esencial comprender que en la genitalidad secundaria, vaginal, no existen celos ni conflicto edípico, porque son precisamente los sentimientos preexistentes de impotencia y castración, que conducen al deseo perentorio de que el pene adquiera la significancia “monumental” del falo, los que sostienen los celos, intensos y persistentes, inevitables en el funcionamiento genital primario. Una buena genitalidad secundaria se apoya en una oralidad bien lograda, nacida de una experiencia gratificante que conduce a valorar, como fuente de un bienestar compartido sin conflicto, lo que el otro produce, posee y ofrece.

La competencia pierde, en la conflictiva fálica, que transcurre entre el asesinato y la castración, su significado de “evidencia de una capacidad”, análoga a lo que los ingleses denominan *performance*, y pasa a ser confundida con el ejercicio de una rivalidad que, en el fondo, nace de un malentendido (Chiozza, 1977b). Se trata de un malentendido que suele confundir la autoridad de un “autor” con el autoritarismo, y que conduce a sustituir, destructivamente, una “discriminación” que se pretende injusta por otra injusta de verdad.

Es una pena que a pesar de que la biología de nuestros días (Margulis y Sagan, 1986) ha descubierto que en la relación entre las especies vivas la cooperación complementaria predomina y *contribuye a aumentar las posibilidades de la vida*, en el terreno de la convivencia humana se preconice una batalla sin cuartel en la búsqueda triunfal del éxito, y tantos matrimonios sufran o naufraguen entregados a la “lucha de los sexos” por un predominio que pretende asegurar la “libertad” de un desarrollo individual valioso que se presume amenazado por el ejercicio de roles diferentes en la convivencia heterosexual.

El afecto en donde lo pático culmina

No debemos abandonar la exploración de nuestra jaula pática sin antes reparar atentamente en un afecto ubicuo, culminación por excelencia de la existencia pática, cuyo color es negro, y que de tanto estar en todas partes suele ser menoscabado en su importancia. Se trata de la culpa, acerca de la

cual poco hemos dicho. La habíamos encontrado como un retoño nacido del maridaje entre el amor y el miedo, que crecía en el campo del complejo de Edipo infantil. Pero esa culpa “de niño”, hermana de los celos, es apenas un descendiente joven de otra, anciana y soberana, que lo impregna todo.

Recordemos a Freud (1916d*): la culpa del delincuente no proviene del delito que éste ha cometido, el delito ha sido cometido para poder atribuirle a ese delito un sentimiento de culpabilidad que lo precede. En otras palabras, el delito no explica la culpa, la culpa explica el delito. El sentimiento de culpabilidad, conciente, oculta una culpa anterior, inconciente, mucho más intensa.

Dado que, de acuerdo con Freud, no existen en realidad afectos inconcientes (sino solamente disposiciones, “amagos” de afectos), los sentimientos inconcientes de culpabilidad (o, como a veces se dice, la culpa inconciente) no serían en verdad sentimientos, sino más bien una “necesidad de castigo” (Cesio, 2003) que, paradójicamente, podría aliviarse si la conciencia consigue atribuirle a un delito “menor”.

En otro lugar hemos sostenido (Chiozza, 2005d [2003]; G. Chiozza, 2003) que en lo inconciente existen investiduras afectivas y procesos de descarga secretora y motora que no alcanzan el nivel de la conciencia “humana” aunque, sin embargo, “afectan” al yo. Más allá de esta circunstancia, nos interesa destacar ahora que la culpa inconciente ejerce desde allí su “importancia”, sus efectos de una “formación de afecto”, bajo la configuración de lo que hemos categorizado como “motivaciones”, y que los ejerce de un modo que no se suele atemperar demasiado mediante el expediente fácil de cometer un delito banal que atraiga sobre sí un castigo menor.

Una culpa de tal magnitud, que nace, sin solución de continuidad alguna, como lo hacen el amor y el miedo, desde el suelo pulsional, se confunde en lo inconciente con el masoquismo primario (Chiozza, 1998a [1963-1984]; Cesio, 2003) precisamente porque su carácter tanático no deja otra opción tolerable que agregarle placer al dolor²².

La cuestión candente

Acabamos de mencionar una culpa tanática, y de desenmascarar la inutilidad de las maniobras que realiza el que se hace delincuente (todos los delincuentes en verdad) “por sentimientos de culpabilidad”, dado que el “alivio” momentáneo que aparentemente elude la necesidad de un castigo mayor, incrementa, en el fondo, la culpa inconciente.

Toda una escuela, dentro del psicoanálisis, sostiene que la culpa puede conducir a una reparación del daño producido, y que esa reparación

disminuye la culpa y la atempera. No parece sin embargo posible que las cosas ocurran de este modo “lineal”. La reparación nacida de la culpa jamás podría cumplir su cometido reparando un daño que precisamente ha sido realizado para obtener un castigo menor que el que inconcientemente se cree merecer. La empresa reparatoria busca entonces el sacrificio como una forma de castigo que adquiere la engañosa forma de reparar un daño.

La reparación que no surge, de manera directa, del amor al prójimo, sino de la necesidad de eliminar la culpa “propia”, mediante un sacrificio expiatorio, sólo podría redimir una culpa conciente, pero se demuestra incapaz para anular una culpa inconciente que, en realidad, tiende a incrementar. Una culpa que, a lo sumo, sólo se puede mitigar, con el castigo oculto en la reparación, durante el tiempo en que logra evitarse la realización de un nuevo delito, nacido desde los mismos motivos.

La idea de que nacemos con un pecado original y de que sólo mediante la misericordia divina o la bendición del bautismo podemos acceder al paraíso de un bienestar ideal parece aludir a la ubicuidad de la culpa inconciente. Sin embargo, cuando observamos a un niño que crece en su primer año de vida, no puede dejar de conmovernos la transparencia de su mirada “inocente”. Nos conmueve aun más comprobar que, durante la convivencia con sus allegados más íntimos, a veces poco a poco, y otras veces muy rápidamente, se introducen en su manera de ser la malicia, la desconfianza y la falsedad. Dado que junto con ellas se desarrollan los sentimientos de culpa concientes, no podemos menos que suponer que los estados de conciencia generados en lo que solemos llamar “influencia del medio” en la formación del carácter, operan como un “contagio” de “estilo” que abre la compuerta de la represión primaria, generando, a partir de las disposiciones latentes a la culpa, los afectos y las conductas que denominamos “culposas”.

Podemos, según creo, extraer de esta observación una enseñanza. Fuera cual fuere la magnitud de la culpa inconciente, la cuestión solamente se vuelve candente cuando esa disposición se labra un camino “afectivo” en las esferas motoras inconcientes del yo, y constituye de este modo un potente “motivo”. Nos encontramos entonces con sentimientos de culpa concientes o con actitudes y conductas que son sus equivalentes y que son, al mismo tiempo, destructivas sustituciones.

Las maniobras evasivas y la responsabilidad moral

La experiencia clínica nos permite comprobar que esa cuestión “candente” que, en proporciones mayores o menores, “contamina” la

atmósfera toda de la jaula pática con emanaciones anaeróbicas que surgen de su núcleo central, evoluciona siguiendo las pautas de dos desenlaces típicos: por un lado el ejercicio de las maniobras inútilmente evasivas, y por el otro el desarrollo de la responsabilidad moral. Tal como lo hemos sostenido en otro lugar (Chiozza, 1983f [1982]), la maldad y la bondad del superyó no dependen de la magnitud de su fuerza, sino de su cualidad.

El título *La insostenible levedad del ser*, que Milan Kundera pone a una de sus novelas, me parece un hallazgo. Curiosamente ha sido incorrectamente traducido del original francés como *La insoportable levedad del ser*. Aquello que, sin duda, se presenta como insoportable, es precisamente “el peso” de la gravedad del ser, constituido por la cuestión “candente” que se presenta cuando la culpa inconciente aflora parcialmente en la conciencia o motiva conductas destructivas penosamente vividas como la operatividad de la desgracia. Por el contrario, la “ingrácida” levedad del ser, adecuado representante de las conductas maníacas y evasivas que producen un momentáneo alivio, una irresponsable ligereza, se demuestra a la postre insostenible.

Entre las maniobras evasivas distinguimos, de manera ya “clásica”, la prestidigitación maníaca (“nada grave ha pasado”), la irresponsabilidad paranoica (“la culpa no es mía”) y la extorsión melancólica (“debes quitarme la culpa”). Dado que cada una de estas tres coartadas lleva implícitas a las otras dos, podemos representarlas como tres caras de un mismo tetraedro cuya cuarta cara es la responsabilidad “depresiva” de la cual continuamente se huye. Se trataría entonces de un tetraedro regular “topológicamente” deformado en el cual, curvando las aristas, la cuarta cara posee una superficie mínima sobre la cual el sólido “no se mantiene” parado. La responsabilidad queda así representada como una singularidad inestable que se atraviesa rápidamente, en un “salto” catastrófico, sin permanecer en ella. En el campo de los procesos psicoterapéuticos, esta cuestión adquiere, muy frecuentemente, la actitud tramposa, completamente estéril, de enfrentar el análisis de los sentimientos de culpa partiendo *a priori* de la suposición, asumida como indudable, de que son injustificados y “neuróticos”.

Vale la pena mencionar la actitud de “echar la culpa”, que constituye una expresión de uso frecuente. La culpa que se “echa” fuera del ámbito que denominamos “yo”, generalmente se echa “sobre” los allegados más íntimos, aquellos con los cuales mantenemos un vínculo que suponemos capaz de tolerar la injuria. Se trata de una maniobra que incrementa siempre, en un círculo vicioso de retroalimentación positiva, los sentimientos de culpa que se procura negar.

Especialmente importantes son, en este punto, dos ubicuos modos del discurso que se consolidan muchas veces como rasgos del carácter: el

reproche, que se ejerce “de arriba hacia abajo”, desde la identificación con un superyó cruel, y la queja, que se ejerce “de abajo hacia arriba”, desde la identificación con un yo que reclama misericordia y justicia (Chiozza, 1998a [1963-1984]). Aunque ambos estilos pueden tener algún éxito en su capacidad psicopática de involucrar a un partícipe complementario (que se hace “cómplice” en virtud de similares conflictos), decimos que son “inventos” inútiles porque perpetúan “la cuestión candente” inyectando, cada vez, más culpa, en el “quiste hipertenso” de la culpa inconciente.

Sólo podremos resolver las cuestiones candentes, “los callejones sin salida”, los bretes, en los cuales, con mayor o menor frecuencia nos encontramos inmersos, si, más tarde o más temprano, asumimos que no existe a quién “pasarle la factura” por una deuda que convoca la idea del “deber”. Existe el don superlativo que denominamos “perdón”, como una obra de amor que cura las injurias sufridas e infligidas, pero el perdón que pedimos y nos otorgan no nos exime ni nos disculpa. No hay camino de vuelta a la inocencia. Nadie puede darnos la disculpa que sin cesar buscamos para una culpa oscura que toma la forma de una deuda impagable. Nadie puede ejercer con eficacia y realizar bajo su responsabilidad, “por su cuenta” y por nosotros, la indelegable tarea que nos presenta la vida. Se trata de una tarea que “nos falta” y que “nos toca” hacer.

Allí, casi en el borde superficial, constituido por las cinco categorías de la jaula pática, en el lugar en donde la culpa aprieta, en el perdón que damos, y en el que nos damos sin buscar disculpas, descubrimos la responsabilidad, que consiste en la actitud de responder, de dar respuesta propia a los entuertos, a las dificultades penosas que, *sean propias o ajenas*, forman parte de nuestra circunstancia y allí “*nos corresponden*”. El ejercicio de una responsabilidad que no se refugia en la impotencia, se acompaña, entonces, como inesperado regalo, de la cuota de alivio que surge del “tener algo que hacer”.

No se trata pues de reparar *el daño que hemos hecho*, se trata en cambio de responder a cualquier daño, *sea cual fuere su origen*, con la actitud cariñosa que procura devolver a la vida su alegría²³. Pero “hace falta” poder. Frente al “*to be or not to be*” de Shakespeare, y contemplando las cinco categorías del pentagrama pático, no podemos dejar de comprender que la cuestión última no radica en el ser, que es óptico, sino que radica en el pático poder: “*poder o no poder*”.

A veces queremos lo permitido, o lo que se constituye como una inevitable obligación, o queremos hacer lo que debemos. Otras, queremos lo prohibido, o sólo aquello a lo cual nada nos obliga, o queremos saldar un deber que no reconocemos como una deuda propia. Sin embargo, se trate

de querer esto o aquello, hay que poder hacerlo. Aunque se dice, y algo de cierto tiene, que querer es poder, llegamos siempre a lo mismo: hay que poder querer. De qué depende entonces el poder sino de Eros, la fuerza de la vida. Pero la vida, para decirlo con las palabras de Bergman en *Las tres caras de Eva*, “no admite preguntas; tampoco nos da respuesta alguna; la vida florece, simplemente, o se niega”²⁴.

El intento de que lo que falta pueda ser

Nos falta todavía responder a la cuestión que hemos planteado cuando sostuvimos que la culpa es el afecto en el cual lo pático “culmina”. Y precisamente de eso se trata, de asumir lo que falta. Describimos alguna vez a la culpa (Chiozza y colab., 1993i [1992]) como inversa a la autoestima, como la noción de lo que falta al yo para llegar a ser como su propio ideal. El lenguaje habitual apunta en esa dirección cuando expresa que la culpa es la consecuencia de haber cometido una falta o de un “estar en falta”. Y describimos a lo pático, a partir de Weizsaecker, como “el lugar” en donde aquello que no es procura ser. Lo pático y la culpa parecen ser, pues, desde este punto de vista, casi la misma “cosa”. Pero ¿qué clase de culpa?

En el borde de las rejas de la jaula pática, frente a la tarea que sabemos inalcanzable, interminable, siempre coexistente con la vida misma que intentará continuamente ser lo que no es aún, y que *lo intentará bajo la forma engañosa de querer ser lo que ya fue* (Chiozza, 1981j), la culpa, la hija de Tánatos, cuyo color es negro, será preñada por Eros de nostalgias y de anhelos que aprenderá a querer *por lo que son, como se quiere a las promesas, todavía incumplidas, de una vida joven*.

Si, como sostiene Weizsaecker (1946-1947), lo ya realizado es lo imposible, y posible es lo no realizado todavía, *allí en donde el valor negativo de la falta adquiere el signo positivo de la posibilidad, la culpa deviene responsabilidad. Se trata de responder a “lo que falta” con el intento de que “pueda ser”*.

Goethe escribió: “Amo a los que quieren lo imposible”. En un trabajo anterior (Chiozza, 1981f) decíamos: “...en las cosas que sentimos tan importantes como la continuación de la vida, ¿le importa acaso, al intento, la imposibilidad?”. Recordemos una vez más que la vida, toda vida, evoluciona siempre como una realidad “compleja” que transcurre en el borde entre el caos y el orden. Rellenar una falta será pues encontrarse con otra; pero hay faltas y faltas, y frente a las grandes faltas, sentimos que hay momentos y motivos ante los cuales no cabe “vuelta atrás”. *Sólo*

cabe el intento, y el intento sólo será responsable si deja un amplio margen, un margen en el cual se esté dispuesto a dar respuesta a lo que no sale simplemente de manera lineal.

La culpa es así vencida por voluntad vital que, entonces, primero adquiere el verde color de la esperanza, el color de la vida vegetal, y luego el tono rosado del cariño tierno que puede a veces alcanzar al rojo del amor animal, del *animus* que entrega la vida, con pasión, a la prosecución de una labor de Eros, mientras contempla en su ascenso, periódico e interminable, los matices dorados del inalcanzable ideal.

III. Notas

1. Citado por John Barrow (2002). La afirmación de Freud (que citamos del texto de Barrow porque no hemos podido encontrarla en la obra freudiana), valiosa en el contexto intelectual de su época, abre una interesante cuestión que me parece importante tener en cuenta durante la lectura de este trabajo, en el cual abundan las palabras entre comillas.

La epistemología que surge de la biología, de la física y de las matemáticas actuales (Waddington, 1977; Prigogine, 1972, 1988; Thom, 1988; Mandelbrot, 1975, 2001, por ejemplo) avala el pensamiento de que todo sistema conceptual (se trate de la geometría euclidiana, del concepto químico de valencia, de la organización orbital de los electrones en el átomo, de la teoría de las supercuerdas, de la forma de una célula cerebral teñida con colorante argéntico, o de la estructura de un glomérulo renal) es una representación que mantiene algún grado de concordancia con las experiencias “realizadas”, pero no es la realidad misma (Cassirer, 1923-1929; Chiozza, 1972a, apdo. “Pensamiento, conocimiento y acción eficaz”).

Cuando los modelos que constituyen los sistemas conceptuales (modelos que siempre son metáforas o analogías) (Chiozza, 1985b) se demuestran perdurables, difícilmente sustituibles, y adquieren consenso, suelen ser confundidos con un “retrato” objetivo de la realidad (Chiozza, 1985b, 1995O). Entonces, de acuerdo con Freud (1915e), nuestro pensar adquiere indeseadas analogías con el pensar concreto de los esquizofrénicos. Cuando en cambio estos modelos se reparten con otros, usados como alternativas, la concordancia con distintos aspectos de la experiencia “real” (así sucede con las teorías corpuscular y ondulatoria acerca de la luz), o, peor aún, sólo representan bien unos pocos aspectos de esas experiencias (el aparato psíquico concebido como una especie de telescopio, por ejemplo), suele mantenerse en la conciencia su carácter de modelos. En este último caso *se supone que* (a diferencia de lo que ocurre con los otros “fuertes”, acerca de los cuales suele decirse que describen la

realidad, en lugar de representarla analógicamente) *no pueden ser estudiados válidamente en sus variaciones y vicisitudes con el fin de iluminar la realidad*. Se suele sostener entonces, demasiado desaprensivamente, que “sólo” son metáforas que, como los utensilios descartables, apenas sirven para una sola vez. Sin embargo, la teoría de las catástrofes (que abrió un espacio inesperado y común a la comprensión de fenómenos tan disímiles como la evolución de las especies, el crecimiento y desarrollo de las formas durante la embriogénesis, los cambios en ritmos y configuraciones de la actividad cerebral o cardíaca, la forma que adquieren las olas al romper en la playa o la que adoptan las grietas de una pared, las fluctuaciones en el mercado bursátil, la estructura sintáctica o semiótica del lenguaje, los estallidos sociales y las posibilidades del reconocimiento y la memoria) es *un nuevo tipo de teoría* (Woodcock y Davis, 1978) *que lleva la analogía a la categoría de un método científico*, basado en la búsqueda de permanencias cualitativas que se pueden describir topológicamente y que permiten abordar las singularidades complejas que escapan a los métodos cuantitativos y a las secuencias del razonamiento “lineal”.

2. La postulación de un yo inconciente célula-humoral, realizada por Cesio (1970b, 1974b), puede integrarse con esta forma celular de una conciencia inconciente para la conciencia H.

3. El *Diccionario de uso del español* (Moliner, 1991) define al término “insignificancia” como “cosa de muy poca importancia o muy poco valor”. Curiosamente, no registra la voz “significancia”, que tampoco encontramos en el *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española (1992). En el *Diccionario manual ilustrado de la lengua española* (Real Academia Española, 1958) se la incluye precedida por el asterisco reservado a las voces incorrectas y los extranjerismos usados con frecuencia, consignando a los términos “significación” y “sentido” como sus correctos equivalentes españoles. Sin embargo, en el *Novísimo diccionario de la lengua castellana* (De Ochoa, 1909) aparece “significanza” como una voz antigua que denota significación, y “significancia” con el sentido de “*importancia, valía de algún objeto, de alguna cosa*”. Llegamos por fin a la definición que buscábamos: “significancia es la importancia de una cosa”, pero una cosa es lo que es por su significado, de manera que la importancia de una cosa es la importancia de un significado. La cuestión, sin embargo, exige todavía precisar que la importancia de un significado, su significancia, puede, desde otro ángulo de observación, ser vista otra vez como un significado.

Veamos esto mismo en una situación concreta que simplificaremos de manera esquemática. El significado de una determinada forma, en un determinado

contexto, puede ser aquello que denominamos “una formación neoplásica”. Ese significado puede ser importante para (y por) motivos y circunstancias diversos. Puede ser importante, por ejemplo, para certificar la capacidad diagnóstica de un médico. Su significancia en la vida del enfermo, en cambio, puede consistir en la presencia de la opción “cirugía radical, mutiladora, o muerte probable a corto plazo”. Sin embargo, cuando un médico examina “el caso”, toda la significancia puede quedar reducida al significado de la frase “cirugía radical o medicación paliativa”, que, vista desde el ángulo de la medicina teórica, “cierra” ese caso en ambas opciones. Mientras el médico decide aconsejar una u otra conducta terapéutica en función de un significado que, como resultado, “le da igual” una conclusión a la consulta, y tiende a disminuir una significancia (en la vida del enfermo) que sólo puede colegir en términos generales, el paciente recibirá la “indicación” médica con toda la significancia que para él posee, de manera que interpretará que el médico no ha decidido acerca de un significado, sino acerca de una significancia.

4. A pesar de que Freud consideraba que el núcleo de la conciencia surgía de la percepción (Freud, 1920g, 1923b) (si no exclusivamente de la llamada “percepción exterior”, siguiendo, por lo menos, el modelo según el cual esa percepción funciona), sostenemos que la conciencia surge “en principio” de la sensación. De la sensación de percibir, como afirma Humphrey (1992), o de la sensación misma (G. Chiozza, 2003; Chiozza, 2005d [2003]). Aunque el núcleo “primario” de la conciencia provenga, según pensamos, de la sensación, su pleno desarrollo implica:

- a) Evocar una actualidad hoy latente, mediante la reactualización propia de un recuerdo “afectivo”.
- b) Evocar una presencia hoy ausente, mediante la representación que es propia de la rememoración.
- c) Percibir la presencia de un objeto *conocido en función de una representación* inconciente, y *significado en función de una reactualización* igualmente inconciente.
- d) Sentir la actualidad que “afecta” y sentir, como actualidad, que se está percibiendo una presencia.
- e) Construir, mediante la evocación de la sucesión de experiencias en las interfaces entre sensación y percepción, los límites del “mapa de superficie” que establece el esquema corporal y uno de los significados de lo que denominamos “yo”.
- f) Construir, mediante la evocación de las experiencias de interfaces entre las sensaciones, percepciones y diferentes evocaciones, la imagen de una invariancia temporal, de una “permanencia”

que establece una “identidad permanente” que constituye otro de los significados de lo que denominamos “yo”.

g) Ejercer el fenómeno de autorreferencia que denominamos “autopercepción” de la conciencia, que, en realidad, es un “ser conciente del ser conciente” en el cual las sensaciones y las evocaciones desempeñan también un papel muy importante.

h) Ejercer el fenómeno de autorreferencia que denominamos autopercepción del yo (que constituye al yo como un objeto), mediante percepciones, sensaciones y evocaciones.

i) Adquirir la noticia de un “mundo” de valores compartidos, mediante la atribución de una conciencia y un yo similares, autoperceptivos, a los seres vivos que denominamos semejantes.

j) Constituir lo que denominamos “conciencia de sí mismo” a partir de la unión de “la conciencia del ser conciente” con la llamada “autopercepción del yo” (suma del esquema corporal y la identidad permanente), hasta alcanzar al fenómeno de autorreferencia que llamamos autoestima. Aunque no podemos vernos “con los ojos del otro”, al cual atribuimos una conciencia similar a la nuestra, al menos podemos vernos “desde su punto de vista”, como lo hacemos frente al espejo, en el cual no sólo percibimos una forma concreta, sino que también valoramos cualidades estéticas o éticas.

5. Resulta particularmente esclarecedor el ejemplo con el cual Uexküll (1934) ilustra su idea de mundo perceptivo. Señala que si un profesor sale a dar un paseo con su perro, el primero se detendrá tal vez frente a la pizarra de noticias de un periódico y frente a una tienda de chocolates, mientras su perro prestará posiblemente su atención a la vidriera de una carnicería y olisqueará el tronco de un árbol de la acera en búsqueda de las noticias “urinarias” que cautivan su interés. Vemos aquí con claridad que los “mundos perceptivos” de ambos organismos biológicos se hallan constituidos no sólo por percepciones “puras”, sino por intereses que son el resultado de significancias y que, como tales, provienen de la operatividad de otros dos “mundos”, el “mundo sensitivo” y el “mundo evocativo”.

6. Así como los animales de la zoología fantástica (Borges, 1957*b*) se hallan siempre constituidos con diferentes combinaciones de partes de los animales reales o del mundo físico, que hemos conocido.

7. La noticia de un significado (de acuerdo con lo señalado en la nota 3, podríamos decir también “la noticia de una significancia”), en su forma más rudimentaria, es ya, en nuestra opinión, una rudimentaria conciencia, acerca de la cual se

continuará discutiendo si en ella se halla, o no, implícito, lo que denominamos “comprensión del sentido” (Chiozza, 2005*d* [2003]). La sensación de estar percibiendo añade “más” y “distinta” conciencia a la rudimentaria conciencia. Pero la conciencia humana adquiere su forma plena, de acuerdo con lo que hasta hoy sabemos, cuando se recorren tres nuevos “escalones”:

- a) El primero constituye lo que hemos llamado “conciencia de sí” estructurada en función de dos “niveles”: el “ser conciente del ser conciente” y la autopercepción del yo (con sus necesidades y tendencias) en su doble condición de “mapa” superficial y de invariancia temporal.
- b) El segundo escalón surge del reconocimiento de un otro ser viviente semejante, dotado de una conciencia similar, con el cual compartimos, o no, un mundo de valores que se generan a partir de las importancias que acompañan a nuestros afectos. Tales afectos, encerrados en la “jaula” constituida por las cinco categorías páticas de Weizsaecker (1950) (“tener permiso de”, “estar obligado a”, querer, deber y poder), construyen los parámetros éticos que, desde sus formas más rudimentarias hasta sus formas más elaboradas, hacen de toda conciencia una conciencia moral. Forma parte de ese modo de conciencia la distinción entre los juicios objetivos (que establecen objetos), que son ónticos y se refieren a la categoría del ser, y los juicios de valor, que son páticos y se refieren a la categoría del padecer.
- c) El tercer escalón se alcanza mediante la mayor o menor permeabilidad frente a los otros tipos de conciencias, inconcientes para la conciencia humana, constituidas, por ejemplo, por las supuestas conciencias de las microestructuras biológicas y de las macroestructuras ecosistémicas.

8. Cuando en este trabajo nos referimos a la conciencia humana, nos referimos a la conciencia tal como habitualmente la conocemos en el estado de vigilia. Existen sin embargo otros estados de la conciencia humana, como la conciencia onírica, con sus momentos hipnagógicos e hipnopónticos, y aquellos otros que se suelen denominar estados “alterados” de conciencia, o también “transpersonales”, a los cuales se accede algunas veces mediante la ingestión de drogas o en circunstancias especiales (Grof, 1976).

9. Tal como lo expresamos en otro lugar (Chiozza, 2005*d* [2003]), cuando establecemos esta diferencia entre potencialidad y actualidad del afecto, no debemos desestimar el hecho de que la existencia de “niveles de conciencia” que son inconcientes para nuestra conciencia “normal”, permite comprender la existen-

cia de investiduras inconcientes que son actuales. De hecho, la llamada disposición afectiva (potencial) inconciente concebida esquemáticamente como cualidad sin cantidad, no podría mantener su estructura ni su significado inconciente completamente privada de toda investidura. Cuando Freud (1915*e*) escribe acerca del control del sistema conciente-preconciente sobre la esfera motora del yo y, más aún, cuando sustituye dicho sistema por una instancia yoica (Freud, 1923*b*) que posee una parte que opera inconcientemente, al mismo tiempo que postula una cierta influencia del yo en la sofocación de la descarga vegetativa inconciente, admite que una parte de esa descarga se sustrae a la influencia yoica conciente, ya que el gobierno que ésta puede ejercer sobre el afecto “no es tan sólido” como el que ejerce sobre la motilidad voluntaria.

10. Tenemos aquí, esquemáticamente hablando, dos “contenidos” diferentes de lo transferido. Podemos transferir, de un objeto a otro, un determinado significado, pero también podemos transferir la importancia de un significado a otro significado. En el primer caso, desplazo, por ejemplo, el amor que siento por una persona sobre otra que la representa. En el segundo, puedo desplazar la importancia de mis celos frente a una persona que amo, por ejemplo, sobre los débiles sentimientos de odio que experimento frente a esa misma persona. Esos sentimientos de odio, que eran hasta entonces insignificantes, pasan a tener, pues, la importancia sustraída a los celos, que pierden así su original significancia.

11. En diferentes pasajes de su obra, Freud afirma que la agencia representante de la pulsión consta de dos elementos: a) la representación o idea, y b) el factor cuantitativo o energía pulsional que inviste la representación, y que denomina “monto de afecto” o “suma de excitación”, términos que, según Strachey, Freud equipara (Freud, 1894*a**, pág. 61). El afecto aparece, entonces, como una cantidad, es decir, como algo que es susceptible de aumento, disminución, desplazamiento o descarga. Sin embargo, en un artículo que escribe en francés (Freud, 1893*c**, pág. 208), utiliza la expresión “valor afectivo”, cuyos términos comprometen una idea de significación que va más allá de la mera cantidad (Chiozza, 1998*c* [1976-1998]). Dado que Freud considera que los afectos tienen una clave de invención que está situada en las ideas del inconciente (Freud, 1900*a* [1899]*, pág. 573), y que el término “clave” indica que la descarga se realiza de acuerdo con una particular figura o configuración, es fácil deducir que atribuía cualidad a las “formaciones de afecto” inconcientes.

12. El conjunto de teorías acerca de lo que suele llamarse sistemas complejos nos ayuda a comprender mejor las representaciones concientes del equilibrio que realiza la vida cuando oscila entre gracia y desgracia.

El estado de equilibrio “mejor logrado” es estable y solemos llamarlo ordenado. Solemos además asumir, de manera simplista, que la salud radica en lograr, aunque sea contra viento y marea, que ese equilibrio perdure de manera inmutable, lo cual muchas veces conduce, indeseadamente, a una rigidez que contradice la flexibilidad de la vida. Conocemos también estados que identificamos como inestables, desordenados o caóticos, porque evolucionan de un modo que no podemos prever. Queda abierta la cuestión de si son en sí mismos caóticos o evolucionan con un orden que no comprendemos, una parte del cual se nos revela en los fractales como una cualidad “misteriosa”. De una u otra forma, nuestra incapacidad de predicción, en opinión de Prigogine, pone en crisis la idea clásica de determinismo, ya que “nuestra ignorancia adquiere un significado objetivo” (Prigogine, 1993, pág. 44). Identificamos, por fin, otros estados semiestables que configuran lo que llamamos equilibrio inestable, porque su estabilidad es precaria.

Dentro de una estructura que experimentamos como ordenada y estable se producen cambios que son paulatinos, “continuos” y con una evolución previsible. Son previsible porque, frente a ellos, disponemos de sistemas de pensamiento lineales que, como es el caso de la relación “mecánica” entre la causa y el efecto, nos permiten establecer inequívocamente que “dado A, ocurrirá B”. Cuando una estructura ordenada y estable puede seguir más de un curso estable de cambio, es decir cuando A puede igualmente y de modo imprevisible producir B o producir C (porque ignoramos los factores, y si los hay, que determinan un desenlace o el otro), decimos que estamos en presencia de una *bifurcación*, y que el sistema de pensamiento con el cual la describimos no es un proceso lineal.

Una sencilla ecuación matemática puede ofrecernos un modelo de lo que acabamos de decir. Si multiplicamos 3×3 , tendremos 9, pero si multiplicamos -3×-3 , también tendremos 9, de manera que si ahora quisiéramos establecer el resultado de la raíz cuadrada de 9, estaríamos en presencia de una ecuación *no lineal* o, como también suele decirse, frente a la posibilidad de un *proceso irreversible* (Prigogine, 1988), ya que la raíz cuadrada que “revierte” a la multiplicación conduce a un “*desdoblamiento*” del resultado y el retorno no se constituye como un decurso inequívoco.

Cuando, frente a una bifurcación, un estado se transforma en otro estado imprevisible, decimos que ha ocurrido un *cambio “discontinuo” y catastrófico*. La catástrofe es el “salto”; una discontinuidad que, en tanto tal, constituye un caos que no comprendemos. Tal como dicen Woodcock y Davis, “la transición es aquí discontinua no porque no haya estados o cursos intermedios, sino porque ninguno de ellos es estable” (Woodcock y Davis, 1978, pág. 49). El cubo de Necker ilustra esta condición (Woodcock y Davis, 1978, pág. 26).

La vida, contemplada “desde afuera”, nos impresiona como una *estructura*

dinámica estable que “se conserva” ordenada gracias a que es también “*disipativa*” (Prigogine, 1972), en el sentido de que “disipa” a su alrededor el desorden para conservarse ordenada. Sin embargo, si tenemos en cuenta lo que afirma Schrödinger (1958) cuando señala que la conciencia sólo registra lo que debe ser resuelto, debemos pensar que nuestra vida, contemplada “desde adentro”, desde nuestra conciencia acerca de nosotros mismos, será vista predominantemente como un proceso que transcurre en un “borde” entre el orden y el caos, un proceso que se constituye como un equilibrio inestable.

