

Edipo, Prometeo y Narciso

LUIS CHIOZZA

Edipo, Prometeo y Narciso

Corazón, hígado y cerebro



libros del
Zorzal

Chiozza, Luis

Edipo, Prometeo y Narciso : corazón, hígado y cerebro / Luis Chiozza. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Libros del Zorzal, 2023.

128 p. ; 23 x 15 cm.

ISBN 978-987-599-918-3

1. Psicoanálisis. I. Título.

CDD 150.195

Diseño de tapa: Silvana Chiozza.

© 2023. Libros del Zorzal
Buenos Aires, Argentina
<www.delzorzal.com>

ISBN 978-987-599-918-3

Comentarios y sugerencias: info@delzorzal.com.ar

Queda prohibida la reproducción total o parcial de esta obra,
por cualquier medio o procedimiento, sin la autorización previa
de la editorial o de los titulares de los derechos.

Impreso en Argentina / *Printed in Argentina*

Hecho el depósito que marca la ley 11723

A mi querida e incansable hija Silvana,
que ha sabido llegar a combinar
sus tres maneras de la vida:
estética, ética y lógica.

Acerca de la tapa

Los tres monos de la fábula china que representan no oír, no ver y no hablar aluden a las trasgresiones de Edipo, Prometeo y Narciso y, mediante ellos, a las tres maneras de la vida que los tres ejercen, pero con el predominio, en cada cual, de una de ellas. El rojo, el color de la sangre, a la manera cardíaca, en la que el sentir, el oír y la pasión se unen. El verde amarillento, el color de la bilis y de la envidia, a la manera hepática, en donde el hablar desafiando a los dioses representantes del destino y la amargura envenenada de la hiel se unifican. El gris, el color de los agrupamientos neuronales (que se denominan la sustancia gris), a la manera cerebral, en donde el ver el mundo como un reflejo en el espejo se une con el perder, al mismo tiempo, el sujeto y el objeto.

Índice

Prólogo y epílogo	13
Capítulo I. Metapsicología y psicopatología....	17
Más allá de la psicología.....	17
El nacimiento de una psicopatología singular.....	19
Las consecuencias de la segunda hipótesis....	26
Esbozos de una metahistoria.....	28
Capítulo II. Edipo, Prometeo y Narciso	31
Tres desenlaces	31
Tres personajes en busca de un autor	34
Capítulo III. Edipo.....	37
El carácter ejemplar del planteo de Garma...37	
¿Qué es el complejo de Edipo?	38
Arquitectura de un gran malentendido	40
Tres sepultamientos en la superación del Edipo.....	43
Metahistoria del cáncer	45

El tiempo de la metahistoria y la actividad judicativa.....	47
La ceguera en el preguntar y en el responder	49
Símbolo y realidad del referente	50
Discurso público, privado y secreto	53
El complejo nodular de las neurosis.....	56
Sobre la existencia de cultura en la natura....	58
El atractivo del incesto	60
El futuro de la familia	62
Los celos y el individualismo	63
La disolución del complejo.....	67
Capítulo IV. Prometeo	69
Tres hermanas nacidas de una misma falta.....	69
Una protomelancolía.....	70
Formulaciones metahistóricas.....	73
Idea y materia	74
La gesta prometeica.....	78
El “otro yo” de Prometeo.....	80
Una pasión envenenada.....	82
La desaparición del tormento	86
Capítulo V. Narciso	89
Acerca de lo que significa ser freudiano.....	89
La cara que Narciso ve en el río	90
¿Deberíamos rebautizar el narcisismo?	93
Si Narciso se amara, no amaría a Narciso.....	95

El objeto de amor del señor N.....	97
¿Cómo es, entonces, el yo del señor N?.....	99
La relatividad del “yo”	104
La autoconsciencia y la capacidad simbólica..	106
La disolución del equívoco	107
Capítulo VI. El portal.....	109
Tentación.....	109
Lo que motiva un pensamiento influye en su transcurso	111
Pensar de una nueva manera.....	112
Acerca del comportamiento intelectual.....	114
El entusiasmo espurio	117
La perduración de los sueños.....	119
La paradoja y el portal.....	120

Prólogo y epílogo

El psicoanálisis nació como una psicoterapia, una cura que se realiza hablando (*talking cure*), mediante la cual el paciente lograba recuperar episodios reprimidos cuyo recuerdo le provocaba una intensa movilización afectiva. Para referirse a ese proceso, Joseph Breuer creó un término, “abreacción” (por su origen, ab-reacción significa “reacción desde”), para sustituir la antigua idea aristotélica de catarsis, que aludía a purga, limpieza y purificación. De ese modo, desde sus inicios, el psicoanálisis enfatizó la importancia de lo emocional, que la psicología cognitiva popularizó, en la década de 1970, con el nombre “inteligencia emocional”.

De esta manera, el corazón (actual representante privilegiado de los sentimientos que los antiguos atribuían al hígado, como “asiento de las

pasiones”) comenzó a compartir la preminencia psicológica que poseía el cerebro. La investigación sobre los significados inconsciente de las enfermedades hepáticas (publicada en 1963 en *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*) condujo a múltiples derivaciones teóricas y, entre ellas, a reconocer una inteligencia “hepática” práctica, junto a la racional, representada por el cerebro, y la emocional, representada por el corazón. Tres inteligencias que, en proporciones que varían en cada persona, se manifiestan en los comportamientos a los que aludimos con la expresión “tres maneras de la vida”.

La cuestión redobla su importancia cuando comprendemos que, dado que hay tres capas celulares que se desarrollan en el embrión, y que evolucionan para formar todos los órganos del cuerpo, esos tres insustituibles —cerebro, hígado y corazón— son los representantes privilegiados del ectodermo, el endodermo y el mesodermo.

Entre la innumerable cantidad de personajes que habitan en las leyendas y en los mitos, hay tres que sobresalen en la obra freudiana: Edipo, Prometeo y Narciso. Cuando accedemos a las múltiples variantes proteiformes de sus “biografías”, que trascurren en ese mundo particular en el que

la contradicción no existe, nos encontramos con que, en todos ellos, funcionan las tres maneras de la vida, pero en Edipo predomina el corazón, en Prometeo, el hígado, y en Narciso, el cerebro. Los tres están “muy enfermos”, y por eso sus historias son tragedias. Y aunque el camino “de vuelta” a la salud se divisa con claridad meridiana, también se comprende que raya en lo imposible.

Más allá de los destinos funestos protagonizados por Edipo, Prometeo y Narciso, corazón, hígado y cerebro se manifiestan cotidianamente con los sinsabores del malentendido que malogra la cordialidad, la falacia que precipita en el fracaso y la paradoja que conduce al desconcierto. Cada uno de ellos es un punto de llegada que nos decepciona, pero también un punto de partida hacia nuevos horizontes que no siempre se divisan y nos llenan de inquietudes que oscilan entre el desasosiego y el sabor de la aventura. Cada minuto de la vida es una despedida que sólo se compensa caminando hacia una nueva adquisición. A veces, es un campo florecido, y otras, un misterioso portal. Con seguridad o sin ella, vivir es un andar hacia delante, completamente opuesto a la ilusión de volver.

Capítulo I

Metapsicología y psicosomatología

Más allá de la psicología

Reparemos en que en la oración: “El gato saltó sobre el tejado”, se usa el lenguaje ordinario para referirse al felino. En la oración: “La palabra ‘gato’ tiene cuatro letras”, en cambio, se usa un *metalinguaje* para referirse al lenguaje, y por eso “gato”, en esa frase, como en esta, se debe escribir entre comillas.

La psicología indaga, estudia y reflexiona acerca de la “psiquis”, que a veces llamamos “mente” y otras veces, “alma”. La *metapsicología*, en

cambio, estudia indaga y reflexiona acerca de la psicología.

El psicoanálisis constituye una forma de psicología que se dedica a lo psíquico inconsciente. Sostiene que lo psíquico inconsciente, en sí mismo, es incognoscible, y que se manifiesta en la consciencia mediante derivados.

Descartes dividía lo existente en una *res extensa*, física y material, y una *res cogitans*, psíquica y mental. A pesar de que las consideraba diferentes, tuvo que aplicar a la *res cogitans* los conceptos y métodos usados para explorar la *res extensa*.

En la mayor parte de su obra, Freud apoyó su teoría psicoanalítica en el dualismo cartesiano. Por eso, *la metapsicología freudiana es metafísica*. Imaginó un “aparato” psíquico y, aunque sostuvo que era “virtual”, lo imaginó mediante una tónica, una dinámica y una economía. Es decir que ocupaba un espacio en el cual operaban fuerzas relacionadas entre sí, que se sumaban, multiplicaban, restaban o dividían.

Freud concebía el psicoanálisis como una ciencia natural, pero en esa, su primera concepción, la naturaleza, separada de la cultura, quedaba reducida a una naturaleza física y material.

Su metapsicología fue una metafísica en una época en la cual la física, transformada por Einstein y por Plank en relativista y cuántica, inauguraba nuevos horizontes. Sin embargo, siempre afirmó que su metapsicología no constituía la base del edificio, sino su coronamiento o sus andamios, y que podía ser sustituida sin daño alguno para el psicoanálisis.

El nacimiento de una psicopatología singular

En 1938, ya en el final de su vida, en dos trabajos (“Esquema de psicoanálisis” y “Algunas lecciones elementales sobre psicoanálisis”), publicados en 1940, después de su muerte, que ocurrió en 1939, Freud establece por fin lo que considera las dos hipótesis fundamentales del psicoanálisis.

Según lo consigna James Strachey, el insigne curador de la obra de Freud: “Tal vez en ningún otro sitio alcanza su estilo un nivel más alto de compendiosidad y claridad. Por su tono expositivo, la obra nos transmite una sensación de libertad, que es quizás lo que cabía esperar de un maestro como él al presentar, por última vez, las ideas de las que fue creador”.

La primera hipótesis, que “atañe a la localización”, señala Freud, conserva todavía los restos de su fijación intelectual fiscalista, atemperada por la idea de un aparato extenso, con imágenes “virtuales” semejantes a las que se generan mediante un telescopio o un microscopio. Permite concebir una doble inscripción de los sucesos, en dos “espacios”, uno en donde reside una representación y otro para su representante.

La segunda hipótesis parte de una idea anterior: los procesos fisiológicos forman series completas; los procesos psicológicos, en cambio, forman series incompletas, con eslabones faltantes, porque no todos los procesos fisiológicos arrojan signos de su existencia al aparato mental. El proceso de digestión y asimilación del alimento, por ejemplo, que comienza con la ingestión oral y finaliza con la excreción de orina, físicamente completo, sólo se registra de manera consciente en la primera y última parte del proceso.

Freud señala que

la equiparación de lo anímico con lo consciente producía la insatisfactoria consecuencia de desgarrar los procesos psíquicos del nexo del acontecer universal, y así

contraponerlos como algo ajeno a todo lo otro. Pero esto no era aceptable, pues no se podía ignorar por largo tiempo que los fenómenos psíquicos dependen en alto grado de influjos corporales y a su vez ejercen los más intensos efectos sobre procesos somáticos. Si el pensar humano ha entrado alguna vez en un callejón sin salida es este. Para hallar una salida los filósofos debieron por lo menos adoptar el supuesto de que existían procesos orgánicos paralelos a los psíquicos conscientes, ordenados con respecto a ellos de una manera difícil de explicar que, según se suponía, mediaban la acción recíproca entre “cuerpo y alma” y reinsertaban lo psíquico dentro de la ensambladura de la vida. Pero esta solución seguía siendo insatisfactoria.

Subraya que a tales procesos físicos o somáticos concomitantes de lo psíquico “parece necesario atribuir una perfección mayor que a las series psíquicas, porque algunos de ellos tienen procesos conscientes paralelos y otros no”.

A partir de este punto, Freud suelta sus amarras cartesianas y emprende un decidido vuelo, enunciando la segunda de las dos hipótesis que

considera fundamentales. Dado el énfasis con el cual la formula, precisamente esa, la segunda, constituye sin duda su tesis principal.

Dice, entonces:

El psicoanálisis se sustrajo de estas dificultades contradiciendo con energía la igualación de lo psíquico con lo consciente. No; la condición de consciente no puede ser la esencia de lo psíquico, sólo es una cualidad suya, y por añadidura una cualidad inconstante, más a menudo ausente que presente. Lo psíquico en sí, cualquiera que sea su naturaleza, es inconsciente, probablemente del mismo modo que todos los otros procesos de la naturaleza de los cuales hemos tomado noticia.

También señala: “Justamente con ayuda de las lagunas en el interior de lo psíquico, en la medida en que completamos lo faltante a través de unas inferencias evidentes y lo traducimos a material consciente [...] sobre el carácter forzoso de estas inferencias reposa la certeza relativa de nuestra ciencia psíquica”.

Agreguemos, por fin, lo que en otro fragmento expresa:

Esto sugiere de una manera natural poner el acento en psicología sobre estos procesos somáticos, reconocer en ellos lo psíquico genuino y buscar una apreciación diversa para los procesos conscientes. Ahora bien, la mayoría de los filósofos, y muchos otros aún, se revuelven contra esto y declaran que algo psíquico inconsciente sería un contrasentido. Sin embargo, tal es la argumentación que el psicoanálisis se ve obligado a adoptar y este es *su segundo supuesto fundamental*. Declara que esos procesos concomitantes, presuntamente somáticos, son lo psíquico genuino y para hacerlo prescinde al comienzo de la cualidad de la consciencia.

En resumen, cabe destacar que en 1938 Freud establece cuatro premisas, acerca de las cuales afirma, además, que son de “una significatividad enorme”.

Rechaza enfáticamente el dualismo cartesiano.

Lo que registramos como cuerpo, el supuesto concomitante somático, es lo psíquico inconsciente.

Hay que reconocer, en lo psíquico inconsciente, lo verdaderamente psíquico, lo psíquico genuino.

Hay que buscar alguna otra apreciación para los procesos conscientes.

