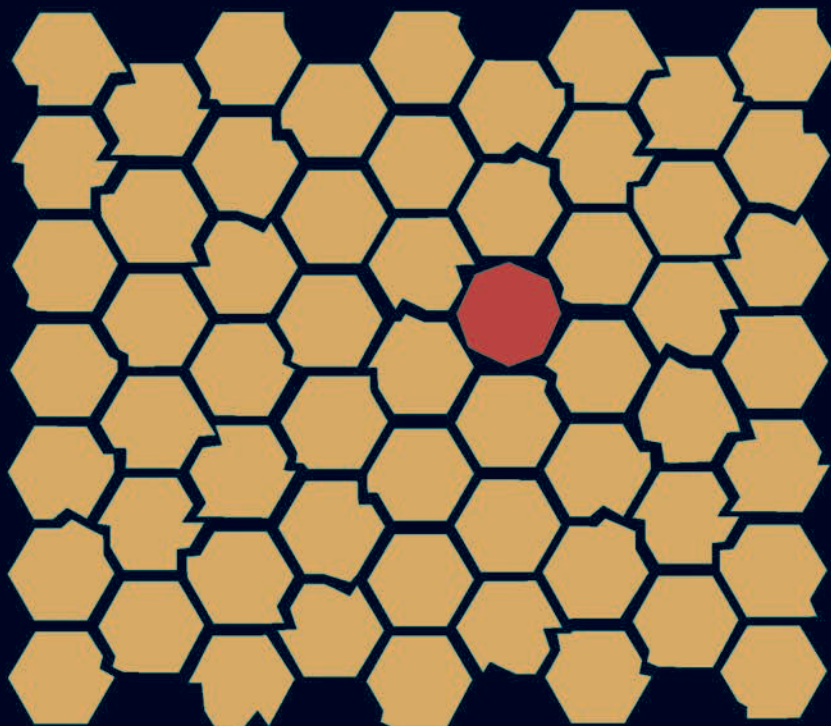


Luis Chiozza

# SER O NO SER "COMO LA GENTE"

Acerca de la enfermedad  
y la maldad



libros del  
Zorzal

¿Qué significa ser “como la gente”? ¿Qué tiene que ver eso con la “normalidad”? ¿Cómo se relacionan la enfermedad, el crimen y la maldad? ¿De dónde proviene la culpa? ¿Cómo asumimos una propia falta que afecta a quienes amamos? ¿Cómo nos sentimos cuando nuestros seres queridos nos hieren, con o sin intención?

Estos interrogantes son apenas algunos de los tantos que este libro intenta explorar. Desde una perspectiva psicoanalítica, aunque abordando certeramente otras disciplinas, Luis Chiozza continúa un periplo que comenzó hace treinta años con la publicación de *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, y que hoy en día sigue siendo unos de los focos relevantes de su interés.

Así, puede decirse que el estudio de lo que está mal en el cuerpo y el estudio de lo que está mal en el alma se complementan y se enriquecen mutuamente. Eso conduce, de manera natural, a que en estas páginas el autor se ocupe de la enfermedad y de la maldad, para desembocar en un tema que se revela enorme. Si lo que está bien o está mal es algo que se hace, y si tenemos en cuenta que el proceder va de la mano del ser, nos estamos acercando, sin querer, a la contemplación de lo que nos “convierte” en ser buenas o malas personas que continuamos “viviendo”, bien o mal, en todos aquellos que nos conocieron.

Con extraordinaria lucidez, *Ser o no ser “como la gente”. Acerca de la enfermedad y la maldad* nos hace reflexionar sobre la crueldad, el odio y la traición que imperan en nuestras vidas, pero también sobre la belleza, la limpieza y la bondad, esos logros que, como el “pan nuestro de cada día”, debemos procurar.



libros del  
Zorzal

ISBN 978-987-599-562-6



9 789875 995826

LUIS CHIOZZA

# Ser o no ser "como la gente"

Acerca de la enfermedad  
y la maldad



libros del  
*Zorzal*

Chiozza, Luis

Ser o no ser como la gente : acerca de la enfermedad y la maldad / Luis Chiozza. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : Libros del Zorzal, 2019.

160 p. ; 23 x 16 cm.

ISBN 978-987-599-582-6

1. Psicoanálisis. 2. Conciencia Moral. 3. Crimen. I. Título.  
CDD 150.195

Diseño de tapa: Silvana Chiozza.

© Libros del Zorzal, 2019

Buenos Aires, Argentina

*Printed in Argentina*

Hecho el depósito que previene la ley 11.723

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

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

# ÍNDICE

PRÓLOGO .....	13
I. LA ENFERMEDAD Y EL CRIMEN.....	21
El diagnóstico y la indagación policial .....	21
El complejo nodular de las neurosis .....	26
La oscura huella de la antigua culpa.....	29
Entre la satisfacción y la condena.....	37
II. LOS PRINCIPIOS MORALES .....	43
El origen racional de la moral .....	43
Acerca de lo que es debido .....	50
El valor del afecto .....	55
III. EL CAMINO QUE EL PSICOANÁLISIS INICIA .....	61
La encrucijada de los caminos de Tebas.....	61
El horror al incesto y los efectos de un malentendido .....	65
El pecado original en el jardín del Edén.....	70
Los poderes del diablo .....	76
La creatividad .....	80

IV. LA DESMORALIZACIÓN COLECTIVA .....	85
Sobre lo que nos hace falta.....	85
Los sustitutos espurios .....	93
La maldad se contagia.....	98
La razón de la sinrazón colectiva .....	102
V. LAS BRUJAS NO EXISTEN, PERO QUE LAS HAY... LAS HAY .....	109
La realidad del centauro.....	109
La realidad de la historia .....	112
La identidad “individual” .....	115
VI. MENOS MAL.....	123
La crueldad, el odio, y la traición .....	123
Malos, sucios y feos .....	130
Deber, poder y querer .....	135
Es aquí y es ahora .....	138
EPÍLOGO .....	141
BIBLIOGRAFÍA .....	149

Para Nico y para Nati,  
que viven instalándose en un mundo nuevo.





“¿Qué se hizo de la eterna primavera  
de un tiempo en que sentía  
que, más allá de lo que hiciera,  
siempre, en el fondo, me querían?”

*Tú y yo. ¿Debemos, podemos, queremos?,*  
agosto de 2010.

“Es necesario y saludable  
que, más tarde o más temprano, admitamos, pacíficamente,  
la idea de que somos, y hemos sido siempre,  
como una gota de agua  
que afirma su existencia entre las otras  
y contempla, embelesada, ¡creyendo que son propias!,  
las luces que refleja;  
mientras se dirige,  
saltarina, hacia la inmensidad del mar”.

*El interés en la vida. Sólo se puede ser siendo con otros,*  
diciembre de 2011.



## PRÓLOGO

Este libro *acerca de la enfermedad y la maldad* lleva también sobre la tapa, como si hubiera sido una anotación manuscrita de último momento, que procura indicar su contenido, la frase *Ser o no ser “como la gente”*. Con el título, alude a una expresión habitual del lenguaje. Para señalar una buena manera de ser, correcta o atinada, se suele decir de una casa, de un trabajo o de un durazno que son “como la gente”.

En *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa*, decía:

Un día mi consciencia humana [...] adquirió la posibilidad de diferenciar entre mi madre y yo. Ella nació [para mí] como persona en el mismo proceso en que nació, en mi consciencia, el dibujo de una frontera y junto con esa frontera limitante nació “el nene” que más tarde aprendería a llamar “yo”. Junto conmigo nació entonces, en mi vida, ella. Y en ese

proceso de mi vida un día aprendí que yo existía para ella como ella para mí y que ambos, semejantes, éramos para cada “uno” de nos-otros un “otro” similar, lo que se llama un alter ego.

[...] Mi mundo, entonces, no sólo se fue llenando de objetos como el sonajero, el plato y la cuchara, sino también con otros, con la vida de otros que [...] he terminado por considerarlos semejantes, aunque no idénticos a mí. [...] un conjunto de otros con los cuales ahora tengo que alternar, [...] que son amigos o enemigos con los cuales convivo en distintas condiciones y distancias.

[...] ese mundo de amigos y enemigos adquiere en mi vida una significancia extrema, [...] porque [ellos participan] en la forma en que siento mi vivir, [...] [otorgándome] identidad y pertenencia.

[...] hay otros que no personalizo, los cuales, como señala Ortega, llegaron a constituir “la gente”, porque los reuní con ese nombre precisamente para referirme a todos, pero a ninguno de ellos en particular. Cuando digo “se dice” o “se piensa”, aludo con la palabra “se” a un conjunto de algunos, ninguno en particular, que, en realidad, siendo casi

todos, no es alguien, sino que es, como persona, nadie.

La sociedad (de la cual hemos dicho que constituye un residuo de las convivencias pasadas que persiste como una normativa que rige nuestra vida actual) se presenta en mi vida representada por la gente. Cuando alguien [...] se transforma en el brazo ejecutor de una prescripción social, si lo hace sanamente (exento de cualquier goce perverso) sentirá que su acción no proviene de sus propias ganas, ya que casi siempre ignora cuál es el sentido de la costumbre que defiende, de la costumbre que, como una opinión vigente [...] adquirió como un contagio. Sentirá, muy por el contrario, que su acción proviene de lo que le dicta su deber. A esto se refieren los ingleses cuando, mientras aplican una multa, piensan o dicen: *nothing personal*.

[...] No es lo mismo decir "gente como uno" con el significado de "toda la gente", mala o buena, que decirlo con el significado de "sólo la gente como uno es gente". Tampoco es lo mismo que decirlo dándole a la palabra "gente" el significado de "sólo algunos son gente". Son tres experiencias diferentes, y cada una de ellas puede ser despreciable o valiosa. En la primera uno piensa, de manera justa o injusta,

que todos los seres humanos son ligeras variantes de lo que uno es; en la segunda uno desprecia, con razón o sin ella, lo que se diferencia de uno, y en la tercera uno reconoce entre los otros, sea de verdad o apoyado en apreciaciones erróneas, algunos semejantes. Sin esta última experiencia, uno no podría referirse a uno, se encontraría trágicamente limitado a tener que decir siempre “yo”. [Y nada de lo que pueda decir] encontraría jamás destinatario.

Si bien no cabe duda de que la gente (no siempre “toda”, pero siempre alguna) adquiere en mi vida una significancia extrema, dado que participa en la forma en que siento mi vivir, otorgándole sentido, identidad y pertenencia, tampoco cabe duda de que la historia está llena de evidencias de que “la gente” puede cometer, queriendo o sin querer, desatinos o maldades enfrentándonos, una y otra vez, con la pregunta “¿es así, o soy yo?”. Cuando, por ejemplo, contemplamos hoy la alternativa, entre el ostracismo y la cicuta, que se le impuso a Sócrates, o las circunstancias que condujeron a que Galileo exclamara, luego de adjurar frente a la Santa Inquisición, *eppur si muove*, ¿qué podemos pensar?

De manera que el título *Ser o no ser "como la gente"* alude a tres referentes principales íntimamente vinculados. El primero convoca la idea del dilema contenido en el *To be or not to be*, de Shakespeare, y su variante, vernácula y sanmartiniana, *serás lo que debas ser o serás nada*. El segundo remite (mediante el uso de la expresión "como la gente") a la disyuntiva entre proceder según lo que "se" considera bien o, por el contrario, mal. El tercero contiene "el corazón" de lo que en este libro abordamos: dado que esa "gente" que, desde nuestras entrañas, otorga a nuestra vida pertenencia y "sentido" puede ser la misma que se ha equivocado en muchas ocasiones, ¿cómo saber, a veces (asumiendo el alto precio que, con frecuencia, la decisión alcanza), si se debe o no se debe concordar con ella?

Dado que no soy economista, ni sociólogo, ni politólogo, ni filósofo, y que no intento asumir la presunta tarea de un "profesor de moral", lo que escribo en este libro acerca de lo que está bien y de lo que está mal es lo que puede explorar, desde su campo de trabajo, un psicoanalista que se apoya en la idea de que psiquis y soma son dos organizaciones del conocimiento, en la consciencia, que,

derivando de un mismo “sustrato” inconsciente, evolucionan juntas.

El estudio de lo que está mal en el cuerpo y el estudio de lo que está mal en el alma se complementan y se enriquecen mutuamente. Eso conduce, de manera natural, a que en las páginas que siguen nos ocupemos de la enfermedad y de la maldad, para desembocar, inesperadamente, en un tema que se revela enorme, porque si lo que está bien o está mal es algo que se hace, y si tenemos en cuenta que el proceder va de la mano del ser, nos estamos acercando, sin querer, a la contemplación de lo que nos “convierte” en ser buenas o malas personas que continuamos “viviendo”, bien o mal, en todos aquellos que nos conocieron.

Para colmo, lo que uno hace, sea lo que sea, pero sobre todo cuando es importante, aunque puede ser bueno para muchos, siempre, con razón o sin ella, será malo para otros, que muchas veces son personas que amamos. Además, dado que mientras vivimos siempre hacemos algo, se puede llegar al extremo de no poder evitar que haya quienes sientan (nuevamente, con razón o sin ella) que sólo por el hecho de existir los estamos dañando.



Este libro continúa un periplo que comenzó hace unos treinta años con *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*, prosiguió luego con *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa; ¿Por qué nos equivocamos? Lo malpensado que emocionalmente nos conforma; El interés en la vida. Sólo se puede ser siendo con otros; Intimidad, sexo y dinero. ¿Alguien sabe quién soy?, y ¿Para qué y para quién vivimos? El camino de los sueños.*

Llegamos así a que la enfermedad y la maldad vienen a ser dos caras de un mismo proceso y, desde el panorama que desde allí se vislumbra, podemos contemplar una "nueva" realidad. Surge, entonces, la idea de que la belleza, la limpieza y la bondad no son regalos imperdibles que recibimos, en cuerpo y alma, como dones heredados, son logros que, como "el pan nuestro de cada día", debemos pro-curar.



## LA ENFERMEDAD Y EL CRIMEN

### El diagnóstico y la indagación policial

Samuel Butler, filósofo y novelista inglés con un gran sentido del humor, del cual se ha dicho que tuvo una significativa influencia sobre Herbert George Wells, George Orwell y George Bernard Shaw, publicó en 1872 uno de sus libros más destacados, *Erewhon*, anagrama de *Nowhere*, cuyo significado “ningún lugar” coincide con lo que denota el origen etimológico de la palabra “utopía”. En *Erewhon*, Butler describe un país imaginario en donde ocurre, entre otras características notables, que los delincuentes van al hospital y a los enfermos se los recluye en una cárcel.

Suele oírse con frecuencia que los delincuentes son personas enfermas, y también que hay perso-

nas que se enferman como consecuencia del vicio y la inmoralidad. La historia de la medicina, tal como lo podemos constatar en el excelente y erudito libro que sobre el tema ha escrito Pedro Laín Entralgo (*Historia de la medicina*), nos muestra que la enfermedad siempre se ha considerado en una íntima relación con el pecado. Sin embargo, mientras para la antigua Babilonia, por ejemplo, el enfermo es, ante todo, un pecador, para la medicina de Galeno el pecador es, ante todo, un enfermo.

Definir la enfermedad no es un asunto sencillo, ya que tampoco es fácil definir la salud. Reparemos en que el término “normal” compromete dos significados: un estado ideal, inalcanzable, y lo que se puede observar (de acuerdo con la campana de Gauss) como un promedio. Reparemos también en que, implícitamente, no solemos aceptar el primer criterio, dado que, cuando alguien usa anteojos para compensar un vicio de refracción óptica, nadie diría que está enfermo. En el intento de definir la enfermedad, nos encontramos con algo parecido a lo que San Agustín expresó diciendo: si no me lo preguntan, sé lo que es el tiempo,

pero, si me lo preguntan, no lo sé. No cabe duda de que, si nos conformamos con una descripción que se acerque a lo que "sentimos" (acorde, por otro lado, con la palabra "enfermo", que por su origen latino significa endeble, carente de firmeza), podríamos decir que hablamos de enfermedad cuando una alteración del funcionamiento o de la forma de nuestro organismo introduce una perturbación que dificulta de un modo evidente la prosecución habitual de la vida.

Tampoco es sencillo definir la maldad. La palabra "crimen" se asocia, en primera instancia, con un homicidio culposo e intencional. Su significado, sin embargo, es más amplio, ya que designa al conjunto entero de los actos que, sea por acción o por omisión, trasgreden los preceptos de la ley o de lo que establece el conjunto de "buenas costumbres" que constituye la moral. Así la usamos cuando decimos, por ejemplo, "desperdiciar la comida es un crimen", y es ese sentido amplio, que incluye todas las formas de la inmoralidad, el que convocamos cuando nos referimos a la relación que es posible establecer entre la enfermedad y el crimen.

*Cri*, en su origen, significa *cernere*, que corresponde a la palabra castellana “cernir”, que, como en el caso de “cribar”, equivale a separar distintas partículas pasándolas por una criba o un cedazo. *Men*, en cambio, es un término latino que equivale a lo que designamos como un “medio”, un instrumento. Así interviene en palabras como “dictamen”, “certamen” o “espécimen”.