13. En palabras de Weizsaecker, estas categorías, que hemos comparado ahora con los axiomas, son, asimismo, pasiones o afectos que han sido atrapados al vuelo y forzados dentro de la rigidez de la forma gramatical. Esta forma es el así llamado verbo. Querer, poder, “tener permiso”, “tener obligación” y deber son, de algún modo, jaulas en las que se han atrapado dichas pasiones; como verbos, sin embargo, pueden ser conjugadas y también personalizadas. Entonces se dice, por ejemplo, “quise”, “he podido”, “deberá ser”. Aquí ya se observa que con disimulo se introduce una persona: yo, tú, él, ellos, nosotros, son modos personificados que se anteponen, se deben anteponer, a la conjugación para que ésta tenga un sentido. En el paisaje pático, esto es, en el mundo percibido de manera apasionada, en la vida vivenciada y, al mismo tiempo, vivida, lo más importante sigue siendo la no rigidificación; que todo siga fluyendo, que el pájaro atrapado salga de nuevo volando junto con su jaula o su jaula junto con él: aquí se llega a la paradoja, porque la categoría, el axioma, la forma del lenguaje aparece más próxima a lo inmóvil, inmodificable, a la eterna quietud del ser. Estamos preparados para las dificultades que nos presentará esta paradoja. Sin embargo, desde un principio, las categorías páticas aparecen aquí bajo una iluminación particular, a saber, en su aplicación a lo humano o a una existencia humana. Aquí también existiría la posibilidad de una discusión crítica. Se trata de una especie de preámbulo que afirma que aquí y sólo aquí practicamos la antropología. Al menos no teología, cosmología, historia, física, biología, etc. No se podrá reconocer con anterioridad hasta qué punto esto significa una limitación o una liberación. Por el momento, lo importante radica todavía en algo diverso (Weizsaecker, 1950, pág. 61).

14. Frente a la opción de convertir al pentagrama en tetragrama, pensamos que las dos categorías páticas lo suficientemente próximas como para que tal vez se pudieran fundir en una sola son la obligación y el deber.

Prosiguiendo con las consideraciones que hicimos en la nota 1, diremos que cuando “comparamos” al pentagrama pático con una pirámide, utilizamos una metáfora, una analogía, que “nos ayuda a comprender”. Aunque se trata de una

analogía que está muy lejos del rigor formal y la elaboración científica de los modelos matemáticos que describe, por ejemplo, la teoría de las catástrofes, cumple de algún modo con la condición básica de los modelos, porque la inteligencia del modelo nos ayuda a la inteligencia de la experiencia real con la *singularidad* compleja que Weizsaecker denomina pentagrama pático.

Los modelos que, como es el caso de la teoría de las catástrofes, constituyen una topología, funcionan “cualitativamente”, de manera independiente con respecto al tamaño “cuantitativo” de los fenómenos que procuramos entender con ellos. Es evidente que un triángulo será siempre un triángulo por el tipo de relación entre sus partes, independientemente del tamaño que posea la figura triangular considerada. La aplicación “analógica” de modelos topológicos cualitativos que identifican transformaciones habituales, evoluciones típicas de las formas, tanto biológicas como lingüísticas o inorgánicas, y que descubren similitudes entre la morfogénesis del riñón y la semilla de un vegetal dicotiledóneo como la que llamamos “poroto”, o entre las estructuras del ojo en el mamífero y en el pulpo, que pertenecen a líneas evolutivas diferentes, es una idea extraordinaria. *¿Cómo es posible* –se preguntan Woodcock y Davis (1978, pág. 41)– *que dos procesos puedan tener rasgos en común incluso cuando se encuentran en escalas físicas diferentes, operan bajo leyes cuantitativas diferentes y son afectados por conjuntos diferentes de causas?*

La multifactorialidad de las singularidades complejas, que las convierte en inabordables para el pensamiento causal, de naturaleza lineal, aporta a los modelos topológicos que procuran describirlas dos características más. Una de ellas deriva de la necesidad de representar analógicamente el número de factores y el número de los procesos en curso, como si fueran otras tantas dimensiones (espaciales las primeras y temporales las segundas). La otra característica consiste en que aunque un modelo no pueda representar, como *causa* de una singularidad compleja, a la multiplicidad de innumerables factores que intervienen en diversas y mal conocidas proporciones y maneras, puede muchas veces identificar con certeza los “lugares” a los cuales esa singularidad se encamina como si fueran “puntos de atracción” que la teoría denomina “*atractores*”. El fondo de un embudo es ejemplo de un atractor simple, ya que todo lo que en él ingrese finalizará en ese punto. En las singularidades complejas, habitadas por bifurcaciones, pueden a veces identificarse “lugares” que, por la forma en que operan, se denominan “atractores extraños”.

Los griegos descubrieron que entre los polígonos regulares (definidos porque todos sus lados poseen la misma longitud), solamente tres (el triángulo, el cuadrado y el hexágono) pueden ser combinados, como en un pavimento, de manera que llenen completamente, sin espacios vacíos, una superficie plana. Análogamente, si construimos formas tridimensionales cuya superficie

se configura con polígonos regulares iguales, descubrimos que existen solamente cinco poliedros regulares posibles: el tetraedro o pirámide regular; el hexaedro, que llamamos cubo; el octaedro, que equivale a dos pirámides de base cuadrangular unidas por su base; el dodecaedro, con caras pentagonales, y el icosaedro, con veinte caras triangulares. Ambas analogías (Woodcock y Davis, 1978) nos ayudan a comprender que la topología de las singularidades complejas permite, en la teoría de René Thom, concebir solamente siete modelos de discontinuidad, que pasan a ser así siete *catástrofes elementales*. El séptimo de estos modelos se construye utilizando seis dimensiones.

15. No sólo el animismo “supersticioso” del proceso primario, sino también el animismo reprimado de un proceso terciario que configura una actitud epistemológica nueva.

16. Hay tres experiencias biológicas que siempre me han conmovido, porque nos ayudan a comprender, de manera transparente, algunos de los dramas que se desarrollan en el alma humana. La primera es una experiencia cruel, realizada con una pequeña rata, cuya descripción, que no repetiremos ahora, utilizamos para comprender algunos aspectos importantes de la extorsión melancólica (Chiozza y colab., 1983*i*). La segunda consiste en colocar a un perro hambriento frente a un pedazo de carne del cual lo separa una reja infranqueable. En la reja, sin embargo, y a poca distancia, hay un orificio que le permitirá pasar, y que el perro puede descubrir si es capaz de separarse un instante de la contemplación de la carne. La distancia necesaria para que el perro no descubra el orificio disminuye en proporción directa con la magnitud del hambre que el perro padece. La tercera experiencia se realiza colocando un pedazo de carne en el fondo de un pozo al cual un mono puede acceder entrando su brazo con la mano abierta. Cuando el mono aferra la carne y cierra su puño no puede retirar su brazo del pozo. Se observa entonces que “llora” sin soltar la presa. Las dos últimas experiencias nos enseñan de manera dramática que la disposición al reconocimiento de nuestra impotencia nos permite acceder a nuestro poder real. Como lo hemos dicho en otro lugar (Chiozza, 1981*f*; Chiozza y colab., 1993*i* [1992]), resistir e insistir son formas del existir, pero alcanzan su mejor posibilidad cuando logran integrarse adecuadamente con la capacidad de desistir.

17. Con respecto a las diferencias de “origen” entre el displacer y el placer, remitimos al lector a nuestro trabajo sobre la conciencia (Chiozza, 2005*d* [2003]).

18. En otras ocasiones llamamos “macroafectos” a los estados de ánimo. Durante la investigación de los significados inconcientes del síndrome gripal

(Chiozza y colab., 2001*o*), estudiamos la desolación como un macroafecto que “contiene” otros afectos como, por ejemplo, el desaliento y la inseguridad. Parece oportuno, por lo tanto, para evitar confusiones, reservar el término “macroafecto” para los afectos “compuestos” por afectos “menores”.

Todos sabemos que los acontecimientos de la vida influyen en los estados de ánimo; sin embargo, la experiencia clínica nos sorprende con la posibilidad de observar una y otra vez que los cambios en el estado de ánimo se producen cotidianamente sin que la realidad que circunda al paciente haya cambiado. Esto nos conduce a comprender que los estados de ánimo, que dependen esencialmente de la evolución y de las vicisitudes de un significado inconciente, influyen sobre los acontecimientos de la vida y los codeterminan en una medida que subestimamos, mientras nuestro pensamiento se refugia en la irresponsabilidad asumiendo que lo más importante reside en “los hechos” del entorno.

19. Recordemos que Freud sostenía que el asco, la vergüenza y la moral son los tres motivos que conducen a la represión de los impulsos que surgen desde lo inconciente (Freud, 1950*a* [1892-1899]*, 1905*e* [1901]*). Los tres motivos que Freud señalaba no pertenecen a un mismo nivel de tipificación lógica, dado que los dos primeros son afectos, y el tercero, la conciencia moral, constituye una formación más compleja. Tal como lo sostuvimos hace ya muchos años (Chiozza, 1998*b* [1970], 1998*a* [1963-1984]), parece razonable suponer que la conciencia moral se apoya, fundamentalmente, sobre el asco y la vergüenza, y se ejerce a partir de esos dos afectos esenciales.

20. No podemos dejar de señalar que ambos afectos, los celos y la culpa, constituyen en la teoría y en la práctica psicoanalíticas que tienen consenso (junto con la envidia, que es una especie de contracara inherente de los celos), conceptos “finales” más allá de los cuales la interpretación no penetra. Nos hemos ocupado de los celos y de la envidia (Chiozza, 1998*b* [1970], 1998*a* [1963-1984]) en trabajos anteriores, y acerca de la culpa algo diremos en las páginas que siguen.

21. Estamos habituados a referirnos a un “triángulo” edípico en el cual el conflicto de rivalidad con el progenitor del mismo sexo y la elección del otro, heterosexual, como objeto del deseo, configura un esquema “limpio” que no altera su claridad “geométrica” con el añadido de una cierta cuota de Edipo “invertido”, ni con la consideración del malentendido que atribuye al progenitor rival un privilegio que no tiene. Pero el complejo de Edipo, efectivamente “complejo”, no es una estructura tan clara ni tan nítida. Crece como una formación viscosa, contaminante y tórpida, que avanza con lentitud en el desarrollo ontogenético y se retuerce sobre sí misma en una multitud de círculos viciosos que llenan de vericuetos

su arquitectura interior. En una versión descarnada y “aséptica”, como la que configura el llamado “misterio de la santísima trinidad”, puede ser concebido “sin pecado” en las alturas celestiales en donde moran los ángeles, pero cuando lo conocemos dentro del sufrimiento neurótico humano nos introducimos en un demoníaco pantano de alimañas tales como la cabeza de la medusa, enraizada de serpientes, o el monstruo de ojos verdes que aborrece al alimento que lo nutre.

Grinson (2003) sostiene que el mito de Edipo y el de Narciso representan dos aspectos de una misma realidad compleja y unitaria. El mito de Edipo se refiere especialmente a relaciones de objeto, y el de Narciso, a la relación con uno mismo. Representados en términos de la teoría de los conjuntos, ambos se interpenetran en un territorio común que se desarrolla en el “suelo” constituido por un conjunto más amplio, el complejo de Prometeo. Sostiene también que los tres complejos, y no sólo el complejo de Edipo, constituyen el complejo nodular de las neurosis. Si tenemos en cuenta el suelo macroafectivo constituido por la descompostura, la angustia y la desolación, que parecerían “predominar” respectivamente en la vida prenatal, natal y neonatal, el mito de Prometeo debería vincularse especialmente con la descompostura, el de Narciso con la angustia y el de Edipo con la desolación.

22. Esta parece ser la función primordial de la secreción de endorfinas (Thomas, 1979, pág. 84), del “opiarse” (Chiozza y colab., 1969c), que constituye el “concomitante somático” cuyo sentido, el letargo (Cesio, 1966a), impregna de manera ubicua el terreno de la práctica psicoanalítica.

23. Devolver a la vida su alegría es, en última instancia, un producto de *duelar la culpa*. El proceso de duelo tiene “mala prensa”. Ya su mismo nombre apunta a subrayar que duele, como, en primera instancia, duele la resignación, a la cual, equivocadamente, suele reconocérsele sólo su aspecto de renuncia, desestimando el hecho de que también significa cambiar el signo, o el significado, que se atribuye al presente. Suele omitirse que el proceso completo de duelo, mediante una “segunda” fase que se inicia cuando la tristeza sustituye a la angustia, conduce a una recuperación de los impulsos vitales que se traduce en alegría.

Acorde con estos prejuicios habituales, frente al dolor de una desilusión o de una pérdida importante, las primeras maniobras que se ensayan en la búsqueda de alivio pueden ser resumidas en una sola actitud: la negación del hecho que produce el sufrimiento. El procedimiento funciona, el alivio es real, pero el proceso que denominamos duelo se detiene en este punto, y las vicisitudes de una negación difícil de sostener entretienen una considerable magnitud de libido, empobreciendo la prosecución de la vida, disminuyendo la alegría de vivir y distorsionando el

contacto con la realidad. La situación se agrava porque la distorsión siempre incluye sectores de la realidad aparentemente alejados del hecho negado.

No cabe duda de que enfrentar el acontecimiento penoso sin recurrir a la negación duele más, pero en la medida en que puede tolerarse el dolor y mantener en la conciencia las representaciones que lo producen, en la medida en que puede sostenerse a pie firme el “asalto” de la multitud de recuerdos que acuden, sobreabundantes, ocurre, más tarde o más temprano, el “desgaste” que denominamos “acostumbrarse a la idea”.

Hemos oído muchas veces que “a todo se acostumbra uno”, sin embargo, ante los primeros impactos del duelo, pensar que es posible acostumbrarse a la idea no sólo nos parece increíble, sino, además, profundamente antipático. La palabra “antipático” resulta aquí demasiado escuálida, porque aceptar el hecho penoso que contradice la voluntad de negarlo es confundido, casi siempre, con un acatamiento culposo. Una razón de peso para avalar la afirmación de que la culpa interfiere al duelo.

Nos hemos acostumbrado a la idea de que los sentimientos de culpa se mitigan con las buenas obras que nacen de una vocación reparadora motivada, precisamente, por la operatividad de la culpa. En nuestro trabajo hemos sostenido, sin embargo, que la culpa inconciente, de este modo, lejos de mitigarse se incrementa. Hemos también sostenido que “no hay camino de vuelta a la inocencia”, y que la reparación que surge de la responsabilidad no anula la culpa, sino que la equilibra aumentando la autoestima. Una culpa “equilibrada” se tolera mejor, pero la fantasía que la habita y la magnitud que la sostiene constituyen, en nuestra opinión, un hecho irreversible. La culpa, en ese sentido, no se parece a las sustancias tóxicas que, cuando ingresan en el organismo, son descompuestas y excretadas, sino a las radiaciones que, como las luminosas o los rayos Roentgen, se “acumulan progresivamente” porque sus efectos no pueden ser revertidos.

Si tenemos en cuenta que los acontecimientos de nuestra circunstancia que “exigen” un proceso de duelo se caracterizan, todos ellos, por un factor en común, el que deban ser considerados como irreversibles, llegamos a la conclusión de que el destino más saludable de la culpa es asumirla, para poder duelarla, en sus representaciones más penosas, que son las más cercanas a la culpa inconciente, y las más eficaces en el proceso de recuperar la alegría que es consustancial con la vida.

24. Frente a la irresponsabilidad que utiliza como pretexto la impotencia, valen las consideraciones que hicimos en un trabajo anterior (Chiozza, 2005d [2003]) donde escribimos: *¿Por qué no pensar, por ejemplo, que si todo ha de estar determinado por el conjunto entero de los factores que operan, no ha de estar determinado también que nos sintamos inevitablemente responsables y libres, y que vivamos acordes con ese sentimiento?*

LA CONCIENCIA

(2005 [2003])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2005d [2003]) “La conciencia”.

Primera edición en italiano

“La coscienza”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 2, Eidon Edizioni, Perugia, 2005, págs. 25-63.

Hay dos formas de conciencia:
Una es luz y otra, paciencia.
Una estriba en alumbrar
un poquito el hondo mar;
otra, en hacer penitencia
con caña o red, y esperar
el pez, como pescador.
Dime tú: ¿Cuál es mejor?
¿Conciencia de visionario
que mira en el hondo acuario
peces vivos,
fugitivos,
que no se pueden pescar,
o esa maldita faena
de ir arrojando a la arena,
muertos, los peces del mar?²

Proverbios y cantares,
ANTONIO MACHADO (1912)

El enigma de la conciencia

Se han escrito, especialmente en los últimos años, muchísimas páginas acerca del enigma que la conciencia plantea al pensamiento científico y al

² No cabe duda de que el poema de Machado posee un misterioso carácter conmovedor. Comprender su relación con los desarrollos que, acerca de la conciencia, realizamos en el trabajo, es algo muy diferente al género de comprensión que ejercitamos cuando nos conmovemos. Si, a la manera de lo que Bateson (1948-1969) llamaba metalogo, usamos el mismo poema para referirnos a los modos de comprender el poema, podríamos decir que, en primera instancia, nos conmovemos cuando el poema “nos alumbró un poquito el hondo mar” permitiéndonos mirar “peces vivos, fugitivos, que no se pueden pescar”. Durante la presentación de este trabajo, y aun después, algunos colegas me preguntaron acerca del significado de este poema, y la respuesta requiere que haciendo “penitencia con caña o red”, nos entreguemos a “la maldita faena de ir arrojando a la arena, muertos, los peces del mar”. Entonces diremos que la luz se refiere a la manera visual de la conciencia, que contempla espacios complejos, o escenas, en donde los objetos son percibidos en simultaneidad, mientras que la paciencia alude a la conciencia auditiva, secuencial, durante la cual adjudicamos palabras sucesivas a los acontecimientos que de este modo, como si los fijáramos en formol, pierden la complejidad de su estar vivos y en perpetua evasión de todo concepto. Lo que alguna vez hemos llamado el “ideograma oniroide primitivo”, vecino a la carga emocional del proceso primario, queda entonces sustituido por el discurso verbal propio del proceso secundario, racional. Pero, afortunadamente, las cosas no terminan allí, porque dentro del ejercicio del lenguaje verbal el hombre ha desarrollado la poesía, propia del arte literario y de una forma de conciencia que constituye un proceso terciario.

filosófico. El libro *El misterio de la conciencia*, de John R. Searle (1997), profesor de filosofía en la Universidad de California, sirve como ejemplo, ya que en él, además de exponer sus ideas, analiza los textos de seis autores que han escrito sobre el tema libros famosos. Se trata de Francis Crick, Gerald Edelman, Roger Penrose, Daniel Dennet, David Chalmers e Israel Rosenfield.

Dejando de lado el hecho, ya de por sí singular, de que todos esos autores expresan desacuerdos radicales acerca de cuestiones fundamentales en el tema tratado, lo que más sorprende es que coexistan, en la mayoría de ellos, pensamientos profundos con prejuicios ingenuos y con argumentaciones débiles. Sé que el tema es difícil, polémico, y que compromete afectos, de modo que no se me escapa que las ideas que expondré en estas páginas suscitarán también desacuerdos y críticas.

El grupo denominado “neognósticos de Princeton” (Ruyer, 1974) afirma que hay conciencia en el universo, y que por este motivo toda teoría científica que pretenda ser una cosmología deberá incluir una teoría acerca de la conciencia. Schrödinger (1958) sostiene que la conciencia nunca se experimenta en plural, sólo en singular. Dicho en otros términos: ser consciente es para mí, en primera persona singular, una evidencia, mientras que la existencia de una conciencia en los otros es algo que infiero pero que no puedo probar. Freud (1915e*, 1923b*) utilizó este mismo argumento para defenderse ante quienes le exigían “probar” la existencia del psiquismo inconciente.

Me parece obvio señalar que no dudamos acerca de la existencia de la conciencia en nuestros semejantes, y que fuera cual fuere el significado que en la ciencia asignemos a la palabra “probar”, esta última cuestión queda subordinada a la primera, ya que la “falta de prueba” no debilita nuestra creencia en la conciencia de otros seres humanos, sino que, por el contrario, debilita nuestra fe en los alcances de los métodos de verificación.

A pesar de que este asunto recupera su valor cuando se trata de establecer si determinados organismos, sean biológicos o artificiales, poseen o no poseen conciencia, no se le suele prestar suficiente atención. Así sucede, por ejemplo, en la discusión encendida y áspera que sostienen Searle y Dennet (Searle, 1997).

Searle asume, como la cosa más natural del mundo, que algunos organismos biológicos tienen conciencia, y acepta que otros, inferiores o descerebrados, no la tengan. Acepta que si se construyera una máquina con “las capacidades causales del cerebro” (la expresión es suya), podría llegar a ser una máquina consciente, pero se niega a reconocerle conciencia a un presunto robot que se comportara exactamente como lo hace un

ser humano. Sostiene, enfáticamente, que la capacidad sintáctica de un robot no presupone una capacidad semántica. Es decir que un robot puede aprender a manipular los símbolos (por ejemplo lingüísticos) correctamente (como las operaciones matemáticas), y hacerlo sin que esto signifique que comprenda su sentido.

Esta tesis, que parece muy razonable, tiene muchos adeptos. Creo que constituye, sin embargo, un error obstaculizante. Descalifica el hecho, ya mencionado, de que nuestra “única” forma de atribuir conciencia a un organismo ajeno es siempre derivada de su forma y su funcionamiento. La carencia de pruebas que nos conduce a negarle conciencia al robot no nos importa cuando se trata de otorgársela a un semejante nuestro. Aclaremos además una cuestión que más adelante discutiremos con mayor detalle: el significado no parece ser, en primera instancia, un carácter distintivo (y por lo tanto tampoco esencial) de la conciencia, ya que, en su mayor parte, proviene, existe y produce sus efectos (inconcientemente “leído”) en la vida inconciente.

Dennet se sitúa en el extremo opuesto: desecha, por falsa, la “fuerte” intuición, ampliamente compartida, de que somos concientes. No niega la existencia de esa ilusión, niega que la sensación subjetiva, la entidad “ontológica” (la expresión “ontología subjetiva”³ es de Searle), en primera persona singular, que llamamos “conciencia”, en tanto ilusión “intuitiva”, exista de un modo suficientemente objetivo (en tercera persona) como para permitirnos abordarlo de un modo científico. Su posición asume que, así como no podemos probar la existencia de la conciencia en el otro, tampoco podemos “probar objetivamente” (al otro) la propia. Sostener que nadie posee “objetivamente” la cualidad que, en primera persona singular y refiriéndonos a nosotros mismos, denominamos “conciencia”, y seguir, al mismo tiempo, ocupándose del tema de la conciencia, es casi lo mismo que sostener que todo sistema que intercambia información posee otra forma de conciencia, no ilusoria, “contra-intuitiva”, que equivale, en términos objetivos, a lo que, subjetivamente, llamamos “conciencia”. A pesar de la penetración que alcanza la tesis de Dennet, la antigua pregunta renace intacta bajo una nueva forma: ¿cuáles son los organismos o sistemas que experimentan la mencionada “ilusión” que denominamos “conciencia”, y por qué la experimentan?

Si postergamos el planteo de la pretendida objetividad perceptiva, “invertimos” el punto de vista epistemológico y realizamos un inventario

³ Veremos más adelante que la expresión “ontología subjetiva”, utilizada por Searle, nos conduce a reflexiones interesantes.

de las formas principales que adopta lo que aparece en nuestra conciencia subjetiva, creo que, esquemáticamente, podemos referirnos a tres.

La primera es la percepción llamada “exterior”, que equivale a la conciencia de una presencia material. Da lugar a la organización conciente que llamamos mundo físico y a la noción de espacio. Su contrafigura es la posibilidad de registrar, mediante la capacidad de *rememorar*, una particular ausencia física.

La segunda es la sensación llamada “somática” (o “interior”), que equivale a la conciencia “afectiva” que determina la significancia, es decir la importancia de una actualidad significativa. Da lugar a la organización conciente que llamamos mundo psíquico⁴ o histórico y a la noción de tiempo primordial (caracterizado por la cualidad del instante o por el momento dramático). Su contrafigura es la posibilidad de registrar, mediante la capacidad de recordar (afectivamente) la latencia (disposición) de una particular significancia⁵.

La tercera es la llamada “autopercepción” de la conciencia, que genera la experiencia subjetiva (en primera persona) que equivale a ser conciente de ser conciente, y que se da en dos formas principales que pierden, algunas veces, sus límites claros: la conciencia vigil y la conciencia onírica. Una forma distinta de la autopercepción es el “mapa” que llamamos “yo”, “esquema corporal” o “*self*”, que se constituye en la interfaz entre lo que llamamos percepción del mundo y lo que llamamos sensación propioceptiva.

El psiquismo inconciente

El hecho de que la obra de Freud se destaque especialmente porque propone el conocimiento de lo inconciente, ha dado seguramente pie para que la mayoría de los intelectuales que han reflexionado o investigado en el tema de la conciencia, sean neurólogos, biólogos o filósofos (el libro de Searle es un buen ejemplo de ello), no prestaran atención a los desarrollos realizados por el psicoanálisis⁶.

⁴ Veremos luego que psiquismo es significación, y que el significado se origina en la significancia.

⁵ Cuando me refiero a la rememoración y al recuerdo como contrafiguras de la percepción y la sensación, realizo un planteo similar al que realiza Gustavo Chiozza (1999) en un trabajo profundo y meduloso (“Acerca de las relaciones entre presencia, ausencia, actualidad y latencia”).

⁶ Mark Solms, neurólogo y psicoanalista, constituye una notable excepción a este respecto. Los planteos que realizaremos aquí a partir de la segunda hipótesis fun-

Comencemos por decir que Freud, efectivamente, distingue enfáticamente los procesos psíquicos de los procesos concientes. Sostiene (Freud, 1940a [1938]*) que la conciencia es un carácter accesorio que sólo se agrega a una minoría de procesos psíquicos. Lo “verdaderamente” psíquico, lo psíquico “genuino”, es inconciente (Freud, 1940a [1938]*). La cualidad que define a un proceso psíquico no es, para Freud, la conciencia, sino el estar dotado de sentido.

El psicoanálisis postula que cuando alguno de los elementos de una serie psíquica conciente (por ejemplo, alguna de las “representaciones” de los actos que integran la serie completa que llamamos “cepillarse los dientes”) se vuelve inconciente, no pierde por esto su carácter psíquico.

Los filósofos que Freud discute (Freud, 1915e*, 1923b*) sostenían que afirmar la existencia de un psiquismo en ausencia de conciencia era una contradicción en sus términos. ¿Por qué no pensar que cuando un “contenido” de conciencia se vuelve inconciente deja “sencillamente” de ser psíquico para transformarse en algún tipo de “registro” físico? Nuestros prejuicios habituales, que tienden a privilegiar “científicamente” todo lo que se ve y lo que se toca, es decir lo que se manifiesta físicamente, no nos dejan ver que el “sencillo” argumento de la filosofía esconde una curiosa distorsión. Invirtamos los términos y será evidente.

Cuando un barco se hunde en las profundidades del océano y no podemos registrar su presencia física ni siquiera con el más refinado de nuestros instrumentos, ¿deja de ser un barco físico por el hecho de ser, en el recuerdo, una imagen psíquica? Asumimos la permanencia de su existencia física, y la existencia de transformaciones, igualmente físicas, que sufre el barco hundido indetectable, cuando implementamos los medios para “recuperar”, mediante las operaciones de búsqueda que lo devuelven a la percepción, el testimonio conciente de su presencia física. Análogamente procedemos postulando la existencia psíquica inconciente de los eslabones que faltan en una serie psíquica conciente, cuando los “reconducimos” hacia el territorio de la conciencia⁷.

damental del psicoanálisis, son similares a los que él realiza, con una cuidadosa fundamentación en la obra de Freud, en su excelente trabajo “What is consciousness?” (Solms, 1996b). Véase también Solms (1995a).

⁷ Es cierto que es imposible “probar” la existencia psíquica inconciente, pero lo mismo ocurre, a pesar de las apariencias, con su existencia física. Hemos sostenido, desde este punto de vista, que lo inconciente no es psíquico ni somático, ya que psíquico y soma son categorías de la conciencia (Chiozza, 1971b). De modo que cuando decimos que lo verdaderamente psíquico es inconciente, queremos decir que lo inconciente puede ingresar a la conciencia como categoría psíquica. Análogamente, cuando decimos que lo inconciente

El problema, sin embargo, no finaliza allí. Si aceptamos la existencia de un psiquismo inconciente, y aceptamos, de acuerdo con Freud (1940a [1938]*), que la cualidad que lo define es la significación, ¿qué pensamos acerca de las palabras escritas que componen un ejemplar del libro *El Quijote de la Mancha*, que yace olvidado en el anaquel de una biblioteca? Aunque esas palabras tienen una existencia física, no cabe duda de que su importancia radica en lo que significan. ¿Tiene algún valor sostener que esas palabras son psíquicas sólo en la mente de un lector que comprenda su sentido? ¿Tiene algún valor sostener que dejan de ser psíquicas cuando nadie las lee?

Hay, en este punto, dos cuestiones fundamentales que no deben ser soslayadas. Veamos la primera. El contenido psíquico de un libro está presente allí, en el libro mismo. Argumentar que el libro tiene marcas físicas que gatillan en la mente del lector determinados “contenidos” de conciencia no vale. Si así fuera, nadie podría comunicar a nadie, mediante un libro, un pensamiento nuevo; nadie podría aprender en él lo que no sabe. Las marcas conocidas que llamamos letras o palabras forman allí, en ese libro, una particular combinatoria que para el lector es “nueva”. Esa combinatoria constituye allí un significado igualmente “nuevo”, cuya cualidad es casi completamente independiente de las cualidades físicas o materiales (el papel, o la tinta, por ejemplo) que sostienen su “forma” significativa. Si aceptamos, entonces, que vale la pena sostener, contra viento y marea, la fundamental equivalencia entre psiquismo y significación, surge inmediatamente la segunda cuestión.

Si aceptamos que la significación es psiquismo, y que la significación está contenida en el libro como la idea de locomotora está contenida en la máquina que llamamos así, y como la idea “riñón”, la “ingeniería renal”, está contenida en la estructura del órgano que lleva ese nombre (Chiozza, 1970q, 1998c [1976-1998]); si aceptamos que esa significación, aunque no sea leída, es psiquismo inconciente; entonces el psiquismo inconciente puede ser una cualidad presente en organizaciones que no constituyen seres vivos.

El concepto de psiquismo inconciente coincide, en este planteo, con el concepto al cual aluden los especialistas en comunicación con el término “información”. La información “contenida” en un sistema físico no depende de sus cualidades materiales ni de que presente las propiedades de la vida, sino de la interrelación entre sus partes que llamamos “forma”

es físico, queremos significar que puede ingresar a la conciencia como categoría física.

(Chiozza, 1995D [1993]). Es casi indiferente que el “molde” de una llave se conserve en el yeso o en la cera.

¿Cuál es la necesidad, podríamos preguntarnos ahora, de llevar las cosas a semejante extremo? ¿Pretendía acaso Freud atribuirles psiquismo inconciente a las organizaciones minerales? Como veremos luego, definir al psiquismo por su cualidad de significación, sin tener en cuenta la presencia o la ausencia de esa otra cualidad que denominamos vida, contribuye también a esclarecer el tema de la conciencia.

Antes de proseguir, conviene aclarar una cuestión. Freud sostuvo, ya lo hemos dicho, que lo psíquico “genuino” es inconciente, que su cualidad esencial es el sentido que lo “ubica” dentro de una serie psíquica provista de finalidad, y que la conciencia sólo se agrega a una minoría de estos procesos. Para decirlo con una metáfora, los “verdaderos” procesos psíquicos son objetos en una habitación a oscuras y la conciencia es una luz que sólo a pocos ilumina. Pero es claro que su teoría surge de sus observaciones clínicas, y sus observaciones clínicas fueron hechas sobre seres vivos dotados de conciencia.

Extraemos de esa circunstancia una conclusión obvia que nos permite comprender un poco mejor el punto de vista de los filósofos que Freud discute en su artículo acerca de “Lo inconciente” (Freud, 1915e*), y en el primer apartado de *El yo y el ello* (Freud, 1923b*). Si bien es cierto que la significación define al psiquismo, que la significación puede ser inconciente (de hecho lo es una inmensa mayoría de las veces) y que el psiquismo inconciente puede “ser” sin ser vivo, cuando hablamos de psiquismo inconciente nos referimos implícitamente a la significación inconciente tal como se da en los seres vivos dotados de conciencia. Pensarlo de este modo en nada disminuye el valor de los descubrimientos psicoanalíticos acerca de lo inconciente, pero la conciencia recupera un valor que parecía haber perdido⁸. También nos damos cuenta de que aunque estemos dispuestos a reconocer “alma” a los libros, no estamos dispuestos a negar la diferencia que existe entre el “alma” de la información y el alma que la lee, aunque a veces la lea de manera inconciente.