El germen de la idea ya estaba contenido en la publicación del caso de la señorita Elisabeth von R., publicado en 1895, en donde se encuentra el siguiente fragmento, que fue escrito en una época en la cual también sostenía otras ideas (como la complacencia somática o la conversión mnemónica) que posteriormente abandonó:

Tomando al pie de la letra las expresiones metafóricas de uso corriente y sintiendo como un suceso real, al ser ofendida, la herida en el corazón o la “bofetada”, no hacía uso la paciente de un abusivo retruécano, sino que daba nueva vida a la sensación a la cual debió su génesis la expresión verbal correspondiente. En efecto, si al recibir una ofensa no experimentáramos una cierta sensación precordial, no se nos hubiera ocurrido jamás crear una tal expresión. Del mismo modo la frase “tener que tragarse algo”, que aplicamos a las ofensas recibidas sin posibilidad de protesta, procede, realmente, de las sensaciones de inervación que experimentamos en la garganta en tales casos. Todas estas sensaciones e inervaciones

pertencen a la “expresión de las emociones” que, según nos ha mostrado Darwin, consiste en funciones originariamente adecuadas y plenas de sentido. Estas funciones se hallan ahora tan debilitadas que su expresión verbal nos parece ya metafórica, pero es muy verosímil que primitivamente poseyera un sentido literal, y la histeria obra con plena justificación al restablecer para sus inervaciones, más intensas, el sentido verbal primitivo. Llego incluso a creer que es equivocado afirmar que la histeria crea por simbolización tales sensaciones, pues quizá no tome como modelo los usos del lenguaje, sino que extraiga con él sus materiales de una misma fuente. En estados de profunda modificación psíquica surge una orientación del lenguaje hacia la expresión artificial en imágenes sensoriales y sensaciones.

Es conmovedor constatar que un hombre como Freud, con una trayectoria plena de realizaciones culturales geniales y fructíferas, que trascienden el ámbito de su profesión, haya soltado sus amarras en el último año de su vida, para emprender, asumiendo las consecuencias de la segunda hipótesis,

un vuelo visionario hacia el portal de un territorio ignoto.

El psicoanálisis coincide, de este modo, con una *psicosomatología* singular.

Sabemos que la cualidad que define a lo psíquico es el significado, ya que, si bien puede registrarse físicamente, sólo puede ser “leído” por “alguien”, que se define como tal porque posee una existencia psíquica.

De acuerdo a lo que Freud sostiene (en *Psicopatología de la vida cotidiana*), el significado de un elemento físicamente determinado surge, cuando se logra ubicarlo, como un eslabón de una cadena, dentro de una serie “intencional” que se dirige hacia un fin.

Las consecuencias de la segunda hipótesis

La novedad de la segunda hipótesis consiste en sostener que el cuerpo y el alma son lo mismo. William Blake, el insigne poeta inglés que murió treinta años antes de que naciera Freud, afirmó que llamamos cuerpo a la parte del alma que se percibe con los cinco sentidos. Para completar su pensamiento, podemos decir que llamamos alma a la vida que anima a los seres que viven.

Recordemos lo que señala Weizsaecker (en *Naturaleza y espíritu*):

De hecho se había superado con ello el paralelismo contenido en las series de los fenómenos psíquicos y somáticos, en la medida en que retornaba una identidad que subyacía tras las paralelas, dado que el conflicto anímico no es otra cosa que la enfermedad del cuerpo como tal. Se puede observar cómo esta conceptualización de la identidad obtiene aquí de antemano la victoria sobre la causalidad recíproca, dado que solamente el modo de contemplación separa a dos series que en su esencia se basan en una identidad.

Vale la pena mencionar lo que lúcidamente escribe Richard Gregory (en *Mind in Science*): “Se sostiene habitualmente que [las explicaciones mecanicistas] constituyen la explicación correcta, porque de hecho no introducen un propósito, pero la noción de propósito se encuentra esencialmente ligada con la función, y la función es esencial para una máquina”.

Por otra parte, la anatomía y la fisiología, en salud o enfermedad, nunca han podido prescindir

del enfoque teleológico que condujo al contradictorio concepto de “causa final”. También se halla implícito en la idea de metas pulsionales que equivalen a las fantasías inconscientes específicas de las distintas zonas erógenas.

Esbozos de una metahistoria

Luego de formulada la segunda hipótesis, la metapsicología freudiana, de corte metafísico, se completa con una metahistoria. Una mirada atenta permite comprobar que la obra de Freud está llena de una metahistoria que no llegó a formular teóricamente como tal.

En la tópica, la dinámica y la economía de la situación de Edipo, de Prometeo y de Narciso (protagonistas de corazón, hígado y cerebro), el enfoque metafísico de su naturaleza conduce a contemplarlos funcionando, en distancias variables, en un paralelogramo de fuerzas que se superpone con otros y que arroja un resultado trazado con vectores que surgen del territorio que habitan los seres humanos, en sus relaciones de parentesco, laborales o simplemente colectivas.

En el enfoque metahistórico, en cambio (que sobre Edipo y Narciso expusimos en *Reflexiones sin*

consenso, y sobre Prometeo, en *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*), la cultura contribuye con una oferta de una riqueza inmediata inagotable que, en forma de mito o de leyenda, emana en torno de tales personajes.

Capítulo II

Edipo, Prometeo y Narciso

Tres desenlaces

La carencia, breve o prolongada, de una integración saludable (que Melanie Klein, en malventurada elección, denominó “depresiva”) en la interpretación de las dificultades con las cuales, desde el nacimiento, todo ser vivo se enfrenta se manifiesta en tres perturbaciones, paranoia, manía y melancolía, reconocidas desde antiguo. Desde un trauma leve y transitorio, estas pueden alcanzar, en ocasiones, la magnitud de la tragedia.

En la leyenda, el mito (que, como señala Abraham, constituyen los sueños de la humanidad) o la abundante literatura que han suscitado,

Edipo, Prometeo y Narciso nos muestran tres desenlaces distintos de esas tres perturbaciones.

A partir de este punto, y a pesar de cuanto diremos más adelante acerca de esto, debemos resignarnos a creer, aunque sólo sea transitoriamente, en la existencia real de “algo” a lo que el mito o la leyenda aluden, para poder obtener una interpretación, al menos. Exploraremos ese “algo” en Edipo, Prometeo y Narciso, motivados por el deseo de encontrar un factor común en sus historias.

Edipo mata negando, como es típico de la manía, lo que en el fondo sabe: que Layo es su padre, y con su madre Yocasta procrea en el incesto a su hija Antígona. A pesar de Tiresias, atravesará la paranoia de la indagación al oráculo y llegará, por fin, al ostracismo y la muerte, unido melancólicamente con su hija Antígona.

Prometeo desafía a los dioses, los engaña y los desprecia riendo. Mientras niega maníacamente su envidia y lo que sucederá, cohabita con su hija Pandora, y a través de su otro yo, Epimeteo, se entrega con torpeza al placer de los sueños. Luego rechaza con desconfianza, en forma paranoica, los consejos y la amistad de Océano, para finalizar

vencido y sorbiendo, lleno de melancolía, sus lágrimas y su propia hiel.

De manera maníaca, Narciso niega su profunda carencia afectiva, mientras rechaza el amor de todos aquellos que, como la ninfa Eco, se enamoraban de él. Niega que le “hace falta” el amor de alguien y se enajena imaginando que podrá amarse en el espejo, ejerciendo el amor que anhela recibir, como si él fuera aquel otro, el único, que puede otorgárselo. Así, en un espejismo de su propia voz, no sólo pierde a la ninfa Eco, sino que además, contemplándose en el espejo como si el que contempla fuera otro, se pierde a sí mismo. Luego de la paranoia implícita en el continuo rechazo del amor que le expresan, el fracaso de sus anhelos se manifiesta en una forma melancólica, cargada de premoniciones funestas, que lo conduce al suicidio.

Desde los territorios que cada uno de ellos, en la leyenda o el mito, preside, constituidos por las tres maneras de la vida, cardíaca, hepática y cerebral, ¿qué hubieran podido aconsejarse entre sí los tres protagonistas si hubieran sido capaces de distanciarse de sus propias tragedias? Edipo hubiera dicho que es necesario adoptar como lema la realidad, Prometeo, la parcialidad, y Narciso,

la amabilidad, pero suele ser más fácil aconsejar y criticar que edificar un logro.

Tres personajes en busca de un autor

En *Seis personajes en busca de un autor*, de Luigi Pirandello, proclamada como una obra magistral con profundas implicaciones filosóficas, en la que seis personas narran seis sucesos distintos, cargados de significancia para cada una de ellas, la cuestión fundamental radica en que esos seis relatos constituyen seis maneras, significativamente muy distintas, en que esas seis personas experimentaron y compartieron un mismo y único suceso.

Edipo, Prometeo y Narciso son tres personajes que sufren una tragedia que les depara el destino, representado por los dioses que, de acuerdo con Freud, aluden, en la leyenda y el mito, a la omnipotente vida instintiva. De allí surge que sus vicisitudes pueden ser contempladas asumiendo la idea, que nos muestra Pirandello, de que los tres personajes son los protagonistas de un mismo castigo.

En la trayectoria del destino de Edipo, impregnado de pasiones, predomina el corazón que palpita y que presiente y oye la voz del oráculo, mientras transcurre su tragedia. ¿Cuál hubiera sido,

entonces, la versión de Edipo? Tal vez hubiera dicho que es imposible desafiar la crueldad de los dioses para satisfacer el deseo de derrotar a un rival y que, del mismo modo que preguntar conduce al riesgo implícito en la respuesta, mirar lleva consigo tener que soportar lo que se ve.

En la trayectoria del destino de Prometeo, impregnado de hazañas, predomina el hígado cuya demanda sobreviene cada día y que, mientras realiza, debe lidiar, entre la envidia y la esperanza, con las calamidades que en las profecías se anuncian con palabras. ¿Cuál hubiera sido, entonces, la versión de Prometeo? Tal vez hubiera dicho que es imposible desafiar a la Esfinge, pretendiendo todo, para satisfacer una envidia que es mala consejera, y que Zeus lo dejó robar para después castigarlo.

En la trayectoria del destino de Narciso, impregnado de espejismos, predomina el cerebro, que construye pretensiones ilusorias, condenadas de antemano a una desilusión, y un desánimo, que le quitan a la vida su sentido. ¿Cuál hubiera sido, entonces, la versión de Narciso? Tal vez hubiera dicho que es erróneo pensarse invulnerable y abandonarse para perseguir visiones ideales.

Capítulo III

Edipo

El carácter ejemplar del planteo de Garma

Cuando Ángel Garma sostiene que Edipo en realidad no era hijo de Layo y Yocasta, sino que esto es un contenido manifiesto del mito, destinado a simbolizar situaciones exogámicas sobre las cuales se proyecta una vivencia incestuosa que determina una inhibición neurótica de la genitalidad normal, realiza una labor ejemplar, insólita y esclarecedora. Nos coloca en una situación similar a la que a veces experimentamos frente a algunos trabajos de Freud. Uno no puede menos que preguntarse: ¿cómo esto no se ha visto antes? Creo que es digno de ser subrayado que este planteo de Garma

es implícitamente metahistórico. Funciona como un ejemplo de lo que es metahistoria. Es decir, tomar una historia, sea leyenda, mito o relato, usarla como un significado que debe ser resignificado y mostrar que detrás de esta historia se oculta el proceso general que hace a todas las historias. En otras palabras: el procedimiento que lleva a la creación de una historia no es una historia, sino metahistoria.

¿Qué es el complejo de Edipo?

La resistencia a revelar un recurso o “truco” que usa el inconsciente nos impide ver las cosas como las mira Garma. Sin embargo, una vez que comprendemos la trascendencia de lo que sostiene, nos conmueve, porque lo que lleva implícito es realmente difícil de aceptar. Es decir que en realidad el complejo de Edipo es una fantasmagoría, una falsa apariencia. Es un mito que se presenta aludiendo a una realidad que existe, pero que oculta, en forma engañosa, su referencia a otra realidad más importante. No obstante, si lo que el mito manifestamente describe no es el verdadero complejo de Edipo, ¿qué es entonces el complejo de Edipo?

Si no es el asesinato del padre y el incesto con la madre, ¿qué es? El crimen cometido es, entonces, fundamentalmente mito y, por lo tanto, encubrimiento y representación de algún otro acontecimiento que ocurrió (en el esquema cronológico de pensamiento) o está ocurriendo (en un presente atemporal). Subsiste, por lo tanto, con renovada intriga la pregunta: ¿qué es el complejo de Edipo? Es una pregunta tantas veces formulada como para que parezca que nada nuevo se puede responder. Sin embargo, como es obvio, si se repite, es porque, de pronto, se cobra conciencia de que, en realidad, no se sabe “bien” qué es el Edipo.

Simplificando mucho, se identifican dos líneas distintas. Una línea A, según la cual se trata de una fijación incestuosa a la madre, acompañada de una prohibición paterna odiada, y otra B, según la cual es sufrimiento, protesta, dolor y sentimiento de injusticia, frente a “eso”, quizás. Podría decirse que el Edipo clásico es el A y que el B es una mera consecuencia. Sin embargo, el Edipo A existe como problema y se habla de él porque existe el Edipo B, el sufrimiento frente a las vicisitudes de algo que constituye una prohibición odiada.

Para introducirse en el problema de los orígenes de dicha prohibición, es necesario trascender el tema del incesto y ocuparse de ese gran capítulo del psicoanálisis que, a pesar de que sobre él se ha escrito tanto, está, por así decir, casi impoluto: el capítulo de los celos. Con frecuencia, se recurre al concepto de los celos para esclarecer otras situaciones, pero la existencia de ellos, en sí misma, no suele ser objeto de mayores reflexiones.

Arquitectura de un gran malentendido

¿Por qué le hace mal a un hombre que otro se acueste con la mujer que ama? Se sabe que duele, pero ¿por qué? Se suele responder afirmando que el dolor ocurre porque se reedita la situación edípica. ¡Como si se supiera por qué duele la situación edípica!