La palabra “crimen” evoca, por lo tanto, la idea de algo particularmente discernido (a través de un juicio), como se evidencia cuando se incluye en otros vocablos, como es el caso de los términos “incriminado” o “discriminado”. La indagación etimológica nos ilumina el hecho de que la “imputación” de un crimen es un acontecimiento lo suficientemente difícil y complejo como para que haya conducido, en una evolución que duró siglos, al establecimiento de tribunales en los cuales, convocando a testigos, acusadores, defensores y jueces de la persona que se intenta incriminar, sustancien, en distintas instancias que permiten apelar, el proceso judicial.

Volviendo sobre lo que hemos dicho acerca de lo que nos aporta la historia de la medicina, cabe

agregar que el psicoanálisis nos descubre nuevos puntos de vista sobre los vínculos que existen entre la enfermedad y el crimen, que introduciremos, en algunos puntos esenciales, en los siguientes apartados.

Comencemos, mientras tanto, por decir que, así como el curador babilónico centraba su labor en la adivinación del pecado al que se atribuía el trastorno, tanto el médico que explora racionalmente las alteraciones anatómicas o fisiológicas como el psicoanalista que indaga en el alma han descrito su tarea, repetidamente, como la investigación de un enigma que se ha comparado muchas veces con una pesquisa policial.

Recordemos que Conan Doyle, el creador de Sherlock Holmes, describió los métodos de su célebre detective, sobre el modelo de la capacidad de observación y deducción que había aprendido, siendo estudiante, con su recordado maestro de clínica médica. El "elemental Watson", que Sherlock suele repetir, podría entonces corresponder muy bien a un "elemental Doyle" pronunciado por aquel maestro.

Mariano Barilari, laureado en Heidelberg (en donde concurría, junto con Victor von Weizsaecker,

a las clases que impartía el insigne Ludolf von Krehl) y autor de la sinopsis de antecedentes que utilizamos en nuestros estudios patobiográficos, decía que los médicos no deberíamos atender a un nuevo paciente antes de haber resuelto el problema constituido por el enfermo anterior. Sostenía que así procederíamos como los detectives, que, atrapados por el “caso” que están investigando, continúan pensando en lo que los intriga mientras se están afeitando.

## El complejo nodular de las neurosis

Si aceptamos lo que el psicoanálisis sostiene cuando afirma que la leyenda de Edipo describe el “complejo” nodular de las neurosis, comprendemos las razones que sustentan tres circunstancias que se observan a menudo.

En primer lugar, es posible decir, desde ese punto de vista, que todo argumento dramático que, sosteniendo una intriga, crece hacia una culminación y finaliza con un desenlace constituye una de las innumerables variantes de la trama edípica.



Puede ser triste y conmovedora, cuando “termina mal”, si es que marcha, aleccionadora, desde la gracia hacia la desgracia, o placentera y confortante, cuando “termina bien”, porque transcurre desde la desgracia hacia la gracia.

En segundo lugar, el descubrimiento del crimen edípico surge, en la leyenda, como producto de una penosa investigación dirigida hacia la identificación de un culpable y conducida, simbólicamente, por la clarividencia de un ciego (Tiresias).

En tercer lugar, el género policial siempre ha despertado, y despierta, una fuerte intriga que revela la intensidad del interés sostenido, en nuestra condición de espectadores, por nuestra participación inconsciente.

En la novela *El desperfecto*, de Friedrich Dürrenmatt, encontramos un ejemplo muy bueno de la vigencia de esas fantasías en las personas que se pueden considerar normales. Un viajante de comercio sufre, en Suiza, un desperfecto de su automóvil y recurre al auxilio de los habitantes de un castillo, que lo alojarán por esa noche y que lo invitan a compartir la cena. En la sobremesa, le proponen participar en un juego que habitualmente realizan y que consiste en un proceso judicial. Se

constituye, entre los comensales, un juez, un fiscal acusador y un abogado defensor. El protagonista desempeñará el papel de reo e insiste, contrariando el consejo de todos los presentes, en defenderse declinando el auxilio del abogado que debería ejercer su defensa. Durante la indagatoria, surge que acaba de ser ascendido en la empresa para la cual trabaja, debido a que su jefe ha muerto como consecuencia de un infarto de miocardio, e inmediatamente es acusado, en forma muy ingeniosa, por haber provocado esa muerte, motivado por su rivalidad y su ambición. Él se defiende con mucha torpeza y, luego de ser ficticiamente declarado culpable y condenado, el juego termina. Al día siguiente, cuando van a despertarlo, encuentran que se ha suicidado, ahorcándose en su habitación.

Cabe recordar aquí la singular maestría con la cual Franz Kafka inmortaliza, en su obra *El proceso*, la pesadilla de una indagatoria judicial interminable, que no se puede evitar, acerca de un oscuro delito que no se menciona.

El detective que ha superado al inmortal Sherlock Holmes es sin duda el comisario Jules Maigret, creado por Georges Simenon. Coincidiendo, en algunos

aspectos, con los descubrimientos de Freud, Simeon, un autor que ha buceado en el alma humana con singular maestría, ha escrito que la gente, en general, piensa que un asesino es una persona especial, pero que Maigret había aprendido que, muy por el contrario, en determinadas condiciones, cualquiera puede matar.

## La oscura huella de la antigua culpa

Freud (en *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico*) se ocupa de señalar que, con mucha frecuencia, la culpa precede al delito y determina su ejecución. Dado que, en el intento ilusorio de disminuir un sentimiento de culpa anterior, se elige atribuirlo a un delito menor, la desproporción de la culpa que se siente frente a ese delito no puede ocultarse. Por ese motivo, el recurso se vuelve inestable y, como ocurre en la cleptomanía, debe repetirse una y otra vez.

Se trata, entonces, de una culpa inconsciente que corresponde a un episodio biográfico reprimido que se manifiesta como un sentimiento de cul-

pabilidad oscuro y difuso. En las ocasiones en que esos sentimientos afloran parcialmente en la conciencia, suelen quedar representados por acontecimientos destructivos remotos o recientes, que es difícil elaborar y que son los que otorgan a la culpa inconsciente sus poderes malignos. Que un ingeniero sienta que sus padres, luego de solventar su carrera universitaria, se han quedado sin dinero para ayudar a su hermano podría constituir un ejemplo de los sentimientos de culpa “biográficos”.

Sin embargo, cuando profundizamos en el psicoanálisis de los recuerdos biográficos que “justifican” la culpa, descubrimos que también allí precede al episodio al que se le atribuye. Los orígenes de los sentimientos de culpa se pierden, de este modo, en “la noche de los tiempos” que ocultan, en palabras que Sófocles pone en boca de Edipo, “la oscura huella de la antigua culpa”.

Un niño pequeño, más allá de las ceremonias sacramentales destinadas a liberarlo de un pecado “original”, expresa una alegría, inmune a los sentimientos de culpa, que solemos designar con la palabra “inocencia”.

Muy pronto se introducen, en su vida, la malicia y la vergüenza. ¿De dónde provienen? ¿El contacto con sus progenitores le inculca culpabilidad? ¿Abre las compuertas que reprimen una culpa inconsciente que constituye un legado ancestral? Inútil es decir, "metapsicológicamente", que ese legado equivale a una "defusión instintiva" que libera pulsiones de muerte.

Ingresamos en nuestra condición de lactantes con una predisposición innata a establecer un "nuevo" vínculo, colmado de significancia, con alguien que reconocemos porque en su interior hemos vivido, y así, cuando alguien (¿sean cuales fueren sus cualidades!) nos ofrece los cuidados maternos satisfaciendo esa necesidad impostergable en el momento justo, podemos sobrevivir.

Se configuran de ese modo una emoción y una conducta fundamental que nos dejan huellas indelebles en el carácter, estableciendo una impronta que denominamos "apego" y que, contemplada desde la persona que coparticipa en el vínculo, se llama "lealtad".

Con el transcurrir de la vida, esa "figura" se transfiere a otras personas que, cargadas de significancia, constituyen aquellas "para las cuales vivimos".

Así se establece un sentimiento de pertenencia en el ámbito de un “solar” continente que el neonato añora, cuya falta se experimenta como un abandono y una desolación que pueden llegar al extremo de un terror atávico.

En nuestros primeros vínculos (y en los que derivan de ellos), no sólo se aprende, entonces, cómo se hacen las cosas, sino, ante todo, qué cosas se deben o no se deben hacer (o, más aún, desear), configurando de ese modo nuestros ideales y nuestra imagen del mundo. Cuando nos acercamos (sea de manera adecuada o ilusoria) al cumplimiento de nuestros ideales, el valor positivo que nos adjudicamos, que habitualmente denominamos “autoestima”, aumenta, y en el caso contrario disminuye.

Quienes hayan frecuentado el psicoanálisis recordarán que Freud (en “Introducción del narcisismo”) reconoce tres fuentes para la autoestima: el residuo del narcisismo infantil (es decir, del amor del ello hacia el yo), el resto de la omnipotencia primitiva confirmada por la experiencia (en la medida en que se cree haber cumplido con el ideal del yo) y la satisfacción de la libido de objeto (de los deseos que se sienten hacia alguien que se ama).

Dado que el ello funciona como un ideal del yo, y que tanto la omnipotencia como la satisfacción de los deseos hacia el objeto llevan, implícitos, los logros ideales, esas tres fuentes coinciden en la disminución (que puede ser real o imaginaria y ficticia) de la distancia que separa al yo de su ideal, de modo que la autoestima disminuye cuando esa distancia aumenta.

Cuando no se alcanzan las metas ideales (que constituyen la "mejor manera" en que podemos concebir el logro de lo que nos proponemos), habitualmente sentimos una carencia doble: lo deseado "hace falta", pero también la potencia que lo hubiera logrado y que, para colmo, como carencia, puede ser perdurable. Solemos optar, entonces, por las consecuencias de pensar que "no quise", frente a la magnitud de la penuria que nos ocasiona sentir que "no pude".

Dentro de esas posibilidades, en donde sucede que la "adquisición" de inocencia "se paga" con el reconocimiento de la impotencia, preferimos sentirnos culpables en lugar de impotentes, porque nuestra sensación de seguridad y nuestra autoestima disminuyen menos si lo que nos falta no es algo que inevitablemente nos ocurre, sino que lo hemos elegido.

Si volvemos ahora sobre la pregunta “¿de dónde proviene la culpa?”, es posible afirmar que los sentimientos de culpa ocultan, al mismo tiempo que de manera inconsciente representan, la impotencia que experimentamos frente a la necesidad de subsanar una “falta” acerca de la cual podemos decir que, dada su ubicuidad, se constituye en fundante de las características de nuestra condición humana.

El método que utiliza el comisario Maigret no descuida lo que una perspicaz observación revela, ni lo que la ciencia establece en el laboratorio de la Policía Judicial. Tampoco desestima los caminos racionales que traza el intelecto, pero el núcleo esencial de su excepcional destreza deriva de una capacidad intuitiva para identificarse con cada uno de los personajes del drama. Se trata de una capacidad que nos recuerda la permeabilidad del psicoanalista avezado para captar las sutiles vicisitudes de la transferencia y de la contratransferencia.

En *El cuerpo sin cabeza*, Simenon escribe: “En el curso de los últimos años había nacido una profesión que se parecía a la que él [Maigret] había imaginado: la de psicoanálisis, que se esfuerza



por develar al hombre su verdadera personalidad". Pero ya mucho antes, en *La primera investigación de Maigret*, había escrito (refiriéndose al comisario):

La profesión que siempre le había gustado tener no existía. Cuando era muy joven, en su pueblo, tenía la impresión de que un montón de gente no estaba en su lugar, tomaban un camino que no era el suyo, únicamente porque no sabían. Y se imaginaba un hombre muy inteligente, comprensivo, sobre todo [...] Habrían acudido a consultar a ese hombre como se consulta a un médico. Habría sido, en cierto modo, un componedor de destinos. No solamente porque era inteligente. Quizá no necesitaba una inteligencia excepcional, sino porque era capaz de vivir la vida de todos los hombres, de ponerse en la piel de todos.

Veamos lo que escribe Victor von Weizsaecker (en "La historia clínica"):

La física propone un axioma que resulta por cierto convincente: allí donde se encuentra un cuerpo,

no puede estar simultáneamente otro. Tampoco se puede encontrar un hombre allí donde está parado otro; por otro lado, este le obstruye el camino al primero. Sin embargo, resulta más difícil tomar conciencia de que ese hombre que se encuentra allí también se *obstruye el camino a sí mismo*; que esto pertenece a la verdadera esencia del ser humano, por lo cual se diferencia de cualquier otra cosa que fuera *sólo* cuerpo. El hecho de obstruirse el camino a sí mismo es quizá un secreto de su inquietud.

La coincidencia de este fructífero concepto de Weizsaecker con lo que describe Simenon en el párrafo citado es asombrosa. Más aún si tenemos en cuenta que (tal como surge de lo que exploramos en *¿Para qué y para quién vivimos? El camino de los sueños*) esa obstrucción del camino de sí mismo coincide con una crisis vital sobre la cual, volveremos más adelante.

Señalemos, por de pronto, que no sólo equivale a encontrarse desmotivado, viviendo una vida que carece de sentido, sino también a estar “sacado”, lejos del lugar correspondiente, desubicado, “fuera de sí”, desquiciado y enajenado, aunque no siempre estas condiciones, que se arraigan en las

emociones viscerales, se revelan en toda su crudeza cuando se las examina desde una vertiente intelectual que frecuentemente las encubre.

## Entre la satisfacción y la condena

Decíamos que el psicoanálisis contribuye con nuevos puntos de vista al esclarecimiento de la relación, ancestral, que se establece entre la enfermedad y el crimen. Recordemos los primeros descubrimientos de Freud, que nacen de su investigación de los fenómenos histéricos. Junto con Joseph Breuer, descubre que sus pacientes sufrían “de reminiscencias”, es decir, por obra de recuerdos “casi olvidados”, que provenían de acontecimientos pretéritos, traumáticos, que habían sido reprimidos.

El motivo que pone en marcha la represión surge de la necesidad de impedir el desarrollo de un afecto conflictivo, porque hubiera sido placentero para un “sistema psíquico” (una tendencia) que gestionaba un deseo instintivo, unido a una experiencia satisfactoria, y displacentero para otro sistema (otra tendencia) que gestionaba su conde-

na desde una experiencia dolorosa. El motivo que sostiene la continuidad de la represión proviene de la huella que como “recuerdo inconsciente” ha dejado el trauma doloroso que el conflicto original produjo.

El síntoma se construye, entonces, como un “retorno de lo reprimido” bajo la forma de un sustituto que se configura como una transacción, aceptable para la consciencia, entre las tendencias en conflicto. Reparemos, dicho sea de paso, en lo injustificado de las críticas que atribuían a Freud la afirmación, unilateral, de que el psiquismo inconsciente sólo se hallaba habitado por inclinaciones perversas, dado que su teoría se basa, precisamente, en la existencia de un conflicto.

Si tenemos en cuenta las formas en que lo reprimido retorna, podemos decir que, como producto de las mermas que nos produce la vida, las ruinas que acumulamos en el cuerpo equivalen a las ruindades que acumulamos en el alma. De modo que, como señala Ortega, cuando un adulto se desnuda está más desnudo que un niño, porque la edad escribe en el cuerpo de una persona la historia de sus claudicaciones. Oscar Wilde construye un personaje, Dorian Grey, al cual se le cumple su

deseo de conservar su lozanía juvenil gracias a que las huellas de sus acciones acontecen avejentado y envileciendo solamente su figura pintada en un retrato.

Tanto en los avatares de una sesión psicoanalítica como en las vicisitudes de un estudio patobio-gráfico, nos encontramos con "la magnitud que alcanza", en cada caso, ese crimen primordial que en el fondo es edípico y que siempre se halla presente. Pero también es necesario recordar que, tal como lo subraya repetidamente Weizsaecker, la enfermedad es el producto de una transacción que lleva, implícito, que ambos contendientes deben conceder. Reparemos, además, en lo que señala Racker: es nuestro amor el que le dice, al odio que nos condujo a un daño, "mira lo que has hecho". Tenerlo en cuenta nos permite comprender en qué sentido es posible afirmar que la enfermedad "es un crimen" frente al cual, como psicoterapeutas, nos surge una propuesta: sí, pero no de esa manera.

Freud, en *Tres ensayos de teoría sexual* y luego, de nuevo, en "Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis", escribe: "La neurosis es, por decirlo así, el negativo de la perversión". Si

recurrir a la simplificación de un esquema, podemos decir que en la solución transaccional que constituye la neurosis los preceptos de la condena moral “triumfan”, o predominan, sobre la satisfacción del deseo; y que en la transacción perversa, en cambio, la satisfacción del deseo predomina sobre la inhibición que proviene de la condena moral, inclinando la conducta hacia las modalidades de la acción que son propias de la psicopatía.

Dado que lo que estamos explorando gira en torno de un centro que consiste en procurar establecer una diferencia entre un proceder que “está bien” y un proceder que “está mal”, la cuestión de la psicopatía y, sobre todo, la luz que sobre ella puede arrojar el psicoanálisis constituyen una contribución esencial.

Comencemos por señalar que una conducta psicopática “grave”, como la que se observa en las personas que suelen etiquetarse con ese diagnóstico, compone una forma de “locura moral” cuyos efectos dañinos, si no son mayores que los que puede producir una psicosis, puede decirse, sin duda, que no son menores.