Hacia una definición de la conciencia

Contemplando una parte del camino que Freud recorrió en su definición de lo inconciente, llegaremos a nuestra primera definición

⁸ Valen aquí especialmente las consideraciones que realizamos en la nota anterior.

de la conciencia. La cualidad esencial que define a la conciencia no es, como en el caso del psiquismo inconciente, la significación, es la noticia de una significación. Nuestra primera definición será entonces esa, que *la conciencia es noticia*, y que, como toda noticia, es también *noticia de un significado*⁹.

Volvamos una vez más sobre este tema, ya que se trata de una cuestión fundamental. El significado, el sentido¹⁰, de un particular elemento que ocupa la conciencia, es propio de ese elemento y proviene de dos circunstancias esenciales: su pertenencia a una determinada serie psíquica que se dirige a un fin y el “lugar” que ese elemento ocupa en esa serie psíquica. *Su* significado le pertenece en virtud de esas dos circunstancias, y es independiente de que el elemento considerado ocupe o no ocupe una conciencia. En otras palabras, no pierde su significado por el hecho de no ser conciente, o, para decirlo mejor, la conciencia no le otorga su significación, sino que la “descubre” en un momento dado¹¹. Lo que define al psiquismo es el estar dotado de significado, lo que define a la conciencia, en cambio, no es eso, es, *en primera instancia*, su capacidad de saber, notar, darse cuenta, leer o comprender un significado.

⁹ Solms (1996b) sostiene, en el trabajo ya mencionado en la nota 6, que la conciencia no es, meramente, una porción de la actividad mental, sino una reflexión, o una percepción, de la actividad mental.

¹⁰ El hecho de que la palabra “sentido”, sinónimo de significado, se utilice también para designar lo que se siente y la dirección en la cual se encamina la marcha, no sólo vincula el significado de un determinado “elemento” con el recuerdo y con el deseo, sino que nos permite comprender mejor “el significado del significado”. Esquemáticamente hablando, lo que se siente es, primordialmente, un afecto que “proviene del pasado” y que se vincula con sensaciones somáticas y con recuerdos. La orientación de la acción, en cambio, es, ante todo, un propósito que “se dirige hacia el futuro” y que se vincula con percepciones y con deseos. Sin embargo, así como el deseo lleva implícito un recuerdo, el propósito lleva implícito un afecto. Aunque el recuerdo y el deseo pueden ser considerados como componentes elementales del sentido, que se constituye siempre como una serie de la cual pueden formar parte, son lo suficientemente complejos como para poder ser descriptos como una sucesión de eventos (serie) y como una “clave” (Freud, 1900a [1899]*) de inervaciones simultáneas, que determina la forma cualitativa que adquiere su investidura y su descarga.

¹¹ Omito señalar los intereses, necesidades y tendencias, ajenos al receptor, porque pueden ser concebidos gracias a la intermediación de los propios. Es importante señalar, en cambio, que la tercera forma de comprender el sentido de un mensaje lleva implícita (en la expresión, “intereses, necesidades y tendencias”) una conciencia “dotada” de un psiquismo inconciente que puede hacerse conciente.

Hemos subrayado que se trata de una primera definición, de una definición en primera instancia, ya que, llegados a este punto, nos falta resolver un asunto. Recordemos uno de los argumentos frecuentemente discutidos entre los que se ocupan del tema. La capacidad sintáctica de un operador de símbolos lingüísticos o matemáticos no presupone una capacidad semántica, es decir que no significa necesariamente que el operador en cuestión comprenda el sentido de los símbolos que opera. ¿Cómo sabremos, entonces, que un determinado sistema es capaz de comprender el sentido? Pero ¿qué significa comprender el sentido? Se trata de una pregunta que admite una respuesta en tres niveles de exigencia distintos.

En el nivel más sencillo sé (luego de repetidas experiencias que dejan de lado respuestas fortuitas) que mi interlocutor comprende el significado del mensaje que dice “Envíame azúcar” cuando luego de haberlo recibido me envía el azúcar. El termostato que regula la temperatura de una habitación, el seno carotídeo que regula la presión sanguínea, o cualquier otro mecanismo cibernético de retroalimentación negativa, proceden de este modo, “leyendo” la comunicación de una determinada información y actuando eficazmente de acuerdo con ella. No me anima por el momento el propósito de atribuirles conciencia, sino solamente sostener que este es el primer significado que podemos darle a la expresión “lectura de un mensaje”.

El segundo nivel de exigencia en la respuesta lo encontramos en el análisis que realiza Wiener (1964) en su libro *Dios y Golem, S.A.*, del cuento de W. Jacobs titulado “La garra de mono”. La garra de mono es un amuleto que tiene la capacidad de cumplir con tres deseos. El matrimonio que adquiere el talismán solicita como primer deseo 200 libras para arreglar el tejado, y el deseo es concedido mediante la muerte de su único hijo. La garra de mono (representante, para Wiener, de la actitud de una computadora) ignora lo que cualquier hombre sabría, que el matrimonio no está dispuesto a pagar ese precio para cumplir su deseo. Weizenbaum (1976) sostiene que una computadora debería poseer, ella misma, un oído humano que le haya dolido, para comprender lo que significa el dolor de un oído en el mundo del hombre. Comprender el significado de un mensaje depende, desde este punto de vista, de compartir una forma del ser y una historia, lo cual, llevado a su último extremo, implicaría *ser* el que envía el mensaje de un modo completo e inalcanzable. Lejos de pretender ese extremo, el segundo nivel de exigencia entiende que la comprensión del sentido surge del compartir todos los significados que son universales y típicos del mundo humano.

El tercer nivel de exigencia compromete mucho más. Comprender el sentido de un mensaje, desde este punto de vista, lleva implícito que

el receptor asigne, al significado del mensaje “leído”, una particular importancia que se establece, inevitablemente, en función de dos facultades, la capacidad de conocer su propia existencia individual, yoica, y la capacidad para reconocer sus propios intereses, necesidades y tendencias¹². Cuando decimos “capacidad de conocer su propia existencia individual”, hablamos de un fenómeno de autorreferencia que lleva implícito algún tipo de “mapa” con respecto a la propia estructura. Mapa que, en el caso de los seres humanos, llamamos a veces “*self*”, a veces “límites del yo” y otras veces “esquema corporal”. La operatividad de algún tipo de mapa semejante queda implícita cuando decimos que la conciencia posee la propiedad de ser conciente de su ser conciente.

Tenemos entonces, en un planteo esquemático, tres maneras de responder a la pregunta por el significado de la expresión “comprender el sentido”. La primera entiende que se ha comprendido el sentido cuando se establece la comunicación de una información “de ida y vuelta” que permite la instauración de un “diálogo”. La segunda entiende que el receptor comprende el sentido cuando conoce los significados universales que configuran el acervo común del género humano. La tercera exige algo más: comprender el sentido lleva implícito valorar la importancia del mensaje en función de la existencia yoica del receptor, sus intereses, necesidades y tendencias.

Llegados a este punto, nos enfrentamos con una decisión. Habíamos definido a la conciencia por su capacidad de saber, de darse cuenta, de comprender un significado, pero luego de aceptar tres posibles significados de la expresión “comprender el sentido”, deberíamos decidir a cuál nos referimos en nuestra definición de la conciencia. No cabe duda de que una gran mayoría de autores sólo se conformará con la tercera, que coincide con la llamada autopercepción de la conciencia, es decir, con el ser conciente del ser conciente.

Debemos preguntarnos sin embargo qué nos impide aceptar que haya más de una forma de conciencia. ¿Por qué la conciencia, como sucede con otras funciones vitales, no puede evolucionar y desarrollarse desde formas más simples a formas más complejas? Solemos hablar, por otra parte, de una conciencia visual, distinta de una conciencia auditiva, distinta de una conciencia “verbal” y seguramente más distinta aún de una conciencia olfatoria.

¹² Permítaseme insistir en este punto, porque, llevados por los procesos mentales habituales, podríamos vernos tentados a pensar que la distinción entre otorgar y descubrir el sentido, de un particular elemento que ingresa en la conciencia, carece de importancia. No es así. Si el elemento que penetra en la conciencia no tuviera su propio y particular sentido antes de ingresar en ella, no se trataría de un elemento que pertenece a una serie psíquica inconciente.

Sostendremos entonces que toda noticia de un significado es una forma de conciencia, y aceptaremos que, en algunas de sus formas, la conciencia se manifiesta mediante el fenómeno de su autopercepción. Aceptaremos también que, dentro de una misma organización, es posible describir más de una forma de conciencia y también su estratificación “jerárquica” en distintos “niveles”. Nada impide que la conciencia de un “nivel” sea inconciente en el otro. En realidad, ya lo sostuvimos así cuando admitimos que un determinado significado inconciente puede también ser “leído” de manera inconciente.

La idea de una evolución de la conciencia, y de que los distintos estadios de esa evolución pueden coexistir, subordinados unos a otros, no es una idea extraña para el pensamiento biológico o neurológico, pero tropieza con una dificultad.

Si de un escalón evolutivo se trata, debemos reconocer que hay una enorme diferencia cualitativa en lo que llamamos una conciencia autoperceptiva. Tampoco debemos negar que quienes discutimos estos temas lo hacemos desde un nivel de conciencia que excluye la conciencia de todos los demás. Cabe preguntarse entonces: ¿por qué no experimentamos como propia la conciencia de la célula, la del órgano o la de la megaorganización que denominamos Estado nacional?

Si acepto, en primera persona, que existen diferentes niveles de conciencia, puedo pensar que mi conciencia singular, humana, es la que me ha tocado vivir porque más que una célula soy un conjunto de ellas, y porque menos que la comunidad que denomino Centro Weizsaecker, sólo soy una de sus partes. Puedo pensar, aunque nada sepa de ellas, que hay otras conciencias “en distintas partes de mi cuerpo”, y también otras conciencias “en distintas megaorganizaciones de mi mundo”, puedo pensar, además, que si nada sé acerca de ellas es porque dicha “opacidad” es necesaria para mantener la estructura de mi organización¹³, pero la dificultad mayor no estriba en este punto.

El alma y el cuerpo, significado y materia

Tal como señala Schrödinger (1958), la mente no ha podido abordar la gigantesca tarea de “construir” un mundo “exterior” objetivo, sin el recurso simplificador de excluirse a sí misma, de omitirse en su creación conceptual.

¹³ En todo sistema organizado, la información no viaja con la misma permeabilidad en todas las direcciones.

A partir de ese modelo conceptual, dirá Schrödinger, apoyándose tanto en Sherrington como en Spinoza, ingresamos en un *impasse*, el cuerpo no puede determinar que la mente piense ni la mente determinar que el cuerpo se mueva o permanezca quieto.

Schrödinger (1961) sostiene que el tipo de relación causal supuesto en la hipótesis de un mundo material como causa de los estados de conciencia, y su recíproca, la libre voluntad del ser conciente como causa de una acción que modifica el mundo físico, es totalmente diferente del tipo de relación causal presupuesto entre dos términos del mundo físico. Agreguemos que en este último caso solemos disponer de la representación de un mecanismo, es decir que comprendemos cómo actúa la causa para producir el efecto. La diferencia no es casual, ya que el primer tipo de relación causal es en realidad ficticia, y destinada a ocultar nuestra ignorancia con respecto al fenómeno que pretendemos explicar.

Si volvemos al punto del *impasse*, la conclusión es clara: no podemos sostener a ultranza el modelo conceptual que nos conduce a un universo unilateralmente material. Los mismos elementos pueden ser pensados, afirma Schrödinger (1954), como constituyentes de la mente o como constituyentes del mundo material, pero el cambio de punto de vista exige organizarlos, como si fueran ladrillos, en una construcción diferente. Porque omitimos hacerlo, nos sucede que pertenecemos como cuerpo, pero no pertenecemos como seres mentales, al mundo material que nuestra ciencia construye, no estamos dentro de él, quedamos fuera, de modo que no sólo la relación entre mente y materia queda, dentro de una concepción física de mundo, incomprensible, sino que lo mismo ocurre con las llamadas cualidades sensoriales, como, por ejemplo, el rojo, lo amargo, el dolor y el placer¹⁴.

¿Y qué ocurre si intentamos reubicar, “*more* lingüístico”, en un universo de significación, los metafóricos “ladrillos” que pueblan nuestra mente? Volvamos otra vez al paralelismo cartesiano de la *res extensa* y de la *res cogitans* que Freud rechaza en su segunda hipótesis (Freud, 1940a [1938]*). Spinoza ya los había convertido (me apoyo en una afirmación

¹⁴ Podríamos sentirnos tentados a sostener que la descripción “objetiva” de la onda electromagnética “da cuenta” de la sensación de color. Schrödinger (1958) señala, sin embargo, que el color amarillo es una sensación producida por una radiación de 590 nm (nanómetros), pero que si se mezcla una radiación de 790 nm (que produce el rojo) con una cierta proporción de radiación de 535 nm (que produce el verde), se obtiene la misma sensación de color amarillo. Dos superficies iluminadas de modo diverso, una con una luz espectral pura, y la otra con una mezcla particular, producen exactamente la misma e indistinguible sensación.

de Schrödinger, 1961) en dos atributos de una única sustancia, a la que denomina Dios. En este punto, dirá Schrödinger (1961) que si se decide tener un solo ámbito, éste deberá ser el psíquico, dado que lo psíquico “está de todos modos”.

Llegamos así, luego de un largo recorrido (Chiozza, 1978j, 1998c [1976-1998]) que no podemos emprender aquí, a la idea de que el alma y el cuerpo, el significado y la materia, son dos organizaciones epistemológicas que habitan la conciencia. Insisto en este punto que me parece esencial. En términos de Freud (1940a [1938]*), la conciencia no es lo “verdaderamente” psíquico, la conciencia “lee” o interpreta lo genuinamente psíquico, inconciente, y también “percibe” o interpreta lo físico, cuyas peculiaridades, antes de entrar a la conciencia, son igualmente inconcientes. Además, la conciencia “descubre” una relación específica (como la que existe entre el anverso y el reverso de un mismo tapiz) entre los numerosos elementos de ambas “cadenas”. Pero si la conciencia no es lo verdaderamente psíquico, ¿qué es?

Si el psiquismo es significado, y la conciencia noticia de un significado, la conciencia, como tal, convoca la idea de un existente deuteropsíquico o metapsíquico¹⁵, en un sentido análogo al que nos lleva a distinguir entre psicología y metapsicología, o entre historia y metahistoria. Son nombres que evidencian nuestra carencia de una organización epistemológica de la conciencia (distinta de la que conduce al concepto *soma* y de la que conduce al concepto *psiquis*) dirigida a su propia cualificación. A menos que decidiéramos aproximar la cualificación de la conciencia a la tercera organización epistemológica, dentro de la cual se establecen los niveles de abstracción que son propios del espíritu, de la norma moral, del rigor formal y del pensamiento matemático.

La autopercepción de la conciencia conduce a una paradoja que es inevitable en toda autorreferencia (Hofstadter, 1979), ya que el ejercicio de la percepción quedará siempre fuera del “campo” de lo percibido. Una vez aceptada la inevitable exclusión, y retomando la idea de las distintas formas de conciencia, podemos decir que la conciencia:

- A) Es una noticia inconciente cuando se presenta como una alteración (física) en el cuerpo material como producto del “diálogo” inconciente entre una información recibida y una información “devuelta”. Se trata, en este caso, que podemos ejemplificar

¹⁵ *Deutero* significa “segundo”, “siguiente”, y *meta* denota “después” y “más allá” (Espasa-Calpe, 1989).

con la función del seno carotídeo, de una conciencia que es inconciente para el nivel que constituye la conciencia humana.

B) Es una noticia conciente cuando funciona, en el nivel más sencillo, interpretando el “valor afectivo” de un significado (psíquico). En este caso hay conciencia del significado, y de la importancia del significado, pero no hay conciencia acerca de la conciencia del significado.

C) Es también una noticia conciente cuando funciona, en un nivel más complejo, como conciencia de su ser conciente¹⁶.

Funcionamos en el sistema A no sólo en estructuras como el seno carotídeo, sino también cuando, mientras leemos un mensaje que dice, por ejemplo, “no estacionar”, no cobramos conciencia de cómo se encadena la percepción de letras y palabras para formar el significado del mensaje, ni recordamos haberlo leído, pero no estacionamos en ese lugar. Funcionamos en el nivel B cuando entendemos que no está permitido estacionar allí, pero, sobre todo, entendemos también las implicancias que tiene el hacerlo o no hacerlo: por ejemplo, que, de no hacerlo, llegaremos tarde a la función de teatro. Funcionamos en el nivel C cuando, por ejemplo, evaluamos la situación considerando la posibilidad de estacionar a pesar de la prohibición.

¿De qué depende que la conciencia funcione en uno de esos tres sistemas que categorizamos con las letras A, B y C? Tanto Schrödinger¹⁷ como los desarrollos surgidos del psicoanálisis (Chiozza, 1995O) nos invitan a pensar que todo lo que funciona sin trastorno es abandonado a los automatismos inconcientes, los cuales, de acuerdo con Freud (1940a [1938]*), la conciencia a veces percibe “parcialmente” como “concomitantes somáticos” (sistema A), mientras que el conjunto de lo que necesita ser resuelto en el presente tiende a ingresar¹⁸ a la conciencia como “problema” psíquico (sistemas B y C). Veremos luego que en el sistema

¹⁶ Omitimos señalar aquí, a fin de simplificar el esquema, una cuarta forma D, que aparece de manera esporádica como conciencia de la pertenencia a un megasistema y que ha sido señalada con diferentes nombres: sentimiento oceánico, comunión con Dios, vivencia mística, etcétera.

¹⁷ Schrödinger (1958) sostiene que inconciente es lo que se sabe y conciente lo que se está aprendiendo.

¹⁸ Decimos “tiende a ingresar” porque la operatividad de la represión (que marca los límites de la adaptación) suele alterar el funcionamiento descripto. Recordemos, además, que, de acuerdo con la teoría psicoanalítica, la conciencia surge, como el pensamiento mismo, como un producto destinado a resolver una necesidad insatisfecha.

B se desenvuelve una gran parte de la vida afectiva, mientras que en el sistema C nos encontraremos con la conciencia moral y con el interjuego de las categorías que configuran lo que Weizsaecker denomina “pentagrama pático”. Es también el lugar en el cual la conciencia genera las nuevas formas de la evolución natural, espiritual y moral (Schrödinger, 1961)¹⁹.

Sensación, percepción y evocación concientes

Schrödinger (1958) inicia el primer capítulo (titulado “Las bases físicas de la mente”) de su libro *Mind and matter* con las siguientes palabras: “El mundo es una construcción de nuestras sensaciones, percepciones y recuerdos”. Sensación, percepción y evocación, los habitantes primordiales de la conciencia y los tres referentes “últimos” fundamentales de todo discurso (Chiozza, 1995*O*, 1998*m*), son también los pilares básicos con los cuales nuestra conciencia construye el mapa que denominamos mundo y el mapa que denominamos “yo”.

De acuerdo con Freud (1923*b**), la conciencia se constituye alrededor de la percepción. Si bien, de manera centrípeta, la percepción “origina” la conciencia, de manera centrífuga (mediante las investiduras de atención) la conciencia se manifiesta en la percepción, de un modo análogo a como la memoria se manifiesta en el recuerdo (Chiozza, 1995*O*). Pero la percepción no depende, como el recuerdo, de la distribución de las distintas investiduras que configuran la estructura de una huella mediante trayectos facilitados (Chiozza, 1995*O*). Es cierto que sin la memoria que permite identificar lo percibido la percepción no es posible, pero, en la medida en que la percepción es noticia de una presencia actual, sólo puede realizarse si, como sucede en “Nota sobre la ‘pizarra mágica’” (Freud, 1925*a* [1924]*), el sistema percepción-conciencia permanece “abierto” cancelando permanentemente la huella de la percepción anterior.

La completa permeabilidad de las barreras de contacto (equivalente psicoanalítico de las sinapsis) a la frecuencia de la oscilación que Freud denomina “período” y también “cualidad” constituye el sistema de la conciencia (Freud, 1950*a* [1887-1902]*). La “circulación” del período no depende entonces de la presencia o ausencia de facilitaciones, sólo puede obstruirlo otro período que funcione como una pauta de interferencia (Chiozza, 1995*O*). Sin embargo, la permeabilidad al período no determina la percepción. Cuando el período es monótono, la conciencia no aparece,

¹⁹ Vale, en este punto, lo que afirmamos en la nota 16.

dado que la conciencia sólo registra como percepción las diferencias en el período (Freud, 1950a [1887-1902]*).

A pesar de que Freud (1923b*) utilizaba los términos “percepción interna” (derivada en lo fundamental de la serie displacer-placer) para referirse a lo que muchas otras veces denomina sensación, es preferible abandonarlos, no sólo porque, dado que la percepción y la sensación son procesos distintos, conviene diferenciarlos con términos distintos, sino porque el calificativo “interior” y su contrario “exterior” provienen de mapas perimidos.

Humphrey (1992) señala que las percepciones, visual y auditiva, por ejemplo, se acompañan siempre de las sensaciones de estar viendo y estar oyendo, y que son estas sensaciones, más que las percepciones mismas, las que configuran el núcleo primitivo alrededor del cual se constituye la conciencia. Damasio (1999) marcha en la misma dirección en su libro *The feeling of what happens*. Hemos manifestado (Chiozza, 1995L) ya nuestro completo acuerdo con la postulación de Humphrey, dada la fundamental relación existente entre sensación somática y afecto (Chiozza, 1998m) y dado que los afectos constituyen el núcleo primordial que orienta las metas de la vida psíquica²⁰.

La conciencia moral

Numerosos autores han señalado que nada hay en el universo material que pueda fundamentar una ética. Sin embargo, la cuestión principal no atañe tanto a la dificultad para encontrar los criterios que pueden fundamentar, en el mundo natural, y con independencia de nuestra conciencia humana, la discriminación entre lo bueno y lo malo, lo esencial reside en que toda elección moral supone el ejercicio de un libre albedrío que contradice a la idea de un mundo primordialmente material.

El problema del libre albedrío subsiste en nuestros días casi en los mismos términos en los cuales nació. Si aceptamos que todo lo que ocurre en nuestros cuerpos está determinado por las leyes de la física según una estricta relación de causa-efecto, y aceptamos una idéntica determinación de nuestra conciencia por el funcionamiento de nuestro organismo material, no podemos evitar la conclusión de que nuestro sentimiento de ser libres

²⁰ Por este motivo, en el título de este apartado hemos cambiado el orden habitual “percepción, sensación y evocación” por el de “sensación, percepción y evocación”, que coincide con el ordenamiento que utiliza Schrödinger.

en la elección de nuestros actos es una ilusión que, en tanto tal, nos libera de toda responsabilidad moral.

Pero la responsabilidad moral es un sentimiento fuerte y, aun en los casos en que se lo niega mediante operaciones de prestidigitación maníaca, no deja de ejercer desde la sombra su solapada influencia. No ha de ser casual que el lenguaje utilice una misma palabra “conciencia” para designar, por un lado, al acto de “darse cuenta” y, por el otro, a la noticia de una falta o de una prohibición moral. Hemos sostenido, hace ya algunos años²¹, y volveremos luego sobre este mismo tema, que todo acto de conciencia es, en última instancia, conciencia de una falta y que, como tal, es un acto de conciencia moral²².

No intentaremos recorrer las vicisitudes históricas de la polémica filosófica en torno al determinismo y al libre albedrío. Será suficiente para nuestros fines mencionar una propuesta del físico alemán Pascual Jordan que Schrödinger (1951) discute, y la propuesta de este último autor. La primera nos mostrará la inutilidad de intentar una integración que traiciona, al mismo tiempo, las leyes del mundo físico y las del mundo psíquico. La segunda, en cambio, nos introducirá en el planteo de una conciencia unitaria y universal, que Schrödinger sustenta en íntimo acuerdo con lo que afirman antiguos textos hindúes.

El planteo de Jordan, tal como el mismo Schrödinger lo expone, consiste en sostener que el hueco dejado en la física por el principio de la incertidumbre (que la física cuántica sustenta a partir de Heisenberg) permite el ejercicio del libre albedrío. Este último determinará, de este modo, todo aquello que en la naturaleza permanece indeterminado. Schrödinger opone a este planteo objeciones propias que son fuertes, y otras, no menos fuertes, sustentadas por Ernst Cassirer. Sostiene que las leyes cuánticas, aunque dejan indeterminado el hecho aislado, predicen estadísticamente la repetición de los mismos hechos en las mismas situaciones. De modo que el planteo de Jordan implica una interferencia con las leyes de la naturaleza incluso en su forma aceptada por la física cuántica. Cassirer sostiene (en palabras de Schrödinger) que el fundamento que el azar brinda a la ética es completamente inadecuado, ya que la conducta ética del hombre, lejos de ser aleatoria, está profundamente determinada por motivos que van desde los más viles a los más sublimes.

La propuesta que Schrödinger (1944) sustenta desde hace ya muchos años, parte de las dos primeras afirmaciones que constituyen el dilema:

²¹ Participación sobre el tema “la conciencia” en el Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática (Chiozza, 1995n [1983]).

²² Horacio Corniglio (1998) ha sostenido una tesis semejante en su trabajo “¿Conciencia o conciencia moral?”.

- 1) Mis actos están determinados por el movimiento de los átomos.
- 2) Experimento en mi conciencia el sentimiento de que soy responsable y dueño de mis actos.

Agreguemos que considerar a la segunda afirmación como ilusoria implicaría la renuncia a toda responsabilidad moral. La única manera de conciliar ambas afirmaciones, sostiene Schrödinger, es mediante una tercera:

- 3) Yo soy el que determina el movimiento de los átomos.

Aceptar esta última sentencia, afirma, que coincide con la antigua sabiduría de los Vedas, implica sostener que mi conciencia yoica mantiene una ilusión que oculta mi participación en una única conciencia universal, una conciencia singular cuyo plural es apariencia²³.

Más allá del rechazo o la aceptación de la solución heroica que Schrödinger propone, nos queda todavía la alternativa cotidiana de no exigir a los esquemas de pensamiento que “rigen” a los dos mundos en pugna, que funcionen por fuera de las circunstancias para las cuales han sido creados. ¿Por qué no pensar, por ejemplo, que si todo ha de estar determinado por el conjunto entero de los factores que operan, no ha de estar determinado también que nos sintamos inevitablemente responsables y libres, y que vivamos acordes con ese sentimiento?

Es claro que no se trata de cerrar el camino a los pensamientos audaces, y menos aún dejar de pensar en todo aquello que no comprendemos. Pero cuando contemplamos la magnitud del cielo estrellado, y nos enfrentamos con la absoluta imposibilidad de comprender su sentido, nos damos cuenta de que debemos preguntarnos en virtud de qué soberbia nos irrita el misterio de nuestra propia conciencia. Se trata de las dos cosas que conmovían a Kant, la magnitud del cielo estrellado y la existencia del imperativo categórico.

Acerca de lo óntico y lo pático

El hombre, tal como lo han sostenido Ortega y Gasset, Heidegger y Sartre, no se define solamente por lo que es, sino, y ante todo, por lo que no es e intenta ser. Weizsaecker llamará “lo pático” a ese constitutivo

²³ De acuerdo con lo que señalamos en la nota 16 nos acercamos a ese tipo de conciencia en momentos esporádicos.

padecer del hombre, a su “pasión” por aquello de lo cual carece y hacia lo cual se encamina. El hombre “es” un cuerpo físico que ocupa siempre, inevitablemente, un lugar, y genera de ese modo la noción de espacio. Esa es su realidad óptica, su “naturaleza”, compuesta por moléculas y átomos. Pero no menos importante es su historicidad, ya que en ella reside cuanto en la vida nos importa, es decir: cuanto en la vida nos conmueve.

Podemos decir que el hombre consiste en una intrincada amalgama de historias que se interpenetran, como se entretajan, para formar una trama, los distintos hilos de un retículo. La historicidad pática, que otorga al tiempo su cualidad, formada de nostalgias y de anhelos, es la esencia misma de lo que denominamos “psiquis” y es también inherente a la noción de tiempo.

El psicoanálisis sostiene que la conciencia, como el pensamiento mismo, surge como un producto destinado a resolver una necesidad insatisfecha. Cuando pensamos en la realidad es porque sentimos que algo se opone a la satisfacción de una necesidad o al cumplimiento del deseo que la representa. Weizsaecker subraya que la frustración, lo no logrado, se presenta como una categoría pática y que deberíamos estudiar la realidad a través de las categorías páticas. Sin embargo, como ya señalamos a partir de Schrödinger, la mente ha construido un mundo físico, objetivo, mediante el recurso simplificador de excluirse a sí misma. De manera que la realidad que con mayor frecuencia explora la ciencia es una realidad óptica, en la cual profundizamos estudiando “la naturaleza” del ser²⁴.

Si la relación que establecemos con la realidad se fundamenta en el llamado juicio de realidad, conviene aclarar ahora que es necesario distinguir entre dos formas del juicio de realidad, ya que cada una de ellas construye una parte diferente de nuestros mapas del mundo y del yo. Una de esas formas es el juicio que podemos llamar “objetivo” (en el sentido de objeto, no de objetividad) y el otro es el juicio de valor. “Un triángulo no es un rectángulo” es un ejemplo del primer tipo de juicio²⁵, y “no es

²⁴ Se hace evidente ahora por qué decíamos que la expresión “ontología subjetiva”, utilizada por Searle (1997), nos conduciría a interesantes reflexiones. Se manifiesta en esa expresión, nuevamente, el encierro epistemológico al cual conducen algunas formulaciones. Si el sujeto es precisamente sujeto en función de un padecer que expresa justamente su “no ser”, es decir, su realidad “no” ontológica, la expresión “ontología subjetiva” lleva dentro de sí una contradicción semejante a la que surgiría si dijéramos “patología (no en el sentido de ‘tratado de las enfermedades’ sino en el sentido de tratado del *pathos*) objetiva”.

²⁵ Se trata de un juicio “objetivo” llevado a su forma más abstracta, que surge del recorrido que va desde la física hasta las matemáticas.

bueno engañar a un amigo” es un ejemplo del segundo. Ambos tipos de juicio son imprescindibles en las formas actuales de nuestro pensamiento, pero, como dijimos antes, son distintos, ya que uno se dirige a establecer objetos, y el otro a establecer valores.

El pensamiento consensual suele ser más categórico para el caso de los juicios objetivos, a los cuales separa “tajantemente” en ciertos y erróneos, que para el caso de los juicios de valor, que suelen ser “relativizados”. De modo que la distorsión de los juicios objetivos se observa habitualmente bajo la forma que llamamos psicosis, mientras que la distorsión de los juicios de valor, para establecer los cuales intervienen de manera fundamental los afectos, conduce con frecuencia a las llamadas diferencias de criterio o, a lo sumo, dentro de una forma reconocida como patológica, a la psicopatía, o a la llamada “deformación catatímica de la realidad”, expresión que la psiquiatría usa para referirse a estructuras que no son psicóticas sino neuróticas.

En “El psicoanálisis y los procesos cognitivos” (Chiozza, 1995*O*), prosiguiendo desarrollos anteriores (Chiozza, 1975*c*, 1976*h* [1975], 1979*d* [1978], 2001*a* [1986-1997]), discutimos ampliamente la fundamental intervención de los afectos en el establecimiento de las importancias y de los valores, y sostuvimos que el establecimiento de una “significancia” precede al establecimiento de un significado. El psicoanálisis ha reconocido la función primordial de los afectos desde sus primeros trabajos, y bastará para demostrar su posición central en la teoría psicoanalítica el recordar dos ejemplos: lo que Freud sostiene cuando escribe que el verdadero motivo de la represión es el impedir un desarrollo afectivo (Freud, 1915*d**, 1915*e**), y su afirmación (tomada de Stricker) de que cuando soñamos con ladrones y tenemos miedo, los ladrones podrán ser imaginarios, pero el miedo es real (Freud, 1900*a* [1899]*, pág. 458).

El pentagrama pático

Weizsaecker (1946-1947, 1950, 1951*a*) sostiene que, junto a las categorías ópticas, existen cinco categorías páticas: el “tener permiso de”, el “estar obligado a”, el querer, el deber y el poder. Esas categorías, interrelacionadas entre sí, configuran una especie de estructura pentagonal que denomina “pentagrama pático”, y que encuadra el sentido de toda vida humana. Para referirnos a cualquiera de ellas solemos usar la palabra sentimiento, porque constituyen estados afectivos, aunque son, al mismo tiempo, en opinión de Weizsaecker (1950), la “jaula” que atrapa a las pasiones. Todas ellas se expresan mediante verbos auxiliares, porque se

relacionan más con la motivación para la acción (los propósitos) que con la acción misma. Todas ellas son frágiles, dirá Weizsaecker (1950), en la medida en que, en su continua interrelación recíproca, se transforman unas en otras. Cuando están en equilibrio desaparecen de la conciencia configurando un “estado de gracia”.