Allí se oculta un malentendido de insospechada trascendencia. Tal como surge del trabajo “El falso privilegio del padre en el complejo de Edipo”, contrariamente a las apariencias, el padre no prohíbe al hijo algo que el padre puede (como el hijo falsamente supone) realizar, dado que el padre tampoco realiza el incesto.

Gran parte del dolor es, pues, un malentendido. Si ese malentendido se deshace, la prohibición del incesto y, con ella, el dolor de la renuncia a la madre subsisten, pero el conflicto ya no transcurre entre el padre y el hijo, sino que ambos, *hermanados y solidarios*, lo experimentan con las leyes de la naturaleza o de la cultura. Pero entonces ya no es posible decir que esta situación es edípica.

Se impone aquí una pequeña digresión. No solamente ocurre que cada vez se encuentra más natura en la cultura y más cultura en la natura, sino también que el dilema de su recíproca relación se ha convertido en el mismo que atañe al vínculo entre psiquis y soma, y (no por casualidad) no es otro el que se encuentra en el fondo del malentendido edípico. Con la palabra “naturaleza”, se alude esquemáticamente a una realidad que se refiere al ser, cercana a los conceptos de materia y sustancia. “Cultura”, en cambio, alude a una existencia cercana a los conceptos de idea y de forma.

En “El falso privilegio del padre...”, se señala que en la situación edípica se confunde el objeto material mujer con los objetos ideales y

funcionales madre y esposa, y que sólo así se puede sostener que el padre realiza lo que prohíbe al hijo. Las funciones o existencias semánticas que se denominan “madre”, “esposa”, “hijo” y “padre” no coinciden permanentemente con los organismos materiales sobre los cuales de manera transitoria recaen. Junto a la subsistencia material y energética de un órgano como la mano, existe otra, *semántica*, que trasciende y perdura la subsistencia material y que guarda con esta última la misma clase de relación que guarda, en un idioma, la existencia de una palabra con la palabra escrita o pronunciada, que fenece en el tiempo en que desaparece la ordenación de la materia que la constituye. La existencia “en el idioma”, en cambio, perdura para manifestarse en otro pronunciamiento individual.

Es importante subrayar, entonces, que cuando se devuelve a las funciones su significado pleno, el conflicto entre los individuos que desempeñan los roles de padre y de hijo desaparece, en el punto en que se comprende que ambos, como seres humanos, comparten idéntica prohibición.

Tres sepultamientos en la superación del Edipo

Además del dolor por la renuncia a la madre, existe el dolor surgido de la pelea con el padre. Si desaparece este último dolor, subsiste el que surge de una renuncia representada por la prohibición del coito endogámico. Cabe preguntarse, entonces: ¿a qué se le llama, en la teoría psicoanalítica clásica, sepultamiento del Edipo?

Si se tiene en cuenta que un sepultamiento queda asociado a la idea de un duelo, parece natural pensar que, en primera instancia, se alude a un duelo frente a la renuncia representada por la imposibilidad del vínculo genital con la madre. Junto a este primer sentido del sepultamiento, surge otro, constituido por la superación del dolor y la ambivalencia de la “pelea” con el padre. Se trata de haber comprendido que el hijo no tiene en ese sentido motivo de queja frente al padre (ni el padre frente al hijo) por una pretendida injusticia. Este segundo “sepultamiento” podría muy bien influir sobre la realización del primero.

Pero es posible concebir, además, un tercer sepultamiento, producto de una elaboración tan

total y sustancial como para que su logro, aunque se imagine remoto, resulte increíble.

Un sepultamiento verdadero y total, de un muerto duelado que no resucita, nacido de la transformación de las fuentes metahistóricas del complejo de Edipo, se acompañaría de un cambio en la leyenda y de la desaparición del conflicto y de los sentimientos de culpa. Relegaría la situación edípica a un olvido, cultural y colectivo, más que individual, distinto de la represión y equivalente a la definitiva disolución del complejo.

En esta “supresión” del Edipo, la prohibición del incesto no sería necesaria, porque sería una superación surgida de que las motivaciones del horror al incesto alcanzaran plena vigencia en la consciencia *pública*. Cabe recordar que Freud, cuando creía poder elegir entre motivos sociológicos, biológicos y psicológicos, se vio obligado a subscribir la resignada confesión de Frazer: “Ignoramos el origen de la fobia al incesto y no sabemos siquiera en qué dirección debemos buscarlo. Ninguna de las soluciones propuestas hasta ahora nos parece satisfactoria”.

Tal como se expresa en “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer”,

publicado en 1966, el horror al incesto encubre el temor horripilante a la reactivación regresiva de un crecimiento, actualmente anárquico, deformado y monstruoso, que proviene, más allá de lo embrionario, de una regresión celular filogenética. Ese temor inconsciente conduce a la fantasía, que se difunde sin el sustento que puede otorgarle la ciencia, de que los hijos engendrados en una relación incestuosa serán anormales.

Metahistoria del cáncer

Constituye un buen motivo de reflexión el hecho de que la prohibición del incesto, que se supone nacida de la cultura, se haya apoyado siempre en un pretexto natural, es decir que se la haya formulado sosteniendo que el incesto es “contra natura”. Por esto, Freud se ve obligado a señalar que la ley no necesita prohibir aquello que la naturaleza prohíbe por sí misma. Sin embargo, hoy todavía se sostiene, sin que haya podido comprobarse, es decir, sin ningún fundamento serio, que el incesto conduce a un perjuicio natural, como, por ejemplo, el de una progenie defectuosa.

Si en el terreno de la metapsicología nos atrevimos a explicar la prohibición del incesto como

producto del horror provocado por su contenido latente de excitación narcisista incontrolada (tema que se desarrolla extensamente en “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer” y en la segunda parte de *Cuando la envidia es esperanza*), resulta ahora pertinente preguntarse: ¿cuál es el equivalente metahistórico?

Lo curioso reside en que el aspecto metahistórico es precisamente el que surge en primer lugar. Ocurre que “se lo lleva puesto”, como sucede con los anteojos, que no se ven en la medida en que se mira a través de ellos.

La metahistoria del cáncer y del contenido latente del horror al incesto es la entropía, el desorden, la anarquía, la anticultura. Es necesario comprender que el concepto de entropía, en lo esencial, tiene poco que ver con la energía. Es, tal vez, el menos físico de los conceptos físicos, ya que tiene que ver con el orden, cualidad psíquica por excelencia. Para expresarlo mal y pronto a través de un ejemplo, es posible decir que, entre los miles de estados equiposibles en que puede presentarse una biblioteca, hay sólo dos o tres a los cuales, por una particular preferencia, se denominan “biblioteca ordenada”, y esta es la razón estadística por la que se afirma que

una biblioteca tiende al desorden, en otras palabras: que adquiere permanentemente entropía.

El cáncer es una formación inculta, desordenada y antijerárquica, conceptos todos ellos fundamentalmente metahistóricos, ya que pertenecen al reino del espíritu. Se podría objetar ahora que el cáncer tiene su propio orden interno. ¿Acaso no se lo sostiene así, implícitamente, cuando se lo concibe como el desarrollo de una fantasía específica que le es inherente? Sucede que cuando se alude a la entropía del cáncer se quiere significar que equivale al desorden y la anticultura, contemplado desde el organismo que lo padece. Es una formación anárquica comparada con la complejidad contextual de la organización en la cual se desarrolla.

El tiempo de la metahistoria y la actividad judicativa

Cuando se va en busca de una metahistoria, la idea habitual acerca del tiempo como secuencia cronológica desaparece. Cuando dos hijos se pelean, su padre suele preguntarse (como lo hace Weizsäcker frente a un enfermo): ¿quién empezó? ¿Quién ha empezado en realidad: Edipo o Layo? Parece

inevitable y, al mismo tiempo, saludable recorrer el relato desde cualquiera de sus personajes y adquirir transitoriamente la parcialidad del partidario. Así como para participar hay que haber juzgado, para juzgar es necesario haber tomado partido de uno y otro lado. Se suele conservar la ilusión de que es posible vivir estableciendo juicios anodinos, sin embargo, no se piensa porque sí. Cada juicio, por más intrascendente que parezca, ha surgido como producto de la urgencia de un problema que implica siempre, de manera consciente o inconsciente, un aspecto moral.

En los términos metahistóricos de un presente atemporal, no solamente desaparece la idea de “quién empezó”, sino que además comienza a transparentarse, más allá de los personajes, aquello que se representa como ese famoso destino que se expresa en temáticas o historias sempiternas, recurrentes e iterativas, y que, según se dice, tiene un libro donde ya todo está escrito.

Se puede preguntar, entonces: si todo está determinado, ¿por qué vivirlo con la responsabilidad del que decide? A lo que puede responderse: también “está escrito” que se lo viva de ese modo, como si se pudiera decidir. Schrödinger sostiene

que el ser humano sabe racionalmente que está determinado, como parte de un universo que en su totalidad es libre, pero que, si sólo así fuera, daría lo mismo hacer que no hacer. Mientras tanto, en la medida en que se identifica de manera inconsciente con ese universo, se siente responsable y libre con algo que hacer.

La ceguera en el preguntar y en el responder

Comprender por qué se ciega Edipo conduce a cuestionarse con respecto a qué se ciega. Se puede decir que, en un presente atemporal, Edipo, antes de cegarse, ya era ciego. La ceguera de Edipo deriva, entonces, de un malentendido. La realización del incesto y la lucha con Layo, atribuidas en el contenido manifiesto a la ignorancia de Edipo con respecto a sus orígenes, simboliza y oculta una situación latente. La situación creada por la creencia falsa en la existencia de un privilegio de Layo. Edipo sería, pues, ciego para esa falacia. Tiresias, en cambio, que como sabemos es un desdoblamiento del personaje Edipo, se ha quedado ciego por haber visto aquello que no debía ver. No es casual, entonces, que en la leyenda sea Tiresias quien

insiste ante Edipo, con todas sus fuerzas, para que no pregunte más.

¿Qué representa esto? ¿Cuándo y por qué no se debe preguntar? ¿Será permitida o conveniente esta última pregunta?

De ese modo, se ingresa en otra paradoja. La gran maravilla de preguntar consiste en la adquisición de una respuesta, y la tragedia del preguntar reside en la obtención de la respuesta. Una respuesta que conduce al problema de “saber qué hacer” con ella, problema que tal vez se debía haber *¡previsto!* antes de atreverse a realizar la pregunta.

Para colmo, cuando alguien pregunta, condena al interlocutor a la penosa alternativa de negar la respuesta (con lo cual casi siempre la contesta) o verse forzado a responder en el terreno en que se realizó la pregunta. En ese terreno, con enorme frecuencia, eso implica dejar sin decir lo esencial. Cuando no es posible entenderse con medias palabras, se está a punto de ingresar en un malentendido.

Símbolo y realidad del referente

Cuando se sostiene que Edipo *simbólicamente* se cegó, se ingresa en la corriente de pensamiento que

genera el trabajo de Garma. La ceguera no ocurrió en la realidad, ocurrió en el mito. Edipo se cegó en la leyenda porque de este modo el mito representa el hecho real de que Edipo siempre “fue ciego”.

Así se desemboca en un problema gordo. ¿Acaso los mitos narran hechos que son reales y otros que son simbólicos? ¿Qué lugar ocupa la realidad en el mito? ¿Era Edipo en la realidad hijo de los reyes de Corinto? ¿Todo será simbólico en el mito? Pero ¿simbólico de qué? ¿No existe en el mito mismo una realidad que el propio mito simboliza?

Cuando se ingresa en la creencia de haber llegado a esa realidad (como Garma, por fin, lo hace en su trabajo), ¿en virtud de qué criterios se podrá decidir que no es un nuevo símbolo? La castración, el incesto, la ceguera, Edipo, el parricidio y la epidemia ¿son símbolos que aluden a otra realidad? ¿Todos son, entonces, símbolos?

¿Qué significa, por ejemplo, en este contexto, sepultar? Más allá de si se trata del entierro de un ser querido, como hecho material, o de sepultar psíquicamente lo que se siente frente a un cambio doloroso, se representa de este modo un duelo. Lo más importante del sepultamiento del complejo de Edipo no reside, obviamente, en el dolor de la

renuncia, sino en el crecimiento y el progreso consiguientes a la realización de un duelo.

La cuestión esencial, sin embargo, reside en hasta qué punto es “real” el referente al cual el símbolo remite. ¿Cuál es, entonces, la realidad que Edipo representa?

Se puede decir de un modo metafórico que la realidad es el escalón sobre el cual se está parado y desde el cual es forzoso decidir con plena responsabilidad moral. Real es aquello que cada cual, ahora, cree real, y símbolo, aquello sobre lo que, ahora, queda claro que alude a un otro algo, que se llama realidad por el hecho de que es posible aferrarla más allá de toda duda actual.

Así se “inauguran” una cantidad de cuestiones sobre las que de pronto se descubre que no son tan nuevas. La confusión, por ejemplo, entre rito y sacramento. La hostia empleada en la ceremonia de la comunión católica es un símbolo de Dios que forma parte de un rito. ¿O es de verdad Dios en la realización de un sacramento? Para quien se ha quedado con un rito vacío, en la persecución inútil de una vivencia mística, sólo es un símbolo de Dios. Es *como si* fuera Dios, pero *no es* Dios. En un nivel de cultura, el incesto y su prohibición son una

realidad, y para quien así lo crea así deberá ser. En otro nivel de cultura, el incesto y el parricidio sólo son símbolos que remiten a otra realidad, y para quien esta creencia haya alcanzado así deberá ser.