Agreguemos a esto que, con frecuencia, no sólo se niega que la psicosis y la psicopatía se mezclan

muchas veces en una misma persona, sino también que la actitud destructiva hacia el entorno confluye, en la psicopatía, con un efecto autodestructivo siempre inevitable. Es importante señalar, además, que no debemos incluir, dentro de la psicopatía, una actitud que, más que con lo que solemos denominar manipulación, coincide con la estrategia y constituye un componente apreciable de una conducta vital.





## II

# LOS PRINCIPIOS MORALES

## El origen racional de la moral

En cuanto se refiere a la manera de proceder, hay frases que se repiten con frecuencia, como, por ejemplo, “no les hagas a otros lo que no quieres que te hagan a ti” o “el derecho de cada uno finaliza donde comienza el de los demás”. Entre todas ellas, hay una que ha sido encarnecidamente discutida durante más de cinco siglos: “El fin justifica los medios”.

Se atribuye, de manera errónea, a Nicolás Maquiavelo, porque, aunque en realidad suele opinarse que el significado al que esas palabras aluden parece ser la conclusión que se extrae de su obra, se aduce que lo más cercano que escribió (en *El príncipe*) en ese sentido surge del siguiente párrafo:

En las acciones de los hombres, y particularmente de los príncipes, donde no hay apelación posible, se atiende a los resultados. Trate, pues, un príncipe de vencer y conservar el Estado, que los medios siempre serán honorables y loados por todos; porque el vulgo se deja engañar por las apariencias y por el éxito; y en el mundo sólo hay vulgo, ya que las minorías no cuentan sino cuando las mayorías no tienen donde apoyarse.

Algunos historiadores atribuyen al teólogo alemán Hermann Busenbaum la primera enunciación registrada, quien, en un libro escrito en latín (*Medulla theologiae moralis*), incluye la frase: “Cuando el fin es lícito, también lo son los medios”.

La polémica encendida por el pensamiento en cuestión no sólo gira en torno de los negocios o de la política, en donde pudo alcanzar posiciones extremas en la justificación de crueldades, porque se extiende sobre cualquiera de los actos de una vida humana que puedan ocasionar un perjuicio.

Mientras, por un lado, según algunas versiones, Napoleón anota (en los márgenes de *El príncipe*):

“Triunfad siempre, no importa cómo, y siempre tendréis razón”, por el otro Aldous Huxley sostiene: “El fin no justifica los medios, porque los medios usados determinan el fin alcanzado”.

La cuestión dista mucho de estar clara, dado que no es fácil distinguir entre medios y fines, sobre todo si tenemos en cuenta que, muchas veces, se oculta que los supuestos fines sólo son medios, o que los supuestos medios sólo son fines.

Quienes sostienen que el fin, por más valioso que sea, en ningún caso justifica los medios aducen principios fundamentales que consideran insoslayables e indiscutibles, como, por ejemplo, que el valor de una sola vida humana existe más allá de cualquier otra consideración. Esto, en los términos que estamos analizando, se traduce en la frase: “Cada ser humano debe ser visto como un fin en sí mismo, nunca como un medio”.

En primera instancia, no cabe duda de que esa sentencia suena muy bien, pero en segunda instancia tampoco cabe duda de que no resuelve el problema. Cuando vemos una película pensada para que “termine bien”, nos conforta el ánimo (más allá de lo que significa, en sí misma, la justificación de una guerra) que jamás se abandone

a un soldado herido, pero también es cierto que allí nunca sucede que, en el intento inverosímil de salvarlo, han muerto otros seis. ¿Qué cabe pensar acerca del general que, para evitar un enfrentamiento en donde morirá la mayor parte de los que componen un batallón entero, decide sacrificar a diez?

Ejemplos similares abundan, pero la cuestión “racional” empeora cuando los argumentos “numéricos” no existen o funcionan de manera indirecta o azarosa. ¿Qué debe decidir el médico frente a un hipotético caso en que dispone de una sola dosis del medicamento imprescindible para salvar una vida? ¿Elegiré al cirujano insigne de 72 años? ¿O al único hijo de una madre viuda que acaba de cumplir los 12?

Frente a lo que se denomina un imperativo hipotético —es decir, frente a tales y tales circunstancias se justifica una determinada acción—, Kant establece un imperativo categórico, que es autosuficiente, que no necesita justificación externa y que se define como cualquier proposición que declara una acción (o inacción) como necesaria. Podemos formarnos (dicho sea de paso,

porque se trata de una cuestión emocional sobre la cual enseguida volveremos) una idea de la importancia que, para Kant, adquiriría esta cuestión cuando recordamos que manifestó que dos cosas lo conmovían con igual intensidad: la magnitud del cielo estrellado y la existencia del imperativo categórico.

“Sobrevolando” rápidamente sobre la filosofía de Kant, diremos que, en *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, escribe: “Obra de tal modo que uses a la humanidad tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca como medio”. En *Crítica de la razón práctica*, expresa: “Obra de tal modo que la máxima de tu voluntad siempre pueda valer al mismo tiempo como principio de una legislación universal”.

Aunque ambas frases se asemejan porque apuntan a que los actos se juzguen con independencia de la identidad de las personas que intervienen como actores o como receptores de la acción, no dicen exactamente lo mismo. La primera se aproxima (sólo se aproxima, ya que su fundamentación es racional más que emocional) a lo que reza la sentencia: no les hagas a los otros lo que no

deseas que te hagan a ti. La segunda, en cambio, establece: no hagas lo que no quieres que se convierta en una ley universal.

Que los actos se juzguen con independencia de la identidad de las personas que intervienen coincide, en cierto modo, con el precepto cristiano “ama al prójimo como a ti mismo”, sobre el cual mucho sea dicho. Mientras las célebres palabras de Santa Teresa de Jesús, valorando una virtud trascendente, sentencian: “Vivir se debe la vida, de tal suerte, que viva quede en la muerte”, Racker nos invita a reparar en que el mandato bíblico no afirma “más que a ti mismo”, pero es necesario admitir que no es fácil sostener que el valor de una persona puede ser relativo sin encender una polémica cargada de pasiones.

Por otro lado, frente a los ideales que surgen de los principios religiosos, que sostienen que cada ser humano constituye un fin en sí mismo incuestionable, se ha creído ver, en el darwinismo y en su postulación de una selección natural, otros ideales que ponen en tela de juicio esos principios y que avalan, también, que, en consideración del bienestar de una gran mayoría, la identidad de cada quien carece de valor. Tal como sostiene Sandel (en *Justi-*

*cia. ¿Hacemos lo que debemos?*), los fundamentalistas vuelan donde los liberales no se atreven a pisar.

El asunto, que dista mucho de ser una cuestión teórica que se aleja de lo que ocurre en nuestros días, nos recuerda el ejemplo que utiliza Freud para expresar que hay motivaciones (que a veces conllevan una gran carga emocional) que interfieren con los principios que rigen la justicia. Sucede como si en un pueblo que tiene un solo herrero, por un crimen que él comete, se decide que uno de los tres sastres que lo habitan debe ser ahorcado.

Reparemos, también, en que el principio "el valor de un ser humano como fin en sí mismo", que excluye, en su totalidad, a cualquier otra forma de la vida, se asume de una manera que nos recuerda cómo, en épocas que no son tan remotas, se excluyeron a los integrantes de los pueblos vencidos. En este punto se inserta la cuestión de si se justifica la vivisección de los monos o los perros para aprender a salvar vidas humanas o, peor aún, de hasta dónde es lícito matar para comer, y nos limitaremos, ahora, sólo a dejar sentado que, precisamente en este asunto, reside el profundo fundamento de la frase que sentencia que es un crimen desperdiciar la comida.

En cuanto a establecer que debo proceder acorde con el precepto de que la manera en que ejerzo mis acciones se constituya en una ley universal, tenemos que reconocer que eso no garantiza la virtud de mi obrar, dado que puede suceder que yo quiera (aun para mí mismo) algo que el consenso considera dañino e inmoral. En ese caso, ¿quién juzga?

El tema de quién juzga es un tópico esencial, porque impregna numerosos contextos. Suele enunciarse, por ejemplo, el conmovedor principio: “A cada cual, según su necesidad, y de cada cual, según su posibilidad”, pero suele omitirse que el verdadero problema consiste en averiguar quién es el que asume la función judicial y sobre cuáles parámetros fundamenta el criterio con el que establece su juicio.

## **Acerca de lo que es debido**

Michael Sandel, profesor de ciencias políticas en la Universidad de Harvard, ha escrito un libro (que mencionamos en un párrafo precedente) erudito y estupendo, del cual ha vendido un millón de ejemplares. Nada de lo que resuma aquí podrá



siquiera aproximarse a la fecundidad de su análisis, enriquecido con ejemplos esclarecedores, pero será suficiente, para la cuestión que me anima a escribir este libro, con subrayar algunos de los jalones de su recorrido sobre los principios en los cuales distintos autores apoyan su concepción del deber.

Considerando, en su conjunto, lo que Sandel explora, sobresale, en primer lugar, la espinosa cuestión de hasta dónde somos libres y autónomos o determinados y heterónomos. En *El interés en la vida. Sólo se puede ser siendo con otros* y en *La enfermedad. De un órgano, de una persona, de una familia y de un pueblo*, nos ocupamos de indagar en ese asunto. Limitémonos ahora a subrayar la noción de que, si existe algo que "debemos hacer", sólo existe en la medida que aceptamos que es algo que "podemos hacer", dado que es absurdo exigir lo imposible. En otras palabras, la alternativa entre autonomía y heteronomía es fundamental en la hora de administrar una justicia que, para adjudicar un delito, procura discernir entre no poder y no querer. Sin embargo, esa alternativa entre poder o no poder lo que se debe se diluye en la actualidad de sentir y establecer lo que debemos, ya que la vida, que siempre se ejerce en un tiempo presente,

no puede separarse del sentimiento de un libre albedrío para el cual la distinción entre deber, poder y querer nunca es absoluta.

En segundo lugar, sobresale lo que constituye, sin duda, el asunto principal. Más allá de las consideraciones, no siempre fáciles, que nos inclinan, muchas veces, a preferir un malestar actual que conlleva un bienestar futuro, frente a la posibilidad de que ocurra lo contrario, la cuestión esencial, cuyos fundamentos conducen hacia una filosofía del derecho que se discute desde antiguo, radica en cuándo, dónde, hasta qué punto y por qué el bienestar personal de un sujeto debe supeditarse al bienestar colectivo de la sociedad que lo aloja.

La historia, antigua y moderna, acerca de los valores que rigen la conducta colectiva de las comunidades humanas nos muestra que no se trata de una cuestión sencilla. Recorre desde la esclavitud de los pueblos vencidos en tiempos remotos hasta la penuria actual de los conjuntos de exilados que emigran sin destino en un mundo que, por primera vez en la historia de la humanidad, es “global”. Trasciende, además, la relación con nuestra propia especie, para involucrar los enormes desastrosos en los cuales incurrimos durante nuestra imprescindi-

ble convivencia con los otros habitantes de la biosfera que constituye el ecosistema del planeta.

Volviendo sobre la cuestión de hasta dónde el bienestar personal de un sujeto debe supeditarse al bienestar colectivo de la sociedad que lo aloja, señalemos que Kant propone resolverla mediante un imperativo categórico que constituye un motivo trascendente a partir de una razón que, más que sensible, es inteligible, y que se extiende más allá de los límites de una particular persona. Vemos (en lo que Sandel subraya) que Aristóteles, en cambio, apunta hacia la consideración de una finalidad que merezca ser honrada. Se trata de un *telos* ideal que confiere dignidad y que introduce una dimensión histórica que, a despecho de la igualdad, premia la virtud; una concepción narrativa que, además, permite identificar valores como la lealtad que deriva del apego que surge como producto de algunos vínculos que son entrañables.

Reparemos, también, en las palabras de Obama que cita:

Miles de americanos salen a su trasiego diario  
—dejar a los niños en el colegio, ir a la oficina,

volar a una reunión de negocios, comprar en un centro comercial, seguir la dieta o intentarlo— y a la vuelta comprenden que falta algo. Van llegando a la conclusión de que su trabajo, sus bienes, sus diversiones, su mero estar ocupados no bastan. Quieren sentir que hay un propósito, que su vida sigue el hilo de una narración....

Sandel nos recuerda que la tesis de Kant surge en torno de la revolución americana en 1776 y de la francesa en 1789, que dieron lugar, en el siglo XVIII, a la formulación racional de los derechos del hombre, que evolucionaron, en el siglo XXI, hacia la afirmación de la universalidad de los derechos humanos.

Cabe también recordar el contraste, que Ortega señala, entre la formulación racional de los derechos humanos, que se establecieron en un sinnúmero de vaivenes históricos con escenarios de violencia sangrienta, y el perdurable derecho romano, nacido de quienes se limitaron a escribir acerca de la jurisprudencia acumulada como producto de la sabiduría de los jueces.

A la razón inteligible, debe añadirse, entonces, una intuición sensible que proviene de la historia

“emocional” de una “pertenencia” que configura apegos y lealtades que se insertan, de manera indeleble, en nuestras “neuronas espejo”. “Ataduras”, a veces contradictorias, que se integran en nuestra manera de ser y de proceder. Debemos tener en cuenta que reconocerlas y “contar con ellas” “forma parte” de la madurez y del valor de nuestro carácter. Recordemos que el genio de Shakespeare inmortalizó, en *El mercader de Venecia*, el dilema que surge entre la justicia y la misericordia.

## El valor del afecto

Cuando Sandel escribe que el problema consiste en hacer lo debido a la persona debida, en la medida debida, a la hora debida, por la razón debida y de la manera debida, nos ofrece un ejemplo privilegiado de que no todos los significados tienen la misma importancia y de la sutileza con la que tales importancias se diferencian en calidad y cantidad. Solemos pensar, inadvertidamente, que la importancia es una cualidad que “se agrega” a un significado “asignándole” un valor, como se le añade sal a una comida. Sin embargo (tal

como lo expusimos en *El psicoanálisis y los procesos cognitivos*), una consideración más atenta nos conduce, precisamente, a una conclusión inversa. A pesar de que la importancia de un significado, su valor, su significancia, puede haber sido “añadida” (transfiriéndola “secundariamente” de un referente a otro), la significancia nace inherente con un particular significado y es, en ese sentido, primordial.

Es el significado, en cambio, el que surge *a posteriori* como una sustracción, de importancia, suficiente para “aligerar” de ese modo a las ideas y permitir ese “juego”, ese ensayo imaginario de la acción, que denominamos pensamiento. Subrayemos, entonces, que “importancia”, “valor” y “significancia” son tres palabras que aluden, en principio, a un referente común que, en su origen, fue inseparable y propio de cada particular significado.

Sólo cuando la noción de significado se separó de la noción de significancia, ocurrió que la importancia y el valor pasaron a ser considerados como una cualidad “abstracta” que podía asignarse o no asignarse a un “objeto” o a una “idea”, en virtud de un determinado significado. A partir de esa abs-

tracción, el campo denominado "teoría de los valores" se puebla de objetos inasibles, se oscurece, y la indagación en el terreno axiológico que constituye los "ejes" de una conducta moral adquiere características sofisticadas.

Decíamos hace algunos años (en *¿Por qué enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo*) que en el "tráfico" mental podemos distinguir a los afectos (la materia que se trafica) de las ideas (los medios de transporte) y de las experiencias, que constituyen una red de trayectos facilitados (una intrincada maraña de caminos que se interconectan).

Sosteníamos entonces que lo que importa en nuestro intelecto (en nuestra capacidad de entender, de *intellegere*, de leer "entre líneas"), "las importancias" que nos mueven y conmueven, no son ideas, en primera instancia, sino afectos. Cuando las ideas importan, importan porque comprometen afectos.

Continuando con la misma metáfora, decíamos que nuestra mente no trafica con ideas, sino que las ideas son los medios de transporte que conducen a los afectos por los caminos que ha trazado la experiencia. De modo que sólo se transporta lo

que importa, y este “importe” es el único “valor aduanero” que se vigila en las fronteras.

Freud afirmaba que el verdadero motivo de la represión es impedir el desarrollo de un particular afecto, lo cual equivale a decir que se reprimen las ideas, o se deforman los caminos que ha trazado la experiencia, para evitar “el transporte” de una formación de afecto, de un valor afectivo, porque ese transporte hacia la consciencia equivale a lo que denominamos “proceso de descarga”, o “desarrollo afectivo”, de carácter penoso.

La expresión “valor afectivo” (que Freud utiliza en un artículo que escribe, en 1893, en francés: “Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices e histéricas”) lleva implícita la afirmación de que afecto, significado, importancia y valor son términos que remiten a un origen común: la formación de afecto inconsciente, una “clave de inervación”, una estructura, un “amago” de afecto, que es una disposición potencial al desarrollo de afecto.

La formación de afecto recorre, en el proceso de descarga que la conduce hacia la consciencia, las “esferas motoras” vegetativa y muscular voluntaria, es decir, en términos groseramente equivalentes, es asumida por el yo



inconsciente y por el yo consciente, ganando actualidad en forma continua, para finalizar transformada en sensaciones y sentimientos conscientes.

No cabe duda de que cada uno de esos procesos de descarga secretora y motora, que son la "materia *prima*" de las sensaciones y sentimientos que se constituyen como sus "últimas manifestaciones", será registrado en la memoria junto con la noción de la importancia que en su momento "tuvo" por su vinculación con una determinada cantidad y calidad de displacer y placer.