El “tener permiso para” (*Dürfen*), señala Weizsaecker (1950), fue para Freud una meta, no un estado. El psicoanálisis se acerca al “tener permiso”, continúa diciendo, bajo el disfraz de la lucha por la libertad, que nunca se alcanza precisamente por la condición de estar “sujeto”. La libertad se caracteriza precisamente por no necesitar permiso. El tener permiso es un don, un regalo.

El “estar obligado a” (*Müssen*) es también una de las formas del tener permiso. Es bueno y es malo. El que está obligado suspira (al punto de que el que suspira parece “estar obligado a”). Transformar un “estar obligado a” en un “querer” suele ser un engaño. Otro engaño es ocultar una obligación presentándola como si fuera otra. Develar este ocultamiento es uno de los motivos encubiertos de la ciencia objetiva que busca develar las causas. La obligación jamás surge de una necesidad natural, la carencia (*Notwendigkeit* = “trastrueque de la miseria”) es siempre una necesidad humana que adquiere la representación de alguien que obliga. El acercamiento a ese alguien es entonces contacto y distancia, y transcurre frecuentemente entre el error y la mentira. La misericordia exige que se tome la mentira por error (“Perdónalos, no saben lo que hacen”). La justicia exige que se castigue el error como si fuera mentira (el desconocimiento de la ley no evita la condena). El tener permiso puede degenerar hacia el estar obligado. El que dice estar obligado suele aducir no poder (en el sentido de capacidad) hacer otra cosa, o también que no tiene permiso para hacer otra cosa. Puede convencerse y convencernos de que no debe y de que tampoco quiere. El “estar obligado a” tiende a negar y repeler a las otras categorías páticas. La réplica al “estar obligado a” no es la libertad, sino el “tener permiso para”.

El querer (*Wollen*) se ha orientado en los tiempos modernos hacia la libertad (Weizsaecker, 1950), de modo que la vida volitiva se ha transformado en el escenario de los rendimientos degradados, ya que, en lugar de orientarse desde el “estar obligado a” hacia el “deber”, se orienta desde el “deber” hacia el “tener permiso para”. Es el representante inequívoco de lo no óptico (ya que sólo se puede querer lo que no es), pero también aparece como la contradicción más flagrante de la “pasividad” pática. Sin embargo, en la actividad del querer se hace aparente el padecer. El querer se acerca al tener permiso en función de su valor, y a la realidad en cuanto al “poder” (capacidad). Descubre su pasividad pática en tanto es

atraído por el tener permiso y sujetado por el poder. En ese sentido, el querer que se manifiesta como tal es un querer inhibido, y su inhibición surge de las otras categorías páticas. Más allá de las modernas idealizaciones de la voluntad, el querer es la más débil de las categorías páticas. Lo que se alcanza inconcientemente, lo no querido, es lo más admirable, y lo que más se acerca al “tener permiso para”²⁶.

El deber (*Sollen*), señala Weizsaecker (1950), es la categoría pática más próxima al concepto de enfermedad, ya que la enfermedad aparece como lo contrario de lo ideal. Junto a lo bueno, ético, y lo bello, estético, también abarca lo sano. Es necesario distinguir sin embargo entre la moral del deber, como categoría pática, y los mandamientos, leyes, o las amenazas del demonio que convierten al deber en un poder supremo que se desvincula de las otras categorías páticas. Creo que en este punto nos encontramos con las capacidades relativas del yo frente a lo ideal, lo cual nos conduce a la última categoría pática.

El poder (*Können*), lo posible, subraya Weizsaecker (1950), supera de lejos lo permitido, lo obligado, lo querido y lo debido, y es la categoría que promete la mayor libertad de movimiento. Hay sin embargo mucha cualidad pática en las preguntas ¿puedo una mínima parte de lo que debería?, ¿podré alguna vez lo que quiero? Lo que puede ser, y todavía no es, podría ser. Se evidencia así la íntima contradicción de lo pático. Aquello a que aspiro, aún no es, pero la aspiración pática es ahora y, por su ser ahora, es óptica. Volveremos sobre este tema cuando nos ocupemos de la actualidad y la potencialidad del afecto.

Cuando, durante el ejercicio de la psicoterapia, obtenemos el tradicional objetivo de llevar a la conciencia el afecto reprimido, comprendemos, gracias a los conceptos de Weizsaecker acerca de lo pático, que el afecto, tensado entre los cinco vértices del pentagrama, deberá todavía experimentar importantes vicisitudes antes de lograr el equilibrio que devuelve la calma²⁷. Pero, más allá del valor de lo pático en el ejercicio clínico, nos interesa ahora destacar que el proceso que conduce a la delimitación de objetos “sustantivos” y de las cualidades o “adjetivos” que derivan de las

²⁶ Lo expresamos así, hace ya unos años (Chiozza, 1981f), en forma poética:

¿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?

²⁷ Dorrit Busch (2002) ha señalado este aspecto.

sensaciones, deseos y afectos, que convierten al individuo en “sujeto”, en otras palabras, lo óntico y lo pático, sólo alcanza su pleno desarrollo en la medida en que la conciencia dibuja una interfaz que separa y vincula una concepción del mundo con una concepción del yo.

En trabajos anteriores (Chiozza, 1995*L*, 1995*O*, 1998*m*, 2000*e*, 2000*f*) nos ocupamos repetidamente de las formas que adquiere la conciencia del mundo y la conciencia del yo. No repetiremos ahora los desarrollos que emprendimos entonces, diferenciando, en ambos casos, entre los mapas “mágico-animistas”, los mapas “lógico-rationales” y los que se construyen, de forma aun rudimentaria, a partir del proceso terciario (Chiozza, 1970*m* [1968]; Green, 1972; Arieti, 1976). Debemos señalar lo esencial. La postulación de Weizsaecker no sólo lleva implícito que el funcionamiento de las categorías páticas requiere una conciencia del ser conciente, sino que, junto a la concepción del yo, aparece un otro semejante como interlocutor imprescindible, indisolublemente ligado al significado de la propia existencia yoica. Tal como lo expresamos en otro lugar²⁸, el yo no se forma, en su enfrentamiento con el mundo físico, precediendo a la convivencia, sino que se constituye dentro de ella desde el primer instante. Pero la convivencia es inconcebible fuera de las categorías del *pathos*, o, para decirlo con las palabras de Weizsaecker, el trato es una fluctuación pática.

El carácter pático de la conciencia subjetiva

Tanto las reflexiones que giran en torno de la conciencia, como las que giran alrededor de la intervención de los afectos en los procesos de conocimiento, nos llevan a desplazar nuestra mirada desde la percepción “de los objetos”, que siempre atrajo el mayor interés epistemológico, hacia la sensación, que “origina” al sujeto.

De acuerdo con Weizsaecker, los seres vivos, en tanto animados, son objetos que contienen un sujeto, pero acerca del sujeto (sensación) “en otro objeto” sólo podemos “inferir”, mientras que, acerca de la autopercepción del yo (dependiente de la estructura de esquema corporal que es la primordial representación del *self*)²⁹, aunque no podemos vernos “con los ojos del

²⁸ En la conferencia “La soledad, la decepción y la esperanza en la convivencia”, dada en la Biblioteca Nacional, Buenos Aires, 2002.

²⁹ Recordemos a Freud (1923*b**, pág. 27) en *El yo y el ello*: el yo es, ante todo, un ser corpóreo, y no sólo un ser superficial, sino incluso la proyección de una superficie.

otro”, al menos podemos vernos “desde su punto de vista”, como Narciso en el estanque, versión mítica del “estadio del espejo” como adquisición de una nueva forma de conciencia que lleva implícita, aunque al principio de manera rudimentaria, la conciencia del otro.

Las primeras sensaciones que desempeñaron una función en el escenario teórico del psicoanálisis fueron las sensaciones de displacer. Cuando una necesidad se satisface de manera inconciente no se acompaña de sensaciones concientes. El displacer, o el dolor, son sensaciones que surgen en la conciencia como producto de una necesidad insatisfecha, y cuando la necesidad se satisface, cesa la excitación en la fuente, y el displacer, o el dolor, se alivian y desaparecen. Algo similar ocurre con el deseo, intermediario y representante de la necesidad en búsqueda de su satisfacción. Cuando el deseo que se apaga se acompaña de la satisfacción de la necesidad que lo ha despertado, cesa la excitación en la fuente y con ella el displacer o el dolor.

La experiencia muestra sin embargo que hay acciones eficaces que se acompañan de una intensa sensación de placer. ¿De dónde surge entonces el placer y cuál es la función que cumple? Recordemos que Freud, a los fines de explicar la represión, postuló la existencia de dos sistemas, de modo que, cuando se trata de la descarga de un afecto, el placer para un sistema puede ser displacer para el otro. Tenemos entonces dos posibilidades. Si la descarga motora, se trate de afectos (descarga motora vegetativa) o de acciones, produce un predominio del displacer, hay sofocación del afecto o inhibición de la acción. Si, en cambio, predomina el placer, este último funciona como un premio que refuerza la descarga afectiva o las acciones motoras. Esta función del placer como premio que guía la acción, aparece ya en los primeros trabajos de Freud acerca de la sexualidad, en los cuales se interroga acerca de la participación del placer preliminar durante el curso de una unión genital.

Nos queda por comprender todavía de dónde nace la sensación de placer, ya que el cese de la excitación en la fuente no llega a explicarla. El bienestar no es todavía placer. Cuando el alivio que comporta la necesidad satisfecha se acompaña de placer, es porque ese placer ha sido traído desde otro sistema para encubrir un remanente de insatisfacción, o para reforzar una determinada descarga motora. Ambas funciones suelen coexistir.

Recordemos que la conciencia funciona cuando fracasan los automatismos inconcientes, y que la excitación surge de la carencia, y llegaremos a la conclusión de que, por extraño que parezca, la energía que se descarga en la conciencia como sensación de placer proviene de la

transformación de la excitación que llamamos *displacer* o dolor. Sabemos poco acerca del masoquismo erótico, pero podemos comprender que en las situaciones de daño extremo la posibilidad de erotizar el dolor ayude a vivir. Sólo cuando esta erotización se repite innecesariamente, como un hábito pernicioso, deja de funcionar al servicio de la vida y conduce a la destrucción progresiva.

Conocemos ya el camino de este proceso por otros dos procesos que comprendemos mejor, la relación del lactante con el pecho materno y la formación del ideal. Sabemos que la relación gratificante es inconciente, y que cuando el niño sufre una carencia experimenta que el pecho materno que debía alimentarlo es el que ahora lo devora con la fuerza de su propia hambre. Sabemos también que la figura de este pecho “malo” es la que brindará los parámetros para crear, como *contrafigura*, la imagen de un pecho idealizado, desconocido, que sólo puede ser cualificado como “lo contrario de lo malo”. Análogamente, cuando en la concepción de nuestro yo funciona bien la autoestima, funciona de manera inconciente. Cuando, en cambio, los sentimientos de culpa nos conducen hacia los autorreproches y nos sentimos malos, nos fabricamos ideales, a veces extremos, cuya cualidad esencial deriva de su condición de *contrafigura* de nuestra propia o pretendida maldad.

Comprender cómo funcionan la necesidad y el deseo nos conduce, como le sucediera a Freud, a indagar en las sensaciones de *displacer* y *placer*. Pero las sensaciones concientes son muchas y complejas, constituyen la materia prima de la vida afectiva y fundamentan los valores que otorgan un sentido a nuestra trayectoria vital.

El afecto inconciente, de acuerdo con Freud (1915e*), no existe como actualidad sino como disposición, es una posibilidad latente. Existe una idea inconciente, una clave de *inervación* (Freud, 1900a [1899]*) que se realizará como afecto si se recarga esa huella cualitativa y se descarga como acto motor (o *secretor*) vegetativo. De modo que los afectos inconcientes son una posibilidad latente, y los concientes son actuales, se realizan como actos vegetativos que se acompañan de sensaciones concientes “*somáticas*”³⁰. La clave de *inervación* es el “molde” de una acción

³⁰ Cuando establecemos esta diferencia entre potencialidad y actualidad del afecto, no debemos desestimar el hecho de que la existencia de “niveles de conciencia” que son inconcientes para nuestra conciencia “normal”, permite comprender la existencia de *investiduras* inconcientes que son actuales. De hecho, la llamada *disposición* afectiva (potencial) inconciente concebida esquemáticamente como cualidad sin cantidad, no podría mantener su estructura ni su significado inconciente completamente privada de toda *investidura*.

pretérita, filogenética (Freud, 1926*d* [1925]*), que en su momento fue “justificada”, es decir, con una finalidad comprensible, específica, que pudo, o no, ser eficaz (Chiozza, 2000*d* [1999]).

Es importante comprender que el afecto es descarga motora para un sistema “emisor”, y en tanto sensación, recarga para otro sistema, “receptor” de la sensación. Cuando la descarga motora en la acción tendiente a satisfacer la necesidad es eficaz, cesa la excitación en la fuente y la descarga afectiva (que se ejerce “sobre” el propio organismo) es mínima. Por eso, el afecto, aunque sirve a la comunicación con nuestros semejantes, y funciona como una señal específica que nos puede conducir a mejorar nuestros rendimientos, es, en principio, un testimonio de un remanente de excitación que no fue posible descargar en la acción eficaz (Chiozza y colab., 1993*i* [1992]; Chiozza, 1995*O*; Boari, 1999; G. Chiozza, 2000).

Decimos entonces que el afecto evidencia una doble condición. Desde un punto de vista, es un proceso de descarga actual, y como tal es óntico, se percibe como un proceso físico “objetivo” (que el observador, en tercera persona, registra como corporal), y por eso hablamos de sensación “somática”. Como signo indicador de una descarga, el afecto posee la actualidad que encontramos, por ejemplo, en el hambre. Desde otro punto de vista, es un monumento conmemorativo de un suceso motor filogenético que en el pretérito fue justificado (es decir, específico de una situación que se interpreta como similar a la presente), aunque no siempre fue eficaz.

Dado que el afecto perdura, como testimonio de que la acción eficaz no se logra, la acción pretérita que hoy se descarga vegetativamente como afecto, funciona como símbolo de la eficacia “ausente”³¹. En ese sentido, el afecto es pático, se experimenta como un suceso psíquico “subjetivo” que el observador sólo puede inferir.

En la medida en que el afecto es un representante simbólico de una ausencia de eficacia, aparece “la falta” que engendra lo pático y la conciencia moral en su doble condición de culpa y de meta responsable. Se trata, entonces, de una “falta” que origina la conciencia y le otorga, ya desde el primer instante, su carácter de conciencia moral. Como símbolo representante de una eficacia ausente, el afecto funciona (como sucede en el caso de un deseo, por ejemplo el apetito) como la reactualización de una experiencia de satisfacción que deberá guiar la acción hacia la pretendida eficacia.

³¹ Para los casos en que la descarga afectiva es placentera valen las consideraciones que realizamos con respecto a la función del placer.

Síntesis y conclusiones

El enigma de la conciencia

1. La conciencia es un singular cuyo plural se desconoce. No hay pruebas “objetivas” de la existencia de la conciencia en el otro.

2. La capacidad sintáctica (operación de símbolos) no implica una capacidad semántica (comprensión del sentido).

3. En la conciencia “subjetiva” aparece: a) La percepción de una presencia material que da lugar al mundo físico y a la noción de espacio. Su contrafigura es la rememoración de una particular ausencia. b) La sensación “somática” de una actualidad significativa que da lugar al mundo psíquico o histórico y a la noción de tiempo primordial. Su contrafigura es la posibilidad de recordar (afectivamente) la latencia (disposición) de una particular significancia. c) La autopercepción de la conciencia y del yo. Da lugar a la experiencia subjetiva “ser conciente de ser conciente” y al “mapa” que llamamos “límites del yo”, *self* o esquema corporal, y que se constituye, como una línea divisoria, en la interfaz entre la percepción del mundo y la sensación propioceptiva.

El psiquismo inconciente

4. Cuando uno de los elementos de una serie psíquica se vuelve inconciente no pierde su carácter psíquico. La conciencia es un carácter accesorio que sólo se agrega a una minoría de procesos psíquicos. La cualidad de lo psíquico no es la conciencia, sino el estar dotado de sentido. Lo “verdaderamente” psíquico, lo psíquico “genuino”, es inconciente.

5. Si aceptamos la equivalencia entre psiquismo y significación, el concepto de psiquismo inconciente coincide con el concepto de información. La información de un sistema físico no depende de sus cualidades materiales, ni de que presente las propiedades de la vida, sino de la interrelación entre sus partes que llamamos “forma”. Sin embargo, cuando dentro del psicoanálisis nos referimos al psiquismo inconciente, nos referimos al psiquismo inconciente tal como se da en los seres vivos dotados de conciencia.

6. Existe una diferencia entre la información contenida en un sistema y un sistema capaz de “leer” la información.

Hacia una definición de la conciencia

7. La cualidad que define a la conciencia es la capacidad de adquirir noticia de un significado.

8. Que el receptor de un mensaje comprenda su significado es: a) Capacidad para responder adecuadamente al mensaje. b) Compartir los significados que son universales y típicos del género humano. c) Captar la importancia que el mensaje posee para el receptor (y el emisor) en función de la conciencia de su propia existencia.

9. Toda noticia de significado es una forma de conciencia. Hay una estratificación “jerárquica” en distintos niveles de conciencia. La conciencia en un nivel puede ser inconciente para otro. La opacidad de un nivel para con el otro es lo que mantiene la organización. Existe un salto cualitativo, o “eslabón evolutivo”, en lo que denominamos conciencia autoperceptiva.

El alma y el cuerpo, significado y materia

10. La mente construye el mundo físico, “objetivo”, excluyéndose a sí misma. El tipo de relación causal entre dos elementos del mundo físico, acerca de los cuales podemos describir un mecanismo que explica el efecto en función de la causa, es completamente diferente del tipo de relación causal entre el cuerpo y la mente (o entre la mente y el cuerpo). Se trata, en este último caso, de una relación causal forzada y ficticia destinada a encubrir el *impasse* que surge del haber construido un mundo físico “objetivo” que excluye los fenómenos psíquicos.

11. Si quisiéramos reducir ambos términos, el físico y el psíquico, a uno solo, deberíamos elegir al psíquico, ya que lo psíquico “está de todos modos”. Sostenemos que el alma y el cuerpo, el significado y la materia, constituyen dos organizaciones epistemológicas distintas que habitan la conciencia humana. La conciencia no es física ni psíquica. Lo “verdaderamente” psíquico es inconciente. La conciencia es deuteropsíquica o metapsíquica en un sentido análogo al que nos lleva a distinguir entre psicología y metapsicología, o entre historia y metahistoria. Es posible que nos acerquemos con esto a la tercera organización epistemológica de la conciencia, dentro de la cual se establecen los niveles de abstracción que son propios del espíritu, de la norma moral, del rigor formal y del pensamiento matemático.

12. Si aceptamos que hay distintas formas de conciencia, podemos decir que la conciencia: a) Es una noticia inconciente cuando se presenta como

una alteración “física” en el cuerpo material, como producto del “diálogo” inconciente entre una información recibida y una información devuelta. Es lo que denominamos “concomitante somático” y coincide con un automatismo inconciente. b) Es una noticia conciente cuando funciona interpretando el valor afectivo de un significado (psíquico). En ese caso hay conciencia del significado y de su importancia, pero no hay conciencia acerca de que hay conciencia del significado. Corresponde a lo que no puede proceder automáticamente y debe ser resuelto de una manera nueva para el organismo en cuestión. c) Es también una noticia conciente cuando funciona como conciencia de su ser conciente, y accede a experimentar los afectos entre los cinco vértices del pentagrama pático. Corresponde a lo que podemos denominar evolución natural, espiritual o moral, de la conciencia.

Sensación, percepción y evocación concientes

13. Sensación, percepción y evocación son los habitantes primordiales de la conciencia, los referentes “últimos” fundamentales de todo discurso y los pilares básicos con los cuales se construye el mapa que denominamos “mundo” y el que denominamos “yo”.

14. De acuerdo con Freud, la conciencia se constituye alrededor de la percepción. Cuando la percepción actúa de modo “centrífugo” (investiduras de atención), la conciencia se manifiesta en la percepción, así como la memoria se manifiesta en el recuerdo. La percepción no depende, como el recuerdo, de las huellas constituidas por los trayectos facilitados. La percepción necesita mantenerse “abierta” cancelando las percepciones anteriores. No depende de la facilitación (que es producto de una acumulación cuantitativa), sino del período, que sólo puede ser obstruido por la interferencia que genera otro período. La conciencia sólo es sensible a las variaciones del período, es decir que registra las diferencias en el período que denominamos cualidades.

15. El núcleo primitivo de la conciencia se configura con las sensaciones, la sensación de estar percibiendo, por ejemplo, más que con la percepción misma.

La conciencia moral

16. Nada hay, en el universo natural materialmente concebido, que pueda fundamentar una ética. Más allá de la aceptación de este principio, el

problema principal reside en que si todo está determinado, la responsabilidad moral es una ilusión.

17. Sin embargo la responsabilidad moral es un sentimiento fuerte y, como tal, debe tener un sentido. Opera sobre la responsabilidad moral, el mismo principio que opera sobre la conciencia, y que llevó a Freud a repetir la frase que Charcot enunciara con respecto a la histeria: “*La théorie c’est bon, mais ça n’empêche pas d’exister*”.

18. La responsabilidad moral, la conciencia moral, encuentra su forma más absoluta en lo que Kant denominaba el imperativo categórico, cuya existencia conmovedora el mismo Kant equiparaba con la de la magnitud del cielo estrellado. Cuando, frente a la dimensión del cielo estrellado, comprendemos, afectivamente, que el sentido de su existencia escapa a nuestra posibilidad de comprender (y tal vez al mismo sentido del concepto sentido), aceptamos mejor que nuestra conciencia, encerrada en la paradoja que surge de la autorreferencia, no se comprenda a sí misma.

Acerca de lo óptico y lo pático

19. El hombre no se define solamente por lo que es sino, y ante todo, por lo que no es e intenta ser. Su realidad óptica, su “naturaleza”, está compuesta por moléculas y átomos, pero no menos importante es su historicidad pática, que otorga al tiempo su cualidad, formada de nostalgias y de anhelos. El intrincado retículo de historias que lo constituyen como ser humano es inherente a lo noción de tiempo y es también la esencia misma de lo que denominamos “psiquis”.

20. Nuestros mapas del mundo y del yo se construyen mediante dos formas distintas del juicio de realidad, el juicio de realidad objetiva y el juicio de valor. La expresión “juicio de realidad objetiva” no se refiere a lo que habitualmente se denomina “objetividad”, sino concretamente al establecimiento de objetos percibidos. El juicio de valor se dirige, en cambio, a establecer valores. Los afectos cumplen el rol fundamental en el establecimiento de los juicios de valor, de modo que la significancia, definida como la importancia del significado, “precede” y origina el establecimiento de significados.

21. El pensamiento consensual suele separar “tajantemente” los juicios objetivos en ciertos y erróneos, mientras que los juicios de valor suelen ser relativizados. La distorsión de los juicios objetivos se observa habitualmente bajo la forma que llamamos psicosis. La distorsión de los juicios de valor, en cambio, suele ser tolerada como “diferencias de

criterio” y, dentro de las formas reconocidas como patológicas, configura la psicopatía o la llamada “deformación catatímica de la realidad”.

El pentagrama pático

22. Las cinco categorías páticas, “tener permiso de”, “estar obligado a”, querer, deber y poder, son estados afectivos que se expresan con verbos auxiliares, porque se relacionan más con la motivación para la acción que con la acción misma. Se interrelacionan entre sí “frágilmente”, transformándose unas en otras, en un pentagrama pático que constituye la jaula que atrapa a las pasiones. Cuando están en equilibrio desaparecen de la conciencia, configurando un “estado de gracia”.

23. Cuando, durante el ejercicio de la psicoterapia, obtenemos el tradicional objetivo de llevar a la conciencia el afecto reprimido, ese afecto, tensado entre los cinco vértices del pentagrama, deberá todavía experimentar importantes vicisitudes antes de lograr el equilibrio que devuelve la calma.

24. El proceso que conduce a la delimitación de objetos “sustantivos” y de las cualidades o “adjetivos” que derivan de las sensaciones, deseos y afectos, que convierten al individuo en “sujeto”, en otras palabras, lo óntico y lo pático, sólo alcanza su pleno desarrollo en la medida en que la conciencia dibuja una interfaz que separa y vincula una concepción del mundo y una concepción del yo. Pero el funcionamiento de las categorías páticas no sólo requiere una conciencia del ser conciente sino que, junto a la concepción del yo, aparece un “otro” semejante, como interlocutor imprescindible, indisolublemente ligado al significado de la propia existencia yoica. El yo se constituye en la convivencia desde el primer instante, pero la convivencia es inconcebible fuera de las categorías del *pathos*. El trato es una fluctuación pática.

El carácter pático de la conciencia subjetiva

25. Las primeras sensaciones que desempeñaron una función en el escenario teórico del psicoanálisis fueron las sensaciones de displacer. El displacer, o el dolor, son sensaciones que surgen en la conciencia como producto de una necesidad o de un deseo insatisfecho. Cuando se satisface la necesidad, o el deseo que la representa, y cesa la excitación en la fuente, el displacer o el dolor desaparecen. ¿De dónde surge entonces el placer y cuál es la función que cumple?

26. El afecto es descarga motora para un sistema “emisor” y, en tanto sensación, recarga para otro sistema “receptor”. El placer, o el alivio, para un sistema, puede ser displacer para el otro. Si la descarga motora, se trate de afectos o de acciones, produce un predominio de displacer, hay sofocación del afecto o inhibición de la acción. Si, en cambio, predomina el placer, este último funciona como un premio que refuerza la descarga. El bienestar no es todavía placer. Cuando el alivio que comporta la necesidad satisfecha se acompaña de placer es porque ese placer ha sido traído de otro sistema para encubrir un remanente de insatisfacción o para reforzar una determinada descarga. Ambas funciones suelen coexistir. La energía que se descarga en la conciencia como sensación de placer proviene de la transformación de la excitación que engendra displacer.

27. Las sensaciones concientes son muchas y complejas, constituyen la materia prima de la vida afectiva y fundamentan los valores que otorgan un sentido a nuestra trayectoria vital. El afecto es un proceso de descarga actual, y como tal es óptico, se percibe como un proceso físico “objetivo” y es un signo que indica la existencia de una particular descarga actual. Es también un monumento conmemorativo de un suceso motor filogenético que fue justificado (es decir, específico de una situación que se interpreta como similar a la presente), aunque no siempre fue eficaz. Dado que perdura como testimonio de que la acción eficaz no se logra, funciona también como símbolo de una antigua eficacia hoy ausente. En este último sentido es pático, como un suceso psíquico “subjetivo” que el observador sólo puede inferir. La “falta” que engendra lo pático, en su doble condición de culpa y de meta responsable, origina la conciencia y le otorga, ya desde el primer instante, su carácter de conciencia moral.

**PRÓLOGO A *PATOSOFÍA*
DE VIKTOR VON WEIZSAECKER**

(2005 [1988-2005])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2005e [1988-2005]) “Prólogo a *Patosofía* de Viktor von Weizsaecker”.

Primera edición en castellano

Se publicó con el título “Prólogo” en:

Viktor von Weizsäcker, *Patosofía*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005, págs. 7-10.

Este prólogo incluye parcialmente y con modificaciones el contenido de “La contribución de Weizsaecker a una nueva concepción de la medicina. Prólogo a *Guarire tutto l’uomo* de Sandro Spinsanti” (Chiozza, 1988d), en OC, t. V.

En la década de los años cuarenta, la editorial Pubul, de Barcelona, publicó dos libros de Viktor von Weizsaecker: *Problemas clínicos* y *Casos y problemas*. Por la misma época la editorial Morata publicaba *El círculo de la forma*, y la editorial Luis Miracle, *El hombre enfermo*. Esos cuatro libros constituyen las únicas traducciones a nuestro idioma de la obra de Weizsaecker, cuya reciente publicación completa, en alemán, abarca diez gruesos volúmenes. Cuando, en 1972, fundamos en Buenos Aires el Centro Weizsaecker de Consulta Médica³², esos cuatro libros españoles, agotados desde mucho tiempo atrás, eran inhallables. Unos pocos ejemplares en nuestra biblioteca, y las clases dadas por la licenciada Dorrit Busch a partir de los textos alemanes, muchos de los cuales tradujo por primera vez al castellano, permitieron que varias generaciones de alumnos conocieran el pensamiento de Weizsaecker. En 1986 se realizó en Heidelberg un simposio sobre su obra festejando el centenario de su nacimiento. Como resultado de ese simposio se editó un libro (Hahn y Jacob, comps., 1987) al cual contribuí con un capítulo titulado “La influencia de Weizsaecker en la Argentina” (Chiozza, 1987e). En 1988 escribí el prólogo (Chiozza, 1988d) del libro, dedicado a Weizsaecker, que Sandro Spinsanti (1988) publicaba en Italia. Retomaré aquí, necesariamente, muchas de las ideas vertidas en ambos escritos.

La obra de Viktor von Weizsaecker nos coloca frente a la tarea de rediseñar la actividad médica a partir de fundamentos epistemológicos distintos de los habituales, considerando que los seres humanos, y sus

³² {En 1972 se lo llamó Centro de Consulta Médica Weizsaecker, y en 1997 pasó a llamarse Centro Weizsaecker de Consulta Médica. Para una historia de la creación del mismo, véase Chiozza, 1995K, en OC, t. VI.}

funciones fisiológicas, expresan, en salud y enfermedad, una vida subjetiva. En nuestros días ya casi nadie ignora que la ciencia física se ha encontrado obligada a incluir al sujeto observador en el campo de estudio de sus experiencias “objetivas”. El actual desarrollo de las teorías acerca de las realidades que llamamos “complejas” (porque no se pueden predecir desde las ecuaciones lineales que utilizamos habitualmente para deducir los efectos a partir de sus causas) nos enfrenta, en los diversos terrenos del conocimiento, con fundamentos teóricos que desdibujan las clásicas fronteras entre las distintas disciplinas. René Thom (1988), por ejemplo, el matemático que formuló la teoría de las catástrofes, escribe un libro con el título *Esbozo de una semifísica*, en el cual describe los cambios biológicos morfogénicos a partir del significado que poseen las metas funcionales, y Eugène Wigner (1961), otro ejemplo, premio Nobel de física en 1963, ha escrito un ensayo titulado “Comentarios sobre la cuestión mente-cuerpo”. No se trata de casos raros; podríamos citar más ejemplos representando otros campos del conocimiento humano. En estas circunstancias, las ideas de Weizsaecker, un verdadero precursor de las teorías actuales acerca de la complejidad, pueden encontrar más fácilmente lugar y compañía en el edificio de la cultura, pero, si tenemos en cuenta la época en que Weizsaecker realizó su obra, nos sorprende su excepcional capacidad, que lo condujo a predecir un cambio que, todavía hoy, recién comienza, y nos conmueve la incompreensión de su entorno intelectual.

El intento de definir en qué consiste la contribución de Weizsaecker lleva implícito tener en cuenta el contexto constituido por la corriente cultural en la cual hunde sus raíces. Es el mismo contexto en el cual surgieran dos hombres muy distintos de Weizsaecker, y muy distintos entre sí: Sigmund Freud y Geörg Groddeck. Describir ese contexto, que floreció fructíferamente en Alemania, alcanzando en su época la cumbre del pensamiento occidental, es una tarea que no estoy en condiciones de emprender. Bástenos decir entonces que la gigantesca figura de Goethe es un diapasón privilegiado en el cual resuena ese contexto cultural, ya que nos transmite, de una manera que es a la vez racional e intuitiva, la esencia de una nueva forma del pensar acerca de las conmovedoras relaciones entre materia e idea. Creo que, por este motivo, pudo decir precisamente Freud, el creador del psicoanálisis, que la lectura precoz de un ensayo de Goethe acerca de la naturaleza determinó su vocación de médico.

Tanto Weizsaecker como Groddeck comprendieron que la enfermedad del cuerpo podía ser contemplada como una forma más del ejercicio simbólico. Ambos sintieron también que la magnitud de la tarea que se avizoraba era superior a sus fuerzas. Tanto uno como otro recurrieron a

Freud, buscando su compañía frente a las dificultades de semejante empeño. Freud, sin embargo, embarcado en otra lucha titánica, les ofreció su simpatía y su interés; les otorgó repetidamente su estímulo en la prosecución de ese camino, pero no quiso recorrerlo con ellos. Tal vez no se atreviera a añadir un nuevo motivo a las resistencias que ya despertaba el psicoanálisis. Ambos, Groddeck y Weizsaecker, ingresando en los confines de una nueva ciencia, con problemas que también se plantearon de una manera nueva, se manifestaron, explícitamente, igualmente reacios a trazar un sistema. De hecho Weizsaecker sostiene que es igualmente mortal para el espíritu tener o no tener un sistema, y que el espíritu deberá resolverse “entre” lo uno y lo otro. Solemos decir, acerca de Groddeck, que no formuló una teoría, tal vez sea más acertado sostener que su teoría funciona tan alejada de los parámetros habituales de la “formación de sistemas”, que no parece teoría. El caso de Weizsaecker, dotado de una profunda formación filosófica y médica, es distinto. Su pensamiento carece de la apariencia “mística” que algunos le reprochan a Groddeck, porque ofrece explícitamente sus fundamentos teóricos. Pero el esfuerzo de Weizsaecker por trazar un puente entre el pensamiento habitual y lo aparentemente impensable no nos protege de la dificultad que inevitablemente comporta. Aunque su lectura es difícil, es necesario señalar que su dificultad es auténtica. Weizsaecker, que no ignora esa dificultad, advierte que decir de una manera fácil lo que por su naturaleza es difícil conduce a una equivocación.