Discurso público, privado y secreto

Es difícil atreverse a decir algunas cuestiones. Así se ingresa en el problema del discurso público. ¿Cómo introducir ciertas cuestiones en un discurso público, dado que todo público es una mezcla heterogénea de niveles de interpretación distintos? Inevitablemente, uno creará en la realidad de aquello que otro considera símbolo. El conflicto peor se despierta cuando se oye afirmar que lo que se pretende real “sólo” es un símbolo, o que lo que se pretende símbolo es real. Este asunto no es nuevo. Configura el angustioso problema que se le presenta al consenso frente a la necesidad de discriminar entre genialidad y locura.

Al profundizar en el complejo de Edipo, la prudencia aconseja, para evitar que se desencadenen las pasiones, mantener una cierta ambigüedad que permite que cada uno entienda lo que está en condiciones de creer. Freud, sin embargo, delineó su

trayectoria sobre una frase de Charcot: “Yo llamo a un gato gato”.

¿Cuál es, entonces, el cometido del discurso público? ¿Hasta dónde alcanza la libertad para decir lo que se piensa? Fácil es argumentar que uno debe hacerse responsable de todo lo que diga y, dado que lo que se dice también ejerce efectos sobre la libertad de los demás, atenerse a las consecuencias a las que lo conduzca su discurso. Lo difícil es juzgar de manera acertada acerca de los alcances de la libertad de la censura. ¡Una libertad que presupone el derecho de censurar la censura!

Existe frente al discurso público, entonces, un discurso privado, en el cual se elige al interlocutor y, con él, la homogeneidad de un diálogo que se instala en la comunidad de una creencia. En la carencia de esto último, puede elegirse al menos un lenguaje. Pero en todo discurso público que sea algo más que el ejercicio de una pantomima vacía (reparemos en que la ubicuidad de los discursos públicos vacíos es uno de los problemas más graves de nuestra época) existe, como en toda obra de arte imperecedera, un discurso secreto que se expresa en símbolos, cuya interpretación exige una comunidad de código que aumenta la probabilidad de

compartir genuinamente una experiencia. Magnífica genialidad la de Cervantes, que ha sabido esconder un discurso privado y secreto en un discurso público que atraviesa las fronteras. Por eso se ha dicho del Quijote que hace reír a los tontos y pensar a los sabios.

El símbolo, como el origen del vocablo permitía sospecharlo, es una media palabra, una contraseña. Un “sobrentendido” destinado a quienes, en el lenguaje habitual, se suele llamar “los que comprenden” sobre un determinado asunto. Una media palabra destinada, precisamente, a no ser percibida por los que podrían malinterpretarla. Símbolo es, pues, el elemento clave de un discurso secreto que viaja transportado por un discurso público. Como toda buena obra de arte lo muestra, este último discurso, el público, debe ser amorosamente construido para resistir el farrago de un azaroso viaje a través de tanta aduana. Y ese amor puesto en la carreta que transporta el cofre es también respetar la intimidad de otro.

En la realidad clínica de toda psicoterapia individual, encontramos un problema semejante. Quien busca ayuda no desea renunciar a sus creencias, cuyas raíces alcanzan a la identidad de su carácter,

y sin embargo algo se ha trabado. Nietzsche dijo que “han de ser muy trágicas las razones que hacen de un hombre un filósofo”. A pesar de lo que con frecuencia se aduce, hay algo similar en quien recurre a la psicoterapia en búsqueda genuina de que algo cambie. Algún paciente suele decir: iniciaré mi tratamiento, pero no quiero dejar de ser homosexualista, y este es un asunto que debe permanecer al margen. Si lo que debe quedar fuera no es el homosexualismo, será la apendicitis o su particular manera de concebir el matrimonio. No hay paciente que, de un modo explícito o tácito, no procure imponer esta clase de limitaciones poniendo su alma en ello. Sólo es posible pensar que “ya veremos”, porque, por otra parte, el psicoanálisis no es pedagogía, no se trata de cambiar las creencias del paciente por las de su psicoanalista.

El complejo nodular de las neurosis

En la metapsicología freudiana, un complejo es un conjunto de representaciones cuya vinculación determina que se reactiven juntas. El complejo de Edipo no sólo es nodular, sino que además, y aunque parezca obvio, es un complejo, y lo suficientemente importante como para que Freud no

utilizara el término (como hicieron Adler y Jung) para alguna otra situación que hubiera podido merecerlo.

El complejo de Edipo configura una riquísima temática histórica en la cual una estructura básica ofrece múltiples variantes. Detalles, filigranas, compartimentos y subcompartimentos de un imaginario archivo cuyo edificio lleva escrito en la fachada: “EDIPO”, y dentro del cual, en cada subcompartimento, se guarda una particular historieta. Pero el núcleo metahistórico de esa estructura básica que sostiene y justifica el nombre puesto en la fachada es el malentendido. Un malentendido que ha crecido como una gigantesca bola de nieve y que se reveló, al principio, como una falacia (basada en el falso privilegio del padre) y como una paradoja insoluble. Falacia, paradoja y malentendido constituyen algo así como la clave de lo que se suele denominar, apresuradamente, un error de pensamiento. Visto en los términos desarrollados en *Corazón, hígado y cerebro. Introducción esquemática a la comprensión de un trilema*, el malentendido es cardíaco, la falacia, por su “vocación” pragmática, es hepática y la paradoja es cerebral.

Sobre la existencia de cultura en la natura

La cultura involucra al conjunto entero de lo simbólico, lo pático, lo subjetivo y lo psíquico. La naturaleza, en cambio, posee el significado de una realidad óptica, es decir, relativa al ser. Pero lo que se llama “la naturaleza” de las cosas es su modo de estar ahí, como un objeto capaz de originar una percepción sensorial. Ambas definiciones parecen ser las que mejor funcionan, teniendo en cuenta al conjunto entero de lo que, en relación con ellas, se presenta como necesidad de ser pensado.

La afirmación de que el animal no simboliza no convence, porque no es compatible con lo que parece ser (de acuerdo con los que sostiene Susan Langer en *Nueva clave de la filosofía*) la esencia de la definición de símbolo, que constituye una presencia que funciona representando específicamente algo que está ausente. Carece de consistencia decir, por ejemplo, que cuando un perro desenterra un hueso que ha escondido no hace más que repetir una conducta instintiva, que se dirige pura y simplemente a satisfacer una necesidad. Resulta más adecuado al conjunto de los hechos, y más fructífero, pensar que el perro posee una existencia psíquica, que es capaz de desear el

hueso que ha enterrado y que, cuando lo desentierra, sabe lo que busca, porque posee un representante del ausente cuya presencia desea. Coincide con lo que siente quien se acerca a un perro, sea cual fuere su convicción teórica.

Nada tiene de malo la palabra “instinto”, mientras no la usemos para explicar aquello que en realidad no explica. Aunque haya un modo específicamente humano, rico y complejo, de ejercitar la función simbólica y permutar los símbolos, la existencia de un psiquismo supone la existencia de significaciones, y la existencia de significaciones supone la existencia de símbolos. Si es cierto que el perro “condicionado” segrega jugo gástrico cuando se tañe la campana, también es cierto que nunca se la come.

La existencia de una cultura y un superyó en algunos mamíferos es obvia, lo que plantea el problema de si existe el incesto en la convivencia animal. ¿No proviene acaso la cultura de la prohibición del incesto? Aquí nuevamente la serpiente devora su cola, porque también se oye decir que *la cultura es el origen de la prohibición del incesto*. Tal vez, como sucede con el huevo y la gallina, cultura y prohibición del incesto se han desarrollado juntas retroalimentándose mutuamente. Si así fuera, del

mismo modo en que se pueden distinguir grados de complejidad en la cultura, se podrían encontrar distintos niveles de complejidad en la prohibición del incesto o, con otras palabras, distintos “significados incestuosos” en el vínculo consanguíneo.

El atractivo del incesto

Para que se haya consumado el incesto, ¿es suficiente el hecho físico de una relación genital consanguínea, tal como, estudiándolo “desde afuera”, desde la metapsicología freudiana, en términos de conducta, se postula para lo que se observa en un mundo que por este tipo de estudios se llama zoológico? Para poder hacer uso del rótulo “incesto”, ¿no será imprescindible la existencia de esa particular preferencia por el coito endogámico que se designa, precisamente, fijación incestuosa?

En el triángulo edípico cotidiano (no sólo en el que se genera en el seno de la familia, sino también en el que se observa en la mesa del café), la mujer que está sentada enfrente, con otro, tiene un particular atractivo. Es posible pensar que ese atractivo, en su origen, no residía en que fuera la mujer del padre, sino que, por el contrario, era

una “desgracia” que la mujer del padre fuera, al mismo tiempo, la deseada madre.

El primer motivo aducido para explicar ese atractivo genital es la historia de un gratificante contacto materno-infantil. ¿Por qué está prohibido? ¿Por los celos del padre? Como explicación no alcanza. Si al padre, a su vez, no le hubiera estado prohibido el incesto con su propia madre, ¿experimentaría de todos modos los celos? ¿La razón del atractivo no proviene, acaso, en un círculo vicioso, de la misma prohibición?

La investigación condujo a sostener que la elección consanguínea satisface una excitación narcisista (que involucra una fantasía de hermafroditismo) cuya satisfacción se confunde con el horror que se experimenta frente a un crecimiento anormal, desorganizador y, por lo tanto, tanático para el individuo, para la familia y para la civilización. El desarrollo animal estará, entonces, más centrado en el ello que en el yo, será más “autoerótico” que narcisista, y por este motivo la fijación incestuosa animal también será menor, dado que la fijación incestuosa implica una preferencia por el objeto consanguíneo que, según se piensa, proviene del narcisismo.

El futuro de la familia

¿Qué sería de la familia en una sociedad en la cual los celos no tuvieran vigencia? No cabe duda de que la cuestión provoca una intensa antipatía. Sin embargo, no es posible pensar que la familia ha de constituir una estructura de persistencia eterna. En una época anterior a la civilización que hoy predomina, un salvaje hubiera podido preguntar: “¿Qué será de la tribu en una sociedad en la cual triunfe el individualismo y cada uno posea una mujer excluyendo a los otros pretendientes?”. ¿Acaso la civilización y la cultura han detenido su evolución para siempre? ¿No ocurrirá mañana con la familia algo similar a lo que ayer ocurrió con la tribu? Los valores de la tribu, en su mayor parte, no se perdieron con el advenimiento del individualismo y la familia. Si alguno de ellos no pudo ser conservado en las nuevas formas de organización social, quedó ampliamente compensado por el progreso enorme que estas formas aportaron a la civilización.

No es un secreto que, tanto en lo que respecta a los procesos de pensamiento como en lo que atañe al gigantesco edificio de la cultura, se acerca el fin de una época y el comienzo de otra.

La crisis que hoy se observa es ubicua. Inútil es buscar su origen en los detalles menudos de cada particular convivencia o en la unilateralidad de ese “omnirresponsable” factor que se llama “problemas económicos”, al que hoy todo se atribuye.

Los celos y el individualismo

Aunque el diccionario se ocupa de aclarar que le envidia, en una de sus acepciones, designa a un “deseo honesto”, cuando se quiere nombrar el deseo de algo no se usa en el idioma castellano actual (como sucede en francés) la palabra “envidia”. El vocablo se utiliza hoy para referirse a un deseo destructivo que intenta realizar lo que se resume en la frase: “Ojos que no ven, corazón que no siente”.

Basándose en un hecho perceptivo, se envidia el goce que uno desea e imagina presente en el objeto envidiado. Además, se imagina que el otro ha adquirido cuanto posee en el terreno material, anímico o espiritual, mediante una técnica mágica que también se desea. Cuando uno comienza a comprender que el goce imaginado no coincide con el que el otro alcanza, y que lo que se adquiere

es el producto de un proceso que dista mucho de la magia —es decir, un proceso que lleva implícito esfuerzo y tolerancia frente a la distancia que existe entre la intención y el logro—, la envidia se atempera. En el fondo de la envidia, se encuentra, pues, un malentendido. ¿Alguna vez el ser humano se verá completamente libre de la envidia? Es dable suponer que no será fácil.

Algo parecido ocurre con los celos, que también se nutren en un malentendido y que, dado que se suele considerar que conforman una parte inseparable del carácter, tampoco desaparecerán completamente. Ambos sentimientos, envidia y celos, constituyen un retorno del complejo de Edipo que, reprimido, “se ha ido al fundamento”.

El consenso no legitima la envidia, pero legitima los celos. El envidioso debe hacerse responsable de su envidia, ya que el envidiado, para el consenso, es inocente, y la envidia es un sentimiento negativo. Se piensa que el que cela, en cambio, es porque ama. El celoso es solidaria y empáticamente confortado, a menos que los celos sean delirantes. Quien expone a otro a sufrir celos debe hacerse responsable de una conducta que el consenso considera negativa.

Sin embargo, los celos, como sufrimiento egoísta, no nacen del amor, sino del querer. El que quiere busca poseer; el que ama aspira a que el amado se desarrolle en la plenitud de su forma. Se quiere una rosa hermosa en el florero de nuestro escritorio; se la ama cuando se goza viéndola desarrollarse como parte de una planta viva. Es difícil amar lo que se quiere. En cuanto a celar lo que se ama, sólo tiene sentido si se devuelve a la palabra “celo” (en singular) su sentido primitivo de cuidado y protección. Pero ese celo se diferencia claramente de los celos (en plural) como sufrimiento egoísta por el bien que se distancia. Egoísta y deshonesto, porque los celos ocultan el convencimiento de que la persona amada puede encontrar fácilmente un amante mejor.

Es cierto que hay que esforzarse para alcanzar la plenitud de una forma que es la propia, pero también es cierto que es necesario resignificarla, continuamente, para encontrar los puntos en que esa forma definitivamente se ha arruinado. ¡Difícil e impostergable tarea! Ya que es casi imposible estar arruinado sin ser, en ese mismo punto, ruin.

Es imprescindible volver, entonces, sobre la pregunta primitiva. ¿Por qué duelen los celos? ¿Porque destruyen la ilusión de una existencia “yoica” que

constituye una “única” manera de existir? Mientras así suceda, cualquier paréntesis en esa manera de existir quedará confundido con una insopor- table destrucción que, en el imaginario colectivo, adquiere, como símbolo típico y universal, la care- ta horrible de la muerte.