Dado que un "valor afectivo" se constituye mediante un "desarrollo afectivo" integrado por un conjunto de sensaciones y sentimientos que (desde una materia *prima* que se origina en las vísceras) involucran, muchas veces, el valor que se conforma con un principio de realidad que conduce a la postergación del placer, podemos afirmar que en el registro, no siempre plenamente consciente, de lo que denominamos un valor afectivo debemos encontrar el sustrato primordial del valor moral, como fundamento de una ética dirigida a la diferenciación del "bien" y del "mal".



### III

## EL CAMINO QUE EL PSICOANÁLISIS INICIA

### La encrucijada de los caminos de Tebas

El encuadre de la sesión de psicoanálisis, que constituye la “platina” del microscopio psicoanalítico, y el procedimiento “técnico” que convierte a su doctrina en una ciencia nos permiten contemplar, en forma metódica, las vicisitudes de una relación tú y yo, en el vínculo que se establece entre el psicoanalista y su paciente. Si reparamos en que esa relación constituye un prototipo que, de un modo análogo al que los átomos integran las moléculas, compone lo que denominamos sociedad, caemos en la cuenta de que, así como la física atómica contribuyó a los progresos de la química,

el psicoanálisis, compartiendo sus hallazgos acerca de nuestra manera de ser y proceder, puede colaborar con la sociología, frente a las crecientes dificultades que hoy, en un mundo humano que por primera vez es global, afectan a nuestra vida comunitaria, se trate de familias, de pueblos, de naciones o de civilizaciones.

Llamamos “complejo” a un conjunto de representaciones y reactualizaciones asociadas, ligadas, que, en forma de pensamientos, sentimientos y acciones, inevitablemente se reactivan juntas. Freud utilizó el nombre “complejo de Edipo” a partir de una leyenda de Sófocles que narra, siglos antes de que naciera el psicoanálisis, una tragedia conmovedora constituida por el parricidio y la consumación del incesto.

Sostuvo que todo niño, en su tierna infancia, vive sumergido en las fantasías de un drama semejante, y que la configuración edípica constituye el complejo nodular de la neurosis. Por eso Enrique Pichón Rivière señalaba que, en la situación “bi-corporal” de una sesión psicoanalítica, el vínculo siempre será tripersonal. Lo mismo se puede decir de cualquier otra reunión en donde sólo hay dos

personas "de cuerpo presente", como sucede, por ejemplo, en la intimidad de una pareja, en donde el tercero, ausente, "brilla" por su ausencia.

Tal como se puede ver con claridad conmovedora en el filme *Edipo rey*, de Pier Paolo Pasolini, cuando Edipo, en la encrucijada de los caminos de Tebas, mata a Layo, lo ataca gritando por el terror que el encuentro le despierta. Layo, por otra parte, ha procurado la muerte de Edipo, intentando evitar la predicción del oráculo de que ese hijo lo asesinaría. En esa encrucijada, que simboliza una condición inevitable de la vida, ambos ingresan en la tragedia de que deben matar para evitar morir. ¿Se tratará de un prejuicio? ¿Hasta dónde se deberá llegar?

Quizás Unamuno nos aproxime a una respuesta. En su novela *Abel Sánchez*, cuando se describe magistralmente la tragedia de Abel y Caín, revivida entre los dos personajes, Abel, el pintor, y Joaquín, el médico, a este último, que torturado por el odio y la culpa ha sobrevivido a su hermano, dice, en su lecho de muerte, invocando el perdón de su nieto inocente, pero sobre todo, según creo, intentando trasmitirle que nadie ha ganado: "Traed al niño".

Teniendo en cuenta el contexto en el que fue asumida, resulta asombrosa la indeclinable determinación con la que Freud postula la existencia de un complejo de Edipo que descubrió, con increíble valentía, en el psicoanálisis de sus propios sueños.

Si, en aras de la brevedad, abandonamos la riqueza (metahistórica, *more* lingüístico) de la leyenda de Edipo y nos conformamos con un esquema (metapsicológico, *more* geométrico), podemos reducir el complejo que lleva ese nombre a un triángulo con un permanente “tercero excluido”, que conduce a un dilema perdurable que oscila entre dos desgracias criminales, el parricidio (que puede también ser matricidio) o el filicidio.

Sabemos que, en la inmensa mayoría de los casos, ambos crímenes sólo se ejecutan en el territorio de la fantasía, pero también sabemos que su vigencia inconsciente suele dar lugar a desarrollos funestos que introducen innecesarios sufrimientos en la trayectoria de una vida.

Si, en cambio, en lugar de utilizar la modalidad esquemática (propia de una metapsicología “geométrica”), recuperamos, aunque sea en parte, la riqueza (metahistórica y lingüística) que rodea y enriquece, en la leyenda, la disyuntiva edípica,

nos encontramos con la peste de Tebas y con la indagación del enigma de la esfinge que conduce a la identificación, frente al coro griego, de un "maligno" culpable (de parricidio e incesto) que exige un doble castigo: el destierro, como representante de un repudio insoslayable, y la ceguera que el protagonista del relato de Sófocles se inflige, como una forma simbólica de aquello que el psicoanálisis denomina castración. Por ese camino, nos encontramos también con nada menos que el pecado original y la expulsión del paraíso, pero debemos prestar atención, en primer lugar, a lo que sucede con el complejo de Edipo.

## El horror al incesto y los efectos de un malentendido

A partir de la tragedia edípica, que señala un crimen, es necesario tener en cuenta tres cuestiones.

La primera de ellas surge de considerar (tal como subrayaron Ángel Garma y Mauricio Abadi en distintas ocasiones) que, si el parricidio y el incesto constituyen, en la leyenda de Sófocles, el drama que conscientemente se expresa, en su significado

inconsciente se debe ocultar algo más. Freud también se pregunta qué es lo que se esconde detrás de la prohibición del incesto cuando, por otra parte, se constituye en obligatorio para los reyes de algunas civilizaciones adoradoras del sol, como la egipcia y la incaica.

Luego de afirmar (en *Tótem y tabú*) que “lo que la naturaleza misma prohíbe y castiga no tiene necesidad de ser prohibido y castigado por la ley”, y de un largo periplo durante el cual ensaya diversas explicaciones acerca de los orígenes del horror al incesto, critica sus propias afirmaciones anteriores y admite que, cuando creía poder elegir entre explicaciones sociológicas, biológicas y psicológicas, se ve obligado a suscribir la resignada confesión de Frazer, quien escribe: “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”.

Investigando ese tema, sostuve (en “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer”) que el horror al incesto encubre un temor horripilante determinado por una fijación embrionaria y narcisista que expone a la posibilidad de un crecimiento anormal, “de-



formado" y monstruoso. Ese temor inconsciente conduce hacia la fantasía, que se difunde más allá del sustento que puede otorgarle la ciencia, de que los hijos engendrados en una relación incestuosa serán anormales.

La segunda cuestión (tal como lo expuse en "El falso privilegio del padre en el complejo de Edipo") deriva de comprender que el conflicto entre padres e hijos surge de un malentendido que conduce a sostener que existe una injusticia que, en verdad, no se realiza, ya que el padre, cuando copula con la madre del niño, no trasgrede la prohibición del incesto. Podemos suponer que, en un primer momento, condicionado por una presunta dificultad para diferenciar entre dos roles distintos, el de madre y el de esposa, que puede desempeñar una misma mujer, el hijo se "confunda", y que, en un segundo momento, llevado por una presunta conveniencia, prefiera sostener la confusión.

Lo cierto es que, entonces, a partir de esa pretendida "injusticia", suele incurrirse en otras que (proviniedo de ambas "posiciones") son verdaderas, y que, multiplicándose en un terreno que se aleja de la consumación material del incesto, para "batallarse" en el territorio constituido por

todas aquellas situaciones que simbolizan el conflicto original, invaden el conjunto entero de la convivencia entre padres e hijos (entre empresarios y empleados, o entre gobiernos y pueblos). Basta con contemplar nuestro entorno para convincerse acerca de la verdad de este aserto.

La tercera cuestión proviene de la necesidad de comprender “el final” del complejo de Edipo. Freud (en “El sepultamiento del complejo de Edipo”) describe ese destino final con distintas palabras que, en un cierto sentido, son contradictorias. Mientras por un lado sostiene que no ve razón alguna para denegar el nombre de represión al proceso en virtud del cual el conflicto desaparece de la consciencia sin producir síntomas, por otro afirma que, cuando su desaparición se consuma idealmente, equivale a una destrucción y cancelación definitivas. Pero también afirma que, como resultado de las dolorosas desilusiones acontecidas, se va al fundamento inconsciente de la vida psíquica.

Frente a lo que Freud sostiene, caben (tal como escribimos en *Sí, pero no de esa manera*) dos reflexiones. La primera, que surge de la experiencia psicoanalítica acumulada, nos conduce a pensar

que no existen consumaciones ideales. La segunda, alimentada por la teoría que hemos aprendido, nos conduce a preguntarnos hasta qué punto puede decirse que lo que habita el fundamento no exterioriza efecto alguno.

A partir de esas reflexiones, sostuvimos (en *¿Por qué nos equivocamos?*, por ejemplo) que, aunque podemos considerar "exitosa" a una represión del complejo de Edipo que nos pone a cubierto de algunos trastornos psicopatológicos que conocemos desde antiguo (como, por ejemplo, las formas más groseras de la psicopatología que Freud comenzó a estudiar, en 1894, utilizando, como rótulo, la expresión "neuropsicosis de defensa"), no nos protege de los retoños que lo reprimido nos "envía", desde el fundamento inconsciente, bajo la forma de cuatro "gigantes del alma" que son ubicuos: la envidia, los celos, la rivalidad y la culpa.

Los denominamos gigantes porque su magnitud, insospechada, siempre supera nuestras expectativas, y a pesar de que, como consecuencia de su ubicuidad, los consideramos "normales", debemos reconocer que su generalizada vigencia nos permite dudar de la "exitosa cancelación" del complejo que, desde el fundamento, los sustenta.

Acercándonos al tema principal que nos ocupa, constituido por la vigencia inconsciente del complejo de Edipo y su relación con el crimen y con la maldad, volvamos ahora sobre la metáfora que ya utilizamos, para decir que, cuando exploremos nuestros remanentes edípicos en la platina del microscopio psicoanalítico (constituido, en la sesión de psicoanálisis, por las transferencias recíprocas de una relación tú y yo), todo nos induce a pensar que nos enfrentamos con los integrantes “atómicos” de una “molécula colectiva”, ubicua y caótica, a la que solemos atribuir el origen “social” de nuestro malestar personal.

## El pecado original en el jardín del Edén

Podemos comprender que en lo que el psicoanálisis denomina superyó, que se constituye, a partir de un núcleo prenatal, mediante la identificación con nuestros padres, “residan” nuestros ideales, aquello que una vez ya “casi” era nuestro y tuvimos que dejarlo escapar porque no toleramos el “im-

pacto" de semejante "adquisición". Pensamos que eso ha sucedido así, dado que, debido a la endebles (neoténica) con que iniciamos nuestra vida posnatal, "abierta" a las transformaciones que otorga el aprendizaje, mientras requeríamos una imprescindible asistencia, necesitábamos ponernos a cubierto de lo que entonces no lográbamos asimilar.

Freud, en *El yo y el ello*, enuncia lo que en realidad constituye, en términos de su metapsicología, el principio explicativo sobre el que se apoya la teoría psicoanalítica, cuando sostiene que la debilidad del yo incipiente le impide mantenerse unido frente a las primeras identificaciones con ambos padres heredados de la "prehistoria" personal, y que así nace "la instancia" que (inspirándose en Friedrich Nietzsche) denomina "superyó".

De modo que allí, en el superyó (que contiene nuestros ideales), dependiendo de una capacidad nuestra que sentimos incierta, encontraremos el ángel deseado y el demonio temido. Imprescindibles, ambos, para constituir conjuntamente un territorio sagrado.

Es el drama de una "falta" que se manifiesta como carencia y, al mismo tiempo, como una culpa que esconde la impotencia de identificarse y crecer incorporando el ideal frente al cual, ya

una vez, no pudimos. Cabe pensar que es el trauma que se oculta en el drama del pecado original, frente al fruto prohibido, y que condujo a que Oscar Wilde, cínicamente, dijera: “Puedo resistir todo, menos la tentación”.

Fileros (etimológicamente, el enamorado del amor) lo dice de otro modo cuando, frente a Prometeo (en *La vuelta de Pandora*, de Goethe), exclama, refiriéndose a la belleza encantadora: “Dime, padre, ¿quién dotó a la forma del único, terrible, decisivo poder? ¿Quién en silencio la condujo por el arcano camino Olimpo abajo? ¿Quién la sacó del Hades [del infierno]?”.

Por el mismo motivo, Gregory Bateson, con elocuente ironía, pone en boca de Adán las siguientes palabras: “Es un dios cruel... ¡nunca! debí comer esa manzana”. Si nuestro padre celestial nos asigna, a cada uno, su ángel custodio, debemos reconocer que son muchas las veces en las que su custodia fracasa. Uno de los personajes de Trilussa (seudónimo de un insigne poeta y humorista italiano) imagina que el suyo es un tanto distraído o, tal vez, comprensivamente cómplice.

Cabe recordar aquí lo que Anatole France, en su novela *La rebelión de los ángeles*, colmada de inge-

niosa irreverencia, pone en boca de Lucifer, el general de la rebelión, cuando escribe que "sustituir a un dios por otro no hace sino que todo quede igual, somos nosotros los que debemos cambiar, hemos de destruir en nosotros el temor y la ignorancia".

Lo cierto es que el paraíso, de una manera que el psicoanálisis revela inevitable, trae aparejado el infierno. Reparemos en que los ideales se construyen con la contrafigura de algo que nos falta. Por eso ha escrito Ortega que el peor castigo para un idealista sería obligarlo a vivir en el edén que él puede concebir, porque olvidaría dotarlo de lo que nunca le ha faltado, ya que, a menos que hubiera sufrido alguna vez una dificultad respiratoria, no "construiría" un paraíso con oxígeno.

Antes de proseguir nuestras reflexiones acerca de las fantasías inconscientes que pueblan los relatos bíblicos, aclaremos que no nos anima el propósito de ser irreverentes con los sentimientos religiosos. Nos inclinamos, decididamente, hacia la religiosidad que sustenta Goethe cuando afirma: el que tiene arte y ciencia tiene religión, y el que no tiene arte ni ciencia que tenga religión.

Eva ofrece a Adán la manzana que muerde, porque la rastrera serpiente, que no es otra que

el diablo, le ha susurrado al oído que se la ofreciera. ¡El mismo oído en donde el superyó, que ella desoye, le habla! Si quisiéramos, pensando en forma “irreverente” (de la manera en que reflexiona Eric Berne en *Juegos en que participamos* sobre el cuento de “Caperucita roja”), preguntar como preguntan los niños “inocentes”, muchas cuestiones se acumularían.

¿Dónde estaba Dios mientras eso sucedía? ¿Miraba consternado la debilidad de su propia criatura? En realidad, eran dos “debilidades”: la del propio Lucifer, un “ángel caído”, disfrazado de serpiente, y la de su engendro humano, al que dividió en dos sexos, que debían multiplicarse y crecer.

Si es cierto que Dios nos hizo libres y que perdimos la libertad por obra del pecado, ¿nos hizo de “dos clases”? ¿Unos que pueden y otros que no pueden resistir la tentación? ¿Es el pecado lo que nos hizo claudicantes, como el relato acerca de la expulsión del paraíso sostiene, o es nuestra endeblez, por el contrario, lo que nos convierte en pecadores?

Multiplicarse y crecer, sí, pero ¿cómo? La roja manzana es ofrecida por una Eva que, nacida de la costilla de Adán, es sangre de su propia san-



gre. Sus hijos, para crecer y multiplicarse, deberán, ineludiblemente, incurrir en el incesto fraterno. De modo que la expulsión del paraíso no puede ser la consecuencia de la consumación del incesto, y en realidad el fruto prohibido proviene del árbol del conocimiento (la "ciencia" del bien y del mal). Aunque, de acuerdo con lo que suele decirse, comer el fruto del árbol prohibido representa y oculta el delito de concupiscencia (etimológicamente emparentada con el nombre "Cupido", que designa al niño travieso que flecha corazones).

Es así que Adán y Eva adquieren, frente a su desnudez, una vergüenza que antes no tenían, y Dios los expulsa del paraíso para evitar que coman el fruto del árbol de la vida, que los transformaría en inmortales. Es la misma idea que impregna la novela que Goethe consideraba su obra magna, ya que Fausto, en su pacto con Lucifer, no sólo aspira al amor de Margarita (un amor que, semejante al que Thomas Mann relata en *Muerte en Venecia*, al mismo tiempo que incrementa su deseo con el ingrediente de la transgresión, intenta satisfacer su pretensión de juventud), sino que aspira sobre todo al conocimiento de las causas finales.

## Los poderes del diablo

Entre las incomprensiones y las críticas que, desde un comienzo, recibieron los trabajos de Freud, sobresale la incredulidad que ha despertado su afirmación de que existe una sexualidad infantil. Muchos no han comprendido que el descubrimiento de que la excitación que en el organismo genera la actividad de cualquier órgano, y que se descarga (placenteramente) a través de ella, puede también acumularse (displacenteramente) o descargarse mediante la actividad de otro lo condujo a sostener que se trata de la misma excitación (que denominó libido) que pone en juego a la actividad sexual.