No es esta la ocasión apropiada para intentar siquiera un escueto resumen de los conceptos más importantes dentro de lo que constituye el legado de Weizsaecker. Escribiré algunas palabras, sin embargo, acerca del significado que adquiere para la medicina un aspecto fundamental de su obra. Es el aspecto que más ha influido en mi destino intelectual como médico y como psicoterapeuta, y es también, por lo tanto, el que mejor conozco. Los conceptos de Weizsaecker que afectan a la concepción de la medicina con una trascendencia que, a primera vista, no se sospecha, son muchos y debo limitarme a señalar algunos. A partir de sus experiencias en neurofisiología, formula su tesis acerca del “cambio funcional” (la función es función de la función) y sostiene que la interrelación recíproca entre percepción y movimiento forma, en el acto biológico, una unidad indisoluble. Estas ideas lo conducen a afirmar que los enfermos son “objetos que contienen un sujeto”, y a insistir, más tarde, en que el acto médico debe ser entendido como un “trato recíproco”, como una “camaradería itinerante” con el paciente. No sólo la física, como dije antes, sino también la psicología, habrían de reconocer de manera creciente la importancia de incluir al observador en el campo de estudio, hasta el punto en que la

interrelación, primero, y la red interpersonal y “ecosistémica”, después, llegan a ser la meta privilegiada de la investigación psicológica actual. En la concepción clásica de la medicina, la realidad del enfermo es una realidad fundamentalmente física. Una realidad que admite cuestiones acerca de los mecanismos que constituyen las relaciones de causa-efecto. Una realidad que nos permite interrogarnos acerca de su naturaleza, de su peculiar modo de ser; en otras palabras, una realidad ontológica. En la concepción de Weizsaecker, la realidad del enfermo es siempre, además, una realidad psíquica tan primaria como la realidad física. Una realidad que nos permite interrogarnos acerca de su sentido, de su peculiar modo de manifestarse como *pathos* en su doble connotación de padecimiento y de pasión. Por este motivo, Weizsaecker hablará de una realidad pática y de un pentagrama pático, formados por las categorías querer, poder, deber, “estar obligado” y “tener permiso”. Si cabe decir, en modo metafórico, que el pensamiento causal empuja al enfermo “desde atrás”, desde el antecedente hacia el presente, las categorías páticas de Weizsaecker, obrando como un sentido de la vida, lo traccionan “hacia adelante”, desde el presente hacia la meta. No es difícil homologar este planteo con el concepto de “atractor”, figura clave en los modelos teóricos que acerca de las realidades “complejas” se han desarrollado en nuestra época. En este punto inserta Weizsaecker lo que denomina su “pequeña filosofía de la historia”: posible es lo no realizado, lo ya realizado es ahora imposible. Weizsaecker dirá también que una parte de la vida no puede ser representada de un modo lógico, que la vida se expresa tanto lógicamente cuanto antilógicamente. El concepto que Weizsaecker considera más peculiarmente suyo, entre los que constituyen su antropología médica, es lo que denomina “formación del ello”. Se refiere de este modo a un suceso por mediación del cual se produce al mismo tiempo una realidad objetiva y una idea. Una idea realmente nueva, sostiene, es sólo aquella con la que tiene lugar también un suceso realmente nuevo, ya que ambas cosas vienen a ser lo mismo. Volvemos así, luego de un largo periplo, a la tesis de la unidad psicofísica indisoluble de todo acontecimiento biológico. Se impone, por fin, una breve referencia a la dimensión espiritual de la obra de Weizsaecker, dimensión que impregna todas sus ideas, y que se evidencia claramente en sus conceptos de “reciprocidad en la vida” y “solidaridad en la muerte”.

La influencia del pensamiento de Weizsaecker en nuestra labor y en la evolución de nuestras ideas ha sido, y continuará siendo, de una importancia fundamental. Su obra consolidó nuestro convencimiento de que las enfermedades que se manifiestan como trastornos en la estructura o en el funcionamiento del cuerpo, no solamente revelan una alteración

del hombre entero, que incluye su alma y su espíritu, sino que cada una de ellas corresponde a una particular y específica perturbación anímica, distinguible de todas las demás. En la medida en que se acrecentaba nuestra necesidad de encontrar un lenguaje capaz de producir un cambio en la enfermedad del cuerpo, fuimos descubriendo que, cuando comprendemos el significado biográfico de una enfermedad que la medicina considera incurable o grave (sea porque su evolución es tórpida o porque conduce a la muerte), el drama con el cual nos encontramos posee una gravedad semejante. En estas circunstancias nos vimos forzados a distinguir entre un primer conocimiento, intelectual, de los significados inconcientes de cada enfermedad somática, y una segunda instancia, mejor elaborada en el lenguaje cotidiano de la vida, que deriva de la capacidad del terapeuta para mantener abierto el camino por el cual, desde su propio inconciente, nace una interpretación impregnada de empatía y convicción. Esto nos condujo hacia nuevas exigencias en lo que respecta al contenido vivencial, la formulación verbal y la autenticidad contratransferencial durante la comunicación de nuestras interpretaciones. A partir de este punto nos hemos encontrado muchas veces con una mejoría somática que adquiere la apariencia de la prosecución de un diálogo simbólico inconciente similar, aunque distinto, de aquel que la psicoterapia habitual de los conflictos neuróticos nos ha acostumbrado a presenciar. No cabe duda de que el camino recorrido prosigue la tarea en la dirección que Weizsaecker fue capaz de prever, cuando señala que futuros investigadores interpretarán cada historial clínico como la historia de una vida, logrando traducir el lenguaje de la enfermedad al lenguaje de la biografía.

Tal como lo señala Spinsanti en su libro, a pesar de la enorme importancia que posee la obra de Weizsaecker, la influencia que ha tenido sobre la medicina que habitualmente se practica, ha sido, ciertamente, escasa. En una época como la nuestra, en que los logros de la técnica nos conmueven cotidianamente con sus contribuciones asombrosas, no parece haber lugar ni disposición para reflexiones profundas que se alejan del mundo simplificado de los “hechos objetivos”. Sin embargo, la crisis nos rodea por doquier. No sólo en el ámbito de la medicina en tanto procedimiento concreto, sea diagnóstico o terapéutico, sino también en el terreno ubicuo de la ética, de la convivencia humana, de la solidaridad y de la responsabilidad. En otras palabras: crisis en el establecimiento de valores y creencias. Es cierto que los importantes problemas políticos, económicos, sociales, alimentarios o epidemiológicos que nos aquejan, tan urgentes como los generados por la violencia, por la agresión, por el desorden ecológico, por la incomunicación o por la superpoblación, se nos presentan como acuciantes e

impostergables, pero es difícil creer que lograremos algo mientras vivamos en un mundo que carece de creencias y valores universalmente compartidos que funcionen a la altura de nuestra actual necesidad. Ordenar el caos dentro del cual transcurren hoy nuestros valores requiere una sabiduría que sea algo más que erudición, algo más que “saber cómo” producir, algo más que una mera y desjerarquizada información.

La *Patosofía* de Weizsaecker (1950), la obra con la cual culmina su madurez intelectual, constituye una contribución trascendental en la tarea de otorgar significado a la caótica realidad que nos rodea. Hemos dicho que su lectura es difícil, pero el lector que no se desanime en su primer intento no quedará defraudado con lo que el libro le aporta, ya que Weizsaecker aborda, de manera original y profunda, las cuestiones de la enfermedad y de la vida que más nos importan, nos conmueven y nos intrigan. Debo añadir que, aunque soy incapaz de leer el original alemán, me consta el esfuerzo infatigable que ha realizado la licenciada Dorrit Busch para ofrecernos una traducción cuidadosa que, además, queda avalada por el hecho de ser, ella misma, una apasionada estudiosa de Weizsaecker.

Buenos Aires, enero de 2005.

**PRÓLOGO A *UN PSICOANALISTA*
EN EL CINE DE GUSTAVO CHIOZZA**

(2006)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2006a) “Prólogo a *Un psicoanalista en el cine* de Gustavo Chiozza”.

Primera edición en castellano

Se publicó con el título “Prólogo” en:

Gustavo Chiozza, *Un psicoanalista en el cine*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, págs. 15-19.

Puede decirse que no es posible vivir algo en borrador para después, más adelante, vivirlo nuevamente “en limpio”. Cada hora y cada minuto de nuestra vida transcurren de una vez para siempre, porque la ocasión que “vuelve” será siempre otra. Sin embargo hay una forma del vivir que transcurre *como si fuera* aquello que no es. Dejemos ahora de lado el hecho grave de que esto puede ocurrir sin que uno se dé cuenta de hasta qué punto su pretensión es equivocada, y centrémonos en lo que ahora nos importa, la circunstancia de que son muchas las veces en que esto se realiza a sabiendas. Cuando dos cachorros se comportan “como si” estuvieran peleando, pero no pelean “en serio”, sino que fingen hacerlo, decimos que juegan. Los seres humanos “jugamos”, pues, de dos maneras, una en la cual, a veces mintiéndonos a nosotros mismos, ignoramos lo que hacemos, y otra en que sabemos que lo estamos haciendo –aunque, claro está, cuando jugamos con aquellas cosas con las que “no se juega”, solemos ignorar sus consecuencias–.

Freud, en “De guerra y de muerte. Temas de actualidad”, dice: “Es por cierto demasiado triste que en la vida haya de suceder lo que en el ajedrez, donde una movida en falso puede forzarnos a dar por perdida la partida; y encima con esta diferencia: no podemos iniciar una segunda partida, una revancha. En el ámbito de la ficción hallamos esa multitud de vidas de que necesitamos. Morimos identificados con un héroe, pero le sobrevivimos y estamos prontos a morir una segunda vez con otro, igualmente incólumes” (Freud, 1915b*, pág. 292).

¿Cómo pueden compatibilizarse las dos afirmaciones? ¿Qué significado tiene el hecho de que hayamos elegido vivir dos horas que no volverán para que transcurran inmersas en un mundo que consideramos ficticio?

Encontramos la respuesta en una conocida cita de Freud: “Si yo en el sueño siento miedo de unos ladrones, los ladrones son por cierto imaginarios, pero el miedo es real” (Freud, 1900a [1899]*, pág. 458). Las cosas que narra una novela, las que se presentan en el escenario de un teatro, o las que suceden en la pantalla del cine, no acontecen de verdad, pero los afectos que allí experimentamos son reales, tan reales como el esfuerzo que realizamos para trasladarnos hasta el cine o el trabajo que demandó la filmación. Reparemos entonces en que nuestros afectos pueden surgir realmente frente a sucesos que transcurren “en verdad”, o frente a otro tipo de sucesos que denominamos ficticios o, también, imaginarios. Hay sin embargo una diferencia. Ortega y Gasset, refiriéndose al episodio en el cual Don Quijote, introduciéndose en el escenario del teatro de títeres, pretende hacer justicia con su espada, señala que a pesar de que algunos psicopatólogos han llegado a considerar esa locura como una pérdida del sentido de lo real, la verdad reside, inversamente, en que se trata de una pérdida del sentido de lo irreal, como a veces acontece, sin llegar al extremo de Don Quijote, con algunas personas que son incapaces de interpretar una broma. Cuando vamos al cine nos movemos entonces entre los dos extremos que pueden arruinar nuestro propósito: contemplar una obra que no llega a conmovernos o, por el contrario, asistir a una representación que nos afecta de un modo que trasciende a la ficción. Entre ambos escollos transcurren las aguas navegables de ese esparcimiento que llamamos di-versión. Pero, ¿puede decirse acaso que el cine, como forma de arte, agota su sentido en la experiencia de una conmoción afectiva más o menos leve que atraviesa nuestra alma sin efectos perdurables?

La vida nos *presenta* continuamente, en nuestras circunstancias, “cosas”; dificultades que inevitablemente debemos resolver, y no siempre lo logramos de una buena vez. De modo que es frecuente que nuestras dificultades vuelvan, y también ocurre a menudo que nosotros volvemos sobre ellas, intentando atar los cabos que nos quedaron sueltos. Ese volver, que implica recordar, implica también que nos *re-presentemos*, otra vez, los asuntos que nos han quedado pendientes, y es claro que tenemos, por fortuna, dos maneras de hacerlo. En una de ellas recordamos algo que nos ha sucedido, y tratamos de procesarlo, terminar de digerirlo, como hace el rumiante, para que el grano grueso de las emociones vividas deje de perturbar nuestra vida presente. La otra acude en nuestro auxilio cuando esa primera tarea supera nuestras fuerzas, entonces presenciamos otras vidas, que en la penumbra de nuestra conciencia *re-presentan* todo aquello que en la nuestra ha quedado indigesto, y el modo que sin duda soportamos mejor consiste en presenciar esos dramas, sean tragedias o comedias, a sabiendas de que

son construcciones ficticias que transcurren en un mundo imaginario del cual se puede salir “a voluntad”. La literatura, el teatro y el cine son, pues, formas del arte que, aunque a veces revisten la apariencia de un entretenido esparcimiento que ocupa el lugar que nuestras tareas han dejado vacante, cumplen su cometido más valioso cuando logran atrapar en su relato el sentido succulento, cotidianamente escondido, de alguna historia vital que “indirectamente” re-presenta y despierta, que con-mueve nuevamente, algo que en nuestra vida se nos ha quedado atragantado. Vargas Llosa condensa una parte esencial de este asunto en una sola frase que titula uno de sus libros, *La verdad de las mentiras*, y, efectivamente, en el mundo de la ficción es así, porque todo se podrá inventar “por fuera” de la realidad, sin límites de tiempo y espacio, siempre que se cumpla estrictamente con la condición de que el relato contenga un drama humano absolutamente verosímil en un entorno que obedece las reglas del juego que propone. Cuando esta condición no se cumple, sentimos que la obra es mala.

Hemos dicho que el relato, sea literario, teatral o cinematográfico, se revela como una forma magna del arte en la medida en que atrapa y comunica el sentido succulento, habitualmente oculto, de una historia de vida, pero no quedaría nuestra consideración completa si omitiéramos las formas menores, en las cuales, muy lejos del intento elaborativo que conduce a profundizar en el significado de lo que ocurre en nuestras vidas explorando los dobleces y vericuetos recónditos que todo drama arrastra consigo, la obra sólo se propone complacer los deseos del espectador ofreciéndole un desenlace que calma transitoriamente sus ansias, dejando intacta la complicada y repetitiva armadura de sus apetitos, que recaen continuamente en la frustración cuando enfrentan la realidad del mundo.

Si volvemos a nuestra anterior pregunta acerca de cuál es el sentido que tiene el hecho frecuente de que hayamos elegido vivir dos horas que no volverán, inmersos en un mundo que consideramos ficticio, vemos que podemos dar ahora una respuesta que contiene dos situaciones esquemáticamente divididas. A veces lo hacemos para satisfacer un impulso, una descarga placentera, catártica, que evacúa nuestras emociones evadiendo los límites que impone la realidad, para volver luego al mundo verdadero transitoriamente satisfechos, sin que nada haya cambiado en nuestra vida. Otras veces, cuando nos encontramos con una obra de arte de suficiente magnitud, y nos llega el mensaje que contiene, nos internamos en un proceso que nos altera irreversiblemente, cambiando el significado que atribuimos a los avatares que enfrentamos o, mejor aún, introduciendo un punto de vista nuevo en el drama que subyace, problemático, en el trasfondo de nuestra existencia cotidiana.

Llegamos, por este camino, a una cuestión que suele oírse y que el autor de este libro aborda en su prefacio. ¿En qué puede enriquecer el psicoanálisis la experiencia que nos procura el contemplar una obra cinematográfica o, más aún, cualquier otra de las formas del arte? ¿Acaso no es el arte autosuficiente para cumplir su cometido de tañer el diapason al cual apunta? ¿No corremos el riesgo de opacar y destruir, mediante el psicoanálisis, la conmoción con la cual toda obra de arte bien lograda enriquece nuestro ánimo, penetrando, sin demasiada intervención del intelecto, por los poros de nuestra sensibilidad? Nada mejor que el lector saque sus propias conclusiones, dirá el autor, pero me parece evidente que el psicoanálisis, cuando es intelectualoide y espurio, nada logra estropear con su impotencia estéril, y se usará, a lo sumo, para cubrir una opacidad afectiva que ya preexistía. En cambio, cuando se trata, como en este libro, de un psicoanálisis vivencialmente rico, que se expresa en el lenguaje de la vida, despliega ante nuestros ojos facetas y matices que apenas sospechábamos, dándonos una clave para la interpretación de una historia que nos ayudará sin duda para una transformación duradera en la manera en que contemplamos los dramas de nuestra vida real.

Un psicoanalista en el cine es un libro hermoso, escrito con idoneidad y con cuidado. El autor, un hombre en la plenitud de su vida, nos acompaña como un cicerone experto y sensible que nos señala detalles preciosos que nuestra atención hubiera podido omitir. Su formación psicoanalítica y su experiencia clínica otorgan a sus palabras ese particular espesor que encontramos en quien nos habla de caminos que ha frecuentado. Pero debo mencionar algo más: la participación de Gustavo Chiozza, desde hace años, en los estudios patobiográficos que realizamos en nuestro Centro Weizsaecker, añade una importante dimensión a la experiencia que fundamenta su libro. No encuentro modo mejor y más breve para expresarlo que mencionar una característica muy peculiar de esas patobiografías que realizamos, estudiando en equipo la situación de una persona que nos consulta porque atraviesa una crisis importante en su vida, que a veces se manifiesta en una enfermedad del cuerpo. Durante la ejecución de ese proceso, el significado que adquiere su crisis “biográfica” actual a nada se parece más que a un guión cinematográfico cuyo sentido se oculta y se revela anclado en detalles sutiles, un guión que, permaneciendo abierto al diálogo con el paciente, admite la posibilidad de un cambio en su final desenlace.

Los comentarios que ha escrito Gustavo me han suscitado, en cada uno de sus párrafos, intereses y afectos. Cuando Hamlet nos señala que hay más cosas entre el cielo y la tierra que las que conoce nuestra filosofía, nos coloca frente al hecho de que nuestra curiosidad encuentra un tope, más

tarde o más temprano, en ese abismo insondable que denominamos misterio. Aunque también puede decirse, inversamente, que “misterio” es el nombre que damos a lo que surge en nuestro ánimo en el instante en que se pone en marcha nuestro pensamiento mientras nos embarga el sentimiento que llamamos “curiosidad”. *Un psicoanalista en el cine* excita, una y otra vez, nuestra curiosidad, ya que cada comentario introduce una intriga paralela al “suspenso” que pertenece a la trama argumental del filme. La nueva intriga surge de esa misteriosa concatenación de símbolos que nos conmueve sin que sepamos el cómo y el porqué. Baste como ejemplo la “coincidencia” por obra de la cual la imagen del protagonista de *Terror a bordo*, atrapado en la nave que se hunde y nadando entre horribles cadáveres, despierta en un psicoanalista la idea de Orfeo descendiendo a los infiernos y surge en un director de cine como “libre” interpretación del drama que transcurre en una goleta a la cual el autor de la novela que dio origen al filme ha denominado *Orpheus*. ¿De dónde surge la maravillosa articulación de símbolos visuales y acústicos –de escenas, imágenes, sonidos, canciones y palabras– que nos permite sentir junto a Buzz –el personaje de *Toy Story* que descubre su “Made in Taiwan”, entre sus innumerables iguales expuestos en la góndola de una juguetería– el dolor de ser uno entre otros muchos iguales, sin nada especial que ofrecer al objeto de amor? No existe riesgo, por fortuna, de que el placer de disolver una intriga agote nuestro interés y apague nuestras emociones, porque las reflexiones del autor, criteriosas y medidas, lejos de la pretensión de explicarnos la complejidad de la vida apocando su inconmensurable misterio, mientras disuelven algunas de nuestras intrigas, nos depositan, amablemente, en las orillas de la intriga siguiente. Evitaré ahora abundar en las impresiones que me ha dejado la placentera lectura de *Un psicoanalista en el cine*, porque creo que ha llegado el momento de finalizar este prólogo para dejar al lector con el libro, que hablará mejor por sí mismo.

Enero de 2006.

**PSICOANÁLISIS:
PRESENTE Y FUTURO**

(2008 [2006])

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2008c [2006]) “Psicoanálisis: Presente y futuro”.

Este artículo se publicó en el portal médico *Intramed*, <http://www.intramed.net>, el día 9 de mayo del 2006.

Introducción: La vigencia actual del psicoanálisis

Ciento cincuenta años han transcurrido desde el nacimiento de Freud, y un poco más de cien desde los primeros trabajos que dieron origen al psicoanálisis. Desde entonces el psicoanálisis, como conjunto de conocimientos, como método de investigación y como forma de psicoterapia, ha recorrido el mundo entero. Sin embargo suelen escucharse todavía, con algunas variantes, dos grandes preguntas. La primera consiste en si el psicoanálisis, como teoría, ha experimentado progresos importantes, y si, como forma de la psicoterapia, conserva la vigencia que se le atribuyó en “sus mejores momentos” o ha sido superado por otras terapéuticas alternativas. La segunda cuestiona si se trata de una disciplina científica o si, por el contrario, una gran parte de sus afirmaciones carecen de la evidencia empírica que caracteriza a la ciencia.

I. El estatuto científico del psicoanálisis

Una discusión ordenada y cuidadosa acerca del estatuto científico del psicoanálisis exigiría, como es natural, ocuparse de cada uno de los argumentos en detalle, y escapa a las posibilidades y al propósito de un breve comentario. Si acordamos con lo que dice el diccionario³³, la ciencia es un conjunto de conocimientos obtenidos mediante la observación y el razonamiento, sistemáticamente estructurados y de los que se deducen

³³ Microsoft® Encarta® 2003, 1993-2002.

principios y leyes generales; la evidencia es una certeza clara y manifiesta de la que no se puede dudar, y empírico es lo que pertenece a la experiencia y se funda en ella. No es fácil sin embargo, a partir de este punto, ponerse de acuerdo acerca de lo que debe considerarse la experiencia suficiente para adquirir una certeza, pero podemos tener en cuenta la frecuente operación de dos prejuicios que atañen a los métodos y procesos de pensamiento que constituyen la ciencia.

a. La superstición en el uso de la estadística

El primero incumbe a la estadística. Es necesario tener en cuenta, en primer lugar, que casuística no es estadística. El conocimiento estadístico implica procedimientos rigurosos entre los cuales es esencial, para evaluar la variable en estudio, homologar, en la consideración de los casos, aquellas variables que no serán consignadas. Cae por su propio peso que la dificultad que debemos superar para una tal homogeneización, crece “asintóticamente” cuando se trata de evaluar los resultados en el conjunto de una vida humana. Dejando de lado el hecho, pleno de consecuencias, de que la estadística no puede aplicarse a un caso aislado individual³⁴, no cabe duda de que el conocimiento estadístico tenga su valor. Pero tampoco cabe duda de que en algunos ambientes ese valor se haya exagerado hasta quedar confundido con el conocimiento más certero que es posible obtener. Un sencillo ejemplo nos permitirá expresar claramente el malentendido que encierra esa convicción. Si supiera, por una correcta evaluación de la experiencia, que de cada diez soldados que solicitan un franco solamente uno lo consigue, sabría, sin duda, “estadísticamente”, algo que antes no sabía, pero si supiera, en cambio, que los nueve soldados que no obtuvieron el franco se lo solicitaron al sargento y el décimo lo obtuvo solicitándolo al teniente, sabría algo más, algo que me permitiría comprender, o hipotetizar, una razón “más allá” de la estadística. Cuando encuentro un resorte roto en una cerradura que no devuelve el pestillo a su posición de descanso, y comprendo cuál es la función del resorte, no necesito desarmar cien cerraduras para saber cuál es el desperfecto. Suele pensarse, demasiado a menudo, que la evidencia empírica siempre supone una gran cantidad de casos estudiados, pero: ¿cuántos corazones humanos deberíamos disecar para saber que tienen cuatro cavidades? ¿Acaso

³⁴ Nos hemos ocupado de este punto en detalle en “Acerca de la superstición en el uso de la estadística” (Chiozza y colab., 1984d).

la experiencia sólo puede proporcionar certeza contabilizando una repetición? ¿No existe además el pensamiento que nos permite comprender que, como dice Ortega y Gasset (1946a), la función no solamente “hace” al órgano, sino que además lo explica?

b. La objetividad de la ciencia

El segundo prejuicio frecuente atañe a la pretendida “objetividad” del pensamiento capaz de configurar un conocimiento certero. Edwin Schrödinger, premio Nobel de física por su formulación matemática de las ecuaciones de onda en la mecánica cuántica, sostiene que la mente no ha podido abordar la gigantesca tarea de “construir” un mundo “exterior” objetivo, sin el recurso simplificador de excluirse a sí misma, de omitirse en su creación conceptual (Schrödinger, 1958). Schrödinger (1961) afirma que el tipo de relación causal supuesto en la hipótesis de un mundo material como causa de los estados de conciencia, y su recíproca, la libre voluntad del ser conciente como causa de una acción que modifica el mundo físico, es totalmente diferente del tipo de relación causal presupuesto entre dos términos del mundo físico. La conclusión es clara: no podemos sostener a ultranza el modelo conceptual que nos conduce a un universo unilateralmente material, señala Schrödinger (1954). Los mismos elementos pueden ser pensados, afirma, como constituyentes de la mente o como constituyentes del mundo material, pero el cambio de punto de vista exige organizarlos, como si fueran ladrillos, en una construcción diferente. Porque omitimos hacerlo, nos sucede que pertenecemos como cuerpo, pero no pertenecemos como seres mentales, al mundo material que nuestra ciencia construye, no estamos dentro de él, quedamos fuera, de modo que no sólo la relación entre mente y materia queda, dentro de una concepción física de mundo, incomprensible, sino que lo mismo ocurre con las llamadas cualidades sensoriales, como, por ejemplo, el rojo, lo amargo, el dolor y el placer³⁵. No debe extrañarnos, por lo tanto, que Eugène Wigner (1961), otro premio

³⁵ Podríamos sentirnos tentados a sostener que la descripción “objetiva” de la onda electromagnética “da cuenta” de la sensación de color. Schrödinger (1958) señala, sin embargo, que el color amarillo es una sensación producida por una radiación de 590 nm (nanómetros), pero que si se mezcla una radiación de 790 nm (que produce el rojo) con una cierta proporción de radiación de 535 nm (que produce el verde), se obtiene la misma sensación de color amarillo. Dos superficies iluminadas de modo diverso, una con una luz espectral pura, y la otra con una mezcla particular, producen exactamente la misma e indistinguible sensación.

Nobel de física, haya escrito un ensayo titulado “Comentarios sobre la cuestión mente-cuerpo”.

El principio de incertidumbre, nacido dentro de la física cuántica, como reconocimiento de la inevitable influencia del observador en el campo que observa, conduce al abandono de las pretensiones ingenuas de objetividad que predominaron otrora, y acerca la condición epistemológica de la ciencia física a la de las ciencias que toman por objeto de estudio los fenómenos psíquicos. La complejidad de los desarrollos que la epistemología alcanza en nuestra época, vinculada a los conceptos elaborados por Prigogine, Mandelbrot, René Thom y David Bhom, por ejemplo, constituye un campo del conocimiento que excede los límites de mi especialidad y de mi competencia, pero no cabe duda de que una evaluación seria, cuidadosa y solvente, acerca del tipo de evidencia empírica que sustenta las afirmaciones del psicoanálisis, deberá tenerlos en cuenta.

Dejemos, por lo tanto, en este punto, la cuestión de si el psicoanálisis constituye una disciplina científica y ocupémonos de la primera, que gira en torno de si el psicoanálisis, como conjunto de conocimientos, ha progresado, y si conserva, como psicoterapia, el valor de antaño.

II. Cien años después

Los cien años transcurridos desde los orígenes del psicoanálisis han producido cambios, dentro y fuera de esta disciplina, que nos enfrentan con una transformación en los modos del pensamiento que, en opinión de algunos autores³⁶, sólo puede ser equiparada, en toda la historia del intelecto humano, con la que se produjo cuando el pensamiento mágico “cedió” su predominio al pensamiento lógico. Estos cambios en el pensamiento, que dieron lugar a los desarrollos que hoy se agrupan bajo el título, impreciso, de teorías acerca de la complejidad, han fecundado también al pensamiento psicoanalítico, aunque algunos de los postulados freudianos (acerca del tiempo como formación preconciente, acerca de la transferencia y acerca de la relación cuerpo-mente, por ejemplo) pueden inscribirse por sí solos dentro de los nuevos desarrollos. Podemos, entonces, desde este punto de vista, abordar la cuestión de los progresos en el campo del psicoanálisis, dividiéndola, esquemáticamente, en dos territorios. Uno constituido por

³⁶ Véase, por ejemplo, de Gebser (1950), “Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”. El mismo tema ha sido abordado, en versión destinada al gran público, por Alvin Toffler (1980) en su libro *La tercera ola*.

los progresos “internos” de la disciplina psicoanalítica y el otro por los intercambios interdisciplinarios.

a. Los progresos en el ámbito del psicoanálisis

En el primer territorio señalan ese progreso los trabajos de Groddeck y Weizsaecker acerca de las enfermedades del cuerpo, los de la escuela kleiniana acerca del psiquismo “temprano” y su aplicación clínica al psicoanálisis de niños, la importancia concedida al psiquismo fetal, a partir de Arnaldo Rascovsky, los significados y usos de la contratransferencia que surgen de la obra de Racker, pero, obviamente, la enumeración sólo comienza en este punto, y sería imposible consignar aquí, con justicia, a todos los que han contribuido al enriquecimiento de la teoría y la práctica psicoanalíticas. Mientras tanto, en los cien años transcurridos desde sus orígenes, el psicoanálisis, que comenzara como un tratamiento de trastornos sintomáticos que se sustanciaba en unas pocas semanas, se convirtió en una terapéutica dirigida a transformar el carácter, e incluyó entre los casos tratables, psicosis, adicciones, perversiones y psicopatías, además de la patología que se llamó “psicosomática”. En el terreno de su aplicación “práctica” no sólo encaminó sus esfuerzos hacia el tratamiento de niños, parejas, grupos o instituciones, sino que pudo ser utilizado para enriquecer la comprensión de producciones artísticas, fenómenos sociales o acontecimientos históricos.

b. Confluencia con los hallazgos de otras disciplinas

En el territorio interdisciplinario, el psicoanálisis ha contribuido con conceptos fundamentales. Hagamos un breve inventario inevitablemente incompleto: el psiquismo inconciente y su importancia en la comprensión de la relación entre el cuerpo y la mente; la disposición afectiva inconciente y su importancia en la estructuración de la conducta, del carácter y de las relaciones interpersonales; la actualidad y ubicuidad de la transferencia, que permite comprender desde un nuevo ámbito la noción de tiempo y la significatividad de la historia; las complejas relaciones concientes entre percepciones, sensaciones y evocaciones que esclarecen la autorrepresentación del yo; las influencias e implicaciones recíprocas entre natura y cultura.

El concepto de psiquismo inconciente es, tal vez, el mejor aceptado de los conceptos freudianos, pero no siempre se valora lo que lle-

va implícito en lo que se refiere a la cuestión cuerpo-mente. Freud, en 1914 y refiriéndose a determinados conceptos metapsicológicos, advierte que “tales ideas no forman la base del edificio sino su coronamiento y pueden ser suprimidas sin daño alguno” (Freud, 1914c). Muy distinta es su actitud cuando, en 1938, declara categóricamente que la segunda hipótesis fundamental del psicoanálisis se opone a la teoría (cartesiana) del paralelismo psicofísico (Freud, 1940a [1938]*, pág. 156). En homenaje a la brevedad, expresaremos el núcleo de la segunda hipótesis freudiana en las palabras del poeta William Blake, quien sostiene que el hombre no posee un cuerpo distinto del alma, porque lo que llamamos cuerpo es el trozo del alma que se percibe con los cinco sentidos. Dicho en los términos de la ingeniería informática: el *hardware* también “es *software*”, ya que su estructura es el producto de una idea o “programa”. Una máquina, se trate de un reloj o de un primitivo molino, no es máquina solamente por la relación de causa-efecto entre las partes mecánicas que la constituyen, sino sobre todo porque la relación entre esas partes cumple con el “algoritmo” que la conduce hacia la finalidad para la cual fue concebida. Los trabajos de Groddeck, y más aún los de Weizsaecker, penetraron profundamente en los significados inconcientes que son propios de los distintos órganos del cuerpo. Sus descubrimientos permanecieron desde entonces fuera de las líneas principales del psicoanálisis predominante. No es aventurado suponer, sin embargo, que actualmente las condiciones han cambiado y que el consenso psicoanalítico se volcará cada vez más en esa dirección. No sólo porque la ciencia física ya no sostiene nuestra concepción habitual de la materia, sino también porque el psicoanálisis mismo, luego de un largo periplo, deberá enfrentarse finalmente con ese campo singular que, casi deliberadamente, ha dejado atrás. En una carta que Freud le escribe a Weizsaecker a propósito de un trabajo de Weizsaecker titulado “Neurosis y sucesos corporales” dice: “De este tipo de estudios tuve que mantener alejados a los psicoanalistas por motivos pedagógicos, puesto que las inervaciones, la dilatación de los vasos y las vías nerviosas hubieran sido tentaciones demasiado peligrosas para ellos; tenían que aprender a limitarse a la forma de pensar psicológica”³⁷.