Los celos constituyen lo que más se acerca a ese paréntesis, un momento en el que se vive convencido de que, para ese alguien por quien se desea ser querido y adoptado, uno ha dejado de existir. La piel, que ayer nos contenía, se ha convertido en un puente que debe ser atravesado sin saber durante cuánto tiempo, y como conse- cuencia de qué méritos, nos esperarán en la otra orilla.

Es cierto que no se cabe por entero en ninguna virtud, como en ningún defecto, pero no vale ar- gumentar que “uno es mucho más” que los logros o fracasos que ha tenido, porque nunca se sabrá en qué consiste ese “algo más” en el que sólo al- gunas veces se confía. Cuando en el entorno que conforma el consenso de la colectividad que inte- gramos se establecen, espontáneamente, los lími- tes de nuestras relaciones, siempre se trata de un acuerdo que, durante un tiempo variable, define a

cada cual. Cuando se sienten celos, se desdibujan los límites que definen lo que uno puede ofrecer.

Uno es un producto inseparable de un convenio provisorio con la colectividad de su entorno. Alguien que, como una gota de agua, afirma ante las otras su existencia frente a la inmensidad del mar.

La disolución del complejo

Un sepultamiento verdadero y total de un muerto duelado que no resucita (nacido de la transformación de las fuentes metahistóricas del complejo de Edipo) equivale a la curación genuina de su protagonista (cuya raigambre cardíaca proviene del mesoderma embrionario). Un tal desenlace, increíble, sólo puede suceder si su querer enfermo, que surge del intenso atractivo que proviene precisamente de lo prohibido (oído en las palabras proféticas del oráculo), adquiere la cordialidad que deriva de un amor verdadero.

Capítulo IV

Prometeo

Tres hermanas nacidas de una misma falta

Tal como señala Jakob von Uexküll (en *Ideas para una concepción biológica del mundo*), los distintos organismos vivos habitan en distintos mundos perceptivos. Puede decirse, también, que habitan en distintos mundos sensitivos y normativos que son característicos y propios de cada especie. Los seres vivos deben subsistir, además, materializando los proyectos biológicos implícitos en su crecimiento y desarrollo.

La trayectoria de una vida humana que, en su apreciación de lo que ocurre, suele permanecer muy poco tiempo en equilibrio entre una

insoportable gravedad y una insostenible levedad transcurre entre “los ángeles y los demonios” que surgen frente al grado de capacidad con la que puede afrontar la materialización de los ideales, que es inherente a la vida. Lograrlo lleva implícito sortear tres actitudes insalubres que, nacidas de una misma falta, dificultan el empeño. La prestidigitación maníaca, que asegura: “Nada grave sucede, y todo será fácil”. La irresponsabilidad paranoica, que aduce: “No sucede por mi culpa ni depende de mí”. Y la extorsión melancólica, que reza: “Debes quitarme la culpa”.

Una protomelancolía

En el cuarto capítulo de *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, titulado “Ubicación de lo hepático en un sistema teórico estructural”, y en un “Apéndice”, escrito por Gustavo Chiozza, “Consideraciones sobre una metapsicología en la obra de Chiozza”, se describen con detalle las vicisitudes teóricas nacidas del encarnizado intento de encerrar toda concepción teórica en una metapsicología metafísica constituida por una tópica, una dinámica y una economía. Y se

explora “El período anterior a la posición paranoide esquizoide de Melanie Klein, según diversos autores”.

Freud ubica los orígenes del superyó en el ello. Melanie Klein subraya que el neonato se relaciona con el seno materno a través de dos fantasías, la de un pecho bueno y la de uno malo, creando un tercero, el pecho idealizado, como contrafigura del malo. Arnaldo Rascovsky describe un psiquismo fetal, casi exclusivamente anobjetal, durante el cual el feto se identifica con ambos progenitores de su prehistoria personal, de manera directa, en una permeabilidad absoluta con un ello indiferenciado del yo. Afirma que, a raíz del nacimiento, el yo, que debe comenzar a pactar con la realidad, se disocia del yo fetal, ideal, mediante la represión “primaria” de un yo fetal ideal, disociado del yo posnatal. Así se generan las fantasías acerca de la existencia de un “doble” de uno mismo, que Freud señala en su artículo “Lo siniestro”.

Wilfred Bion destaca la importancia de reconocer la persistencia de “núcleos” psicóticos. Enrique Pichon-Rivière sostiene que toda enfermedad se establece sobre un núcleo psicótico cuya

estructura es melancólica y denomina “enfermedad única” a esta situación depresiva irresuelta y básica. En su opinión, la epilepsia, caracterizada por su adhesividad, su viscosidad y su perseverancia, constituye la estructura sadomasoquista más intensa de la patología mental. José Blejer estudia el carácter regresivo de los vínculos simbióticos, y Fideas Cesio afirma que todas esas estructuras regresivas configuran un “objeto aletargado” que se suele representar con un cadáver, al cual Willy Baranger denominó “el muerto vivo”. El resto del yo, secundariamente, suele sufrir letargo, un sueño patológico que surge como producto de la identificación del yo coherente con el núcleo aletargado.

La investigación en los trastornos hepáticos condujo a postular, en los términos de una metapsicología de corte metafísico, una protomelancolía que permitía concebir la existencia de dos tipos de superyó, uno visual-ideal y otro hepatomaterial.

A partir de ese punto, las formulaciones teóricas fueron abandonando el corte metafísico habitual, para inclinarse hacia una metahistoria, desarrollada en “El significado del hígado en el

mito de Prometeo” y “La interioridad de los trastornos hepáticos” (capítulos II y III de *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*). Surgieron algunas estructuras caracterológicas hepáticas, como la inconstancia, la tozudez y la tenacidad, o formaciones hepáticas típicas, como el humor negro, la seriedad cómica y la ridiculez patética. También, el idealismo visionario, el estoicismo (evidente en el Prometeo encadenado) y el materialismo prosaico.

Formulaciones metahistóricas

El cambio de paradigma, encaminado hacia una metapsicología metahistórica, se puede registrar con claridad reformulando la descripción de lo que Freud, utilizando un término que denota un grado jurisdiccional establecido por la ley para dilucidar juicios, denominaba “instancias”.

El superyó es un yo súper. “Ideal del yo” es un sintagma con un núcleo, denominado ideal, y un determinante, que significa que ese sujeto es de alguien, es del yo. “Yo ideal” es otro sintagma, con un núcleo sustantivo, nombrado “yo”, que posee una cualidad adjetiva, ser ideal para alguien que

no se dice quién es; queda tácito que se trata de un organismo. Todas esas instancias, así descritas, quedan animadas por una subjetividad, y es claro que, cuando se piensa de acuerdo con la metapsicología de corte metafísico, todos esos sujetos pierden su carácter relacional, y ocurre que, como si se materializaran, de manera imperceptible se sustantivan en un aparato del cual se dice que no es un aparato físico, pero que se concibe como si lo fuera. El proceso se torna transparente si lo comparamos con otro concepto de la jerga psicoanalítica que denominamos “persecución”, con el que una tal sustantivación no sucede, porque conserva su carácter de acción dinámica apenas sustantivada.

Idea y materia

El tema de la materialización de los ideales es enorme y ha despertado inquietudes que vienen desde lejos. Paul Valéry, en *Eupalinos o el arquitecto*, escribe:

Sócrates: Te digo que he nacido siendo muchos y he muerto siendo uno solo...

Fedra: ¿Y qué se ha hecho de todos los otros?

Sócrates: Ideas.

Esquilo pone en boca de Prometeo palabras que testimonian su pesada y trascendente carga: “Y fui el primero en distinguir, entre los sueños, los que han de convertirse en realidad”. El mismo Prometeo, sabio, que pronuncia: “El hombre industrial ha de tener por lema ‘la parcialidad’”.

La enormidad del tema surge clara cuando idea y materia se revelan como productos de la idealización y la materialización como procesos y, además, constituyen una esencia que sólo se manifiesta divisible “trágicamente”, en la consciencia de esos dos grandes “impostores”: psiquis y soma.

Desde todos los cuadrantes de la vida, llega por doquier. En las vicisitudes de Fellini, que, con “el hígado hecho cisco”, aborda la tortura en la creación de su filme *Ocho y medio*, tal vez símbolo de un parto prematuro. También en el conmovedor prólogo de las *Rimas* de Gustavo Adolfo Becker, donde escribe:

Fecunda, como el lecho de amor de la miseria, y parecida a esos padres que engendran más hijos de los que pueden alimentar, mi musa concibe y pare en el misterioso santuario de mi cabeza, poblándola de creaciones sin número a las

cuales ni mi actividad ni todos los años que me restan de vida serían suficientes de dar forma. [...] Sus creaciones, apretadas ya como las raquílicas plantas de un vivero, pugnan por dilatar su fantástica existencia, disputándose los átomos de la memoria como el escaso jugo de una tierra estéril. [...] No quiero que en mis noches sin sueño volváis a pasar por delante de mis ojos, en extravagante procesión, pidiéndome con gestos y contorsiones que os saque a la vida de la realidad, del limbo en que vivís semejantes a fantasmas sin consistencia.

El abordaje del tormento hepático de Prometeo comienza con un poema de Miguel de Unamuno:

Este buitro voraz de ceño torvo
que me devora las entrañas fiero
y es mi único constante compañero
labra mis penas con su pico corvo.

El día en que le toque el postrer sorbo
apurar de mi negra sangre, quiero
que me dejéis con él solo y seño
un momento, sin nadie como estorbo.

Pues quiero, triunfo haciendo mi agonía,
mientras él mi último despojo traga,
sorprender en sus ojos la sombría

mirada al ver la suerte que le amaga
sin esta presa en que satisfacía
el hambre atroz que nunca se le apaga.

En *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos*, el tema de la interioridad se inicia con un fragmento de Augusto Pi Suñer, el eminente fisiólogo, escrito en 1944, en *La unidad funcional*:

Con todo lo expuesto se ve que el pílora se comporta como si lo dirigieran realmente una inteligencia y una voluntad. Su conducta podría explicarse fácilmente si obedeciera a una finalidad consciente, y es que sin duda [...] en estos mecanismos concertados para regular funciones de alguna complejidad como la digestiva (y esto mismo se observa en las coordinaciones circulatoria, respiratoria, etc.), establecidos y reforzados (polarizados) por la sucesión filogenética, se encuentra el primer germen de aquella adaptación superior, que por hacerse presente al espíritu, llamamos consciente.

La gesta prometeica

El mito cuenta que Prometeo, quien amasó al primer hombre con barro y le proporcionó una chispa del fuego divino, le roba el fuego a Zeus para dárselo a los hombres y, como castigo, es encadenado a una montaña. Allí, un águila, que “sobreviene cada día” (como los instintos insatisfechos que motivan las pasiones), le devora el hígado que vuelve a crecer continuamente.

En *Prometeo encadenado*, Esquilo escribe: “Surgió él [Prometeo] agitando la rama encendida en medio de esta raza oscura, y la luz elevose sobre ella, como la aurora sobre la noche. Y despertó la inteligencia en los cerebros embotados de los hombres, y les iluminó los ojos, y les ensanchó el espíritu. Su soplo de liberación los reanima, manifestándose el regio instinto que en ellos se hallaba latente”.

La identificación del fuego con la luz que despierta la inteligencia en el cerebro y reanima a las criaturas de barro se expresa como la chispa de la vida, que configura la esencia de lo divino y una de las polaridades que adquiere lo sagrado.

En *La vuelta de Pandora*, Goethe pone en boca de su Prometeo las siguientes palabras:

“Acostumbrad suavemente los ojos de los nacidos de la Tierra, a fin de que la saeta de Helios nos ciegue a mi raza, destinada a ver lo iluminado, no la luz”. Nos expresa así un efecto desorganizador de lo ideal que, frente a la debilidad del yo, se manifiestan como una luz insoportable que quema y destruye.

En el extremo de ese efecto desorganizador que configura una sobrecarga abrumadora de estímulos, encontramos aquella polaridad de lo sagrado que constituye lo demoníaco, representada por Lucifer (por su etimología, el portador de la luz) y por el fuego del infierno y desarrollada por Goethe en *Fausto*. Allí, el drama prometeico surge en las vicisitudes que derivan de su pacto con el diablo. La realización material de los ideales alcanza la dimensión espiritual de lo sagrado en su doble condición de angelical y demoníaco en la inocente Margarita y en el taimado Lucifer. Que el protagonista concluya en una u otra de las maneras que la tentación ofrece dependerá de la capacidad con que pueda gestar el producto de su enfrentamiento con la gravedad que impregna lo ideal, cuando alcanza la misteriosa majestuosidad de lo sagrado.

El proceso mesiánico y estoico mediante el cual Prometeo consigue lo divino, el fuego de los dioses, a expensas de su tormento hepático, coincide con el drama representado por la entrega a la posesión por el demonio, que también es fuego, tal como ocurre con Fausto, que debe vender su alma al diablo para llegar al conocimiento de las causas finales.

El "otro yo" de Prometeo

En *La vuelta de Pandora*, Goethe nos permite asistir a un desenlace de la leyenda prometeica que enriquece nuestra comprensión del drama constituido por la relación del ser humano con sus ideales. Allí, la figura del héroe legendario aparece disociada en sus aspectos laboriosos y en sus aspectos soñadores, idealistas y ociosos, representados por su hermano Epimeteo, aquel que, "después de obrar", según lo que expresa Goethe, "se ve condenado a reflexionar sobre las cosas pretéritas".

Epimeteo, el torpe, se casó con Pandora, hermosísima y páfida, enviada por los dioses envidiosos de la actividad creadora a Prometeo, el previsor.

En la obra de Goethe, se describen con una belleza conmovedora los sentimientos del inhábil soñador ocioso que, abandonado por su mujer, la conserva en el melancólico recuerdo doloroso y encuentra en la esperanza su único consuelo.