En otras palabras: la excitación, que surge del funcionamiento de los órganos, y que también los motiva y los “conforma”, puede entonces desplazarse, transformarse en “indiferente” y contribuir, luego, a la intensificación de los impulsos que se manifiestan en los seres vivos, y que la teoría psicoanalítica diferencia entre eróticos y tanáticos.

Recordemos que Freud (en 1912, en *Tótem y tabú*) escribió:

Las personas y las cosas tabúes pueden ser comparadas a objetos que han recibido una carga eléctrica; constituyen la sede de una terrible fuerza que se comunica por el contacto y cuya descarga trae consigo las más desastrosas consecuencias cuando el organismo que la provoca no es suficientemente fuerte para resistirla. Por lo tanto, las consecuencias de la violación de un tabú no dependen tan sólo de la intensidad de la fuerza mágica inherente al objeto tabú, sino también de la intensidad del maná que en el impío se opone a esta fuerza [...] el peligro sería directamente proporcional a la diferencia de tales cargas. Lo más singular de todo esto es que aquellos que tienen la desgracia de violar una de tales prohibiciones se convierten, a su vez, en prohibidos e interdictos, como si hubieran recibido la totalidad de la carga peligrosa.

¿De dónde proviene esa fuerza destructiva? Once años después (en *El yo y el ello*) y luego de haber sostenido que existen instintos de muerte (que denomina tanáticos), Freud se refiere a una energía “desplazable e indiferente en sí, pero susceptible de agregarse a un impulso erótico o destructor, cualitativamente diferenciado, e intensificar su carga

general”, y agrega que esa energía procede de la transformación de una libido narcisista. Se trata de una libido que, en la medida en que se ha convertido en el “amor propio” que atribuimos a Narciso, constituye un Eros que abandona la sexualidad que se dirige hacia los “objetos del deseo”.

Esa posibilidad, que posee la energía libidinosa que no encuentra su camino hacia el objeto del deseo, de emprender un camino “regresivo” hacia formas anteriores y contribuir al incremento de tánatos nos permite comprender la intensidad de la angustia que puede llegar a desencadenar una excitación insatisfecha. Recordemos lo que afirma William Blake (en *El matrimonio del cielo y el infierno*): “El deseo insatisfecho engendra pestilencias”. Aunque la vida nos muestra que, a la larga, lo bueno perdura mientras que lo malo se destruye a sí mismo, no deberíamos subestimar el poder de la maldad.

Reparemos, también, en lo que revela la investigación acerca del significado inconsciente de la proliferación cancerosa. Cuando la cuota de “amor propio” saludable, que se expresa en un crecimiento armónico, “perdura” con una intensidad excesiva más allá de la etapa de la vida en que su ejercicio es normal, esas “pestilencias” suelen quedar

representadas (en sueños y pesadillas, por ejemplo) como los engendros, monstruosos y siniestros, de un crecimiento anómalo.

Tal como lo expresamos (en *Cáncer. ¿Por qué a mí? ¿Por qué ahora?*), el incesto es un representante adecuado, en fantasías que son inconscientes, de una tal perduración narcisista, ya que se lleva a cabo con una persona que, por ser consanguínea, se presta para satisfacer otras fantasías inconscientes, más primitivas (que adquieren la representación de una especie de "autofecundación hermafrodita").

Corresponden, estas últimas, a la reactivación "regresiva" de ese "núcleo" que "perdura" (que el psicoanálisis denomina "un punto de fijación") y que contiene impulsos que originalmente fueron embrionarios. Pero esas fantasías inconscientes "regresivas" sólo llegan a "materializarse" en el crecimiento sostenido de un tumor maligno, si en el proceso colabora una cierta "complicidad" del sistema inmunitario, sostenida por otras fantasías inconscientes (como, por ejemplo, las que provienen del fracaso de los sustitutos espurios, que describimos en el próximo capítulo).

De acuerdo con algunas de las versiones antiguas y con lo que se describe en los fragmentos del Prometeo que nos dejó Goethe, Minerva, la diosa que nació del cerebro de Zeus cuando su cabeza fue

partida de un hachazo, condujo a Prometeo hacia el lugar de donde pudo extraer la chispa de la vida para sus criaturas de barro. El cerebro de Zeus simboliza “el lugar” que “aloja” los sueños habitados por un yo ideal y por la introversión del amor originalmente dirigido a las personas reales. En otras palabras: nos encontramos, nuevamente, frente a un amor narcisista.

En los fragmentos mencionados, Prometeo se dirige a Minerva diciéndole:

Eres para mi espíritu lo que él mismo es... Siempre fue cual si mi alma departiese consigo misma... De suerte que yo no era yo, sino una diosa a la que hablaba, cuando yo me imaginaba hablar; y cuando me imaginaba que era una diosa la que hablaba, era yo quien lo hacía. ¡Así fue siempre de íntimamente unido y compenetrado el amor que te tuve!

## La creatividad

El mito de Prometeo nos muestra que, tal como lo señala Freud cuando describe la sublimación, en un primer movimiento las tendencias

amorosas abandonan en parte su dirección hacia las personas del entorno para replegarse sobre uno mismo, y que se encaminan luego hacia la creación de obras que benefician a la comunidad.

También nos muestra cómo, mediante la sublimación, se logra la recuperación de esas tendencias amorosas que permanecían estancadas en un amor propio exagerado. Reparemos en que en el mito el lugar de la mujer es en parte ocupado por el hígado del héroe. Algo similar ocurre en la historia del Paraíso, en donde Eva surge de una costilla de Adán.

El pasaje del narcisismo a la actividad creadora aparece cuando, ante una pregunta de su hermano Epimeteo (“¿Cuánto es lo tuyo, pues?”), el Prometeo de Goethe (quien ha desafiado a los dioses diciendo: “¿Podéis separarme a mí de mí mismo?”) exclama: “¡Pues el círculo que llena mi actividad! Nada por debajo de él, ni nada más arriba”.

Prometeo sublima así cuando crea —a la manera de Pigmalión— a su adorada criatura Pandora, modelando con sus manos la materia terrenal. Por esto afirma Cansinos Assens: “Como paliativo por esas amarguras, Prometeo sólo tendrá esa inefable alegría del creador que se mira en su obra”.

Es imposible proseguir esta cuestión sin dejar consignados dos equívocos frecuentes. El primero consiste en olvidar que, tal como lo demuestran los muñequitos que el abuelo carpintero le construye a su nieto, no todos los engendros sublimados se realizan en el entorno de un Beethoven o de un Borges. El segundo reside en asumir que lo que denominamos sublimación sólo engendra beneficios, cuando la evidencia nos demuestra que las grandes maldades siempre han exigido el ejercicio de una capacidad sublimatoria notable.

No creo que la inefable alegría del creador, a la que se refiere Cansinos Assens, provenga, en su mayor parte, de “contemplarse en su obra”. Tampoco de que, si como dice el proverbio “obras son amores”, recibiremos, por ellas, el amor que anhelamos recibir. Creo que la fuente más importante de la alegría que el creador encuentra se origina en la profunda conmoción emocional que la obra terminada produce por sí misma en el ánimo de quien “la ha dado a luz”.

Recordemos lo que le ocurre a Miguel Ángel con su Moisés cuando le dice: “Parla”. Rainer Maria Rilke cuenta (en “El hombre que escuchaba las piedras”, que forma parte de *Historias del buen*



*Dios*) que Dios observó con curiosidad a un hombre que luego de poner su oído en un gran bloque de mármol comenzó a escarbarlo con sus manos, frenéticamente, y que entonces, asombrado y conmovido, le preguntó: "¡Miguel Ángel! ¿Quién hay en la piedra?". Y recibió por respuesta: "Quién sino tú, Dios mío". Creo que algo similar debe ser lo que condujo a que Bach respondiera, a una pregunta acerca de su música, y más allá de cualquier forma de autocomplacencia: "Dios me dicta y yo la escribo".

Freud (en "Introducción del narcisismo") se refiere a ese mismo proceso. Cuando se ocupa de esclarecer cómo ocurre la movilización de lo que denomina estancamiento hipocondríaco (que corresponde a ese encierro en un aislamiento narcisista y egoísta que conduce a la idea: "Tengo que pensar en mí"), transcribe los siguientes versos de Heine (cuyo punto de partida nos recuerda el sufrimiento hepático de Prometeo): "Imagino a Dios diciendo: 'La enfermedad fue sin lugar a dudas la causa final de todo el impulso creador. ¡Al crear pude recuperarme! ¡Al crear alcancé la salud!'".



## IV

# LA DESMORALIZACIÓN COLECTIVA

### Sobre lo que nos hace falta

Las palabras de Obama, que citamos en el capítulo II, nos dicen que miles de americanos que salen a su trasiego diario, cuando vuelven a sus casas, llegan a la conclusión de que su trabajo, sus bienes, sus diversiones, su mero estar ocupados, no bastan, quieren sentir que hay un propósito, que su vida sigue el hilo de una narración, y comprenden que les falta algo.

Una “falta” es la concreta carencia de algo que necesitamos, pero también “nos hace” falta disminuir la distancia que nos separa de nuestros ideales o de las normas que nuestro superyó establece, y por eso también denominamos “falta” a un acto indebido que nos genera una culpa. ¿Por qué se

mancomunan, en una misma palabra (lo mismo sucede con el término italiano *mancanza*), esos dos significados?

Tal como lo expusimos en “Un estudio psicoanalítico del síndrome gripal”, en la vida intrauterina la madre es el mundo completo que rodea al futuro bebé y le proporciona todo lo que le hace falta. El bebé recién nacido, en cambio, tiene que respirar con esfuerzo, siente frío, el cuerpo le pesa y le duele, debe succionar para alimentarse. Está desolado, dado que el mundo intrauterino era el solar al que pertenecía.

De acuerdo con lo que hemos aprendido desde el psicoanálisis, cuando, durante la lactancia, se reencuentra placenteramente con su madre (a quien sin duda ¡reconoce!), piensa que ella es una parte de él (de su “yo de placer puro”) que tiene que aprender a dominar como lo hace con su propio cuerpo.

Muy pronto, descubre que la madre no le pertenece, que “va y viene” regida por una voluntad que él no domina (generando un fundamento que, más adelante, dará lugar a la envidia, los celos y la rivalidad). Frente a ese descubrimiento, se siente, entonces, “mutilado” en algo que creía propio

(configurando la base de lo que el psicoanálisis denomina "ansiedad de castración"), y su desolación se reinstala en maneras que pueden ser peores o mejores.

Sabemos que la capacidad para tolerar y moderar esos sentimientos dolorosos y "acostumbrase" a ellos, mediante el proceso que denominamos "duelo", conduce a la posibilidad de encontrar compensaciones que sean suficientes. Y que esa capacidad depende de la magnitud del trauma que, en esas condiciones, el neonato tiene que afrontar.

Platón (en *El banquete*) inmortalizó esa carencia primaria en su mito del ser humano originalmente andrógino dividido en dos partes por el rayo de Zeus. Recordemos que, en los fragmentos del *Prometeo* que nos dejó Goethe, Prometeo le dice a Minerva: "Eres para mi espíritu lo que él mismo es... Siempre fue cual si mi alma departiese consigo misma... ¡Así fue siempre de íntimamente unido y compenetrado el amor que te tuve!".

No cabe duda, entonces, de que más allá de la tragedia edípica, cuyo paradigma se encuentra en los celos que conducen a la rivalidad, que se teje entre tres y que siempre subrayamos por su permanente ubicuidad, se esconde esta otra, precoz,

que muy pronto conduce, entre tú y yo, a la envidia, que Melanie Klein consideraba constitucional e incurable, y sobre la cual, a partir del estudio de los trastornos hepáticos, indagué en un libro anterior titulado *Cuando la envidia es esperanza*.

Así se constituye, antes de nuestro acceso a la palabra, y más allá de lo que podremos recordar, una primera “falta”, después del nacimiento, que nos hace sentir incompletos y nos deja (como permanente “rescoldo”) una añoranza por un aroma, un contacto de piel, una sonrisa y una mirada, que nuestro cuerpo reconoce cuando nos enamoramos, pero cuyos orígenes no podemos evocar conscientemente.

A diferencia del amor, que se teje con las hebras de la realidad, el enamoramiento surge unido a las ilusiones necesarias para evitar el duelo por aquella falta, y nos conduce así, rápidamente, a un reencuentro con el sentimiento de plenitud que habíamos perdido. Dado que proviene de la necesidad de negar esa primera carencia, conduce inevitablemente a la desilusión que surge del contacto con la realidad y que tiende a reinstalar el duelo que se intentó evitar.

La experiencia psicoanalítica nos ha convencido de que, frente al sentimiento de impotencia que la desilusión produce, que lleva, implícita, la amenaza de su perpetuación, frente a la tortura de sentir que "no pude", preferimos el dolor de la culpa que genera sentir que "no quise", y transformamos, de ese modo, una carencia en una falta moral.

Nos encontramos, así, con la culpa, el cuarto gigante del alma, acerca de la cual, reprimiendo que se origina en la negación de la impotencia, se ha incurrido en el equívoco de considerarla como a un elemento que, proviniendo de una integración "depresiva", tiende a conducir, saludablemente, hacia una reparación de lo que se ha dañado. Dada la influencia que ha tenido sostener la necesidad de redención frente al pecado, en la evolución de la civilización (como cultura civil), cabe señalar que Freud le asignó un valor preponderante a la creatividad que surge de la sublimación, que coincide con lo que subraya hoy la biología (Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots*).

Es posible pensar que, desde allí, desde la necesidad de compensar la primera falta, que condensa la pérdida de la vida intrauterina y la frustración del

lactante, surge el intento de ocupar el centro de la escena y “llamar la atención” dominando los acontecimientos del entorno. Así, unidos al afán de ser protagonista, surgen los sentimientos de rivalidad que admiten, como única alternativa, el triunfo que mitiga los sentimientos de envidia y de celos, o la derrota que nos hunde nuevamente en ellos.

La rivalidad, al contrario de lo que con frecuencia se sostiene, pretendiendo que constituye un estímulo, nos empobrece la vida, porque nos impide disfrutar de los logros ajenos y convierte a los propios en triunfos efímeros cuya motivación no es auténtica.

La necesidad de protagonismo convierte en rivales a los actores con los que, en la vida, compartimos una misma escena. En esas condiciones, el triunfo de cualquier rival conduce a la amargura del fracaso, pero su derrota tampoco es inocua, porque hemos aprendido, desde el psicoanálisis (y el descubrimiento de las neuronas espejo así lo reafirma), que nos identificamos “constitucionalmente” con nuestros semejantes y que (a veces más allá de nuestra consciencia) simpatizamos aun con aquellos que son enemigos.

Recordemos que lo contrario del amor no es el odio, sino la indiferencia, y que, dado que hay cir-



cunstances en las cuales nos defendemos, subrayando nuestra antipatía, frente al temor de que no nos acepten, suele decirse que del odio surge el amor, cuando, en realidad, ya estaba implícito en la necesidad de odiar. Recordemos, también, lo que señala Racker: es el amor el que le dice al odio: "Mira lo que has hecho". De modo que el triunfo también nos tortura, porque genera la penuria y la inseguridad que los sentimientos de culpa producen.

La ineludible imposibilidad de que las hazañas reciban una atención permanente constituye una segunda falta que refuerza los sentimientos de envidia y de celos. Dado que esa falta de protagonismo se genera luego de la adquisición de la palabra, puede ser recordada. También en ese caso el duelo que conduce a la posibilidad de encontrar compensaciones depende de la historia pretérita tejida con la falta anterior.

Cuando el protagonismo fracasa, queda todavía el recurso de lograr ser distinguidos, elegidos, preferidos o valorados por alguien que adquiere, precisamente, en función de ese propósito, una gran significancia. Solemos hablar, frente a ese recurso, de un afán de reconocimiento, tal vez

porque, dado que la valoración buscada procura evocar el sentimiento de plenitud que sucumbió generando la primera falta, lo que se procura adquiere el sentido de un recíproco y reconocido reencuentro con aquello anhelado.

Las personas por quienes buscamos ser reconocidos ocupan un lugar central en nuestra vida. Solemos otorgarles el papel de jueces sobre nuestros actos y asumir sus deseos como si fueran nuestros. Están presentes en todo lo que hacemos hasta el punto en que casi podríamos decir que dan sentido a nuestros actos y que para ellos vivimos. Su sonrisa nos absuelve y su mirada severa nos condena. Dado que sentimos que nuestro “expediente” reside en su juzgado esperando sentencia, vivimos con la convicción de que únicamente frente a ese tribunal podremos ser absueltos.

La necesidad de reconocimiento suele llevarnos a conductas complacientes que son un producto de nuestro temor al abandono y que pueden afectar nuestra autenticidad. Así, disminuye nuestra autoestima en un círculo vicioso que aumenta los motivos que suelen llevarnos a negar cualquier dependencia, aun en los casos en que se trate de una dependencia normal.

El deseo de reconocimiento se convierte en un afán destinado al fracaso cuando el duelo por las faltas anteriores deja remanentes muy importantes. En la medida en que la búsqueda de reconocimiento oculta una carencia distinta, el reconocimiento obtenido nunca será suficiente, y esa "falta de reconocimiento", que no podrá ser colmada, funcionará reactivando el resentimiento de las faltas anteriores.