Tanto la psicología cognitiva como las neurociencias y las investigaciones en la inteligencia artificial, han marchado hacia el encuentro con el psicoanálisis en lo que se refiere al interés y la valoración creciente de la

³⁷ Véase Weizsaecker (1954*). El párrafo fue traducido por la licenciada Dorrit Busch.

importancia que poseen las formaciones afectivas en la construcción de los significados. El afecto, como cualidad, queda vinculado a la noción de forma, implícita en el concepto freudiano de clave de inervación (Freud, 1900a [1899]), y esto permite comprender mejor que pueda ser transferido. Los recientes descubrimientos de la investigación neurológica (Solms y Turnbull, 2002) que ubican el núcleo esencial de la conciencia, como conciencia primaria (“estado”-dependiente), en el tronco encefálico, vinculado a las sensaciones “somáticas” y a los fenómenos de autorreferencia, sosteniendo que las percepciones sensoriales “objetivas” (canal-dependientes) que se integran en la corteza cerebral configuran una conciencia secundaria o reflexiva, coinciden también con la dirección emprendida por el psicoanálisis.

Aunque podemos leer en el texto freudiano que la pulsión se apun-tala en la función fisiológica para extraer de ella su cualidad específica³⁸, la consideración atenta de la segunda hipótesis del psicoanálisis nos conduce a la convicción de que las metas pulsionales inconcientes son otra cara de la misma medalla que “somáticamente” configura la finalidad de la función fisiológica. En otras palabras: dos puntos de vista para un mismo referente, lo cual nos abre la posibilidad de utilizar la teoría psicoanalítica acerca de los actos de término erróneo (los actos fallidos), para comprender el sentido inconciente de las alteraciones de la función fisiológica. Esta revalorización de la teleología como método del conocimiento³⁹, inherente a la noción de sentido que es fundamental dentro de las conceptualizaciones psicoanalíticas, coincide con la importancia que se le asigna actualmente al concepto de atractor dentro de la teoría de las catástrofes. Junto al pensamiento que nos permite comprender un fenómeno actual como el efecto de una causa “pretérita”, surge entonces, con una fuerza equivalente, aquello que podemos comprender en función de una meta “futura”. De más está decir que ambos conceptos adquieren su significado pleno cuando aceptamos que pasado y futuro sólo existen en el ahora presente como representaciones mentales que adquieren la forma que llamamos “entonces”⁴⁰.

³⁸ Recordemos que Freud (1915c) sostenía que del examen de los fines del instinto se podía deducir muchas veces cuál era la fuente orgánica que lo originaba.

³⁹ La palabra “método”, dicho sea de paso, significa, en su origen, “un camino para la meta”.

⁴⁰ Vale la pena recordar aquí las palabras de Einstein que Jean Charon (1977) cita en su libro *L'Esprit, cet inconnu*: “Para nosotros, físicos convencidos, esta separación entre pasado, presente y futuro no tiene más que el valor de una ilusión, aunque tenaz”.

Antes de abandonar, apenas iniciada, esta breve incursión en el campo de confluencia de algunos conceptos fundamentales del psicoanálisis con los que constituyen también desarrollos fundamentales de otras disciplinas, para dedicar algunos párrafos a la cuestión de su valor como forma de la psicoterapia, debemos mencionar todavía una cuestión que testimonia, una vez más, esa confluencia. Cuando Freud (1950a [1895]*), en su “Proyecto de psicología”, describió las barreras de contacto, describía teóricamente, tal como se presentaba en su campo de trabajo, el mismo segmento de realidad al cual Sherrington, desde la neurología, se referiría dos años después con el nombre de sinapsis neuronal. La investigación de las fantasías inconcientes más profundas inherentes a la acción farmacológica del opio nos llevó a escribir en 1969 (Chiozza y colab., 1969c), seis años antes de que se descubrieran las endorfinas, que la acción de la morfina podía tal vez concebirse como una opoterapia, es decir, como una terapéutica que reemplaza sustancias existentes en el organismo tratado, que producen el mismo efecto.

III. El psicoanálisis como psicoterapia

Si bien es cierto que hoy muy pocas veces se cuestiona que Freud haya realizado una contribución valiosa al conocimiento humano, no pasa lo mismo con el procedimiento psicoanalítico, especialmente cuando se lo aplica al tratamiento de pacientes. Allí muchas y muy diferentes psicoterapias, llamadas alternativas, que apuntan en distintas direcciones, se disputan el terreno que pocos años antes pertenecía al psicoanálisis. Las objeciones al procedimiento giran habitualmente alrededor de la duración del tratamiento y de la frecuencia con que deben realizarse las sesiones, ya que respetar esos parámetros implica una importante inversión de tiempo y de dinero. En otras palabras, se aduce que la relación entre el costo y el beneficio arroja un saldo negativo. También suele plantearse la cuestión de si es necesario, o no, utilizar el diván. El diván, de manera conciente o inconciente, alude a lo que en psicoanálisis se llama “regresión”, es decir, el retorno a formas pretéritas de funcionamiento, generalmente infantiles, hoy abandonadas. La regresión queda asociada a la dependencia infantil, a un número elevado de sesiones semanales y a un tratamiento prolongado. Frases como “hacés diván” o “no hacés diván” han pasado a ser prototípicas de nuestra época; se habla entonces del tratamiento “cara a cara”, de frecuencias menores, de métodos breves, acotados en el tiempo. La cuestión fundamental reside, sin embargo, en que se discute si la dirección de la síntesis debe ser abandonada a lo inconciente, como proponía Freud, o si como proponen la mayoría de las

terapias alternativas debe seguirse un camino deliberado hacia una finalidad determinada, identificando un particular “problema” y definiendo un objetivo. La distancia que existe entre las terapias que se apoyan, cada día más, en finalidades concientes, y el procedimiento diseñado por Freud, es enorme. Su artículo “Recuerdo, repetición y elaboración” (Freud, 1914g)⁴¹ define, en lo esencial, los fundamentos de la actitud freudiana.

Demasiados psicoanalistas “informados” (ocupando el lugar de los psicoanalistas que se han psicoanalizado de manera genuina) tienden a caer en la tentación de una psicoterapia que acorta los tiempos de contacto, amparándose en un aparente óptimo económico, y olvidando que, más allá de un cierto umbral, lo barato sale caro. El encuadre restringido de una psicoterapia “abreviada” de acuerdo con los fines acotados por un objetivo puntual, no puede evadirse de incurrir, por lo menos, en uno de sus dos extremos. Enseña un esqueleto intelectual que produce información, pero que no alcanza para transmitir las implicancias del significado que diferencian la noticia de la convicción, o produce una experiencia emocional aislada que carece de la reiteración imprescindible para modificar las antiguas facilitaciones que estructuran las pautas, habituales e inconcientes, de la conducta enraizada en el carácter. Recordemos aquí lo que señalara Freud en una conferencia pronunciada en 1904 en el Colegio de Médicos de Viena: “Mientras que un tratamiento penoso y largo cure mejor que otro sencillo y breve, hemos de preferir siempre el primero, no obstante sus inconvenientes” (Freud, 1905a [1904]).

a. El poder terapéutico del psicoanálisis

La cuestión acerca del poder terapéutico del psicoanálisis nos enfrenta con una dificultad que ha sido, demasiadas veces, descuidada. Partimos frecuentemente de una base falsa: asumimos que todos estamos de acuerdo acerca de lo que significa “curar”. Sin embargo es obvio que precisamente el psicoanálisis –y no sólo el psicoanálisis– ha puesto en crisis ese significado. Baste como ejemplo la creciente conciencia acerca de que son muchas las veces en que el alta en el consultorio de una especialidad médica es seguida muy pronto por la necesidad de recurrir al auxilio de otro especialista. Si estamos de acuerdo en que para que exista una psicoterapia alguien debe haber experimentado una necesidad de ayuda, tal vez tam-

⁴¹ Véase además Chiozza (1995I [1994]). “Recuerdo repetición y elaboración en la crisis actual del psicoanálisis”.

bién acordaremos en que se trata de la necesidad de aliviar un sufrimiento, aunque este sufrimiento, a veces, se presente bajo formas leves del desasosiego, la incomodidad, la ignorancia, la curiosidad, las dificultades en el crecimiento o en la convivencia. Los problemas comienzan cuando queremos convenir sobre el modelo interpretativo que “dibuja” la dirección del cambio que llamamos “terapia”. La historia del psicoanálisis muestra claramente que una cosa es “disolver” o, quizás, suprimir un síntoma, y otra muy distinta, modificar los rasgos y los hábitos que estructuran el carácter. Cae por su propio peso que una transformación del carácter no puede demandar un esfuerzo menor que el entrenamiento en un deporte, la rehabilitación muscular, el aprendizaje de una lengua extranjera o la adquisición de habilidad en la ejecución de un instrumento musical.

Todos los psicoanalistas, comenzando por el mismo Freud, nacimos inmersos en la idea de que la terapia cura una enfermedad, y que la enfermedad es la descompostura de un mecanismo. Aunque Freud sembró las ideas que pondrían en crisis el modelo unilateralmente “mecanicista” de la enfermedad, construyó su metapsicología⁴² siguiendo los parámetros que en su época fundamentaban a las ciencias naturales, pero las ciencias naturales, en su época, se encontraban muy lejos todavía de concebir la interrelación entre natura y cultura que hoy las integra, “semióticamente”, con las que Dilthey llamaba ciencias del espíritu⁴³. La metapsicología freudiana, nacida de un modelo que surge de la física “clásica”, reclama su integración con una metapsicología, “metahistórica”, surgida en el entorno de significación que constituye la historia. Desde un punto de vista metahistórico, lo psíquico no debe ser concebido como una misteriosa e inasible emanación de la materia, sino como la cualidad concreta de significación que constituye una historia. La historia, desde ese punto de vista, es algo mucho más rico que el registro “objetivo” de una secuencia temporal. Una sucesión de hechos de significación diversa, aunque crono-lógicamente ordenados, no constituye una historia. Una historia es siempre un entretejido de temas, o “argumentos”, que, como es el caso de la traición, el heroísmo o la venganza, aunque son muchos, son típicos. Existen más allá del tiempo mensurable, son “atemporales” o, si se quiere,

⁴² Recordemos que acerca de la misma afirmó que no constituía la base del edificio sino su coronamiento y que podría ser sustituida sin daño alguno.

⁴³ Los títulos de dos libros escritos por René Thom, doctor en matemáticas, miembro de la Academia Norteamericana de Artes y Ciencias, y miembro de la Academia de Ciencias de París, son reveladores: *Estabilidad estructural y morfogénesis* y *Esbozo de una semiología* (Thom, 1977 y 1988).

sempiternos. De modo que se re-presentan una y otra vez, en el escenario de la vida, como el “transcurrir” de algunas escenas que reclaman nuestra atención, escenas que forman parte de un drama que puede ser re-conocido precisamente por ser característico, es decir, universal.

b. El lenguaje de la vida en la interpretación psicoanalítica

Suele pensarse que la característica que define a un matemático es el saber operar con los símbolos matemáticos. Saber, por ejemplo, calcular, resolver ecuaciones, o aplicar fórmulas que permiten encontrar la magnitud de un determinado factor. Sin embargo, la cualidad que caracteriza al matemático es otra. El matemático sabe que los operadores matemáticos son símbolos que aluden a una determinada realidad, y tiene conciencia de la realidad que representa cada uno de los operadores que utiliza. Suele pensarse, también, que un psicoanalista sabe psicoanálisis porque es capaz de relacionar conceptos tales como el de triángulo edípico, represión secundaria, mecanismo de aislamiento o contratransferencia. Sorprende que un equívoco semejante, similar al que ocurre con las matemáticas, sea tan ubicuo. Actualmente es común que, en muchos de los ámbitos en donde los psicoanalistas discutimos nuestros trabajos científicos, no se perciba la diferencia existente entre quien puede operar con los conceptos, porque conoce la metapsicología psicoanalítica, y el psicoanalista que, por haber vencido una parte de su propia represión, sabe auténticamente lo que esos conceptos representan en el lenguaje de la vida.

Entre quienes estudian la obra de Freud, hay algunos que llegan a ser, independientemente del grado alcanzado en su formación psicoanalítica, verdaderos eruditos. Suelen ser personas muy capaces de opinar “con fundamento”, aportar datos valiosos y, a veces, hasta esclarecer algunos puntos de la teoría. Es precisamente por esta capacidad que, frecuentemente, pasa desapercibido el hecho de que algunos suelen ignorar, porque jamás han llegado a sentirla, gran parte de la realidad emocional a la cual los conceptos metapsicológicos refieren. Esta es una de las razones por las cuales, injustamente, tantas veces la teoría ha caído en descrédito entre los psicoanalistas que se manifiestan “partidarios de la clínica”. Es también una de las razones por las cuales muchas veces el psicoanálisis mismo, como psicoterapia, cae en desprestigio. Esto último suele ocurrir frente al escaso resultado obtenido por algunos tratamientos basados en interpretaciones que, aunque pueden ser verdaderas, desconocen la oportunidad para “levantar” la represión y se agotan circularmente en el terreno del intelecto.

Los símbolos metapsicológicos, como ocurre con los símbolos matemáticos, nos ofrecen la ventaja de ser esquemáticos y breves, precisos y más fáciles de operar, pero pueden embarcarnos en discusiones que, por estar desprovistas de la autenticidad de la “carne”, son aburridas y estériles. Este tipo de símbolos tiende a hacernos perder conciencia de la significancia de los sentimientos a los cuales aluden. Los símbolos metahistóricos, en cambio, nos ofrecen la ventaja de nacer verbalizados en el lenguaje de la vida, el mismo lenguaje en el que toda interpretación psicoanalítica debería ser hecha. Pero las permutaciones simbólicas implícitas en la operación de estos conceptos son mucho más “lentas”, y es por este motivo que, habitualmente, se cree que no constituyen teoría ni ciencia. Sin embargo, más allá de la magnitud de su inteligencia, o de su erudición dentro del psicoanálisis, sólo es psicoanalista quien es capaz de sentir vivencialmente la significancia de los símbolos que opera.

c. El tipo de saber que constituye un cambio

Los antiguos distinguían tres formas del saber. Aquello que se sabe por lo que “se dice” (*scire*), aquello que se sabe porque se lo ha saboreado alguna vez (*sapere*), y aquello que se sabe porque se lo ha probado muchas veces, se lo ha experimentado (*experior*). Corresponden a la diferencia que existe entre entender, comprender y creer. Entender de un modo intelectual puede llevar a sentir auténticamente lo que se ha entendido, y el comprender de esta manera puede conducirnos a creer con ese convencimiento que nos lleva a disponer la vida entera de acuerdo con aquello que hemos comprendido. Pero este camino, que nos conduce a un cambio, es accidentado y difícil. Si hemos de creer que el origen de las palabras algo nos enseña, uno se con-vence sólo con una realidad que lo ha “vencido”. Cuando entender una significación implica comprender una significancia que compromete la vida en una nueva creencia, estamos en presencia de un cambio. La historia de la psicoterapia es la historia de la interminable búsqueda del lenguaje del cambio.

Contrariamente a lo que suele creerse, el psicoanalista no piensa que los problemas que el paciente sufre son imaginarios, sostiene que son problemas reales que surgen del modelo o “mapa del mundo”, en su mayor parte generado en la infancia, que cada uno lleva en la mano cuando recorre el territorio de su vida. Ese mapa, el “estilo” con el cual se lo ha trazado, y la representación que uno se forma acerca de sí mismo, condicionan que se repitan en la vida, constantemente, las mismas temáticas. Cuestionar los

“mapas” que utiliza el paciente no significa, claro está, proponerle otros que el psicoanalista “tiene”, significa acompañarlo en el proceso de su reconstrucción. Freud, refiriéndose al hecho de que, durante el tratamiento psicoanalítico, todo conflicto debe ser finalmente “batallado” en el terreno de la transferencia, decía que “nadie puede ser vencido *in absentia* o *in effigie*” (Freud, 1912*b*, pág. 418). Bion señalaba que hay un punto del camino en el cual el psicoanalista que se equivoca enseña a su paciente psicoanálisis, en lugar de proporcionarle una experiencia emocional irreversible⁴⁴. Sin un compromiso afectivo suficiente es imposible obtener ese efecto. El contexto de autenticidad necesario para que el compromiso afectivo establezca ese cambio que llamamos “mutativo”, se obtiene gracias al fenómeno denominado transferencia. La transferencia es el “punto de apoyo” de la palanca que produce el cambio, y su interpretación constituye, a un mismo tiempo, el timón y el radar del procedimiento que denominamos “psicoanalizar”. Para obtener la modificación que buscamos no alcanza con “aplicar” el psicoanálisis a la interpretación de un relato que evoca en nuestra mente una presunta realidad crono-lógica generadora de efectos, es necesario interpretar ese mismo “material” como si se tratara de un sueño, o una fábula, que alude a una fantasía inconciente, atemporal y perpetua, que se repite en el acto de convivencia presente. Parodiando una frase de Freud (1919*a* [1918]), podemos decir que todo proceso psicoanalítico deberá mezclar el oro puro del psicoanálisis de la transferencia en el presente atemporal, con el cobre del psicoanálisis aplicado a la interpretación de “la realidad” actual que se oculta en “la realidad” que el relato refiere.

⁴⁴ Supervisión clínica colectiva en la Asociación Psicoanalítica Argentina en ocasión de su primera visita a Buenos Aires.

ENFERMAR Y SANAR

(2008)

Referencia bibliográfica

CHIOZZA, Luis (2008e) “Enfermar y sanar”.

Este texto ha sido escrito para la *Encyclopaedia Treccani terzo millennio* (Roma), en preparación.

La definición de enfermedad

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

Cae por su propio peso que si se estudia un conjunto de organismos con un criterio estadístico, se llegará a la conclusión de que tal estado de normalidad “ideal” no sólo no abunda, sino, tal vez, que ni siquiera existe. En otras palabras, si se usa esa norma ideal para definir qué es lo que debe entenderse por salud, se llega a la conclusión de que la salud no predomina, o para decirlo en otros términos, se concluye en que la salud “completa” no es “normal”. Lo normal, en el sentido estadístico del término, es que una inmensa mayoría, dentro de una población, viva instalada en un estado en el cual algunas de sus funciones, aisladamente consideradas, escapan a los parámetros que se consideran normales. La medicina, enfrentada con esta situación, no suele sin embargo hablar de enfermedades; habla, a lo sumo,

de achaques, o de estados valetudinarios. Excepto en algunas circunstancias especiales, no se considera, por ejemplo, que las dificultades para conciliar el sueño, los vicios de refracción óptica, que se compensan llevando anteojos, la calvicie, o la más o menos leve hipotrofia muscular que proviene de una vida sedentaria, sean, en el sentido pleno del término, enfermedades.

Cuando Gregory Bateson (1972), en su libro *Pasos hacia una ecología de la mente*, se refiere a situaciones en las cuales la adaptación se logra al precio de disminuir la flexibilidad que el organismo dispone para enfrentar la adversidad, incursiona en la zona limítrofe entre salud y enfermedad introduciendo un punto de vista y un concepto que es imprescindible mencionar. En otras palabras: una función puede continuar ejerciéndose dentro de los límites fisiológicos gracias a que otra “función”, en este caso la capacidad de adaptación, ha disminuido por debajo de los parámetros que consideramos normales.

Más allá de las definiciones rigurosas que pretenden una precisión inalcanzable, es posible limitarse a la idea de que estar enfermo es haber ingresado en un estado en el cual un trastorno en alguna de las funciones biológicas altera la prosecución habitual de la vida. Sin embargo, cuando Viktor von Weizsaecker (1950), el fundador de la epistemología médica que denominó antropológica, señala que la salud no es normal, que lo normal es la enfermedad, parece querer significar algo más. Su intención parece dirigirse a señalar que el proceso denominado enfermar constituye, en lo que se puede considerar la zona limítrofe de la adaptabilidad, un último recurso para gestionar las dificultades que la vida presenta, y que el uso de ese recurso es tan frecuente como para ser considerado habitual.

Cambios en la noción de enfermedad

Pedro Laín Entralgo (1950a), en su *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, recorre las vicisitudes que, en distintas épocas, dieron forma a diferentes concepciones de la enfermedad. El valor que hoy encontramos en ese recorrido deriva del haber comprendido que tales concepciones conservan, en los sectores inconcientes de nuestra vida psíquica, la perdurable capacidad de influenciar en nuestras ideas y nuestros sentimientos acerca de la enfermedad. Es este espíritu que reconoce la vigencia inconciente de las concepciones “pasadas”, el que fecunda los modos con los cuales se procura hoy conocer lo que acontece en el hecho de enfermar.

La enfermedad fue considerada en la antigua Babilonia como una culpa, un pecado espiritual que exigía para su resolución el arte de la adivinación,

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

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

La enfermedad en nuestro tiempo

Sabemos que nuestra percepción de los hechos depende siempre de la teoría con la cual nos aproximamos al objeto que procuramos conocer. El resultado de un experimento se halla inevitablemente condicionado por la manera de plantearlo. Las respuestas que podemos obtener se encuentran siempre dentro del territorio limitado por el modo específico en que se

formulan las preguntas. Una pregunta planteada en el territorio de la química sólo podrá ofrecernos una respuesta formulada en los términos que esa ciencia utiliza. Los problemas planteados por la enfermedad no son una excepción, y una característica específica de nuestro tiempo consiste precisamente en el acercarse a la enfermedad desde un panorama más amplio que conduce a la formulación de nuevas preguntas.

Las categorías de espacio y tiempo que conforman nuestra concepción del mundo dan lugar a las nociones de materia e historia, a través de las cuales procuramos comprender la enfermedad. Cuando registramos en la enfermedad una transformación de aquello que ocupa un lugar en el espacio y que llamamos materia, decimos que la enfermedad es una alteración orgánica que se manifiesta como un trastorno de la forma, la estructura o la función. Un trastorno físico, químico, anatómico, histológico o fisiológico, fundamenta entonces nuestra idea de la patología. Todas estas son categorías implícitas en el concepto que se resume en la expresión “los signos físicos de la enfermedad”. Se trata de alteraciones que pueden ser percibidas como una presencia objetiva.

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

Llegamos así a la noción de enfermedad más peculiar de nuestro tiempo, uno de cuyos signos está constituido por lo que Laín Entralgo denomina “voluntad de plenitud histórica”. Se trata de una plenitud que proviene de un enfoque que reflexiona acerca de las actitudes asumidas en el pasado frente a la enfermedad y acerca de nuestras creencias sobre las posibilidades de la medicina del futuro, teniendo en cuenta que el pasado y el futuro constituyen representaciones actuales de una realidad que vive y obra en nuestro presente, muchas veces más allá del ejercicio de nuestra voluntad conciente. Freud, con su descubrimiento de lo inconciente, nos introdujo otra vez, y desde un nuevo ángulo, en la consideración del sentido de la enfermedad, que cobra así significado como una forma de lenguaje a través del cual el hombre enfermo

se expresa. En nuestra época el ser humano, como sujeto y como ser social, volvió a ser tenido en cuenta. No sólo en el arte o en la técnica de la medicina, de los cuales nunca pudo ser completamente desalojado, sino en la misma teoría acerca de la enfermedad y acerca del ejercicio de la terapéutica.

Cómo y por qué se alcanza la condición de enfermo

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

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

Desde el primer punto de vista, una enfermedad no puede ser otra cosa que un proceso que le ocurre a un organismo como producto de su inmersión en el mundo e independientemente de su voluntad, ya que lo que él haga antes, durante y después de haber enfermado también será un producto de las fuerzas universales que lo trascienden y a las cuales permanece inevitablemente sometido. No podemos renunciar a la idea de que vivimos

determinados por el movimiento de los átomos que nos constituyen, ya que nada, en el universo de la ciencia, escapa a un encadenamiento causal que posee la misma vigencia que atribuimos a la voluntad divina. Desde el segundo punto de vista, la enfermedad es un drama dentro del cual el enfermo participa como un actor cuyas decisiones influyen en el curso de los acontecimientos, y nada de lo que haga estará exento de esa responsabilidad. Tampoco podemos renunciar al sentimiento de que nuestros actos influyen en el devenir de los hechos, ya que sin esa convicción, todas y cada una de nuestras acciones quedarían privadas del fin que las motiva.

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

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

La relación entre el cuerpo y el alma

El pensamiento humano, enfrentado desde antiguo con la intrigante cuestión del alma y de su relación con el cuerpo, ha recorrido esquemáticamente dos etapas: la del pensamiento mágico y la del pensamiento lógico. El hombre primitivo vivía en un mundo en el cual todos los seres, aunque no fueran seres vivos, estaban animados por intenciones: los árboles tenían alma, las piedras tenían alma, el rayo y el trueno tenían alma. Luego, a me-

didada que evoluciona, el ser humano llega a ver en el alma una “sustancia” etérea que entra en el cuerpo como un soplo vital cuando el hombre nace, y sale con el último aliento cuando expira, es decir, cuando muere. El hombre civilizado no piensa que el rayo, el trueno o los vegetales estén “habitados” por algún tipo de pensamiento, sentimiento o voluntad. Aunque la palabra “animal” designaba originalmente a los seres animados, es decir, seres con alma, hoy suele pensarse que sólo poseen una vida psíquica los animales que suelen denominarse superiores. Los animales inferiores, como los vegetales, vegetan sin ningún tipo de conciencia.

Para el pensamiento científico habitual, el ser humano existe como un cuerpo físico, material, que ocupa un lugar en el espacio, pero “en algún lugar” del organismo (que suele referirse a la cabeza) hay un espacio psíquico o mundo interior en el cual reside la 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 influencie al cuerpo entero.

Los intentos de progresar en esta cuestión tropiezan siempre con un hecho que se ha subrayado muchas veces. Mientras que el alma, o su equivalente, la vida psíquica (que es el alma vestida con el ropaje conceptual de la ciencia), es siempre concebida a partir de un conocimiento que cada hombre sólo puede adquirir por introspección contemplando su propia conciencia, sucede que el conocimiento científico intenta ser objetivo y basarse en la percepción de lo que suele llamarse “exterior”.

Una vida psíquica inconciente

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 (Freud y Breuer, 1895*d**). Los síntomas de la histeria desaparecían, además, cuando las enfermas, venciendo una resistencia, recordaban el trauma y revivían sentimientos penosos olvidados. Un trauma psíquico que había

sido reprimido y que, por lo tanto, el enfermo no podía recordar conscientemente, podía producir las alteraciones en el cuerpo que se observaban en la histeria. Esto conlleva dos cuestiones importantes. La primera consiste en la existencia de una vida psíquica inconciente, y la segunda infunde una mayor intriga al problema de la relación entre el alma y el cuerpo.

Innumerables experiencias clínicas y los nuevos desarrollos de las neurociencias han consolidado la hipótesis de un psiquismo inconciente y, a partir de este punto, el concepto mismo de lo psíquico ha cambiado, ya que la cualidad esencial que lo define no es ahora la conciencia, sino la significación, el sentido, una cualidad que la mayoría de las veces existe sin necesidad de conciencia. De acuerdo con lo que Freud (1901b*) definió en su libro *Psicopatología de la vida cotidiana*, un acontecimiento posee sentido cuando puede ser ubicado dentro de una secuencia de sucesos que obedecen a un propósito. Cabe agregar, a lo que se define como el sentido de un evento, que tales propósitos, dotados de lo que se denomina una intención, son “sentidos”, además, como algo que complace o disgusta. En otras palabras, el sentido se siente.

En cuanto a lo que se refiere a la relación existente entre el cuerpo y el alma, Freud (1940a [1938]*) sostuvo, en los últimos años de su vida, que lo que solemos percibir en un ser vivo como un proceso meramente físico es también, al mismo tiempo, un proceso genuinamente psíquico cuyo significado permanece inconciente. El cuerpo vivo que percibimos como materia mediante nuestros órganos sensoriales ocupando un lugar en el espacio de la física clásica, posee un significado, un sentido en la doble connotación de finalidad y afecto, que se desarrolla en una secuencia temporal configurando una dramática histórica. No se trata entonces, como postulaba Descartes, de dos realidades ontológicas que existen de por sí, más allá de la conciencia que las examina, sino de dos maneras diferentes con las cuales registramos la realidad de un organismo vivo.

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

partes. Un reloj continuará siendo reloj independientemente de si se lo construye con metal, con madera, con agua o con arena. Esto, que es cierto para la locomotora, es también cierto para el riñón del mamífero, aunque, claro está, no es una empresa fácil la construcción de un riñón artificial que pueda ser “colocado” en el lugar que ocupa el natural. 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. La función de un riñón está al servicio de una finalidad, cumple con un propósito, y un propósito es algo que no cabe en un modelo físico del mundo.

Estamos habituados a la idea de que los organismos biológicos son entes físico-químicos que, en la medida en que aumenta la complejidad de su sistema nervioso, empiezan a funcionar psíquicamente, pero si aceptamos que la vida psíquica, en su mayor parte inconciente, se define por el significado y no por la conciencia, toda estructura biológica que sirve a un propósito es psíquica sin dejar de ser física. Desde este punto de vista no existe un cuerpo vivo desprovisto de alma, porque la función (que explica, además, la forma del cuerpo y la intimidad de su estructura orgánica) lo convierte en el cuerpo animado que consideramos vivo. Tal como lo expresara el poeta inglés William Blake (1793), que murió treinta años antes del nacimiento de Freud, llamamos cuerpo a la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos y llamamos alma (es forzoso agregar) al sentido que, en su doble significado de sensibilidad e intención, caracteriza y “anima” al cuerpo de los seres vivos. Diremos entonces que el cuerpo es la parte del alma que se ve y que se toca, y que el alma, tanto en la salud como en la enfermedad, es la parte de las funciones vitales del cuerpo que se comprende, empáticamente, como sensibilidad y como intención.

La enfermedad y el drama

El mundo psíquico puede ser esquematizado en el espacio geométrico de un campo de fuerzas, pero allí el significado que 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 que aumenta el espesor de la trama afectiva.

Nadie duda de que una enfermedad pueda derivar en un drama. Cuando esto sucede se puede pensar que se trata de un drama comprensible, natu-

ral, justificable, o también, en otras ocasiones, que no son tan raras, que se trata de un drama injustificado o exagerado. En este último caso, la ciencia habla de patoneurosis. Pero la pregunta que hoy despierta nuestra atención es otra: ¿cómo puede un drama derivar en una enfermedad del cuerpo? Hace ya muchos años que la medicina ha descubierto la fundamental intervención de las emociones 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.

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

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 impregnan y conforman la vida de los hombres son clásicos. Existe el drama de la culpa, el de la venganza, el de la expiación, el de la traición y muchos más. Son dramas que se combinan para formar historias que también son clásicas, aunque presenten variaciones que hacen de cada ser humano un caso particular y diferente. Podemos decir entonces que, aunque cada ser humano vive la vida de una singularísima manera, porque dos personas nunca son idénticas y cada individuo es el producto de una combinación distinta de los mismos ladrillos, los dramas encubiertos por la enfermedad son típicos y universales. Cambian los escenarios, cambian los ropajes, cambian los personajes, cambian las épocas, pero el hilo argumental es reconocido, y precisamente por eso podemos comprenderlo y posee la capacidad de conmovernos.

Los dramas que impregnan las vidas de personas diferentes son tan distintos entre sí como lo son los enfermos que cada médico atiende, pero el médico puede ejercer su labor precisamente porque las similitudes entre uno y otro caso le permiten hablar de enfermedades que son típicas y

ayudar a un paciente usando lo que aprendió con otro. Para el médico 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.

La historia que se esconde en el cuerpo

La Historia, como disciplina científica, estudia los hechos que una vez fueron percibidos y registrados, ordenándolos, crono-lógicamente, 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 el significado 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, compromiso que constituye precisamente la cualidad dramática.

El fundamento del pensamiento histórico, el sustento primordial de la interpretación de un drama, nace precisamente de un presente en el cual el significado de ese drama no sólo conserva el sentido que nos permite comprenderlo, sino que, además, ese sentido alcanza, en la actualidad, la significancia necesaria para reclamar la atención. Lo que nos interesa del pasado es lo que está vivo en la actitud y en la manera de vivir el presente. Justamente por eso es ese presente “vivo” el que motiva y hace posible la interpretación del pasado que llamamos historia.

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

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

Llegamos, por este camino, a una conclusión importante (Chiozza, 1998c [1976-1998]) que la observación corrobora: las enfermedades “contienen”, ocultas, diferentes historias, y cada una de esas historias, que son tan típicas y universales como los trastornos orgánicos que el enfermo “construye” para enmascararlas, se presenta en la 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 con emociones similares la vida de los seres humanos.