En el mito de Prometeo, nos encontramos una y otra vez con la esperanza. De la hermosa caja que, en la ocasión de su boda, Pandora le obsequió a su esposo, escaparon todas las virtudes, de modo que los males quedaron junto al hombre, llenándolo de calamidades, y en el fondo sólo quedó la esperanza. La misma que, en la obra de Esquilo, ante una pregunta de las Oceánidas, que desean saber cómo Prometeo enseñó a los nacidos de la Tierra a enfrentarse con la muerte, aparece en la respuesta del héroe: “Infundiendo en ellos la ciega esperanza”.

La inspiración que los dioses otorgan llega, a través de la mujer enviada por los dioses, en un vínculo incestuoso, puesto que Goethe nos ha presentado a Pandora (la mujer pluridotada) como hija de Prometeo y su criatura más adorada. Esto remite a Fileros (por su etimología, enamorado del amor), hijo también de Prometeo, quien, ante el encanto irresistible que emana

de la mujer, exclama: “Dime, padre: ¿quién dotó a la forma del único terrible y decisivo poder? ¿Quién la condujo por el arcano camino Olimpo abajo? ¿Quién la sacó del Hades [del infierno]?”. El terrible poder que conmueve a Fileros no es otro que el maná que Freud describe en “Tótem y tabú” cuando se ocupa de las distintas formas en que se manifiesta el horror al incesto. Sólo mediante la vuelta de Pandora integra Goethe esos dos personajes: Epimeteo, el desmañado soñador que conserva el entusiasmo, la inspiración y el fuego de los dioses que constituye el mundo de los sueños, y el otro, su Prometeo prosaico, que aparece, en la opinión de Rafael Cansinos Assens, como un práctico sin inspiración, encadenado al trabajo. En “El regreso de Pandora”, inconcluso, Goethe nos deja entrever, en notas y fragmentos, que un nuevo don de los dioses transforma la artesanía de Prometeo en arte, logrando que los sueños de Epimeteo se conviertan parcialmente en realidad.

Una pasión envenenada

La gesta prometeica muestra a un Prometeo que evoluciona en un tiempo (que, tratándose de un

mito, es kairológico) durante el cual engaña a Zeus, y lo hace riendo. Ha comenzado diciendo, con arrogancia: “Una cosa no podrá, sin embargo, y es quitarme la vida”, y también: “¿Qué puede temer el que está exento de morir?”. Saint Victor, en *Las dos carátulas*, expresa: “Entre todos los grandes silencios trágicos de Esquilo, el de Prometeo durante su suplicio era célebre en la antigüedad. El martillo que hendía sus miembros y mediante el cual fue encadenado ha hecho resonar la roca, pero no a su voz. Se ha sorbido sus lágrimas y ha devorado su hiel”. Así, devorando su hiel, su envidia hacia Zeus, coartada en su fin destructivo, se vuelve contra Prometeo en la figura del águila que devora su hígado. Teme flaquear en su estoicismo trágico cuando exclama: “Estoy sufriendo para regocijo de mis enemigos”. E intenta otra vez sobreponerse diciendo, con mal disimulado orgullo: “Miradme, en una guardia que nadie podría envidiar”.

Más adelante, quebrantado su ánimo por el dolor, dirá: “Con ardiente deseo de morir, busco un término a mis males, pero la voluntad de Zeus mantiene alejada de mí a la muerte”.

Ante los consejos de Océano, quien amistosamente le expresa: “Si te ves en ese estado es por culpa de tu lenguaje altanero, y a pesar de todo

no has aprendido aún a ser humilde, no sabes ceder a los males, y a tu sufrimiento presentes quieres añadir otros nuevos”, Prometeo contesta: “Te envidio, a fe, de que te encuentres libre de causa después de haber tomado tanta parte como yo en mis empresas. Abandona... Cuida más bien de que no te atraigas algún mal... no te molestes... Todos tus esfuerzos de nada habrán de servir, si es que estaba en tu intención hacer esfuerzo alguno... ¡Ponte en salvo como sabes hacerlo!”.

Sin embargo, la intervención de Océano ha rendido sus frutos, ya que Prometeo, ante lo siguiente que dice el dios amigo: “No sabes acaso, Prometeo, que para la enfermedad del odio existe la medicina de las palabras”, responde: “Así es, con tal que sepa escogerse el momento en que es posible ablandar el corazón, pero no cuando se quiere extirpar por la fuerza una pasión envenenada hasta el último extremo”. Esta pasión envenenada, a la cual alude Prometeo, y que se reitera cuando Hermes lo llama “espíritu de hiel” constituye una alusión a los celos y la envidia, cuya relación con la amargura y el veneno queda reforzada por las representaciones hepatobiliares.

La situación melancólica de Prometeo, quien se ha absorbido las lágrimas y ha devorado su hiel, simboliza un proceso de identificación que surge como consecuencia de la pérdida del objeto externo y material elegido de una manera narcisista que equivale a una introversión hacia el objeto ideal y a la sobrecarga de los recuerdos (representada en el mito por la mención de sus bodas con Hesíone). Esta frustración adquiere en el mito una representación hepática, porque la ausencia de un vínculo adecuado con los objetos externos y materiales pasa a ser simbolizada como un déficit en el proceso de materialización.

La pasión envenenada de Prometeo, contemplada en un presente atemporal, permite comprender que su disociación melancólica traduce no sólo el proceso de identificación que se realiza a partir de la pérdida del objeto externo (cuando ha sido elegido de manera narcisista), sino también su contraparte, el proceso que suele conducir hacia la pérdida del objeto externo material (debido a la existencia de un mundo interno constituido por una disociación melancólica).

La relación que Prometeo establece con sus objetos internos ideales (el fuego de los dioses

que lo transforma en profeta) empobrece sus vínculos con los objetos externos (como, por ejemplo, Pandora, la mujer enviada por los dioses que representan al ello). La carencia de un vínculo gratificante con los objetos externos y materiales refuerza la introversión hacia los objetos ideales.

Suele sostenerse que, inversamente, el desarrollo de un vínculo extrovertido con los objetos externos y materiales amenaza la conservación del fuego, fuente de la realización cultural que resulta de la renuncia a la satisfacción instintiva directa.

La desaparición del tormento

La verdadera liberación de la tortura que sobreviene cada día con el pico del águila (nacida de la transformación de las fuentes metahistóricas de la condena que sufre Prometeo) equivale a la curación genuina de su protagonista (cuya rai-gambre hepática proviene del endodermo embrionario). Un tal desenlace sólo puede suceder si su arrogante desafío a los dioses (representantes de la omnipotente vida instintiva) abandona los sueños ociosos de Epimeteo, su “otro yo”, y

confiando en su capacidad de llegar con palabras a los oídos de Zeus se desprende de la pasión enfermiza que surge de su envidia, atravesando el duelo que lo conduce a tener por lema la parcialidad.

Capítulo V

Narciso

Acerca de lo que significa ser freudiano

Es probable que, si Freud viviera hoy, no pensaría de un modo similar a como piensa la mayor parte de los que se disponen a ejercer el psicoanálisis freudiano. Freud no estudiaba, por ejemplo, a los autores de su tiempo de la manera en que hoy se suele estudiar su obra. Más aún, conocía muy bien los modelos básicos de pensamiento de las más diversas disciplinas de su época, incluyendo en esto arte y religión, de un modo que hoy, apoyándose en el equívoco de que el conocimiento ha crecido en amplitud, se interpreta como un “lujo” cultural que ayuda, pero que puede

omitirse en la formación psicoanalítica esencial. Sin embargo, cabe recordar que, parafraseando lo que se dice de la medicina, es posible afirmar que “el que sólo sabe psicoanálisis ni psicoanálisis sabe”.

Es cierto que podría justificarse la manera que hoy se asume, diciendo que el psicoanálisis es una ciencia en la cual, para no sucumbir a las ubicuas resistencias, es necesario adoptar la prudencia de estudiar talmúdicamente los escritos freudianos, cuidando de no equivocar su sentido. Sin embargo, por adherirse a la letra, se puede incurrir en traicionar su espíritu. Detrás de los pensamientos que Freud ya ha pensado, existe el tesoro constituido por su manera de pensar.

La cara que Narciso ve en el río

Los neognósticos de Princeton recurren a la metáfora de un tapiz para describir su manera de concebir en el universo las relaciones entre naturaleza y espíritu. En el tapiz, puede verse un hermoso dibujo. Los significados de ese dibujo surgen de una tarea inagotable, que busca interpretar, identificando un referente, un sentido en

el símbolo. En el tapiz, hay un reverso, en el cual se pueden ver los hilos de colores, de cuyo tejido surge el dibujo del anverso. La ciencia estudia ese tejido, estableciendo las relaciones entre causa y efecto, con lo que procura aclarar *cómo* (pero mucho menos por qué o para qué) los hilos del reverso intervienen en el dibujo del anverso.

La mano del lado del anverso, la mano “al derecho”, es la mano psíquica, que se experimenta “desde adentro”. Es la que se mueve, sin necesidad de verla, como un instrumento que permite encontrar una moneda en el bolsillo. Cuando uno mira sus manos, aquellas que se ven, como se ven las manos ajenas, son las manos del lado del revés, las manos somáticas. Existe también una tercera mano, la que cumple una función precisa, apresar o sentir, que constituye su “espíritu”, su “razón de ser”, y que unifica la mano del hombre con el zarcillo de la vid y el pseudopodio amebiano.

Cuando se mira con una lupa la piel de una mano, se ven los hilos del reverso del hipotético tapiz. Así se llega, de pronto, a una conclusión insólita: *en el espejo que constituye el río, Narciso se enamora ¡del revés de sí mismo!*

Freud sostiene que un narcisismo primario surge cuando las pulsiones autoeróticas se dirigen de manera integrada hacia un yo recientemente constituido, y que otro secundario se establece cuando una identificación con el objeto de amor que el ello ha elegido conduce a que una parte de la libido retorne al yo.

El autoerotismo se halla, en cierto modo, desprovisto de ese sentimiento de “yo”. En el autoerotismo, la libido recae (o se satisface) en el ejercicio “anárquico” de pulsiones aisladas, como, por ejemplo, la succión que el bebé realiza del pulgar.

Tales afirmaciones acerca de la existencia o inexistencia de una organización yoica precoz, intrauterina o prenatal y anobjetal, muestran un “vaivén” freudiano que testimonia la magnitud de las dificultades teóricas que el narcisismo suscita.

Entre el planteo metapsicológico del narcisismo, como el amor del ello que recae sobre el yo, y lo que muestra el mito, en el cual Narciso *no* se enamora de sí mismo, sino de su imagen en el estanque tal como la ven los demás, ¿no existe acaso una contradicción flagrante?

¿Deberíamos rebautizar el narcisismo?

La metapsicología del narcisismo, tal como ha sido concebida, no coincide con el significado inconsciente que se le suele atribuir al mito de Narciso. El concepto que Freud construye y se denomina “narcisismo”, válido tal como lo concibe, como la relación del ello con el yo, con el yo ideal, con las investiduras, con la introversión, con la elección de objeto y con la identificación, conduce a la interpretación que, apoyándonos en esos conceptos, realizamos acerca del cáncer. Sin embargo, dado que la metapsicología freudiana del narcisismo no coincide con las ideas más importantes que el mito de Narciso transmite, no conviene reunir ambas cosas con un mismo nombre.

Cambiar el nombre de un concepto teórico como el narcisismo, tan difundido, sería casi tan absurdo como pretender solucionar el dilema rebautizando al personaje del mito. Se puede utilizar provisoriamente la letra “N” para referirse al narcisismo tal como lo concibe la metapsicología (Freud, según parece, usó originalmente la palabra *Narzismus*, que fue luego abandonada por su cacofonía).

El mito de Narciso transmite algo que difiere de N. ¿Cuál es el nombre (metahistórico) que podemos darle a N para identificarlo como el personaje de una determinada, sempiterna y universal historia? No parece suficiente decir que es “amor propio”. Es, sí, evidente que a Narciso le faltaba N, pero no es claro que “el amor del ello por el yo” coincida con lo que denominamos “amor propio”. El amor propio es una forma de un orgullo que resulta ser pariente de las estructuras ideales en cuya formación participaron los progenitores, e incluye algo más que aquello a lo que nos referimos con el vocablo “yo”, como pronombre personal.

Hay un N primario y uno secundario, así como, desde la metapsicología, concebimos un yo primario, constituido por una identificación anterior a toda investidura de los objetos posnatales, y un yo secundario, que se configura mediante una identificación posterior. Esta última identificación, que incluye una buena asimilación de los objetos internos, se realiza con ambos padres de la historia personal. Si el amor propio implica el amor a sí mismo, parece hallarse más cerca, aunque sin coincidir totalmente, del N secundario que del N primario.

Cuando se trata de trazar la metahistoria de N, reaparece, desde allí, la principal incógnita: ¿qué significa “yo”?

Si Narciso se amara, no amaría a Narciso

Narciso, enamorado de su imagen en el río, sufre hambre y sed, lo que significa que se trata mal a sí mismo, que no se ama. Parecería usar el amor que tiene por los otros en un intento fallido de amarse a sí mismo con el amor que los otros, al verlo, podrían tener por él. Allí radica su error o su malentendido. En el mito, se representa como el espejismo que adquiere la forma de la ninfa Eco. El eco es un reflejo de la propia voz.

¿Narciso es castigado, como relata el mito, por no amar a la ninfa Eco? Si la amara “como Narciso ama”, amaría, otra vez, al reflejo de su propia voz.

¿O, al revés, es castigado por amar un espejismo, como si fuera un ser humano? Un espejismo que no es un ser humano, porque no ama al que, abandonado, muere de hambre y de sed, como tampoco ama la figura ni la voz de una ninfa real.

Hay un Narciso que no es el del espejo, pero se le parece. El nombre “Narciso” le ha sido adjudicado

a un hombre por otros, que lo ven como él se ve, reflejado en las aguas del estanque, y que es muy distinto de como él se siente.