## Los sustitutos espurios

Pronto descubrimos que el reconocimiento no alcanza o no dura lo suficiente para disolver ese malestar al cual alude Obama en la cita que reproducimos y que, desde el psicoanálisis, referimos a los remanentes de las faltas anteriores. Cuando nos enfrentamos con él, preferimos creer, muchas veces (en versión paranoide), que somos víctimas de una injusticia que se solucionará con el enojo o el reclamo de lo que nos es "debido". Otras veces (en versión melancólica), para no sentirnos impotentes, elegimos creer que es nuestra culpa y que el conjunto de lo que nos falta es nuestra "falta".

La observación psicoanalítica nos revela que la evolución que nos conduce, desde los remanentes que ha dejado el duelo incompleto de la primera falta, a la segunda y a la tercera y la transferencia de importancia que entre esas “faltas” circula en distintas direcciones son procesos que durarán toda la vida, pero que ya se alcanzan en la infancia. Es suficiente, para comprobarlo, concurrir al cumpleaños que un niño festeja con sus amiguitos. Entre esos tres remanentes, los que provienen de las “faltas” de protagonismo y de reconocimiento suelen permanecer muy cerca de la consciencia.

Reparemos en que, a medida que transcurre la vida, ocurre, en condiciones normales, la integración social que genera distintos lugares de pertenencia. Familia, escuela, un “barrio” que perdura, equipo de trabajo, club, taller, grupo de amigos, conjunto partidario o, tal vez, correligionario. Cada uno de ellos constituye el “solar” de un arraigo que es imprescindible para la salud y la fuente de los sentimientos de amistad y simpatía. Reparemos, también, en que esos lugares de arraigo sufren el ataque permanente que proviene de la envidia, de los celos, de la rivalidad y de la culpa, que surgen, entre sus integrantes y “desde afuera”, frente a las

“faltas” que amenazan con la desolación, la angustia, la descompostura o la enfermedad.

Cuando, elaborando duelos, aprendemos a tolerar que nos falte algo que “nos hace” falta, descubrimos que, si realizamos algo valioso más allá del afán de protagonismo y reconocimiento, nuestra vida recupera su sentido. Así (tal como lo expresamos en *¿Para qué y para quien vivimos? El camino de los sueños*), nuestra vida, más allá de los apetitos que se satisfacen en comer, dormir y copular, o en algunos de sus derivados “psicocorpóreos”, como lo son, por ejemplo, todas las hipertrofiadas sofisticaciones del comer, del dormir (o descansar) y del copular, adquiere su sentido pleno cuando la dedicamos a nuestras creaciones sublimadas en el seno de nuestra pertenencia y a las personas significativas que “heredaron” los rescoldos que, desde nuestra infancia, conservamos.

Es imprescindible aclarar que es necesario liberarse del prejuicio que conduce a interpretar que la sublimación sólo constituye un consuelo pobre que únicamente “compensa” la falta de satisfacción de nuestros fundamentales apetitos. De más está decir que, cuando nos referimos a las creaciones sublimadas, que constituyen la “quintaesen-

cia” de lo que tú y yo podemos hacer conduciendo nuestra vida hacia la plenitud de su sentido, incluimos las realizaciones de la abuela que cocina una excelente *pasta al forno*.

Pero también es necesario reconocer lo que suele suceder cuando lo que hacemos no pueda ser fácilmente compartido por las personas que más nos significan y que forman parte del entorno al cual pertenecemos. El dolor que eso produce exige un duelo que, con frecuencia, deja remanentes. Cuando esos remanentes son importantes, constituyen, como carencia afectiva, una cuarta falta.

En un dibujo de Quino, vemos que un hombre primitivo acumula, en los alrededores de su casa, inventos como la rueda y la imprenta, mientras su mujer le dice: “¿Por qué no dejas todas esas tonterías y vienes a ayudarme?”. Alguien me contó que la madre de Atahualpa Yupanqui, cantautor, guitarrista, poeta y escritor argentino, condecorado en Francia como Caballero de la Orden de las Artes y las Letras, siempre le decía: “Hijo, ¿cuándo te decidirás a trabajar?”.

En esas circunstancias, cuando la cuarta falta aparece, es posible que se reactiven los traumas reprimidos que giran en torno de la pérdida de

protagonismo, del fracaso del afán de reconocimiento que procuraba compensarla y de una cierta endeblez en el sentimiento de pertenencia.

Es lo que habitualmente nos lleva a sentirnos desolados, aislados e "incomprendidos". Suele suceder que, desde allí, se reactive el resentimiento de la primera falta, conduciendo a que el ánimo se incline hacia la búsqueda de sustitutos anacrónicos o espurios que, con frecuencia, surgen unidos con la idea de que cada cual tiene el derecho de vivir la vida con el exclusivo fin de hacer "la suya", desentendiéndose de todo lo que aparentemente no le incumbe.

Entre los sustitutos que consideramos espurios, cabe destacar cuatro que son muy frecuentes:

1. La adquisición desmedida, que surge cuando se acumulan bienes o valores que no se pueden utilizar.
2. Una cosmética ilusoria que pretende desandar los efectos del tiempo, frecuentemente unida, o sustituida, con la búsqueda insalubre de una utópica salud.
3. Las adicciones, que no sólo incluyen drogas, sino también costumbres y personas. En ellas

se suele “avanzar” hasta cruzar la línea que separa dos actitudes. Una consiste en “distraer” una parte de la excitación remanente que nos dejan nuestros actos, con el recurso de un vicio que es inocuo o muy poco dañino. La otra nos conduce a sustituir progresivamente las acciones saludables y eficaces con las que nos llevan hacia la destrucción y la molicie.

4. La indeclinable determinación de cambiar “todo por un sueño”, olvidando que no es lo mismo poner la vida en algo que, con mesura se valora, que “desvivirse” procurando, tercamente, una meta ilusoria inalcanzable que nos ocluye, como un pre-texto, todo lo que, en verdad, nos importa.

## La maldad se contagia

Una profunda desmoralización, en su doble sentido de trasgresión y de desánimo, que en su mayor parte es inconsciente y se manifiesta como malestares somáticos distintos, como hipocondría, y como un cansancio que no se resuelve descansando, proviene, con frecuencia, de no haber podido



duelar "lo que falta" y de ignorar, reiteradamente, la futilidad inoperante de los sustitutos espurios.

Suele conducir a lo que, a partir de Weizsaecker, describíamos en el primer capítulo como una persona que, desubicada, fuera de lugar, enajenada, ocupando un espacio que no es suyo, se obstruye, a sí misma, el camino de su propia vida. Algo similar señala Ortega cuando escribe (en "No ser hombre de partido") que es frecuente que el hombre desoiga su destino y que busque distraerse, hacer ruido dentro de sí, ensordecerse, a los fines de acallar el llamado de su auténtica vocación.

No es por casualidad que la descripción de Weizsaecker coincida, de manera sorprendente, con lo que Simenon pone en boca del comisario Maigret, que dedica su vida a la investigación del crimen. Porque si hemos de preguntarnos cómo se va gestando la maldad, en sus formas más puras, cargadas de un resentimiento irreparable, que conduce con frecuencia a los extremos más crueles e insensibles de un delito consuetudinario, parece verosímil pensar que se inicia en ese profundo sentimiento de que nunca, a nadie, le ha importado, ni le importa, lo que nos sucede, ni lo que sufrimos, por lo que "nos hace falta".

Reparemos en que, dado que todo logro lleva implícito, de manera inevitable, una cierta proporción de lo que denominamos “derrota” (que designa, en una carta náutica, el ángulo que separa nuestro destino del lugar a donde, originalmente, apuntamos nuestra proa), debemos cuidarnos del exceso que consiste en asumir que aquello que no fue, y que nunca más será, pero también aquello frente a lo cual cometemos el error de sentir que mañana es demasiado tarde, constituyen una cantidad de “vida robada”, que nos pertenece por derecho y que alguien, aviesamente, nos quita o nos quitó.

Dado que no sólo estamos contruidos biológicamente por la simbiosis de otros seres vivos (procariotas y eucariotas) que son los ladrillos de nuestro organismo (y que tienen una vida “propia”), sino que además vivimos “cableados” con quienes nos otorgan una imprescindible pertenencia, lo cierto es que la maldad, poca o mucha, que en nuestro interior se gestiona, no solo se difunde hacia el entorno en el que convivimos, sino que suele retornar, desde allí, potencializada.

En otras palabras: la maldad se contagia, y si, tal como lo expresamos en el comienzo de este

libro (en el capítulo dedicado a la enfermedad y el crimen), las ruinas que acumulamos en el cuerpo equivalen a las ruindades que acumulamos en el alma, no sólo la maldad se contagia, sino que, en realidad, debemos admitir que todas las enfermedades, como producto de una espiritupatía colectiva que evoluciona como las epidemias, son "infecciosas".

Sucede con las epidemias de gripe o de poliomielitis, pero también sucede con el infarto cardíaco, con el Alzheimer o con los accidentes cerebrovasculares. Todas esas desgracias, en el seno de una sociedad, también se "contagian", afectando, en proporciones similares, a los habitantes de una villa miseria y a los millonarios que integran el *jet set*.

Podemos sostenerlo así desde nuestro campo de trabajo, sin necesidad de apoyarnos en las ideas que Richard Dawkins expuso en 1976, acerca de que los "memes" constituyen unidades informáticas que emprenden un desarrollo "viral" similar al que ejercen los microbios y los genes. A propósito de que la maldad coincide, en cierto modo, con la enfermedad, cabe recordar aquí lo que señala Porchia: "Había males y malos. Hoy hay solamente males. Me he liberado de los malos".

## La razón de la sinrazón colectiva

Nicholas Carr (en *Superficiales. ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*), Zygmunt Bauman (en *Modernidad líquida* y *Maldad líquida*) y Mario Vargas Llosa (en *La civilización del espectáculo*) se ocupan, de manera elocuente, de describir las indeseables transformaciones que una creciente desmoralización introduce en la vida cotidiana.

Lo patético reside en que, a medida que nos internamos en una creciente actitud desaprensiva frente a un sinnúmero de asuntos que, aparentemente, no nos incumben, nuestra conducta se parece, cada vez más, a la de un mono con una navaja.

Junto a una creciente incomunicación, que se disimula detrás de una mayúscula conectividad, el oscurantismo tecnológico y la vida centrada en el triunfo personal (tres calamidades que Saramago subraya), cabe destacar: el sensacionalismo predominante en los medios de comunicación, destinado fundamentalmente a entretener, distraer y divertir; la confusión del valor con el precio y de la autoridad con el autoritarismo; la actitud “ju-

venil" que se resume en la frase "prohibido prohibir"; la insolvencia de los "expertos"; la búsqueda insalubre de una utópica salud; la destrucción de la cultura y su confusión con la información; la frivolidad de la política y la construcción de personalidades ficticias; una exposición pública de la vida privada que (tal como lo expusimos en *Intimidad, sexo y dinero. Alguien sabe quién soy*) vacía de sentido a los vínculos entrañables y conduce a la vigencia de una sexualidad "fría" y *light*, sin imaginación ni amor.

Conviene reproducir aquí las palabras (citadas por Sandel) que John Kennedy pronunció tres meses antes de ser asesinado:

Nuestro producto nacional bruto es ahora de más de 800.000 millones de dólares al año. Pero el producto nacional bruto cuenta la contaminación del aire, la publicidad de cigarrillos y las ambulancias que limpian la carnicería de las carreteras. Cuenta las cerraduras de nuestras puertas y las cárceles para quienes las descerrajan. Cuenta la destrucción de las secuoyas y la pérdida de las maravillas de nuestra naturaleza por la caótica dispersión urbana. Cuenta el

napalm y las cabezas nucleares, y los vehículos blindados de la policía que combate los motines de nuestras ciudades. Cuenta [...] los programas de televisión que glorifican la violencia para vender juguetes a nuestros hijos. Sin embargo, el producto nacional bruto no tiene sitio para la salud de nuestros hijos, la calidad de su educación o la alegría de sus juegos. No incluye la belleza de nuestra poesía o la solidez de nuestros matrimonios, la inteligencia de nuestros debates públicos o la integridad de nuestros cargos públicos. No mide ni nuestro ingenio ni nuestro valor, ni nuestra sabiduría ni nuestra cultura, ni nuestra compasión ni la devoción que sentimos por nuestro país. Lo mide todo, en pocas palabras, menos lo que hace que la vida merezca ser vivida. Y puede decirnos todo sobre América salvo por qué estamos orgullosos de ser americanos.

Frente al conjunto de desatinos en que hoy, en un mundo global, se sumerge nuestra civilización, nos conforta muy poco que Ilya Prigogine afirme (en *La nueva alianza*) que del caos vuelve a resurgir el orden, o lo que señala Saramago, cuando dice que el caos, en sí mismo, es un orden que no logramos descifrar. Lo que más nos ayuda, en verdad, es

que en la medida en que uno logra entender por qué sucede la desgracia que sufre, se siente mejor.

El descorazonamiento que surge cuando no podemos duelar lo que nos "hace falta" y se inicia, en la convivencia, el proceso que conduce hacia una desmoralización colectiva que se transforma en resentimiento culmina en el caos social que por doquier nos circunda.

Vemos, entonces, las veces en que se establecen enconadas discrepancias porque ese conflicto se ha organizado de manera progresiva configurando dos facciones que en todo difieren, adjudicándose, cada una de ellas, las mejores intenciones y atribuyendo a la otra, con razón o sin ella, la maldad y la culpa. Ha sucedido, con lamentable frecuencia, desde épocas remotas, hasta llegar a constituir, en sus peores momentos, una "grieta" polivectorial que condujo, muchas veces, a guerras fratricidas.

Conmueve la notable lucidez con la que Ortega describe la "razón de esa sinrazón", cuando señala (en 1939): "De puro haber perdido todo el mundo la razón, resulta que acaban teniéndola todos. Sólo que, entonces, la razón que cada uno tiene no es la suya, sino la que el otro ha perdido".

Pero lo esencial reside en que necesitamos indagar cómo se constituyen esos bandos violentos que se denominan “facciones” y que se aglutinan utilizando como fermento la idea de que el enemigo de mi enemigo es mi amigo, conduciendo, de esa manera, hacia uniones y colaboraciones ficticias, que sólo comparten un propósito momentáneo, llevando, dentro de sí, los gérmenes de una pronta e inevitable discordia.

La experiencia que emerge de la investigación sostenida en el campo psicoanalítico constituido por la relación tú y yo, que, en sus líneas generales, describimos en el contenido de este libro, nos ayuda a comprender cómo se origina la intensidad del rechazo que se manifiesta en la precipitada alternancia de uniones y separaciones entre personas y grupos humanos.

Más allá de que, en mayor o menor medida, el rechazo surge como producto de enconadas discrepancias que, en realidad, se sustentan, todo induce a suponer que proviene, en gran parte, de que las alianzas que se entablan, más o menos transitorias y “urgentes”, cumplen con una finalidad importante. Consiste en que cada una proyecte en la otra, antagónica, aspectos temidos



que reprime en sí misma, que teme no poder controlar y que, continuamente, amenazan "volver".

Entre los asuntos que se acumulan en ambas orillas de esa "grieta insalvable", reuniendo en una misma indignación, dentro de la polivectorialidad que la caracteriza, cuestiones de importancias disímiles, podemos mencionar algunos que suelen dar lugar a encendidas polémicas entre posiciones rivales.

Desde los desacuerdos en torno de la distribución de la riqueza que el trabajo genera, que con frecuencia conducen hacia la deshonestidad, la corrupción o la delincuencia, se puede recorrer una gama que concluye en una progresiva insolencia en profesiones y oficios, pasando por la discusión en torno a leyes acerca del matrimonio, del aborto provocado, de los contratos de trabajo o de los planes de previsión social.

La lista, que incluye los desacuerdos en torno de la constitución de la familia o acerca de las formas en que se manifiesta el amor y la sexualidad, no se agota. Nos muestra que se trata de un acontecimiento global que involucra todo lo que existe.

Pero lo importante no reside tanto, actualmente, en la necesidad, en última instancia insoslaya-

ble, de llegar a establecer por fin, alguna vez, una sensata y consensuada conclusión. Reside, sobre todo, en reconocer, más allá de nuestra simpatía por una u otra orilla, el caos dentro del cual los argumentos aducidos desde un sustento emocional incurren en la razón de la sinrazón que señalaba Ortega.

Cuando los desacuerdos (en los cuales a veces confluyen familiares y amigos) que provienen, en última instancia, de los avatares de la relación tú y yo ocurren dentro de un matrimonio que comparte bienes apreciados e hijos queridos, el conflicto se agrava. Lo mismo sucede cuando, en una nación, ambos contendientes coparticipan en el amor por su territorio, por su comunidad y por su patria.

## V

# LAS BRUJAS NO EXISTEN, PERO QUE LAS HAY... LAS HAY

### La realidad del centauro

En “Sobre la psicología de los procesos oníricos”, Freud escribe un párrafo acerca de la realidad psíquica que, en sucesivas ediciones, corrige dos veces, para terminar afirmando que, entre las formas de existencia, cabe distinguir una que denominamos realidad, y que, entre las formas de la realidad, existe una realidad psíquica, distinta de la realidad material.