El camino de vuelta a la salud

De más está decir que el acto médico que se sustenta en la capacidad técnica que la ciencia ha desarrollado en nuestro tiempo, un acto que se fundamenta en el propósito de restituir, lo mejor que se pueda, las funciones que la enfermedad ha dañado, dispone hoy de un poder que maravilla y que, cuando ese poder se ejerce con criterio y con medida, alcanza un mérito y

un valor que son indiscutibles. No existe por lo tanto razón suficiente para que, basándose en los excesos que frecuentemente se cometen, se desestimen los logros actuales de la tecnología médica y su promisorio futuro. Es necesario subrayar sin embargo que nuestra época ofrece importantes desarrollos que, frente a la cabecera del enfermo, es necesario integrar con la medicina que se basa en los fármacos, en la fisioterapia o en la cirugía.

Freud sostuvo que la enfermedad es un oponente digno, queriendo significar con ello que no debíamos desatender la intención del propósito que la produjo. Por la misma razón sostuvo Weizsaecker que la actitud del médico, frente al propósito que conduce a la enfermedad, no debería ser, como suele ocurrir: “Fuera con ella”, sino que, por el contrario, debería corresponder a la expresión: “Sí, pero no de este modo”. La alternativa contenida en el “sí, pero no de esta manera” que propone Weizsaecker, supone reconsiderar el momento en el cual, a los fines de aliviar un dolor, se elige el modo que finalmente, de manera implícita y desapercibida, culmina en una enfermedad.

Si una persona sufre, por ejemplo, crisis nocturnas en las cuales percibe sus palpitations cardíacas con un ritmo acelerado, y esto la conduce a consultar a un cardiólogo, es posible que reciba el diagnóstico de que padece de una taquicardia paroxística; y si los exámenes complementarios no arrojan resultados anómalos, probablemente será interpretada como una crisis neurovegetativa que se relaciona con las emociones y con un estado de nerviosidad. Entre las modificaciones en las funciones fisiológicas que el miedo produce, está la taquicardia, pero también la diarrea, el aumento de la frecuencia en el ritmo de la respiración, el temblor, la palidez del rostro, la dilatación de las pupilas, el aumento de la sudoración y la erección de los pelos. Cuando una mayoría de estos fenómenos se presenta, junto con las sensaciones que por experiencia propia sabemos que los acompañan, se configura el afecto que denominamos “miedo”. También sabemos (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]) que, cuando una persona necesita ignorar el miedo que le ocurre, puede descargar la energía que excitaba todas esas funciones en una sola de ellas, que adquiere de este modo una intensidad inusitada. De este modo se convierte en un representante, equivalente del miedo, que no será reconocido como miedo. Si la persona que sufre la taquicardia paroxística, a pesar de todo, a veces siente miedo, no dirá que el miedo se manifiesta en las palpitations, dirá que las palpitations le producen miedo. El pre-texto de la segunda historia, según la cual el miedo proviene de la taquicardia, oculta el texto de la primera, y el motivo del primitivo miedo permanece ignorado, aunque, claro está, la ignorancia que se mantiene reprimiendo la intensidad y la cualidad de un sentimiento, tanto como sus motivos, no se sostiene sola, sino que, por el contrario, exige un

esfuerzo (de desalojo, decía Freud) permanente, que entretiene y gasta una parte, frecuentemente grande, de la energía vital.

El primer paso desafortunado en la trayectoria que conduce a la enfermedad es el haber recurrido al procedimiento que permite esconder la crisis biográfica “actual”. El beneficio inmediato de esa actitud es el alivio del drama, y la enfermedad suele ser el precio que se paga por esa forma de obtener el alivio. De más está decir que el camino de retorno a la salud implica vencer dificultades que dependen de la trayectoria que la enfermedad ha recorrido.

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

El duelo

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

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

Del mismo modo que una herida superficial que no se infecta cicatriza normalmente en unos siete días, el proceso que llamamos duelo, cuando nada lo complica, se realiza en un tiempo “biológico” normal que suele durar aproximadamente unos dieciocho meses. Lo que se observa habitualmente en la práctica psicoterapéutica, son duelos que, perturbados por los sentimientos de culpa, y frecuentemente interrumpidos, se alargan durante muchos años. Se puede recurrir a la metáfora de duelos “infectados” que, periódicamente, supuran y duelen, porque las perturbaciones habituales que contaminan el duelo se contagian, en el seno de una cultura, como si se tratara de microbios.

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

En el reconocimiento de una crisis biográfica actual se presenta la primera oportunidad para emprender un camino que preserva la salud, antes de ceder a la tentación de continuar progresando en el camino, menos doloroso y más fácil, que, postergando el duelo, suele conducir a la enfermedad. Se trata de enfrentar auténticamente el dolor que constituye un duelo, soportando los sentimientos adversos, pero sobre todo desconfiando de la historia cuidadosamente “armada” acerca de los eventos que han producido el dolor. Para descubrir el texto de la historia escondida, es necesario cuestionar los pre-textos entre los cuales se esconde.

De más está decir que no sólo la pérdida de las personas queridas genera la necesidad de un duelo, también será necesario frente a la pérdida de otros bienes, que a veces pueden ser imaginarios, como sucede cuando alguien descubre que no es, o que no puede, lo que creía ser, o lo que creía poder. En

todos los casos, el dolor que se atribuye a la ausencia de lo que se ha perdido surge en realidad de la presencia, devoradora, de una necesidad insatisfecha. Muchas veces un paciente conserva en su memoria el momento preciso en que expulsó de su 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. Cuando se logra, por fin, sostener el “esfuerzo de desalojo” que evita la reiteración del recuerdo que apena, suelen introducirse, en la vida del paciente, dos nuevos personajes: la enfermedad y el remedio. Con ellos “convive”, y frente a ellos experimentan, él y su familia, los más diversos afectos.

Hay cosas que no valen lo que vale la pena

La enfermedad, en la relación con la persona que la padece, y aun, más allá de ella, en la relación con la familia de la cual el enfermo forma parte, cumple en cierto modo la función del “fusible” que evita, en un circuito eléctrico, que el daño se produzca en un lugar en el cual la reparación es más difícil. Además de esa función que la enfermedad procura, y que puede ser aproximativamente descripta como defensiva, adaptativa, o mediadora, es importante mencionar que siempre, además, otorga una segunda oportunidad para retomar el camino que se aleja de la ruina física y de la ruindad moral a las cuales la enfermedad suele conducir. Es necesario subrayar, sin embargo, que el camino de vuelta a la salud no es un camino fácil. No se puede “volver a la salud” recorriendo a la inversa exactamente el mismo camino por el cual se ha llegado a la enfermedad que se padece. No hay un camino de vuelta a la inocencia. El camino que conduce al duelo, completamente opuesto al intento de volver a vivir lo que ya fue, es un trayecto “a contrapelo”, porque lo dificulta el recuerdo del dolor que, precisamente, fue evitado cuando se eligió, *a priori*, pagar el precio de la enfermedad, sin conocer la magnitud de ese precio.

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

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

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

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

La resignificación de una historia

Es cierto 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. Se trata de una conexión necesaria para el proceso de resignificar una historia, es decir, para el proceso que nace cuando se abandona la historia “pretexto” para buscar el “texto” de otra que se oculta detrás. Pero no se trata, como es natural, de un procedimiento fácil. No sólo porque es necesario enfrentar el dolor, sino también porque no siempre se

experimenta la suficiente confianza en que, a la postre, intentarlo será lo mejor. Existe toda una cultura que avala la conducta del vivir huyendo, del “olvidar” y del procurar disminuir la importancia a los hechos que duelen. Si, cuando se escucha lo que dice el enfermo, la atención se concentra en los pormenores del relato, es difícil que se revele lo que el velo de la represión encubre. La conciencia es, por ineludible necesidad, parcial, y dentro de esa parcialidad, que se manifiesta en múltiples formas, es posible distinguir una conciencia concentrada y aguda, que revela, de una manera nítida, detalles aislados, y una conciencia amplia y obtusa, que abarca conjuntos y profundidades de una manera borrosa.

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

BIBLIOGRAFÍA

- AA.VV. (1970b) *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970. Reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975.
- ABRAHAM, Karl (1924) “Un breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales” (partes I y II), en *Psicoanálisis clínico*, Paidós, Buenos Aires, 1959, págs. 319-362 y 365-382.
- ARIETI, Silvano (1964) “The rise of creativity: from primary to tertiary process”, en *Contemporary Psychoanalysis*, N° 1, 1964, págs. 51-68.
- BARROW, John D. (2002) *I numeri dell’universo*, Mondadori, Milán, 2004.
- BATESON, Gregory (1948-1969) “Metálogos”, en *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976, págs. 27-84.
- BATESON, Gregory (1972) *Pasos hacia una ecología de la mente*, Carlos Lohlé, Buenos Aires, 1976.
- BATESON, Gregory (1979) *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1981.
- BATESON, Gregory (1979*) *Mind and Nature*, E. P. Dutton, Nueva York. Edición en castellano: *Espíritu y naturaleza*, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1981.
- BION, Wilfred Ruprecht (1965) *Transformaciones*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, 1972.
- BLAKE, William (1790-1793) *El matrimonio del cielo y el infierno*, Ed. Alma, Bogotá, 1947. Edición de Edmundo González-Blanco.
- BLAKE, William (1793) *Proverbs of Hell*, Penguin Books, Londres, 1958.
- BOARI, Domingo (1999) “Sobre el sentido de los afectos”, en *Simposio 1999*, Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, págs. 77-84.

- BORGES, Jorge Luis (1957b) *Manual de zoología fantástica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1957.
- BRIGGS, John y PEAT, F. David (1971) *El espejo turbulento*, Salvat, Barcelona, 1994.
- BUSCH, Dorrit (2002) “Las categorías páticas y su relación con la vivencia de frustración”, presentado en el Simposio 2002 de la Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 2002.
- CASSIRER, Ernst (1923-1929) *Filosofía de las formas simbólicas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971.
- CESIO, Fidas (1960a) “I. El letargo. Contribución al estudio de la reacción terapéutica negativa”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XVII, N° 1, APA, Buenos Aires, 1960, págs. 58-75.
- CESIO, Fidas (1960b) “II. Contribución al estudio de la reacción terapéutica negativa”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XVII, N° 3, APA, Buenos Aires, 1960, págs. 289-298.
- CESIO, Fidas (1966a) “El letargo. Una representación de lo latente. Su relación con la represión”, en *Revista Uruguaya de Psicoanálisis*, t. VIII, N° 3, Montevideo, Asociación Psicoanalítica del Uruguay, 1966, págs. 217-222; en AA.VV., *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970 y reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975, págs. 303-309.
- CESIO, Fidas (1970b) “Introducción” de AA.VV., *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970 y reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975, págs. 29-40.
- CESIO, Fidas (1974b) “Mi contribución al psicoanálisis”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XXXI, N° 1-2 (separata), APA, Buenos Aires, págs. 81-105.
- CESIO, Fidas (2003) “Sentimiento de culpa. Culpa inconciente. Melancolía y depresión”, en *La Peste de Tebas*, N° 23, Buenos Aires, 2003.
- CHARON, Jean (1977) *L'esprit, cet inconnu*, Albin Michel, París, 1977.
- CHIOZZA, Gustavo (1996b) “Sobre la relación entre la histeria de conversión y la enfermedad somática”, en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 385-431.
- CHIOZZA, Gustavo (1998) “Consideraciones sobre una ‘metapsicología’ en la obra de Chiozza”, en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 375-383; L. Chiozza, *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 197-205.
- CHIOZZA, Gustavo (1999) “Acerca de las relaciones entre presencia, ausencia, actualidad y latencia”, presentado en la Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 1999.

- CHIOZZA, Gustavo (2000) “El afecto como símbolo de la acción”, en *Simposio 2000*, Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 2000, págs. 165-173.
- CHIOZZA, Gustavo (2003) “El psicoanálisis frente al problema de la conciencia”, presentado en la Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 2003.
- CHIOZZA, Luis (1963a) *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos. Comunicación preliminar*, Luro, Buenos Aires, 1963. {El contenido de esta comunicación fue incluido en *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos* (Chiozza, 1970a), OC, t. I.}
- CHIOZZA, Luis (1967a [1966]) “Una contribución al estudio del horror al incesto”, edición del autor, Buenos Aires, 1967. {Este trabajo se incluyó en “La consumación del incesto. Una semana de análisis tres años después” (Chiozza, 1984b [1967-1970]), segunda parte de *Cuando la envidia es esperanza* (Chiozza, 1998a [1963-1984]), OC, t. II.}
- CHIOZZA, Luis (1970a) *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, Kargieman, Buenos Aires, 1970. Reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1976. {OC, t. I}
- CHIOZZA, Luis (1970k [1967-1969]) “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” [I], en AA.VV., *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970, págs. 413-448, y reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975. {Se incluyó en “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” [II] (Chiozza, 1978b [1970]).}
- CHIOZZA, Luis (1970m [1968]) “Especulaciones sobre una cuarta dimensión en medicina”, en AA.VV., *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970, págs. 503-523, y reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 159-175; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 403-425; *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, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 55-73. En italiano se publicó con el título “Speculazioni su una quarta dimensione in medicina”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 233-254. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1970q) “Apuntes sobre fantasía, materia y lenguaje”, en *Simposio 1970* (II Simposio del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática), t. I, CIMP, Buenos Aires, 1970, págs. 25-31; *Eidon*, N° 2, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1974, págs. 69-76 (incluye un resumen); L. Chiozza,

- Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 67-72; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 117-124; 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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 93-98. En italiano se publicó con el título “Appunti su fantasia, materia e linguaggio”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 115-122. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1971b) “La interioridad de lo inconciente”, en *Periódico Informativo*, año 4, N° 2, CIMP, Buenos Aires, 1971, págs. 15-19; 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. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1972a) “Apuntes para una metapsicología del conocimiento médico”, en *IV Simposio del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática*, CIMP, Buenos Aires, 1972, págs. 31-36. Se publicó con el título “Apuntes sobre metapsicología”, en *Eidon*, N° 1, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1974, págs. 53-61; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 95-101; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 187-196; 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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 181-188. En italiano se publicó con el título “Appunti sulla metapsicologia”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 152-160. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1975a [1974]) “Corpo, afeto e linguagem”, en *Revista Brasileira de Psicanálise*, vol. 9, N° 243, San Pablo, 1975, págs. 243-257. {Con el título “Cuerpo, afecto y lenguaje”, en OC, t. III.}
- CHIOZZA, Luis (1975b) “El conocimiento psicoanalítico de la enfermedad somática” [I], en *Encuentro Argentino-Brasileño. “Contribuciones psicoanalíticas a la medicina psicosomática”*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1975, págs. 25-30. {El contenido del artículo se incluyó como apartados primero y tercero de “El conocimiento psicoanalítico de la enfermedad somática” [II] (Chiozza, 1976e [1974-1975]).} {OC, t. VIII}
- CHIOZZA, Luis (1975c) “La enfermedad de los afectos”, en *VII Simposio del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática*, CIMP, Bue-

nos Aires, 1975, págs. 79-83; *Eidon*, N° 5, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1976, págs. 69-75; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 139-145; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 245-253; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 227-234. En italiano se publicó con el título “La malattia degli affetti”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 208-218. {OC, t. III}

CHIOZZA, Luis (1976a) *Cuerpo, afecto y lenguaje. Psicoanálisis y enfermedad somática*, Paidós, Buenos Aires, 1976. Reimpresión en 1977.

CHIOZZA, Luis (1976e [1974-1975]) “El conocimiento psicoanalítico de la enfermedad somática” [II], en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 125-138; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 227-244; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 205-218. En italiano se publicó con el título “La conoscenza psicoanalitica della malattia somatica”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 190-207.

CHIOZZA, Luis (1976h [1975]) “La transformación del afecto en lenguaje”, en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 117-123; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 217-226; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 219-226. En italiano se publicó con el título “La trasformazione dell’affetto in linguaggio”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 180-189. {El contenido de este artículo corresponde al segundo apartado y parte del tercero de “Cuerpo, afecto y lenguaje” (Chiozza, 1975a [1974]), en OC, t. III.}

- CHIOZZA, Luis (1976i) “Comentario al artículo de Mauricio Abadi ‘Meditación sobre el Edipo’”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XXXIII, N° 2, APA, Buenos Aires, 1976, págs. 258-261; *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. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1976j) “Prólogo y epílogo” de L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 7-14. Se publicó con el título “Prólogo y epílogo a la primera edición de *Cuerpo, afecto y lenguaje*”, en L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 19-29; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 13-21. {Con el título “Prólogo y epílogo a la primera edición de *Cuerpo, afecto y lenguaje*”, en OC, t. III.}
- CHIOZZA, Luis (1977b) “El falso privilegio del padre en el complejo de Edipo”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XXXIV, N° 1, APA, Buenos Aires, 1977, págs. 77-86; L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 83-90; *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. 87-93. En italiano se publicó con el título “Il falso privilegio del padre nel complesso di Edipo”, en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 87-93. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1977c) “El trecho del dicho al hecho. Introducción al estudio de las relaciones entre presencia, transferencia e historia”, en *VIII Simposio del Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática*, CIMP, Buenos Aires, 1977, págs. 49-54; *Eidon*, N° 7, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1977, págs. 57-64; *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. 13-18. {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis (1978b [1970]) “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” [II], en L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 25-73; L. Chiozza, *Una concepción psi-*

coanalítica del cáncer, Alianza Editorial Buenos Aires, 2001, págs. 81-123. En italiano se publicó con el título “Il contenuto latente dell’orrore dell’incesto e la sua relazione con il cancro”, en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 33-77. {Reúne “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” [I] (Chiozza, 1970k [1967-1969]) y “Una hipótesis sobre la génesis del incesto consumado”, de 1970, bajo el título “A manera de síntesis”. Ambos trabajos, articulados a material clínico, se incluyeron en “La consumación del incesto. Una semana de análisis tres años después” (Chiozza, 1984b [1967-1970]), que constituye la segunda parte de *Cuando la envidia es esperanza. Historia de un tratamiento psicoanalítico* (Chiozza, 1998a [1963-1984]), OC, t. II. }

CHIOZZA, Luis (1978c [1977]) “El encuentro del hombre con el cáncer”, en L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 19-22; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 375-379; *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. En italiano se publicó como “Introduzione di Luis A. Chiozza. L’incontro dell’uomo con il cancro”, en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 27-30. {Se incluyó como segundo apartado de “El cáncer en dos cuentos de Sturgeon” (Chiozza y colab., 2001e [1978-2001]), OC, t. VII. }

CHIOZZA, Luis (1978e [1977]) “Patología de la transferencia y la contra-transferencia”, en *Psicoanálisis actual. XII Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis*, Asociación Psicoanalítica Mexicana, México, 1978, págs. 445-455; *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. {Se incluyó en “La interpretación de la transferencia-contra-transferencia” (Chiozza, 1998j [1978-1979]), OC, t. VIII. }

CHIOZZA, Luis (1978f) “Acerca de la localización y el momento de la enfermedad somática”, en *IX Simposio del Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática*, CIMP, Buenos Aires, 1978, págs. 84-89; *Eidon*, N° 8, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 75-82; *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. 19-24. {OC, t. IV }

- CHIOZZA, Luis (1978j) “Hacia una teoría del arte psicoanalítico”, *Eidon*, N° 9, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 5-27; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 427-447; L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 37-56; *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, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 161-176. En italiano se publicó con el título “Verso una teoria dell’arte psicoanalitica. Studio di un episodio nella relazione Dora-Freud”, en L. Chiozza, *Verso una teoria dell’arte psicoanalitica*, Borla, Roma, 1987, págs. 31-47. {OC, t. VIII}
- CHIOZZA, Luis (1978m) “Prólogo” de L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 7-16. Se publicó con el título “Prólogo de *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*”, 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. En italiano se publicó como “Prologo”, en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 17-26. {Con el título “Prólogo de *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*”, en OC, t. IV.}
- CHIOZZA, Luis (1979d [1978]) “El corazón tiene razones que la razón ignora”, en *Eidon*, N° 10, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1979, págs. 77-85; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 357-362; *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. 95-99. {OC, t. IV}
- CHIOZZA, Luis (1979e [1978]) “Respuesta a los comentarios y contribuciones” [II], en L. Chiozza y colab., *La interpretación psicoanalítica de la enfermedad somática en la teoría y en la práctica clínica*, Ediciones Universidad del Salvador, Buenos Aires, 1979, págs. 20-50. Se publicó como “Apéndice” de “El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [II], en L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 326-347; *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. Se publicó con el título “El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [III], en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 49-71. En italiano se publicó con el título “Risposte a precedenti commenti ed interventi”, en L. Chiozza y colab., *L'interpretazione psicoanalitica della malattia somatica nella teoria e nella pratica clinica*, Centro Psicoanalitico di Roma, Roma, 1979, págs. 20-49. {Se incluyó como Apéndice de “El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [II] (Chiozza, 1980c [1977-1978-1979]), en OC, t. IV.}
- CHIOZZA, Luis (1980a) *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980.
- CHIOZZA, Luis (1980c [1977-1978-1979]) “El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [II], en L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 293-347; *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. {OC, t. IV}
- CHIOZZA, Luis (1980f) “Corazón, hígado y cerebro. Introducción esquemática a la comprensión de un trilema”, en *XI Simposio del Centro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática*, CIMP, Buenos Aires, 1980, págs. 128-136; *Eidon*, N° 12, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 65-76; L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del ccmw-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 103-113. Con un apéndice, se publicó en L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 363-374; *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. 111-122 (en esta edición, el texto del apéndice se incluyó en una nota al pie). {OC, t. IV}
- CHIOZZA, Luis (1980h) “Prefacio” de L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 7-16. Se publicó como “Prefacio del libro *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*”, 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. {Con el título “Prefacio de *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*”, en OC, t. IV.}

- CHIOZZA, Luis (1981a [1976]) *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981. Traducción italiana de L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje. Psicoanálisis y enfermedad somática*, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- CHIOZZA, Luis (1981f) “Entre la nostalgia y el anhelo. Un ensayo acerca de la vinculación entre la noción de tiempo y la melancolía”, en *Eidon*, N° 14, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1981, págs. 5-16; L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 115-126; *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. 101-110. {OC, t. IV }
- CHIOZZA, Luis (1981j) “Psicoanálisis y enfermedad somática en la práctica clínica”, en *III Encuentro Argentino-Brasileño. I Encuentro Latinoamericano. La interpretación psicoanalítica de la enfermedad somática en la teoría y la práctica clínica*, CIMP, Buenos Aires, págs. 139-151; *Eidon*, N° 16, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1982, págs. 51-75 (incluye un resumen). Con el resumen convertido en último apartado se publicó en L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 225-248; *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, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 195-214. Sin el resumen, se publicó en italiano con el título “Psicoanalisi nella malattia somatica nella pratica clinica”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 7, Borla, Perugia, 1982, págs. 141-160. {OC, t. IX }
- CHIOZZA, Luis (1983a) *Psicoanálisis: presente y futuro. Qué y cómo psicoanalizar. Ni psiquis ni soma*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983.
- CHIOZZA, Luis (1983c [1980]) “A manera de epílogo”, en L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 323-328; L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 195-200. Se publicó con el título “A manera de epílogo (del libro *Psicoanálisis: presente y futuro*)”, 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. {A excepción del último párrafo escrito para el epílogo, el texto fue extraído de la segunda mitad del “Prefacio de *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*” (Chiozza, 1980h), OC, t. IV. }

- CHIOZZA, Luis (1983f [1982]) “Convivencia y trascendencia en el tratamiento psicoanalítico”, en L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 25-36; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1995* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1995 y *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996; L. Chiozza, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 227-238. En italiano se publicó con el título “Convivenza e trascendenza nel trattamento psicoanalitico”, en L. Chiozza, *Verso una teoria dell’arte psicoanalitica*, Borla, Roma, 1987, págs. 111-120. {OC, t. IX}
- CHIOZZA, Luis (1984b [1967-1970]) “La consumación del incesto. Una semana de análisis tres años después”, en L. Chiozza, *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1984, págs. 399-501; *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. Se publicó con el título “Una semana de análisis tres años después”, en L. Chiozza, *Cuando la envidia es esperanza. Historia de un tratamiento psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 99-188. {OC, t. II}
- CHIOZZA, Luis (1985b) “Il processo di simbolizzazione nella malattia somatica”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 12, Borla, Perugia, 1985, págs. 234-258. En castellano se publicó con el título “La capacidad simbólica de los trastornos somáticos. Reflexiones sobre el pensamiento de Wilfred R. Bion”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XLV, N° 5, APA, Buenos Aires, 1988, págs. 915-938; *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. {OC, t. V}
- CHIOZZA, Luis (1986b) *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1986 y reimpressiones en 1989/1991/1993. Se incluyó 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. {Edición ampliada de 2007 (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), en OC, t. XIV.}
- 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, trans-*

ferencia e historia, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 123-146. {Una versión modificada de este artículo se incluyó bajo el mismo título, como capítulo VIII de L. Chiozza, *Las cosas de la vida. Composiciones acerca de lo que nos importa* (Chiozza, 2005a), OC, t. XV.}

- CHIOZZA, Luis (1987e) “Viktor von Weizsäcker’s Einfluß in Argentinien”, en Peter Hahn y W. Jacob (comps.), *Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*, Springer, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1987, págs. 221-231. En castellano se publicó con el título “La influencia de Weizsäcker en la Argentina”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, págs. 21-33; *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, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 19-31. En italiano se publicó con el título “L’influenza di Weizsäcker in Argentina”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, Nº 31, Borla, Roma, 1995, págs. 25-38. {OC, t. V}
- CHIOZZA, Luis (1988d) “Prefazione. Il contributo di Von Weizsäcker a una nuova concezione della medicina”, en Sandro Spinsanti, *Guarire tutto l’uomo*, Edizioni Paoline, Roma, 1988, págs. 5-12. {Con el título “La contribución de Weizsäcker a una nueva concepción de la medicina. Prólogo a *Guarire tutto l’uomo* de Sandro Spinsanti”, en OC, t. V.}
- CHIOZZA, Luis (1991b [1987]) “La construcción de una historia psicoanalítica”, en L. Chiozza y colab., *Los afectos ocultos en... Psoriasis, asma, trastornos respiratorios, várices, diabetes, trastornos óseos, cefaleas y accidentes cerebrovasculares*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1991/1992/1993, págs. 14-19; *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, *Los afectos ocultos en... Psoriasis, asma, trastornos respiratorios, várices, diabetes, trastornos óseos, cefaleas y accidentes cerebrovasculares*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, págs. 13-18. En portugués se publicó con el título “A construção de uma história psicanalítica”, en L. Chiozza (org.), *Os afetos ocultos em... psoríase, asma, transtornos respiratórios, varizes, diabete, transtornos ósseos, cefaléias e acidentes cerebrovasculares*, Casa do Psicólogo Livraria e Editora, San Pablo, 1997, págs. 13-18. En inglés se publicó con el título “The construction of a psychoanalytic history”, en L. Chiozza, *Hidden affects in somatic disorders: psychoanalytic perspectives on asthma, psoriasis, diabetes, cerebrovascular disease, and other disorders*, Psychosocial Press, Madison (Connecticut), 1998, págs. 1-5. {Este ar-

título se incluyó como segundo apartado de “Sobre una metahistoria psicoanalítica” (Chiozza, 2000c [1991-2000]), OC, t. VII.}

- CHIOZZA, Luis (1991c [1989]) “*Organsprache*. Una reconsideración actual del concepto freudiano”, en L. Chiozza y colab., *Los afectos ocultos en... Psoriasis, asma, trastornos respiratorios, várices, diabetes, trastornos óseos, cefaleas y accidentes cerebrovasculares*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1991/1992/1993, págs. 202-223; *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, *Los afectos ocultos en... Psoriasis, asma, trastornos respiratorios, várices, diabetes, trastornos óseos, cefaleas y accidentes cerebrovasculares*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, págs. 203-229; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 309-335. Se publicó con el título “Introducción al debate”, en L. Chiozza y André Green, *Diálogo psicoanalítico sobre psicósomática*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1992, págs. 19-46; *Diálogo psicoanalítico sobre psicósomática*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 15-41. En italiano se publicó sin título en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 23, Borla, Roma, 1991, págs. 15-44. En portugués se publicó con el título “*Organsprache*. Uma reconsideração atual do conceito freudiano”, en L. Chiozza (org.), *Os afetos ocultos em... psoríase, asma, transtornos respiratórios, varizes, diabete, transtornos ósseos, cefaléias e acidentes cerebrovasculares*, Casa do Psicólogo Livraria e Editora, San Pablo, 1997, págs. 223-249. En inglés se publicó con el título “*Organsprache: a revision of the Freudian concept*”, en L. Chiozza, *Hidden affects in somatic disorders: psychoanalytic perspectives on asthma, psoriasis, diabetes, cerebrovascular disease, and other disorders*, Psychosocial Press, Madison (Connecticut), 1998, págs. 153-175. {Con el título “*Organsprache*. Una reconsideración actual del concepto freudiano”, en OC, t. V.}
- CHIOZZA, Luis (1995n [1983]) “Reflexiones sin consenso”, 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. En italiano se publicó con el título “*Riflessioni senza consenso*”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 1, Eidon Edizioni, Perugia, 2001, págs. 137-201. {OC, t. IV}
- CHIOZZA, Luis (1995o [1984]) “Diseño para una investigación farmacológica psicósomática”, apartado segundo de “Opio” [II] (Chiozza y colab., 1984c [1969-1983]), se publicó independientemente por primera vez

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. Se publicó con el título “La minaprina. Diseño para una investigación farmacológica ‘psicosomática’”, en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 167-177. {Con el título “La minaprina. Diseño para una investigación farmacológica ‘psicosomática’”, en OC, t. V.}

CHIOZZA, Luis (1995D [1993]) “El significado y la forma en la naturaleza y en la cultura”, 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; L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 223-236. {OC, t. V.}

CHIOZZA, Luis (1995I [1994]) “Recuerdo, repetición y elaboración en la crisis actual del psicoanálisis”, 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; L. Chiozza, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 341-356. {OC, t. IX}

CHIOZZA, Luis (1995K) “El Centro de Consulta Médica Weizsaecker”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, págs. 35-53; *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. Se publicó con el título “El Centro Weizsaecker de Consulta Médica”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 33-51. En italiano se publicó con el título “Il ‘Centro de Consulta Médica Weizsäcker’”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 31, Borla, Roma, Italia, 1995, págs. 39-55. {Con el título “El Centro Weizsaecker de Consulta Médica”, en OC, t. VI.}

CHIOZZA, Luis (1995L) “La concepción psicoanalítica del cuerpo. ¿Psicosomática o directamente psicoanálisis?”, en *Revista de Psicoanálisis*, número especial internacional, N° 4, APA, Buenos Aires, 1995, págs. 75-101; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996; L. Chiozza, *Del afecto a la afección. Obesidad, sida, hiper e hipotiroidismo, enfermedades periodontales, caries dental*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, págs. 333-358; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 337-357. En inglés se publicó con el título

- “Psychoanalytic conception of the body. Psychosomatics or Psychoanalysis proper?”, en *Psychoanalysis in Argentina*, APA, Buenos Aires, 1997, págs. 117-137. {OC, t. VI}
- CHIOZZA, Luis (1995O) “La psicoanalisi e i processi cognitivi”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 32, Borla, Roma, 1995, págs. 77-112. En castellano se publicó con el título “El psicoanálisis y los procesos cognitivos”, 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; L. Chiozza, *Del afecto a la afección. Obesidad, SIDA, hiper e hipotiroidismo, enfermedades periodontales, caries dental*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997, págs. 297-332; L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 147-177. {OC, t. VI}
- CHIOZZA, Luis (1995P) “Lo que ocurrió con Milena”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, págs. 113-126; *Actualidad Psicológica*, año 20, N° 220, Buenos Aires, mayo de 1995, págs. 38-41; *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, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 115-130; L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 15-30; L. Chiozza, *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2007, págs. 245-261. En italiano se publicó con el título “Quello che capitò a Milena”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 31, Borla, Roma, 1995, págs. 121-135. {En la edición ampliada de 2007 de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), OC, t. XIV.}
- CHIOZZA, Luis (1997a [1986-1997]) *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1997. Tercera edición argentina ampliada. {Edición nuevamente ampliada de 2007 (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), en OC, t. XIV.}
- CHIOZZA, Luis (1998a [1963-1984]) *Cuando la envidia es esperanza. Historia de un tratamiento psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998. Primera edición. {OC, t. II}
- CHIOZZA, Luis (1998b [1970]) *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos. Una nueva hipótesis sobre el psiquismo fetal*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998. Tercera edición. Primera edición por Alianza Editorial. {OC, t. I}