Ni uno ni otra, el nombre y la imagen, coinciden con lo que Freud interpretaba como un yo que es el objeto primario del amor del ello. En lugar de amarse a sí mismo en su habilidad, sus sentimientos y sus deseos (con un amor que hemos llamado N), Narciso se enajena de sí mismo para contemplarse como si sus ojos fueran los ojos ajenos. Cuando alguien se mira en el espejo diciendo: “¡Qué lindos ojos que tengo!”, es como si dijera: “¡Qué lindos anteojos que tengo!”, porque lo que se tiene no forma parte de lo que se es. Por otra parte, ojos y anteojos no son para ser mirados, son para mirar. Si alguien, auténticamente, se ama, se amará mirando y viendo, con ojos que “desaparecen”, un mundo poblado de cosas y personas.

La pérdida de Narciso es doble, porque no sólo se pierde a sí mismo. Si cuando alguien se mira en el espejo se ama con “los ojos” de la persona que lo ama, al mirar a través de ella es incapaz de verla y la pierde, como pierde el distraído los anteojos cuando los lleva puestos.

El objeto de amor del señor N

La imagen de Narciso en el estanque no es un buen objeto de amor para el señor N (el narcisismo metapsicológico y freudiano primario y secundario) que en Narciso habita. El señor N no procede como Narciso, porque ama al “yo”, desde el ello, y lo cuida procurando evitar que se muera de hambre y de sed.

Recordemos que lo que se denomina “el amor propio” incluye componentes ideales que son motivo de orgullo y que no forman parte de lo que denominamos “yo”.

Ese “yo”, metapsicológicamente, es una agencia o una instancia y, cuando deja de ser eso y pasa a ser utilizado como un pronombre personal, constituye ese “uno mismo” que a veces se llama *self* y se relaciona con un “esquema corporal”. Con este se integran cosas adjudicadas por otros, como el nombre de pila, el apellido, los títulos de acreditación profesional o los datos que, como el color de los ojos o el grupo sanguíneo, figuran en las credenciales.

Es cierto que (de acuerdo con el juicio de realidad) algunas de tales características, como las formas del cuerpo, son en principio inseparables de

esa metapsicológica instancia yoica, y, por lo tanto, la adjudicación es “justa”. Pero también es cierto que otras adjudicaciones que, asimiladas, pasan a formar parte del *self* le son ajenas y crean una íntima discordia. Ni unas ni otras, ciertas o falsas, bellas o feas, son primarias, porque se integran en el esquema corporal como resultados secundarios de juicios racionales que derivan de las relaciones amorosas que generan identificaciones.

Narciso se enamora de su imagen luego de que la pérdida no elaborada de un objeto amado lo ha llevado a identificarse con él y querer amarse a sí mismo con el amor de aquel. ¿Es que el señor N (constituido como el amor del ello por el yo) logra fundirse “luego”, de ese modo, con el Narciso del mito? Eso coincide con quienes afirman que el narcisismo N (de la metapsicología freudiana) debe ser siempre secundario. Lo que afirman no será tal vez erróneo, pero sí incompleto, porque subsisten, sin embargo, dos problemas.

El primero reside en que el N primario y original, de raigambres prenatales, sólo puede suceder si existe la instancia yoica sobre la cual recae la libido que proviene del ello. No solamente parece ser indispensable para que el yo, que tiene acceso

a las funciones, se cuide y sobreviva, sino que sin ese yo desaparece la capacidad para amar a los objetos, para desear conservarlos y para amarse con ese mismo amor cuando se pierden. El segundo consiste en que, sin el N primario, tanto el amor por los objetos como un duelo bien elaborado privarían al yo del cuidado imprescindible para poder sobrevivir. Si Narciso, en el mito, sufre el hambre y la sed, ¿persistirá dentro de él un señor N secundario que arriesga su vida porque ha perdido al primario?

¿Cómo es, entonces, el yo del señor N?

Para que el autoerotismo se transforme en N, se tiene que haber logrado una cierta integración yoi-ca mediante las identificaciones primarias, aquellas que, de acuerdo con Freud, constituyen, a partir de ambos padres de la *prehistoria* personal, ese alguien a quien el ello (un ello que no es *su-yo*) ama.

Lo que ello ama no cabe entero en ese yo “aprendido”, revestido con nombres e imágenes que en su mayor parte le han sido adjudicados, a través de identificaciones primarias (al comienzo intrauterinas) y otras secundarias que, cuando no

armonizan con las anteriores, conducen a que alguien no se sienta él.

El enfoque metahistórico del mito de Narciso nos enseña que el ello también puede amar esa fantasmagoría que lo aleja de satisfacer el hambre y la sed, como lo aleja de amar genuinamente a una ninfa real. La conclusión es sorprendente. Aquello que nos separa del amor a los otros no es ese N primario o secundario que la metapsicología freudiana describe. El narcisismo que el mito simboliza sí que nos separa, pero es fundamental y categóricamente lo contrario de N.

Siempre se prefirió creer que el ello, el mismo que conduce hacia los otros, los amaba para el yo, porque también se prefería creer que ese ello, antes de amar a los objetos, amaba al yo. La experiencia demuestra que no sucede así, y la razón es clara. A pesar del fuerte sentimiento de que hay algo, en cada uno, que lo prefiere a uno y, también, que lo que el ello elige lo elige para uno, *el ello que ama a cada uno no es un ello "propio", que sólo existe para uno.*

Se aprende a amar a otras personas. Se suele amar en uno, de uno o en el mundo aquello que otros aman. Tal vez, mientras uno aprende a amar lo que el ello elige, el ello ama, también, lo que uno ama.

Cuando el ello ama al yo que hay en uno y al yo que hay en otros, una parte más débil de ese amor que los egos reciben se extiende entre unos y otros. No somos solamente hifas. Participamos también en el micelio, y en el conjunto de deseos que sentimos propios también habitan los deseos de otros.

En un cuento de ciencia ficción llamado “Arena” (escrito por Fredric Brown), se narra que en una guerra extragaláctica están por enfrentarse las escuadras de las naves espaciales de dos civilizaciones hostiles, una de ellas la humana, en una lucha final. Una tercera civilización, mucho más poderosa, sabiendo que el que triunfe también quedará de todos modos casi completamente destruido, detiene el tiempo y coloca, en un planeta igualmente extraño para ambos, a un representante de cada una de las dos razas en pugna. Deberán entablar un combate singular en el cual se decidirá el destino de su especie, antes de que el tiempo vuelva a retomar su curso.

El relato de esa lucha imaginada conmueve de un modo insospechado. Habitualmente, no adquirimos consciencia del grado en que el sentido de nuestra vida está puesto en los demás. Es inverosímil tolerar la vida en un mundo en el cual

no quedara siquiera la esperanza de la existencia de otro ser humano. Freud afirma que no existe una representación inconsciente de la muerte. En realidad, todas nuestras células descienden de células que no han muerto jamás. Es necesario tener en cuenta que cada uno de nosotros presenciara, quizás, su agonía, pero no su propia muerte. Ya lo expresó el poeta: “No temas, tú no verás caer la última gota que en la clepsidra tiembla”. Nuestra muerte no pertenece a nuestra vida. Creo que, como lo dijo un niño con esa sabiduría impoluta de la infancia, “morir es que todos se mueran y yo me quede solo”.

En lo que se ha llamado la hipertotalidad de la *Gestalt*, hay una participación biológica indiferenciada en donde el “yo”, siendo “uno con el todo”, es más que el “yo”. En términos de Koestler, cada parte es un holón que se integra en una jerarquía, y la cualidad holística de la totalidad se constituye, como decía Lao Tsé, con algo más que la suma de las partes.

También en lo que Freud denominaba “protoneurosis absoluta”, como estado indiferenciado entre el ello y el yo, hay un todo que es algo más que la suma de sus partes, pero no es narcisismo (no es

como el N que Freud postulaba ni como el que se encuentra en el mito), porque no existe un yo.

Cuando Schrödinger dice: “Soy el que rige el movimiento de los átomos”, aclara que se trata del “yo” de la filosofía oriental, que nunca se ha sentido “yo”, porque es uno con el “tú” en un “espíritu” común. Sostiene que ocurre algo similar cuando se experimenta la consciencia como algo de cada uno, porque se experimenta como propia, cuando sólo constituye una participación en una única consciencia cuya universalidad permanece inconsciente.

Es muy difícil encontrar un equivalente vivencial para el yo del narcisismo primario, metapsicológicamente postulado. Tanto el amor propio como el amor al yo entendido como *self* corresponden a un narcisismo secundario.

El mito de Narciso se aleja de la idea teórica de un narcisismo primario y se aproxima más a la teoría de un narcisismo secundario, aunque no coincide totalmente con él, porque el mito simboliza un proceso de *enajenación de sí mismo* por el cual, cuando Narciso se enamora de su imagen en el río, no se enamora siquiera de su *self*, sino de algunos *aspectos* de ese *self* tal como son vistos desde un lugar que no es el *su-yo*.

La relatividad del "yo"

Un objeto no es verde o azul en sí mismo, sino como producto de su encuentro con una determinada luz. No sólo lo que llamamos el carácter o el diagnóstico depende de los estándares que predominan en un determinado consenso; una persona es obsesiva o cuidadosa, cariñosa o distante, como producto de su encuentro con otra; quizás en otro ambiente su modo de relacionarse cambiaría. El punto de urgencia en el presente del vínculo que se establece entre un psicoanalista y su paciente se constituye por la convergencia de los puntos de urgencia que cada uno de ellos presenta.

Interpretar el amor de Narciso, que mientras se enajena de sí mismo abandona a los otros y a la ninfa Eco, aporta una enseñanza que no reside precisamente en la identificación teórica de un "yo" particular que podría ser amado sin temor a enfermar. Reside en comprender que el vínculo que cada cual establece con "su" yo, aquello que se denomina *autoestima*, se realiza, como sucede con cualquier otro vínculo, usando y generando un mapa inevitablemente incompleto. Oscilando entre la búsqueda de un mapa yoico

ilusoriamente inmutable que nos castigaría con su rigidez y un mapa yoico inestable e inasible que nos torturaría con su indefinición, encontramos el camino hacia los primeros esbozos de un “narcisismo terciario”, surgido de la elaboración del “trauma” constituido por la consciencia de la relatividad del “yo”.

La consciencia de la relatividad del yo conduce hacia la más genuina de las humildades. Cabe dudar, en cambio, de que un duelo “verdadero” o la llamada “posición depresiva” (como integración de las experiencias previamente disociadas) se acompañen de la admisión de una “culpa” y de la consiguiente necesidad de reparar el objeto. Culpa y reparación son todavía omnipotencia que funciona como una formación reactiva frente a la imposibilidad de tolerar una determinada impotencia. Es importante comprender, en cambio, que la percepción de la propia insignificancia del yo (frente a la magnitud del cielo estrellado, o frente al imperativo categórico, como señalaba Kant), cuando ya no puede ser negada, lleva a la elaboración de lo que se ha llamado, dentro de otro esquema, “injuria narcisista”. Narciso, enamorándose de la imagen de sí mismo que

los otros ven, simboliza, en lo que suele llamarse el contenido latente del mito, vicisitudes de un duelo incompleto.

La autoconsciencia y la capacidad simbólica

El tema de la autopercepción de los límites que configuran una identidad yoica, estrechamente ligado al de la autoestima, conduce a la cuestión de lo que se ha denominado autoconsciencia, para designar la consciencia que cada cual posee acerca de su propia existencia.

Cuando le preguntaron a Freud qué prueba podía ofrecer sobre la existencia de un psiquismo inconsciente, contestó que tampoco se podía probar la existencia de una consciencia en un semejante y que, sin embargo, nadie lo ponía en duda.

Dado que la convicción de que existe una consciencia ajena sólo se puede adquirir por semejanza, la cuestión se desplaza sobre cuál es el punto, dentro del continuo evolutivo de los organismos vivos, en el que comienza la consciencia de sí mismo y la capacidad para simbolizar.

Sostener que solamente los seres humanos son capaces de formar símbolos constituye una afirmación que no ha ofrecido ningún fruto. Pensar, en

cambio, que un animal puede simbolizar, y que este proceso puede ocurrir en el terreno de un riñón, abrió de pronto un panorama insospechado.

Algo similar ocurrió con la cuestión de la autoconsciencia. Se sabe que un gato no juega al ajedrez, pero eso no significa que sea incapaz de simbolizar y que carezca de una autoconsciencia acerca de sí mismo. Inteligente o intelectual es aquel que es capaz de “leer entre líneas”, es decir, de interpretar un sentido que se encuentra más allá de las apariencias. No cabe duda de que no sólo los gatos y los perros, los elefantes, los delfines, los cuervos o los pulpos han dado pruebas de esas habilidades. Cada día son más los animales que, como sucede con los insectos y los seres microscópicos, nos asombran con sus rendimientos.

La disolución del equívoco

La verdadera liberación del error (nacido de la transformación de las fuentes metahistóricas), que sume a Narciso en la penuria del hambre y la sed, equivale a la curación genuina de su protagonista (cuya raigambre cerebral proviene del ectodermo embrionario). Un tal desenlace sólo puede suceder si se aleja del irresistible y seductor atractivo visual de los espejismos que no osa abandonar, y de la

contemplación enfermiza del revés de sí mismo: el Narciso que ven los demás. Para recuperar, de ese modo, el narcisismo sano que describe la metapsicología freudiana, y llegar, desde allí, al genuino amor por los otros y a la amabilidad que le hace falta para salir de su funesta existencia.