En 1899, Freud escribe: “Yo no sé si a los deseos inconscientes hay que reconocerles realidad; a todos los pensamientos intermedios y de transición, desde luego, hay que negársela. Y si ya estamos frente a los deseos in-

conscientes en su expresión última y más verdadera, es preciso recordar sin duda que también la realidad psíquica tiene más de una forma de existencia”.

Es decir que, a los pensamientos intermedios, de transición, indudablemente psíquicos, hay que negarles realidad, pero que, en cambio, frente a los deseos inconscientes, en su expresión última y verdadera, es preciso recordar que la realidad psíquica tiene más de una forma de existencia.

En 1914, Freud corrige el texto de la siguiente manera: “Es preciso aclarar que la realidad psíquica es una forma particular de existencia que no debe confundirse con la realidad fáctica”. En 1919, vuelve a modificar la frase y reemplaza “realidad fáctica” por “realidad material”.

Parece lícito suponer que, entre las formas de existencia, Freud distingue una que denomina “realidad”, y que, entre las formas de realidad, existe una, la “realidad psíquica”, cuyo par conceptual, que permite contrastarla, no se encuentra en la realidad de los hechos sino en la realidad material.

Conociendo los enunciados que Freud realiza en su “Proyecto de psicología”, esta interpretación cobra un sentido. Freud afirma explícitamente que nuestra abstracta idea del tiempo se basa en el ejercicio de nuestro sistema preconscious, y que lo inconsciente es atemporal.

Pero, más allá de estas afirmaciones, el psicoanálisis todo se halla impregnado de una diferente concepción de la historia.

No cabe duda de que los esfuerzos de Freud intentan resolver el enigma que se expresa en la sentencia: "Las brujas no existen, pero que las hay... las hay". La indudable certidumbre que contiene esa humorada se puede también representar preguntando: ¿cómo puedo sostener que el centauro no existe si, cuando lo nombro, los que me oyen saben a qué me refiero?

Hay, pues, dos realidades, una tangible y otra, intangible, que (como sucede con Dios y con el Diablo) no puede ser registrada por los órganos sensoriales, pero que ejerce una indudable influencia sobre la primera, hasta el punto en que, en virtud de su gracia, se puede florecer, o se puede, en su holocausto, llegar a matar o morir.

Se trata, una vez más, de la relación entre idea y materia, que se manifiesta mediante dos vicisitudes enormes: la materialización de las ideas, que las concreta físicamente en obras reales, y la idealización de la materia que "abstrae" de allí psíquicamente "otras realidades". Como parte de esas

dos manifestaciones disímiles, ambas “reales”, se observan dos monstruosidades. Por un lado, el materialismo extremo, que se expresa en una valoración excesiva de las cantidades (de bienes, por ejemplo, o del dinero como un poder de compra que se incrementa recurriendo a evitar utilizarlo) y desprecia los valores que surgen de las cualidades que, de ese modo, van perdiendo progresivamente su importancia. Por el otro, el individualismo (o, mejor, personalismo) extremo, que se aferra a la sobrevaloración de algunas cualidades “propias” y desprecia lo que ocurre con una gran cantidad de existencias que, con “otras” cualidades, constituyen el mundo en que vivimos. Señalemos, dicho sea de paso, que eso sólo puede suceder mientras se ignore que la vida de uno es demasiado poco como para que uno intente, ilusoriamente, dedicarle su vida por completo.

## La realidad de la historia

En el campo de trabajo de un psicoanalista, la realidad histórica no se encuentra en el antecedente referido y ubicado en el contexto del uni-

verso físico de una historia (*history*) que incluye un espacio "real" y un tiempo crono-lógico. En el territorio psicoanalítico, dotado de una legalidad "propia", el registro de una secuencia causa-efecto, que constituye el enfoque genético, por más pluridimensional que sea, y aunque continuará siendo imprescindible, útil y valioso, será siempre una construcción que no alcanza, con derecho pleno, el estatuto de una realidad histórica "narrativa", de una historia (*story*) que transcurre en un espacio imaginario y en un "tiempo" sempiterno ("atemporal") adecuadamente representado en el "érase una vez" (*once upon a time; c'era una volta; il était une fois*) de los cuentos infantiles.

Conviene distinguir, dicho sea "de costado", entre la atemporalidad de lo inconsciente y un tiempo, kairo-lógico y consciente, cuya "duración" se define por la "dimensión" de la importancia que "acompaña" a los acontecimientos que ocurren en un transcurso. Precisamente por eso podemos decir que hay minutos que duran una eternidad y horas que "se nos pasan volando".

Los desarrollos que Freud realizó en la noción de fantasía, sobre todo a partir de su concepción del *proton pseudos* y de su reconsideración acerca de la realidad de los

episodios de seducción referidos por sus pacientes, son inseparables de este cambio de acento en la objetividad de la historia que, por misteriosa y significativa coincidencia de una época, se delinea claramente en Ortega y Gasset.

Susan Isaacs, una insigne colega inglesa, en un artículo muchas veces frecuentado en el ámbito del psicoanálisis (*Naturaleza y función de la fantasía*), escribe que sea cual fuere el estatuto que podemos otorgarle a la fantasía inconsciente, no cabe duda de que su existencia se manifiesta en efectos reales.

Para esclarecer el significado que el psicoanálisis asigna a los términos “idea” o “fantasía inconsciente”, nos hemos referido muchas veces a las palabras de Heráclito, quien afirma que un hombre no se baña dos veces en el mismo río. Dado que la marcación de átomos con carbono radioactivo permite comprobar que, en unos pocos meses, todos los que constituyen un organismo vivo son sustituidos, podemos afirmar que la “corriente de la carne” circula como el agua del río y que, por consiguiente, en una estructura “real”, como por ejemplo un tumor intestinal que persiste, lo que permanece no es su materia, sino la “forma” que lo constituye, y que equivale a lo que denominamos fantasía inconsciente.



Tal como lo expresa Goodwin (en *How the Leopard Changed Its Spots*), los organismos son como las fuentes de agua que adornan los jardines; las formas que los trayectos líquidos trazan siempre son las mismas, pero la materia que compone el flujo cambia continuamente. Conmueven las palabras con las que Shakespeare lo señala cuando (en *La tempestad*) le hace decir a su Próspero que estamos hechos de la substancia de la que están hechos los sueños.

## La identidad "individual"

Los conocimientos que surgen de la biología nos muestran que un organismo que se constituye, por ejemplo, como un ser humano puede ser contemplado como un conjunto integrado por unidades celulares "individuales" eucariotas (dotadas de un núcleo) constituidas por una simbiosis de unidades vitales procariotas (sin núcleo). También es cierto que, entre todas las formas de la vida que integran la biosfera del planeta en un ecosistema, algunas, como ocurre con bosques, colmenas o corales marinos, sin duda pueden ser

consideradas “individuos” en el sentido original de la palabra, que alude a una forma de existencia que, si se divide, deja de ser lo que antes era.

Desde allí llegamos a que también son individuos (en ese mismo sentido, que denota una cualidad que se pierde con la división) los conjuntos de personas que se reúnen en familias, en grupos y en las sociedades que pueblan ciudades o naciones. “Nación” es un vocablo que alude, por su origen, a una condición que deriva del haber nacido y que se materializa en la existencia de una determinada “sociedad” que engendra, dentro de sí misma, un “Estado”. Pero la palabra “sociedad”, como muy bien señala Ortega (en *El hombre y la gente*), no designa simplemente una convivencia; remite, en cambio, a un referente constituido por un *corpus* normativo integrado por usos y costumbres que derivan de las convivencias pasadas.

La polifacética “estratificación” de los sistemas biológicos, más allá de la relación de continente y contenido, señalada con frecuencia, que se observa en las capas de una cebolla o en las ramificaciones que vemos en el “árbol” de los trayectos arteriales, se manifiesta en estructuras fractales o en redes multifocales como las que constituyen el tejido cerebral.

Si contemplamos, desde nuestra psicopatología psicoanalítica, las formas de organización de esos sistemas, nos damos cuenta de que también en el terreno de lo que identificamos como psíquico encontramos organismos "menores" que se integran constituyendo una persona humana, y otros en los que una persona se integra en un conjunto mayor que "tiene una vida propia" que la persona ignora "casi completamente".

Recordemos lo que afirma Freud: en la instancia que denomina "ello", coexisten las innumerables y anteriores existencias "filogenéticas" del yo. Podemos agregar que algunas de ellas (como producto de genes que "se expresan") "conviven" configurando distintas funciones inconscientes.

Pero reparemos, además, en que los organismos de la especie humana no sólo sobreviven porque se integran en un ecosistema "biológico". Sobreviven, también, porque los egos de una multitud de personas, que generan una polifacética opinión "pública" en permanente mutación, involucrando, en formas evolutivas o involutivas, pueblos y gobiernos, conviven en un conjunto humano. Engendran, de ese modo, una red "comunicativa" que, como sucede con internet, se constituye, en

un “comportamiento de manada”, de una manera semejante a la forma en que los pájaros vuelan en bandadas ignorando las figuras que esas bandadas adquieren en el cielo.

Tanto la enfermedad de un órgano, o de una persona, como las vicisitudes perjudiciales que sufren las colectividades que se organizan en torno de los intereses comunes que estudian los economistas, los sociólogos y los politólogos se interrelacionan entre sí de una manera indisoluble que nos permite suponer que unas y otras (enfermedades “personales” y vicisitudes “colectivas”) dependen de un fenómeno subyacente y unitario. Eso conduce a que los puntos de vista de distintas disciplinas (tal como lo expuse en *La enfermedad de un órgano, de una persona, de una familia y de un pueblo*), lejos de excluirse entre sí, se complementan aumentando nuestras posibilidades de influir sobre los acontecimientos que deseamos modificar.

Es importante reparar en lo que, elocuentemente, menciona Goodwin (en *How the Leopard Changed Its Spots*):

Si los organismos son vistos como mecanismos, serán tratados como tales, y así nos trataremos unos a otros. El verdadero concepto de salud, de totalidad, desaparece, tal como sucede con los organismos en la moderna biología. Una biología de partes da lugar a una medicina de partes separadas, y los organismos se transforman en agregados de bits genéticos y moleculares a los que podemos manipular como nos place, apreciando su valor con términos que no derivan de su cualidad de seres, sino únicamente de los resultados. Ese es el camino de la destrucción ecológica y social.

La idea de que la enfermedad personal y los males colectivos se comportan como si fueran las dos caras de una misma moneda lleva implícita la idea de que, entre una persona y la comunidad de la cual forma parte, acontece algo semejante a lo que sucede entre el cuerpo y el alma.

Una función fisiológica que funciona mal no sólo equivale a una perturbación psíquica reprimida o a sensaciones conscientes penosas; equivale, también, a lo que puede considerarse una "mala conducta" en la convivencia de un conjunto humano.

Por eso es posible subscribir lo que Weizsaecker afirma cuando sostiene que, en el lugar y en la medida en que estamos arruinados, nos convertimos en ruines, dado que lo que nos arruina “en el cuerpo” se constituye con el grado y la forma de la ruindad “del alma” que no pudimos evitar.

Recordemos lo que señala Ortega (en “Las Atlántidas. El horizonte histórico”):

La vida es, esencialmente, un diálogo con el contorno; lo es en sus funciones fisiológicas más sencillas, como en sus funciones psíquicas más sublimes. Vivir es convivir, y el otro que con nosotros convive es el mundo en derredor. [...] para entender un diálogo hay que interpretar, en reciprocidad, los dos monólogos que lo componen. [...] Cada ser posee su paisaje propio, en relación con el cual se comporta. [...] Ese paisaje coincide unas veces más, otras menos, con el nuestro. [...] ningún hombre ha vivido íntegro el paisaje de la especie. Cada época, cada pueblo, operan nuevas selecciones [...] y dentro de cada época y cada pueblo, el individuo ejecuta una última disminución. [...] Por esto decía

genialmente Goethe que "sólo todos los hombres viven lo humano".

No cabe duda de que los seres humanos construimos nuestros sueños y nuestras ideas acerca del camino que debemos recorrer para materializarlos a partir de ese particular "paisaje" que nos señala Ortega.

Precisamente por eso, sabemos que si es cierto que (como lo expresa el texto escrito por Enrique Santos Discépolo) "uno busca lleno de esperanzas el camino que los sueños prometieron a sus ansias", es porque también es cierto que hay algo que se inició en nuestra tierna infancia y que sucedió más de una vez.

Algo que fue constituyendo, con mayor o con menor fuerza y presencia en cada vida, un "núcleo" que a veces permanece inmóvil y olvidado, y otras veces crece con la reiteración de nuevas experiencias. Dentro de ese núcleo sentimos, como precoz "evidencia" de una "cruel e incomprensible maldad del mundo", que convierte las hadas en brujas, que las personas a las que destinábamos afectos entrañables, nos expresaban de pronto, un inesperado repudio.





## VI

# MENOS MAL

### La crueldad, el odio, y la traición

El vocablo “mal” se define desde los dos cuadrantes que la palabra “falta” involucra. Desde la carencia, el mal es lo imperfecto, aquello que ha sido hecho y que carece de lo necesario para ser satisfactorio. Desde la moral, en cambio, el mal es lo indebido, algo dañino en que lo hecho incurre. Con el término “maldad” se suele designar una reconocida inclinación hacia la realización del mal moral. Entre las formas que la maldad adopta, se destacan especialmente tres: la crueldad, el odio y la traición, porque, desde el psicoanálisis de los vínculos entrañables, podemos decir que se encuentran detrás del egoísmo, la deshonestidad, la corrupción y la delin-

cuencia que infectan, progresivamente, nuestra convivencia.

El vocablo crueldad, que deriva de *crúor*, que, en su origen, alude al significado de “sangre derramada”, se utiliza para referirse a una conducta dañina y carente de compasión frente al sufrimiento que ocasiona. Una conducta que, inclusive, se manifiesta, muchas veces, en el ánimo de alguien que se complace en producir dolor.

No caben dudas de que la crueldad, muy frecuentemente motivada por los deseos de venganza o por el placer perverso, deja apenas un mínimo resquicio para considerar algunas excepciones (imprescindibles, a veces, en la medicina) en las cuales la posibilidad de inhibir la sensibilidad, frente el dolor ajeno, faculta para otorgar un beneficio necesario que comporta atravesar una inevitable penuria.

A pesar de que, en cuanto a la crueldad, el odio y la traición, a primera vista, todo parece estar claro, y nos inclinamos a sostener que son, indudablemente, maldades, una consideración más atenta nos obliga a reconocer que el odio y la traición nos enfrentan con una realidad más compleja.

Habitualmente, pensamos que el odio crece cuando el amor disminuye y que disminuye cuando el amor crece, pero la experiencia nos demuestra que esto, que suele ser cierto en lo que sentimos frente a una determinada persona, oscurece el hecho de que continuamente se implican en forma recíproca, y que, aunque se distribuyen, en diferentes proporciones, en distintos "objetos", siempre, en el ánimo de una determinada persona, crecen y disminuyen juntos frente a su "verdadero" oponente, que es la indiferencia. En 2011, en las palabras de clausura de uno de nuestros simposios anuales, los describía de una manera que me parece oportuno reproducir aquí:

El amor "verdadero", el que hunde sus raíces  
en los pliegues recónditos del alma,  
perdura, indestructible,  
y retorna como un junco que se dobla  
para volver a erguirse nuevamente.  
Aunque el odio suele recubrirlo  
y, como a un ángel caído,  
convertirlo en demonio,  
su llama no se extingue,  
y la luz que arroja su rescoldo

nunca jamás se apaga.  
En el rostro que, recubierto por el barro,  
ha perdido su diáfana mirada,  
o en la gota que el frío ha transformado  
en un cristal de hielo,  
persiste su semilla y el retoño  
que volverá a ser flor en primavera,  
que dará su fruto en el verano,  
y calor suficiente en el otoño  
para conservar la vida en el invierno.  
El amor “verdadero” es,  
como el veneno del odio que lo infecta,  
tenaz e inagotable.  
¿A qué acuerdo llegarán, entre uno y otro,  
para elegir la salvación o la condena?

El odio “verdadero”, el que destruye a lo que agrade  
todo aquello que en la vida valoramos,  
no es el odio, impotente y resentido,  
que se alimenta, oscuro,  
acumulando cuentas impagables,  
con la esperanza, vana,  
de que alguien, alguna vez, vendrá a saldarlas.  
El odio “verdadero” y responsable  
no es un odio “acreedor” de deudas rancias.

Es un odio inmediato y poderoso, que feroz y certero,  
como la madre que en el borde de la cuna  
aplasta a una alimaña,  
se dirige hacia el lugar exacto en donde mora  
el peligro que amenaza a lo que amamos.  
Es aquel que, en su acción, eficazmente concluida,  
encuentra el destino que lo agota,  
sin quejas, sin reproches y sin culpa.  
El odio "verdadero" no atesora en la memoria  
los argumentos que se usan  
para repetir dolores exquisitos,  
con la actitud plañidera de una queja.  
Sólo recuerda los lugares en donde el mal se esconde,  
y en virtud de lo que aprende,  
adquiere la capacidad de proteger lo bueno  
con el coraje que le ha dado la experiencia.  
El odio "verdadero" es socio del amor y es su custodia.  
Nacido de ese amor que lo convoca,  
lleva dentro de sí, como destino amargo,  
el quedar tantas veces confundido  
con la crueldad del mal que lo provoca.