- CHIOZZA, Luis (1998c [1976-1998]) *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998. Edición ampliada de L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje. Psicoanálisis y enfermedad somática*, Paidós, Buenos Aires, 1976.
- CHIOZZA, Luis (1998h) *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998.
- CHIOZZA, Luis (1998j [1978-1979]) “La interpretación de la transferencia-contratransferencia”, en *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 111-123. {OC, t. VIII}
- CHIOZZA, Luis (1998m) “Acerca de la relación entre sensación somática y afecto”, en L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 359-371. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis (1998o) “Prólogo” de L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 11-12. {Con el título “Prólogo a la segunda edición de *Cuerpo, afecto y lenguaje*”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (1998t [1997]) “Prólogo” de María Zulema Areu Crespo, *La mujer y su ética*, Julián Yébenes, Santiago de Chile, 1998, págs. 7-11. {Con el título “Prólogo a *La mujer y su ética* de María Zulema Areu Crespo”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (1999d [1993-1998]) “Body, affect, and language”, en *Neuro-Psychoanalysis. An interdisciplinary Journal for Psychoanalysis and the Neurosciences*, vol. 1, N° 1, Madison (Connecticut), 1999, págs. 111-123. {Incluye parcialmente los apartados III y IV de “Una introducción al estudio de las claves de inervación de los afectos” (Chiozza y colab., 1993i [1992]) como primera parte, OC, t. VI, y el artículo “Acerca de la relación entre sensación somática y afecto” (Chiozza, 1998m) como segunda parte, OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (1999g) “Presentación” de Gladys Tato, *Cuando el cuerpo habla. Enfoque psicosomático del enfermar*, Trilce-CEMEPSI, Montevideo, 1999, págs. 7-10. {Con el título “Prólogo a *Cuando el cuerpo habla* de Gladys Tato”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2000a) *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000.
- CHIOZZA, Luis (2000b [1980]) “Presencia, ausencia y representación”, apartado de “El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [II] (Chiozza, 1980c [1977-1978-1979]), se publicó en forma independiente en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 25-33. {“El problema de la simbolización en la enfermedad somática” [II] en OC, t. IV.}

- CHIOZZA, Luis (2000c [1991-2000]) “Sobre una metahistoria psicoanalítica”, en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 237-245. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis (2000d [1999]) “Los afectos y sus vicisitudes”, en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 179-186. En italiano se publicó con el título “Gli affetti e le loro vicissitudini”, en *Ricerca psicoanalitica. Rivista della Relazione in Psicoanalisi*, año 13, N° 3, Editore CDP, Génova, 2002, págs. 225-234 (esta edición incluyó un “Sommario”/“Summary”, págs. 232-234).{OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis (2000e) “Fundamentos para una metahistoria psicoanalítica”, en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 247-264. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis (2000f) “Presencia, transferencia e historia”, en L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 265-280. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis (2000g) “Prólogo” de L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 11-12. {Con el título “Prólogo a *Presencia, transferencia e historia*”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2001a [1986-1997]) *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001. Cuarta edición argentina. Reimpresión en 2005. {Edición ampliada de 2007 (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), en OC, t. XIV.}
- CHIOZZA, Luis (2001b) *Enfermedades y afectos*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001.
- CHIOZZA, Luis (2001g [1986]) “La sangre tira...”, capítulo XII de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* en todas sus ediciones, se publicó en forma independiente en L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 43-53. {Edición ampliada de 2007 de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), en OC, t. XIV.}
- CHIOZZA, Luis (2001h [1986]) “Un lunar inocente...”, capítulo X de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* en todas sus ediciones, se publicó en forma independiente en L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 31-42. {Edición ampliada de 2007 de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo* (Chiozza, 2007a [1986-1997-2007]), en OC, t. XIV.}

- CHIOZZA, Luis (2001i [2000]) “Prólogo” de L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 9-13. {Con el título “Prólogo a *Una concepción psicoanalítica del cáncer*”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2001k) “Il cosiddetto fattore psichico nella malattia somatica”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 1, Eidon Edizioni, Perugia, 2001, págs. 53-67. {Con el título “El llamado ‘factor psíquico’ en la enfermedad somática”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2005a) *Las cosas de la vida. Composiciones sobre los que nos importa*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005. {OC, t. XV}
- CHIOZZA, Luis (2005c [2003]) “Il valore affettivo”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 2, Eidon Edizioni, Perugia, 2005, págs. 135-177. {Con el título “El valor afectivo”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2005d [2003]) “La coscienza”, en *La psicoanalisi che viene*, N° 2, Eidon Edizioni, Perugia, 2005, págs. 25-63. {Con el título “La conciencia”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2005e [1988-2005]) “Prólogo” de Viktor von Weizsäcker, *Patosofía*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005, págs. 7-10. {Con el título “Prólogo a *Patosofía* de Viktor von Weisaecker”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2006a) “Prólogo” de Gustavo Chiozza, *Un psicoanalista en el cine*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2006, págs. 15-19. {Con el título “Prólogo a *Un psicoanalista en el cine* de Gustavo Chiozza”, en OC, t. VII.}
- CHIOZZA, Luis (2007a [1986-1997-2007]) *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2007. Quinta edición argentina ampliada. Primera edición por Libros del Zorzal. {OC, t. XIV}
- CHIOZZA, Luis (2008c [2006]) “Psicoanálisis: Presente y futuro”, en el portal médico *Intramed*, <http://www.intramed.net>, el día 9 de mayo del 2006. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis y AIZENBERG, Silvana (1995N) “La patobiografía de un niño con leucemia linfoblástica aguda”, 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; L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 67-79; L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 69-80. En italiano se publicó con el título “La patobiografía di un bambino

- affetto da leucemia linfoblastica acuta”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 31, Borla, Roma, 1995, págs. 71-84. {Se incluyó como apartado tercero de “La patobiografía en los niños” (Chiozza y colab., 1995C [1992-1995]).} {OC, t. XII}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1966e) (Colaboradores: Víctor Laborde, Enrique Obstfeld y Jorge Pantolini) “Estudio y desarrollo de algunos conceptos de Freud acerca del interpretar”, en *II Congreso Interno y X Symposium. El proceso analítico. Transferencia y contratransferencia. Aspectos teóricos y clínicos*, APA, Buenos Aires, 1966, págs. 210-232 (incluye un resumen); AA.VV., *Un estudio del hombre que padece*, CIMP-Kargieman, Buenos Aires, 1970, págs. 271-290, y reimpresión por Paidós, Buenos Aires, 1975; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 257-282; *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, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 19-38. En italiano se publicó con el título “Studio e sviluppo di alcuni concetti di Freud sull’interpretazione”, en L. Chiozza, *Verso una teoria dell’arte psicoanalitica*, Borla, Roma, 1987, págs. 7-24. {OC, t. VIII}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1969c) (Colaboradores: Víctor Laborde, Enrique Obstfeld y Jorge Pantolini) “Opio” [I], en *Simposio 1969* (I Simposio del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática), t. II, CIMP, Buenos Aires, 1969, págs. 146-152; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Paidós, Buenos Aires, 1976/1977, págs. 87-92; L. Chiozza, *Trama y figura del enfermar y del psicoanalizar*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1980, págs. 177-184; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 161-166. En italiano se publicó con el título “Oppio”, en L. Chiozza, *Corpo, affetto e linguaggio. Psicoanalisi e malattia somatica*, Loescher Editore, Turín, 1981, págs. 142-149. {Se incluyó como tercer apartado de “Opio” [II] (Chiozza y colab., 1984c [1969-1983]).} {OC, t. III}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1978a) (Colaboradores: Benjamín Alperovich, Carlos Bahamonde, Oscar Baldino, Jorge Canteros, Lidia Carotenuto, Noemí Chavarino, Susana de Erbin, Roberto Fernández, Martha C. de Fonzi, Alejandro Fonzi, Silvia Furer, Liliana Grus, Ricardo Grus, Elisa Herrera, Graciela F. de Iribarne, Hugo Litvinoff, Alicia Mariona, Silvia D. de Martín, Elsa L. de Marzorati, Enrique Obstfeld, José María Pinto, Fer-

- mín Rodríguez, Ada Rosmaryn, Jorge Santalla, Roberto Salzman, Juan Carlos Scapusio y Gerardo Wainer) *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978.
- CHIOZZA, Luis y colab. (1981b [1978]) (Colaboradores: Benjamín Alperovich, Carlos Bahamonde, Oscar Baldino, Jorge Canteros, Lidia Carotenuto, Noemí Chavarino, Susana De Erbin, Roberto Fernández, Martha C. de Fonzi, Alejandro Fonzi, Silvia Furer, Liliana Grus, Ricardo Grus, Elisa Herrera, Graciela C. de Iribarne, Hugo Litvinoff, Alicia Mariona, Silvia D. de Martín, Elsa L. de Marzorati, Enrique Obstfeld, José María Pinto, Fermín Rodríguez, Jorge Santalla, Roberto Salzman, Juan Carlos Scapusio y Gerardo Wainer) *Psicoanalisi e cancro*, Borla, Roma, 1981. Traducción italiana de L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del CCMW-Paidós, Buenos Aires, 1978.
- CHIOZZA, Luis y colab. (1981c) (Colaboradores: Sergio Aizenberg, Catalina Califano, Alejandro Fonzi, Ricardo Grus, Enrique Obstfeld, Juan José Sainz y Juan Carlos Scapusio). “¿Azar o acción terapéutica? Evolución de un paciente con melanomas malignos”, en *III Encuentro Argentino-Brasileño. I Encuentro Latinoamericano. La interpretación psicoanalítica de la enfermedad somática en la teoría y la práctica clínica*, CIMP, Buenos Aires, 1981, págs. 111-116; L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 277-285; *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. En italiano se publicó con el título “Casualità o azione terapeutica? Evoluzione di un paziente con melanomi maligni”, en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 141-148. {OC, t. X}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1983h [1982]) (Colaboradores: Sergio Aizenberg, Catalina Califano, Alejandro Fonzi, Ricardo Grus, Enrique Obstfeld, Juan José Sainz y Juan Carlos Scapusio) “Las cardiopatías isquémicas. Patobiografía de un enfermo de ignominia”, en L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 287-321; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1995* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1995, y *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996; L. Chiozza, *Enfermedades y afectos*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 19-48. {OC, t. X}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1983i) (Colaboradores: Catalina Califano, Alejandro Fonzi, Liliana Grus, Ricardo Grus, Elsa Marzorati y Juan Carlos Scapusio) “Acerca de la extorsión melancólica”, en *XIV Simposio del Cen-*

tro de Investigación en Psicoanálisis y Medicina Psicosomática, CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 72-77; L. Chiozza, *Psicoanálisis: presente y futuro*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1983, págs. 127-134; *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, *Hacia una teoría del arte psicoanalítico*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 239-244. En italiano se publicó con el título “Sull’estorsione melanconica”, en L. Chiozza, *Verso una teoria dell’arte psicoanalitica*, Borla, Roma, 1987, págs. 103-109. {OC, t. IX}

CHIOZZA, Luis y colab. (1984c [1969-1983]) (Colaboradores: Víctor Laborde, Enrique Obstfeld y Jorge Pantolini) “Opio” [II], en L. Chiozza, *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, Biblioteca del CCMW-CIMP, Buenos Aires, 1984, págs. 263-296.

CHIOZZA, Luis y colab. (1984d) (Colaboradores: Dorrit Adamo, Liliana Barbero, Domingo Boari, Cristina Schneer, Ricardo Spivak, Mirta Stisman) “Acerca de la superstición en el uso de la estadística”, en *Lecturas de Eidon*, N° 3, CIMP, Buenos Aires, 1984; *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1995* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1995, y *Luis Chiozza CD. Obras completas hasta agosto de 1996* (cd-rom), In Context, Buenos Aires, 1996; L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 147-160. {OC, t. V}

CHIOZZA, Luis y colab. (1985a) (Colaboradores: Sergio Aizenberg, Luis Barbero, Catalina Califano, Enrique Obstfeld y Juan Carlos Scapusio) “Esquema para una interpretación psicoanalítica de la leucemia linfoblástica”, en *Lecturas de Eidon*, N° 4, CIMP, Buenos Aires, 1985. {OC, t. X}

CHIOZZA, Luis y colab. (1986e) (Colaboradores: Sergio Aizenberg, Catalina Califano, Alejandro Fonzi, Ricardo Grus, Enrique Obstfeld, Juan José Sainz y Juan Carlos Scapusio) “Ideas para una concepción psicoanalítica de la esclerosis en placas”, en *Lecturas de Eidon*, N° 5, CIMP, Buenos Aires, 1986. {OC, t. X}

CHIOZZA, Luis y colab. (1993e [1992]) (Colaboradores: Dorrit Busch, Horacio Corniglio y Mirta Funosas) “El significado inconciente de los giros lingüísticos”, en L. Chiozza y colab., *Los sentimientos ocultos en... hipertensión esencial, trastornos renales, litiasis urinaria, hipertrofia de próstata, várices hemorroidales, esclerosis, enfermedades por autoinmunidad*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1993, págs. 289-327; *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, *La transformación del afecto en enfermedad. Hipertensión esencial, trastornos renales, litiasis urinaria, hipertrofia de próstata, várices hemorroidales, esclerosis y enfermedades por autoinmunidad*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 247-281; L. Chiozza, *Presencia, transferencia e historia*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2000, págs. 187-221. En portugués se publicó con el título “O significado inconsciente dos giros lingüísticos”, en L. Chiozza (org.), *Os sentimentos ocultos em... hipertensão essencial, transtornos renais, litíase urinária, hipertrofia da próstata, varizes hemorroidais, esclerose, doenças auto-ímmunes*, Casa do Psicólogo Livraria e Editora, San Pablo, 1999, págs. 243-276. {OC, t. VI}

CHIOZZA, Luis y colab. (1993i [1992]) (Colaboradores: Luis Barbero, Lilitiana Casali y Roberto Salzman) “Una introducción al estudio de las claves de inervación de los afectos”, en L. Chiozza y colab., *Los sentimientos ocultos en... hipertensión esencial, trastornos renales, litiasis urinaria, hipertrofia de próstata, várices hemorroidales, esclerosis, enfermedades por autoinmunidad*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1993, págs. 225-287; *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, *La transformación del afecto en enfermedad. Hipertensión esencial, trastornos renales, litiasis urinaria, hipertrofia de próstata, várices hemorroidales, esclerosis y enfermedades por autoinmunidad*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 191-245; L. Chiozza, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 235-291. En portugués se publicó con el título “Uma introdução ao estudo das chaves de inervação dos afetos”, en L. Chiozza (org.), *Os sentimentos ocultos em... hipertensão essencial, transtornos renais, litíase urinária, hipertrofia da próstata, varizes hemorroidais, esclerose, doenças auto-ímmunes*, Casa do Psicólogo Livraria e Editora, San Pablo, 1999, págs. 189-242. {Los apartados III y IV se incluyeron parcialmente en la primera parte de “Body, affect, and language” (Chiozza, 1999d [1993-1998]).} {OC, t. VI}

CHIOZZA, Luis y colab. (1995q [1985-1986]) (Colaboradores: Sergio Aizenberg, Luis Barbero, Catalina Califano, Enrique Obstfeld y Juan Carlos Scapusio) “Evolución de una patobiografía en un tratamiento psicoanalítico”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, págs. 81-96; *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, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 81-96. En italiano se publicó con el título “Evoluzione di una patobiografia in una terapia psicoanalitica”, en *Quaderni di Psicoterapia Infantile*, N° 31, Borla, Roma, 1995, págs. 85-101. {Este trabajo reúne dos apartados de “La sangre tira...”, capítulo XII de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, en todas sus ediciones, OC, t. XIV, y dos apartados de “Esquema para una interpretación psicoanalítica de una leucemia linfoblástica” (Chiozza y colab., 1985a), OC, t. X.}
- CHIOZZA, Luis y colab. (1995C [1992-1995]) (Colaboradores: Silvana Aizenberg, Alejandro Fonzi y Víctor Laborde) “La patobiografía en los niños”, en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1995, págs. 55-80.
- CHIOZZA, Luis y colab. (2001e [1978-2001]) (Colaboradores: Alejandro Fonzi, Enrique Obstfeld y Silvia Furer) “El cáncer en dos cuentos de Sturgeon”, en L. Chiozza, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 133-145. {OC, t. VII}
- CHIOZZA, Luis y colab. (2001o) (Colaboradores: Gustavo Chiozza, Dorrit Busch, Enrique Obstfeld, Roberto Salzman y Gloria I. de Schejtman) “Un estudio psicoanalítico del síndrome gripal”, en L. Chiozza, *Enfermedades y afectos*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 103-156. {OC, t. XIII}
- CHIOZZA, Luis y DAYEN, Eduardo (1995J) “El carácter y la enfermedad somática. Acerca de una relación específica entre ciertos rasgos de carácter y determinadas enfermedades somáticas”, en *Dinámica. Revista de psiquiatría, dinámica y psicología clínica*, año 1, vol. 1, N° 2, 1995, págs. 178-188; *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, *Cuerpo, afecto y lenguaje*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1998, págs. 135-151. En italiano se publicó con el título “Carattere e patologie somatiche”, en Loredano M. Lorenzetti, *Psicologia e personalità*, Franco Angeli, Milán, 1995, págs. 287-303. {OC, t. VI}
- CHIOZZA, Luis y GREEN, André (1992a [1989]) *Diálogo psicoanalítico sobre psicosomática*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1992. Primera edición.

- CHIOZZA, Luis y WAINER, Gerardo (1973b) "El incesto y la homosexualidad como diferentes desenlaces del narcisismo", en *V Simposio de Medicina Psicosomática* (Simposio del Centro de Investigación en Medicina Psicosomática), CIMP, Buenos Aires, 1973, págs. 32-38; *Eidon*, N° 2, CIMP-Paidós, Buenos Aires, 1974, págs. 77-85 (incluye un resumen); L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 75-81; *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, *Una concepción psicoanalítica del cáncer*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 125-131. En italiano se publicó con el título "L'incesto e l'omosessualità come differenti sbocchi del narcisismo", en L. Chiozza y colab., *Psicoanalisi e cancro*, Edizioni Borla, Roma, 1981, págs. 79-85. {OC, t. III}
- CORNIGLIO, Horacio (1998) "¿Conciencia o conciencia moral?", en *Simposio 1998*, Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 1998, págs. 93-97.
- DAMASIO, Antonio (1999) *The feelings of what happens*, Harcourt Brace & Company, Nueva York, 1999.
- DARWIN, Charles (1872a) *La expresión de las emociones en el hombre y en los animales*, Sociedad de Ediciones Mundiales, Buenos Aires, 1967.
- DE MUCCI, Nicola (1989) *Theodore Sturgeon*, Fanucci, Roma, 1989.
- DE OCHOA, Carlos (1909) *Novísimo diccionario de la lengua castellana*, Librería de la Vda. de Ch. Bouret, México, 1909.
- ESPASA-CALPE (1989) *Diccionario enciclopédico. Espasa I*, Espasa-Calpe, Madrid, 1989.
- FENICHEL, Otto (1945) *The psychoanalytic theory of neurosis*, Norton, Nueva York, 1945.
- FERRATER MORA, José (1965) *Diccionario de filosofía*, Sudamericana, Buenos Aires, 1965.
- FONZI, Alejandro (1977) "'Cuando se quiere, cuando se ama', de Sturgeon", en L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 97-100.
- FREUD, Sigmund *Obras completas*, Biblioteca Nueva (BN), Madrid, 1967-1968, 3 tomos.
- FREUD, Sigmund* *Obras completas*, Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1976-1985, 24 tomos.

- FREUD, Sigmund (1893c*) “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices orgánicas e histéricas”, AE, t. I, págs. 191-210.
- FREUD, Sigmund (1894a*) “Las neuropsicosis de defensa”, AE, t. III, págs. 41-68.
- FREUD, Sigmund (1900a [1899]) *La interpretación de los sueños*, BN, t. I, págs. 231-584.
- FREUD, Sigmund (1900a [1899]*) *La interpretación de los sueños*, AE, ts. IV y V.
- FREUD, Sigmund (1901b*) *Psicopatología de la vida cotidiana*, AE, t. VI.
- FREUD, Sigmund (1905a [1904]) “Sobre psicoterapia”, BN, t. II, págs. 396-401.
- FREUD, Sigmund (1905a [1904]*) “Sobre psicoterapia”, AE, t. VII, págs. 243-257.
- FREUD, Sigmund (1905e [1901]*) “Fragmento de análisis de un caso de histeria”, AE, t. VII, págs. 1-108.
- FREUD, Sigmund (1910a [1909]*) *Cinco conferencias sobre psicoanálisis*, AE, t. XI, págs. 1-52.
- FREUD, Sigmund (1912b) “La dinámica de la transferencia”, BN, t. II, págs. 413-418.
- FREUD, Sigmund (1914c) “Introducción al narcisismo”, BN, t. I, págs. 1083-1096.
- FREUD, Sigmund (1914c*) “Introducción del narcisismo”, AE, t. XIV, págs. 65-98.
- FREUD, Sigmund (1914g) “Recuerdo, repetición y elaboración”, BN, t. II, págs. 437-442.
- FREUD, Sigmund (1915b*) “De guerra y muerte. Temas de actualidad”, AE, t. XIV, págs. 273-304,
- FREUD, Sigmund (1915c) “Los instintos y sus destinos”, BN, t. I, págs. 1033-1045.
- FREUD, Sigmund (1915d*) “La represión”, AE, t. XIV, págs. 135-152.
- FREUD, Sigmund (1915e) “Lo inconsciente”, BN, t. I, págs. 1051-1068.
- FREUD, Sigmund (1915e*) “Lo inconsciente”, AE, t. XIV, págs. 153-214.
- FREUD, Sigmund (1916d*) “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico”, AE, t. XIV, págs. 315-339.
- FREUD, Sigmund (1916-1917 [1915-1917]*) *Conferencias de introducción al psicoanálisis*, AE, ts. XV y XVI.

- FREUD, Sigmund (1917*d* [1915]*) “Complemento metapsicológico a la doctrina de los sueños”, AE, t. XIV, págs. 215-234.
- FREUD, Sigmund (1918*b* [1914]*) “De la historia de una neurosis infantil”, AE, t. XVII, págs. 1-112.
- FREUD, Sigmund (1919*a* [1918]) “Los caminos de terapia psicoanalítica”, BN, t. II, págs. 357-360.
- FREUD, Sigmund (1919*h**) “Lo ominoso”, AE, t. XVII, págs. 215-251.
- FREUD, Sigmund (1920*g*) *Más allá del principio del placer*, BN, t. I, págs. 1097-1125.
- FREUD, Sigmund (1920*g**) *Más allá del principio de placer*, AE, t. XVIII, págs. 1-62.
- FREUD, Sigmund (1923*b*) *El yo y el ello*, BN, t. II, págs. 9-30.
- FREUD, Sigmund (1923*b**) *El yo y el ello*, AE, t. XIX, págs. 1-66.
- FREUD, Sigmund (1925*a* [1924]*) “Nota sobre la ‘pizarra mágica’”, AE, t. XIX, págs. 239-248.
- FREUD, Sigmund (1926*d* [1925]*) *Inhibición, síntoma y angustia*, AE, t. XX, págs. 71-164.
- FREUD, Sigmund (1940*a* [1938]*) *Esquema del psicoanálisis*, AE, t. XXIII, págs. 133-210.
- FREUD, Sigmund (1940*b* [1938]*) “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”, AE, t. XXIII, págs. 279-288.
- FREUD, Sigmund (1950*a* [1887-1902]*) *Los orígenes del psicoanálisis*, AE, t. I, págs. 211-436.
- FREUD, Sigmund (1950*a* [1892-1899]*) *Fragmentos de correspondencia con Fliess*, AE, t. I, págs. 211- 322.
- FREUD, Sigmund (1950*a* [1895]*) “Proyecto de psicología”, AE, t. I, págs. 323-436.
- FREUD, Sigmund y BREUER, Joseph (1895*d**) *Estudios sobre la histeria*, AE, t. II.
- GAARDER, Jostein (1994) *El mundo de Sofía*, Siruela, Madrid, 1995.
- GEBSER, Jean (1950) “Necesidad y posibilidad de una nueva visión del mundo”, en J. Gebser, A. March, E. Naegeli y otros, *La nueva visión del mundo*, Sudamericana, Buenos Aires, 1954, págs. 13-36.
- GREEN, André (1972) “Notes sur les processus tertiaires”, en *Revue Française de Psychanalyse*, N° 3, París, 1972.
- GRINSPON, Susana (2003) “Para volver a pensar acerca de Prometeo, Edipo y Narciso”, presentado en la Fundación Luis Chiozza, Buenos Aires, 2003.

- GROF, Stanislav (1976) *Realms of the human unconscious*, Dutton, Nueva York, 1976.
- HAHN, Peter y JACOB, W. (comps.) (1987) *Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*, Springer, Berlín-Heidelberg-Nueva York, 1987.
- HOFSTADTER, Douglas (1979) *Godel, Escher, Bach: An eternal golden braid*, Penguin Books, Nueva York. Edición en castellano: *Gödel, Escher, Bach: un eterno y grácil bucle*, Tusquets, Buenos Aires, 1987.
- HUMPHREY, Nicholas (1992) *A history of the mind*, Vintage Books, Londres, 1993.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro (1950a) *Introducción histórica al estudio de la patología psicosomática*, Paz Montalvo, Madrid, 1950.
- LAPLANCHE, Jean y PONTALIS, Jean-Baptiste (1967) *Vocabulaire de la psychanalyse*, Presses Universitaires de France, París, 1967. Edición en castellano: *Diccionario de psicoanálisis*, Labor, Barcelona, 1971.
- LORENZ, Konrad (1973) *La otra cara del espejo*, Plaza & Janés, Barcelona, 1979.
- MACHADO, Antonio (1912) “Proverbios y cantares”, en *Obras. Poesía y prosa*, A. de Albornoz y G. de Torre (eds.), Losada, Buenos Aires, 1973.
- MANDELBROT, Benoît (1975) *Los objetos fractales*, Tusquets, Barcelona, 1988.
- MANDELBROT, Benoît (2001) *Nel mondo dei frattali*, DiRenzo Editore, Roma, 2002.
- MARGULIS, Lynn y SAGAN, Dorion (1986) *Microcosmos*, Tusquets, Barcelona, 2001.
- MATTHIS, Irene (1998) “Strangebody”, en M. Alizade (ed.), *The embodied female*, Karnac, Londres-Nueva York, 2002.
- MOLINER, María (1991) *Diccionario de uso del español*, Gredos, Madrid, 1991.
- OBSTFELD, Enrique y FURER, Silvia (1977) “Nuevamente Sturgeon”, en L. Chiozza y colab., *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Biblioteca del ccmw-Paidós, Buenos Aires, 1978, págs. 101-106.
- ORTEGA Y GASSET, José (1932-1933) *Unas lecciones de metafísica*, Alianza Editorial, Madrid, 1974.
- ORTEGA Y GASSET, José (1946a) “Idea del teatro”, en *Obras completas*, t. VII, Revista de Occidente, Madrid, 1968.
- ORTEGA Y GASSET, José (1949-1950) *El hombre y la gente*, Revista de Occidente, Madrid, 1972.

- PIRANDELLO, Luigi (1921) *Sei personaggi in cerca d'autore* [*Seis personajes en busca de un autor*], Mondadori, Milán.
- PORTMANN, Adolf (1961) *Nuevos caminos de la biología*, Ediciones Iberoamericanas, Madrid, 1968.
- PRIGOGINE, Ilya (1972) *¿Tan sólo una ilusión?*, Tusquets, Barcelona, 1988.
- PRIGOGINE, Ilya (1988) *El nacimiento del tiempo*, Tusquets, Barcelona, 1998.
- PRIGOGINE, Ilya (1993) *Las leyes del caos*, Crítica, Barcelona, 1999.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1958) *Diccionario manual ilustrado de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1958.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA (1992) *Diccionario de la lengua española*, Espasa-Calpe, Madrid, 1992.
- RIFKIN, Jeremy (1998) *El siglo de la biotecnología*, Crítica, Barcelona, 1999.
- RUYER, Raymond (1974) *La gnose de Princeton*, Fayard, París, 1974.
- SALING, Michael y SOLMS, Mark (1990) "Significance of Gehirn for psychoanalysis", en M. Saling y M. Solms (eds.), *A moment of transition. Two neuroscientific articles by Sigmund Freud*, Karnac Books, Londres, 1990, págs. 91-120.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1944) *¿Qué es la vida?*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947,
- SCHRÖDINGER, Erwin (1951) *Ciencia y humanismo*, Tusquets, Barcelona, 1985.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1954) *La naturaleza y los griegos*, Tusquets, Barcelona, 1997.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1958) *Mind and matter*, Cambridge University Press, Cambridge, 1977. Edición en castellano: *Mente y materia*, Tusquets Editores, Barcelona, 1984.
- SCHRÖDINGER, Erwin (1961) *Mi concepción del mundo*, Tusquets, Barcelona, 1988.
- SEARLE, John (1997) *El misterio de la conciencia*, Paidós, Buenos Aires, 2000.
- SOLMS, Mark (1994) "Towards an anatomy of the unconscious", en *Journal of Clinical Psychoanalysis*, vol. 5, Nº 3, International Universities Press, Madison, 1996, págs. 331-368.
- SOLMS, Mark (1995a) "Is the brain more real than the mind?", en *Psychoanalytic Psychotherapy*, vol. 9, Nº 2, 1995, págs. 107-120.
- SOLMS, Mark (1995b) "What is affect?", Fifth IPA Conference on Psychoanalytic Research, UCL, 1995.

- SOLMS, Mark (1996b) "What is consciousness?", presentado como Charles Fischer Memorial Lecture en la New York Psychoanalytic Society, Nueva York, 1996. Publicado luego en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 45, N° 3, International Universities Press, Madison, 1997, págs. 681-703.
- SOLMS, Mark y TURNBULL, Oliver (2002) *The brain and the inner world*, Other Press, Nueva York, 2002.
- SPINSANTI, Sandro (1988) *Guarire tutto l'uomo*, Edizioni Paoline, Roma, 1988.
- STRACHEY, James (1962a) "Apéndice. Surgimiento de las hipótesis fundamentales de Freud" a "Las neuropsicosis de defensa" (Freud, 1894a*), en Sigmund Freud, *Obras completas*, Amorrortu Editores (AE), Buenos Aires, 1976, t. III, págs. 62-68.
- STRACHEY, James (1964*) "Introducción" a *Inhibición, síntoma y angustia* (Freud, 1926d [1925]*), Sigmund Freud, *Obras completas*, t. XX, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1976.
- STURGEON, Theodore (1967) *El soñador*, Andrómeda, Buenos Aires, 1976.
- THOM, René (1977) *Estabilidad estructural y morfogénesis*, Gedisa, Barcelona, 1987.
- THOM, René (1988) *Esbozo de una semiología*, Gedisa, Barcelona, 1990.
- THOMAS, Lewis (1979) *The Medusa and the Snail*, Batam Books, Nueva York, 1980.
- TOFFLER, Alvin (1980) *La tercera ola*, Plaza y Janés, Barcelona, 1980.
- TURBAYNE, Colin Murray (1970) *El mito de la metáfora*, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- UEXKÜLL, Jakob von (1934) *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Espasa-Calpe, Madrid, 1934.
- WADDINGTON, Conrad (1977) *Strumenti per pensare*, Scientifiche Mondadori, Milán, 1977.
- WEIZENBAUM, Joseph (1976) *La frontera entre el ordenador y la mente*, Pirámide, Madrid, 1978.
- WEIZSAECKER, Viktor von (1928) "Krankengeschichte", en *Der Arzt und der Kranke. Stücke einer medizinischen Anthropologie*, en *Gesammelte Schriften*, t. V, Suhrkamp, Frankfurt-Main, 1987, págs. 48-66. Edición en castellano: "La historia clínica", en L. Chiozza, *Un lugar para el encuentro entre medicina y psicoanálisis*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 1999, págs. 131-150.

- WEIZSAECKER, Viktor von (1946-1947) *Casos y problemas clínicos. Lecciones de antropología médica en la clínica de medicina interna*, Pubul, Barcelona, 1950.
- WEIZSAECKER, Viktor von (1950) *Pathosophie*, Vandenhoeck y Ruprecht, Göttingen, 1967. Edición en castellano: WEIZSÄCKER, Viktor von, *Patosofía*, Libros del Zorzal, Buenos Aires, 2005.
- WEIZSAECKER, Viktor von (1951a) *El hombre enfermo*, Luis Miracle, Barcelona, 1956.
- WEIZSAECKER, Viktor von (1954*) *Natur und Geist*, en *Gesammelte Schriften*, t. I, Suhrkamp, Frankfurt, 1986, págs. 11-195.
- WIENER, Norbert (1964) *Dios y Golem, S.A.*, Siglo XXI, México, 1967.
- WIGNER, Eugène (1961) "Remarks on the mind-body question", en J. A. Wheeler y W. H. Zurek (eds.), *Quantum theory and measurment*, Princeton University Press, 1983.
- WIMPI (NÚÑEZ GARCÍA, Arthur) (1955) "El gusano Loco", en *Las mejores páginas de Wimpi*, Librería Huemul, Buenos Aires, 1984, págs. 69-94.
- WOODCOCK, Alexander y DAVIS, Monte (1978) *Teoría de las catástrofes*, Cátedra, Madrid, 1989.