Capítulo VI

El portal

Tentación

Tal como escribimos en *Las cosas de la vida*:

El mundo dentro del cual vivimos no es sólo un mundo físico. Aunque la temperatura sea confortable, el sol y la brisa nos acarician tamizados por la sombra bienhechora de un árbol, el entorno nos ofrece agua dulce limpia y transparente, alimentos abundantes y variados y un panorama apacible; aunque nos lleguen los sonidos de un arpa celestial, la intimidad de nuestra condición humana reclamará el sabor de la aventura. La monotonía del blanco

paraíso nos abruma, arrojándonos con fuerza redoblada hacia la manzana roja que produce, con precisión deliberada, el árbol del Edén.

No se trata, como podría creerse con inadvertido descuido, de sexo solamente, la manzana proviene del árbol del conocimiento y la aventura ofrecida es conocer. Un conocer que es conocerse y crecer, desarrollarse y multiplicarse conviviendo con alguien que es otro semejante pero complementario y diferente. Con alguien que despliegue, como sucede cuando se sopla dentro de los farolitos chinos, las partes todavía plegadas de nuestra personalidad. Con alguien que necesitamos para poder trascender [...] El peligro de la aventura que nos promete la serpiente no surge del sabor y el color de la manzana tentadora, surge todo entero de la misma tentación, pero la tentación no es otra cosa que la fuerza redoblada e insalubre que nuestro deseo ha adquirido por obra de la postergación. Ese deseo insatisfecho que “se pasa de punto” es el que engendra pestilencias, escribe William Blake, pero es claro que no podemos pretender vivir en un mundo

de utopía y ucronía en el cual todos y cada uno de nuestros deseos funcionen en la armonía de su satisfacción oportuna.

Lo que motiva un pensamiento influye en su transcurso

Un pensamiento conduce a un tipo de “verdad” que depende de la alternativa elegida *a priori*. Cuando se pierde de vista el carácter operativo que posee el pensamiento, transcurre encerrado en reflexiones que, al confundir su meta, abandonan a lo inconsciente su dirección y su propósito. Así, en el caso de un crimen, depende de si la función que se ejerce pensando es la de un juez o la de un médico.

Portmann señala que, frente a la incógnita planteada por el color rojo de la cresta del gallo, los métodos de ciencias como la química pueden brindarnos una respuesta en lo que respecta, por ejemplo, a la calidad de los pigmentos que lo constituyen; pero que, aunque esta respuesta no es errónea, puede llegar a ser incorrecta o impertinente, en el sentido de que sería insignificante si el propósito fuera comprender el papel

que puede desempeñar ese color en el ritual de apareamiento. Por este motivo, no siempre es necesario o pertinente “diferenciar” si el abuelo está cumpliendo, cuando “malcría” al nieto, una función narcisista en el sentido clásico o una función trascendente como contrafigura de la severidad paterna.

Pensar de una nueva manera

Hay contextos en los cuales fracasan las formas habituales del pensar y del actuar, y es fructífero o perentorio pensar de una manera nueva que a veces es difícil encontrar.

Se suele pensar en forma binaria, comparando polaridades contradictorias o complementarias, que influyen sobre las cualidades que se exploran. La capacidad para apresar el alimento intelectual entre esas dos condiciones de un pensamiento binario, que coloca al pensador en la posición de un tercero que, como un árbitro, decide, ha progresado lo suficiente para llegar a una zona paradójal intransitable, que pone en crisis definiciones que fueron útiles durante un trayecto del camino.

Así ha sucedido con los mitos de Edipo, Prometeo y Narciso. Si se vuelve a pensar en esos mitos, que son como aristas de un polifacético poliedro que corresponde a una estructura mítica unitaria, inconsciente e inabarcable (un poliedro que, como un *iceberg* que flota, ofrece caras distintas), surge una especie de inversión del contenido, que conforma malentendidos (cardíacos), falacias (hepáticas) y paradojas (cerebrales), que se mantienen inconscientes y constituyen el crisol metahistórico en donde se rehacen o se “cocinan” las historias.

Comprender los equívocos de Edipo, Prometeo y Narciso, tres figuras prototípicas del corazón, el hígado y el cerebro, conduce a una transmutación del contenido manifiesto de los mitos que relatan sus historias. El viaje que transcurre desde la metapsicología hacia la metahistoria deja, como en un claroscuro, la nítida visión de cuántas veces se sucumbe frente a una formulación abstracta que ha perdido su conexión con la temática vital de la cual ha nacido.

Ese esqueleto teórico, metapsicológico, en el cual el Edipo, por ejemplo, se ha convertido en triángulo positivo o negativo, es a veces

imprescindible para el intercambio científico que requiere una cierta “velocidad” en el manejo de los símbolos. Pero muchas veces esas ecuaciones “ingrávidas”, demorándose en la descripción de un presunto aparato psíquico, que comienza por ser una abstracción hipotética y termina por despertar ambiciones de una mensura concreta, llegan a exasperar y aburrir en su progresiva vacuidad de un sentido que conserve la carne con la cual se experimenta la vida.

Acerca del compromiso intelectual

Ese equívoco cuyas tres caras son el malentendido, la falacia y la paradoja conduce en forma reiterada al tema del discurso público, porque dado que su existencia no es un caso fortuito, intentar su disolución no es inocuo. Violencia, responsabilidad y lucha se hallan comprometidas en esto, ya que tanto los afectos como la ética y la política están inevitablemente involucrados.

Puesto que todo pensamiento emerge como producto de un problema que constituye una urgencia vital, lleva a una modalidad de la acción que compromete, más allá de la consciencia, a la existencia entera y establece una norma vigente,

nada tiene de extraño que, imprevistamente, las ideas que se estudian o se expresan “con calma” generen alguna forma de violencia mientras se capta, de un modo progresivo, una parte de su significado. Las ideas no van y vienen de una manera inocua, en un clima de gratificante “libertad”. En el terreno de las ideas, la gravedad acompaña siempre a la importancia, y los efectos no se hacen esperar.

El diálogo teórico o el diálogo científico oscilan entre dos peligrosos escollos, ser vacío o imposible, y exige un amoroso trabajo de respeto y tolerancia recíprocos. Cuanto más grande es el número de los oyentes de un discurso, más bajo es el nivel en que puede obtenerse la comunicación.

Suele llamarse intelectual comprometido al que expresa abiertamente su convicción en el terreno social y político. Del mismo modo, se dice que alguien milita en la política cuando combate por sus ideas en el plano de una acción física concreta. O que un médico es moral cuando vive de acuerdo con un sistema de normas que coincide con el sistema que impera en el contexto social del que lo juzga. Esto no parece ser sin embargo lo esencial.

Un intelectual se “compromete” cuando vive de acuerdo a como piensa y piensa de acuerdo a como vive. No sólo, como decía Nietzsche, compromete su vida en cada pregunta y la arriesga en cada respuesta, sino que, como expresaba Porchia, dice lo que dice porque lo ha vencido (con-vencido) lo que dice. Así, por esa forma de lúcida consciencia, se distingue el filósofo del “profesor” que enseña una disciplina filosófica alejada de su propia vida. Comprometidos estuvieron Freud, Weizsaecker o Bateson, porque su vida entera estuvo puesta en aquello que dijeron. En qué o cuánto pudieran estar equivocados es otro asunto. Lo importante, para hablar de compromiso, es esa disposición a “embragar” el pensamiento con el sentimiento y con la voluntad, en esa amalgama de un cerebro, un corazón y un hígado que, como el ectodermo, el endodermo y el mesodermo de un embrión, creciendo, se implican mutuamente en su función.

Creo que un médico es moral de idéntica manera, cuando se dispone permanentemente a “dar respuesta” por cada uno de los actos y pensamientos implícitos en el ejercicio cotidiano de su profesión. Porque cada uno de sus actos, por nimio

que parezca, involucra un problema ético que compromete su responsabilidad moral. Análogamente, un político “milita”, en el mejor sentido, cuando combate, con su pensamiento y con su acción, sin olvidar que toda convivencia implica cierta tolerancia, y cuando, en la lucha denodada por difundir su ideología, comprende y recuerda que lo mismo están haciendo los demás. El tema de la tolerancia, implícito en el mito de la Torre de Babel, nos reconduce de este modo, por la vía del amor a lo disímil, a ese problema del cual Edipo, Prometeo y Narciso son sus trágicos paradigmas, y a cobrar consciencia de que nos movemos entre el Escila y el Caribdis de la soledad y la compañía, y de que, en esa movilidad, nuestra forma se con-forma.

El entusiasmo espurio

En *Para qué y para quién vivimos*, se aborda el tema de satisfacer los apetitos que se pueden representar con tres tópicos: comer, descansar y copular. De ellos existe una gran cantidad de derivados, más o menos sofisticados, algunos de los cuales son muy típicos, como, por ejemplo, vacaciones,

juegos o deportes, espectáculos y reuniones culturales, actividades eróticas mayúsculas o negocios a los que atribuimos la posibilidad de defendernos de nuestra ilusión de inseguridad, tan ilusoria como su contraparte, la seguridad. Y la lista que reúne las maneras de complacer los apetitos podría prolongarse.

Sin embargo, satisfacer los apetitos no alcanza para dotar a una vida de sentido, y lo que contribuye para que pase desapercibido es que son muy pocas las personas que logran satisfacerlos hasta un punto que les hubiera permitido descubrir que la posibilidad de colmar sus íntimos anhelos se encontraba en caminos muy distintos de los que estaban asumiendo y recorriendo.

Hay pues dos maneras en que funciona el entusiasmo. El vocablo “entusiasmo”, que por su origen significa identificado con los dioses, alude a la alegría con la que se acomete una tarea cuando se la emprende impregnado por la convicción de que será gratificante. La cuestión revela sus facetas inquietantes cuando (tal como le expresamos en *¿Por qué nos equivocamos?*) descubrimos que es posible entusiasmarse, en forma ficticia, equivocada y espuria, cuando se niega

la realidad de que no hay caminos sin riesgos, para elegir la comodidad de un trayecto que se presume más fácil.

La perduración de los sueños

Es cierto que del dicho al hecho hay mucho trecho, y es precisamente ese trecho, de factura hepática, el que nos lleva a creer que los hechos, de valor indudable, son los indiscutibles artífices del mundo en que vivimos. Sin embargo, *los hechos son frágiles y efímeros*. Es claro que al magnífico castillo soñado no se lo llevará mañana el mar, como sucede con su copia, simplificada y burda: el castillo de arena.

Marcar átomos con carbono radioactivo permite comprobar que, en unos pocos meses, la corriente de la carne atraviesa el organismo humano como el agua que circula en los ríos. Un tumor de intestino que persiste dos años no conserva un solo átomo de aquellos que, en su comienzo, lo constituyeron. La forma del tumor perdura; la materia ya es otra. Esa forma es, precisamente, lo que el psicoanálisis denomina una idea o una fantasía que pueden ser inconscientes.

A pesar de las desilusiones que en la vida abundan, que contradicen la creencia de que soñar cuesta nada, y a pesar del lenguaje que, con frecuencia, llama sueño al deseo, se suele pensar que el prototipo de los sueños radica en las ensoñaciones oníricas que, a veces, al despertar se recuerdan. Pero lo que más abunda son los sueños diurnos. Se vive soñando, proyectos y anhelos, que suelen ocultarse hasta en los temores. Son las fantasías que llenan el alma, mientras, sin mirarlas, se intenta contemplar el mundo.

La paradoja y el portal

Hay dos afirmaciones que son indiscutibles. Es imposible alimentarse con una comida que se ingiere de manera ficticia en el transcurso de una ensoñación onírica. Un acontecimiento representado en una fantasía, como, por ejemplo, comer un chucrut en una *brasserie* de París, no lleva implícito que esté ocurriendo, realmente, que repongo de ese modo calorías que he gastado. En otras palabras, cuando sueño con matar, en realidad no estoy matando.

La significancia de semejante distinción es evidente. Tal como señalaba Ortega y Gasset, la locura de Don Quijote no consiste en ver una realidad acorde con una fantasía (dado que eso es inevitable), sino en ver, de un modo ficticio, su fantasía materializada en la realidad.

También es cierto que, a diferencia de lo que ocurre en el soñar, cuando se constata efectivamente, durante la vida de vigilia, que alguien muere, a menos que se trate de un error excepcional, nunca resucita.

Sin embargo, si se le afirma a quien ha ingerido un guiso de liebre que se ha comido a su querido gato, y realmente lo cree, puede suceder que vomite y que se enferme gravemente. Esto se ha repetido muchas veces dentro de la literatura psicoanalítica (por ejemplo, en el célebre artículo de Susan Isaacs “Naturaleza y función de la fantasía”). Sea cual fuere la naturaleza y función de la fantasía, es evidente que muchas veces sus efectos se materializan en la realidad. Se ha dicho también humorísticamente: “Las brujas no existen, pero que las hay, las hay”.

Cuesta reparar en la importancia que adquiere y en el desconcierto que provoca semejante

circunstancia. Cabe recordar la afirmación freudiana que sostiene que reprimir no es inhibir, dado que lo inconsciente, tal como los actos fallidos lo demuestran, tiene acceso a la esfera motora del yo. Si la fantasía posee ese poder real de materialización que los efectos de la calumnia testifican con frecuencia, todo engendro de la fantasía puede, en principio, materializarse. Si puede suceder que, en forma misteriosa, aquello que se dice, aquello que se piensa y, sobre todo, aquello que se cree terminen materializados, ¿cómo diferenciar, entonces, *a priori*, entre uno y otro caso?

Dos afirmaciones contradictorias, igualmente indiscutibles, nos enfrentan con una paradoja. Por un lado, la diferencia entre fantasía y realidad no puede negarse, dado que nadie puede reponer calorías mientras duerme. Por el otro, algo que no existe en la realidad material opera sobre la realidad material y la transforma.

Tal como testimonia lo que Antonio Porchia escribe en *Voces*, la paradoja suele otorgar un acceso a una nueva concepción que la resuelve. Sin embargo, frente a una paradoja como la de las brujas, actualmente insoluble, se divisa, de manera innegable, un umbral. Es un portal que succiona, con

la inquietante fuerza de un misterio que excita la curiosidad, aun sabiendo que, una vez que se atraviesa, no se puede volver.