Incursionar en los afectos que el tema de la traición despierta ha conducido a reflexiones profundas y contradictorias. Comencemos por decir que el vo-

cablo, por su origen en el latino *traditio* (que conduce también a la palabra “tradición”), remite, en general, a la acción de entregar y transmitir. Sin embargo, el término se usa para aludir a un tipo particular de transmisión, que consiste en el acto de entregar, a un bando contrario, algo que, perjudicando al propio, adquiere, en su esencia, el significado de infidelidad.

La repercusión y el número de ediciones de un libro titulado *Elogio de la traición. Sobre el arte de gobernar por medio de la negación*, escrito por dos prolíficos escritores franceses, Denis Jeambar (periodista) e Yves Roucaute (filósofo), muestran de manera elocuente que la traición ha dado lugar a reiteradas reflexiones que trascienden las connotaciones emocionales que involucra.

Lejos de pretender internarnos en la condena o en la defensa de la conducta traidora en el escenario de la actividad política, y dado que nuestro interés gira en torno de la maldad y del repudio que genera, conviene que nos limitemos a explorar, desde la experiencia psicoanalítica, la intimidad de los afectos que la traición, homologada con la infidelidad, compromete.

En 1990, Enrique Obstfeld (un colega con el cual trabajamos, en estrecha colaboración, muchos

años) publicó (en la *Revista de Psicoanálisis*, editada por la Asociación Psicoanalítica Argentina) "El sentimiento de traición y el 'complejo de Judas'", un artículo que nos introduce de lleno en la cuestión que exploramos. Sostiene que el sentimiento de traición suele obstaculizar un progreso que, muchas veces, conlleva nuevas identificaciones y procesos de cambio. Habida cuenta de que es imposible reproducir aquí la riqueza del trabajo entero, nos conformaremos con subrayar dos asuntos esenciales.

Por un lado, el sentimiento de traición sólo es posible si persiste, al mismo tiempo, el sentimiento de lealtad. Este proviene de un apego y de la subsistente integración con una pertenencia, ya que ambos, apego y pertenencia, condicionan, en la medida en que perduran (por lo menos en alguno de los que participan en el acontecimiento que se juzga), el ingreso en la penuria que se denomina "traición".

Por el otro, cuando el descubrimiento de "realidades" nuevas que, una vez alcanzadas en el territorio de la experiencia cognoscitiva, no tienen vuelta atrás, nos enfrenta al mismo tiempo con un hecho, al principio inimaginable y sorprendente, que descri-

bimos antes como “cuarta falta”. Porque, si esos hallazgos no se logran compartir con los seres que amamos, suele suceder, de manera inevitable, que nos encontremos, de pronto, en ese terreno torturante y resbaladizo que se describe como un conflicto entre la lealtad y la traición y que se constituye, en verdad, entre dos lealtades que no se logran conciliar.

## Malos, sucios y feos

Decíamos, al finalizar el capítulo anterior, que en nuestra tierna infancia sucedió, más de una vez, que con mayor o con menor fuerza o reiteración sentimos que las personas a las que destinábamos afectos entrañables nos expresaban, de pronto, un inesperado repudio.

También decíamos que esos sentimientos fueron constituyendo un núcleo que, en algunas personas, permanece inmóvil y olvidado y, en otras, crece con la repetición de experiencias que interpretamos, muchas veces, como un testimonio de la maldad del mundo.

Volvemos ahora sobre lo que allí expresamos porque necesitamos subrayar que continuamen-



te oscilamos entre el sentimiento de que existe la maldad en el mundo y la íntima convicción, que generalmente florece sepultada en lo inconsciente, de que somos malos, sucios y feos.

Creo que esa convicción, magistralmente descrita en *La metamorfosis*, de Kafka, es la que nos permite comprender el éxito, los premios y la fama que, en 1976, acompañó al estreno de *Brutti, sporchi e cattivi* [*Feos, sucios y malos*], la excelente película de Ettore Scola.

Cabe preguntarse ahora cuál es la relación que se establece entre la maldad, objeto de nuestra indagación actual, la suciedad y la fealdad.

Ya hemos visto que, más allá de la dificultad con la cual podemos establecer, mediante un juicio, si un acto particular constituye algo "indebido", que "está mal", es posible definir a la maldad, en términos generales, como una trasgresión de la moral.

Necesitaríamos, entonces, definir (aunque más no fuera que en esos términos generales que no nos eximen de la dificultad para juzgar "en cada caso") a los otros dos integrantes de la relación que procuramos comprender: la suciedad y la fealdad.

Si, desconformes con la pobreza de la definición que ofrece el diccionario, prestamos atención a cómo se constituye la suciedad que, en sus formas extremas, despierta el afecto que denominamos “asco”, y que podemos representar con la presencia de un cabello en la sopa o con los restos de comida en un bigote, llegamos a la conclusión de que, para que algo se ensucie, es necesario que una materia se junte con otra de manera incorrecta y que esa incorrección ocasione disgusto o perjuicio.

Si bien estamos habituados a relacionar la limpieza y la suciedad con la neurosis obsesiva y con el erotismo anal, la vinculación de la suciedad con las fantasías orales, presente ya en la palabra “disgusto”, y en el hecho de que el asco puede producir el vómito, surge también desde la etimología. “Sucio”, derivado de *sucidus* y *sucus*, significa “jugo”, aunque adquiriría, en su origen, el significado de húmedo y se supone que se aplicaba a la lana recién esquilada, todavía impregnada con el sudor animal.

La vinculación de la suciedad con las normas morales, en cambio, que deriva de que se la considere un perjuicio, conduce a su relación con la salud y con la higiene. Reparemos en que la palabra “higiene” deriva de *Higea*, que entre las hijas

de Asclepios, el dios griego de la medicina, fue la que se constituyó en símbolo de la prevención.

En cuanto a definir la fealdad, es necesario reconocer que nos enfrentamos con un problema mayor. Es suficiente una contemplación somera de la enorme cantidad que se ha escrito sobre la fealdad y la belleza (a cuya historia Umberto Eco ha dedicado dos libros excelentes) para convencernos de la enorme dificultad de un empeño semejante. Nos conformaremos, entonces, con subrayar tres cuestiones acerca de la belleza.

La primera deriva de lo que Kant sostiene acerca de la diferencia entre las partes de los mecanismos, que se construyen separadamente y se integran luego en un conjunto que funciona, y las partes de los organismos, que se constituyen, en sí mismas, como producto de la interacción que desempeñan en el funcionamiento del conjunto completo. A partir de ese punto, Kant verá a la belleza como un valor de la forma que emana de la coherencia de la totalidad.

La segunda surge de los desarrollos que Katya Mandoki (en *El indispensable exceso de la estética*) realiza sobre los orígenes "biológicos" de la esté-

tica y que, en cierto modo, coinciden con lo que la indagación en los valores éticos nos conduce a sostener. Tal como lo señalamos en el último apartado del capítulo II, la importancia que adquieren, antes que agregarse sofisticadamente *a posteriori* sobre determinados actos, nace ya consustanciada en el origen de esas mismas acciones.

La tercera consiste en señalar lo que la observación una y otra vez confirma: solemos insistir en que la belleza, con su inmenso y misterioso decisivo poder, dispara la “flecha” que conmueve al corazón enamorado. Pero la fuerza entrañable de un amor que se entreteje en un apego es, en cambio, lo que genera la inmunidad de una belleza que resiste los ataques del tiempo y permanece incólume ante una crítica incomprensiva que se ejerce “desde afuera”.

Lo cierto es que, en última instancia, descubrimos que la ética, la higiene y la estética dedican sus afanes a tres espléndidas carátulas que se alimentan, todas ellas, de un mismo líquido nutricio. Proviene de una misma realidad “indivisible” que oscila en tres “destinos” que actualmente encontramos por doquier:

1. Entre el orden y el caos, incurriendo en el desorden que hoy nos rodea.
2. Entre lo que atrae y lo que ahuyenta, recurriendo a lo que distrae, representado por un sensacionalismo que nos di-vierte y entretiene.
3. Entre el bienestar de la euforia y el malestar de la cacoforia, transitando la disforia de un desasosiego y una ansiedad que se manifiesta en la enorme cantidad de hipnóticos, sedantes y atarácicos que hoy se consumen.

## Deber, poder y querer

Weizsaecker señala (en su *Patosofía*) que deber, poder y querer son verbos auxiliares que constituyen categorías páticas, es decir que cualifican (en su doble connotación de pasión y padecer) la manera emocional en que se viven las acciones que otros verbos denominan.

En los dos primeros, deber y poder (gracias a que el idioma alemán posee los correspondientes vocablos), distingue entre condiciones que, según sean o no sean perentorias, permiten diferenciar un deber que constituye una obligación ineludible

(*müssen*) de otro que establece una deuda moral (*sollen*) y un poder que designa una capacidad (*können*) del que surge de un permiso (*dürfen*). Creo que una distinción semejante puede trazarse dentro del querer, discriminando entre la necesidad y el deseo.

Tal como lo señalamos (en *Corazón, hígado y cerebro. Tres maneras de la vida*), lo cierto es que reflexionar acerca del deber, el poder y el querer nos conduce a establecer algunas relaciones que enriquecen su sentido.

No cabe duda de que el deber, que se constituye como una deuda que habrá que satisfacer en un tiempo que es un próximo futuro, se relaciona con el “superyó”, con las normas que derivan de un funcionamiento “cerebral” (que proviene de un desarrollo del ectodermo embrionario) y con los preceptos de la ética que condenan la traición.

Análogamente, el poder, que sólo puede certificarse por lo que se ha hecho en el pasado, se relaciona con el “yo”, con la capacidad que deriva de un funcionamiento “hepático” (que proviene de un desarrollo endodérmico embrionario) y con una práctica higiénica que puede conducir al extremo de una cruel insensibilidad.

En cuanto al querer, que se experimenta en el presente, se relaciona con lo que denominamos "ello", con la importancia que deriva de un funcionamiento "cardíaco" (que proviene de un desarrollo mesodérmico embrionario) y con una valoración estética que puede llegar hasta el colmo de una antipatía que convierte en odioso a lo que es feo.

Desde ese punto de vista, la maldad, como carencia ética, la suciedad, como carencia higiénica, y la fealdad, como carencia estética, constituyen distintos aspectos de un trastorno subyacente que, más allá de sus eventuales predominios, involucra, siempre, a las tres maneras de la vida, que representamos con un cerebro que piensa y debe, un hígado que hace y puede y un corazón que siente y quiere.

Frente a los frecuentes desequilibrios (en el mundo pático que Weizsaecker señala) entre deber, poder y querer, es necesario reconocer que no es fácil evitar el desacierto. En *Intimidación, sexo y dinero*, decía que disponemos de tres recursos: lo que proviene de la intuición, lo que aconseja la experiencia y lo que dictamina la razón, tres maneras de la vida que solemos representar con el corazón que presiente, el hígado que elabora y el cerebro que cavila, pero ninguna de esas maneras, por sí sola, nos otorga la

certeza que anhelamos, y la inseguridad nos acomete cuando lo que nos ofrecen, en “disonancia”, no coincide. Cuando no se ponen de acuerdo, nuestra opción radica, toda entera, en tolerar la incertidumbre y refugiarse, hasta que el tiempo “aclare”, en esa forma de la espera que denominamos “esperanza”.

## Es aquí y es ahora

Kant y Freud constituyen dos sólidos pilares en los que puede apoyarse la afirmación de Ortega de que el hombre no vive en el tiempo, sino que, por el contrario, es el tiempo el que vive en el hombre. De modo que, tal como lo sostuvimos en “Entre la nostalgia y el anhelo”, la pretendida realidad del tiempo es una utopía (ucronía). No hay más existencia real que la actual y presente.

Tampoco hay más existencia psíquica, eidética o ideal, que la que surge de la unidad de deseo y recuerdo que constituye el presente, unidad cuyos dos términos, mutuamente implicados, a menudo se obstruyen de manera recíproca, su llegada a la consciencia. Deseo algo que recuerdo, pero cuando lo deseo no suelo darme cuenta de que lo re-



cuerto. Recuerdo algo que deseo, pero cuando lo recuerdo no suelo darme cuenta de que lo deseo.

Viviendo entre las diferencias ("cerebrales") que orientan nuestros actos ("hepáticos") y las importancias ("cardíacas") que los pro-mueven, nuestra consciencia se constituye precisamente en un "recorte" de la globalidad de lo inconsciente.

Sabemos que sin tentación no hay virtud, pero el Prometeo de Goethe, lejos de pretender conocer las causas finales entregando su alma a Lucifer, como Fausto, asume en cambio la sentencia que, con sus palabras, expresa: "El hombre industrial ha de tener por lema la parcialidad".

En *¿Para qué y para quién vivimos?*, volviendo sobre el mismo tema, decía:

En la cotidiana e inexorable disposición hacia ampliar el presente que transcurre entre lo que se resiente y lo que se pre-siente, entre lo que se puede recordar y lo que se puede prever, entre un ayer que se ha ido (y nos expulsa) y un mañana que viene (y nos succiona), es imprescindible proceder con esmero y mesura. De nada vale arruinar el presente con el intento desatinado e ilusorio de hurgar con

nostalgia en el remoto pasado de un tiempo que ya se ha vivido, o de contemplar con anhelo un lejano futuro que nos complace imaginar tercamente como la única posibilidad aceptable, y que surge con el temor absurdo de que, sin eso que nos falta, no se podrá vivir. El único pasado que vale es el que está vivo en el presente, porque no ha terminado de ocurrir; y el único futuro que vale es el que, igualmente vivo y actual, ha comenzado ya.

Cuando descubrimos que el camino, más corto y más fácil, que trasgrede una norma, oculta un engaño que las falsas promesas disfrazan, cuando comprendemos que la vida, que no nos otorga todo lo que nos “hace falta”, únicamente prosigue gracias a que nos regala el imprescindible placer de buscarlo, también comprendemos, a cubierto de fantasiosas truculencias, que todo es aquí y es ahora.

Así nos acercamos a la sabiduría que conduce a encontrar, plácidamente, como la rama que trepa en el lugar que le permite el muro, el “menos mal” cotidiano, que posibilita alcanzar el sosiego y la determinación necesaria para asumir, sin reproches, sin queja, sin miedo y sin culpa, para quién y para qué vivimos.

## EPÍLOGO

“Las ideas tienen su tiempo, y si a usted le sucede descubrir algo antes de que la gente esté dispuesta para reconocer su significancia, tal vez sería mejor dejarlo en el fondo de un cajón hasta que el clima sea receptivo.”

Brian Goodwin, *How the Leopard Changed Its Spots*

“Cuando el hombre que se dedica a pensar llega a cierta altura de la vida, casi no puede hacer otra cosa que callar.

Porque son tantas las cosas que deberían ser expresadas, que se pelean y se agolpan en su garganta y le estrangulan el decir. Por eso yo llevo años en silencio... Y, sin embargo, ya se ha visto que en estas lecciones me he portado correctamente, caminando por derecho a mi tema, y aun los episodios que en su momento pudieron parecer lo contrario han resultado luego avances de sustancia.

Es decir que, ascéticamente, yo he marchado mi ruta adelante, renunciando a disparar sobre los espléndidos problemas que a uno y otro lado del camino nos salían revolando como faisanes...”

José Ortega y Gasset, *El hombre y la gente*

La vida nos enfrenta muy pronto con el hecho de que una parte, más grande o más pequeña, de aquello que al vivir hacemos, aunque puede llegar a ser bueno para muchos, siempre, con razón o sin ella, será malo para otros que, para colmo, muchas veces queremos con cariño entrañable. Es algo que nos ha sucedido, que nos sucede y que nos sucederá mientras vivamos. Es tal vez a partir de esa consciencia que ha nacido el proverbio que la Biblia consigna: quien esté libre de culpa que tire la primera piedra. Porque, aunque nos dediquemos a ignorarlo, sabemos, en el fondo, que una parte del entorno algo, siempre, nos reprocha.

Marks Rowlands (en *El filósofo y el lobo*) relata que, si tuviera que identificar el peor de los castigos del infierno, elegiría describir la tortura que sufrió cuando el lobo que lo amaba no podía comprender por qué su querido y entrañable amigo le producía dolor mientras lo curaba.

Un enfermero suele tolerar sin mucha angustia que un niño pequeño, a quien le realiza una inyección hipodérmica, le exprese su temor y su odio, pero, dado que la vida sobrevive destruyendo la vida, no siempre se decide sin sufrimiento la elección entre lo que se preserva y aquello que se daña.

Konrad Lorenz (en *Sobre la agresión, un pretendido mal*) señala que la vida exige un equilibrio entre matar y morir. Si admitimos que es lícito matar, debemos reparar en que el comportamiento depredatorio del ser humano incurre, progresivamente, en una desmesura.

Lo cierto es que, en la medida en que pretendemos acercarnos al "núcleo" de lo que constituye la maldad, la cuestión de sus límites se convierte en esquivada. La historia nos muestra que los tiempos cambian y los parámetros que fundamentan los juicios también. Un heterodoxo, violentamente combatido, puede, en un tiempo que a veces excede largamente el de su propia vida, ser revalorizado. Le ha sucedido a Goethe con su teoría de los colores, menospreciada en los tiempos de Newton. Pero es obvio que no todos los que son repudiados conforman, en sus pensamientos y actitudes, valores incomprensibles.

Es claro que no sólo se trata de episodios como el que (según lo que en alguna parte he leído) sucedió en una escuela primaria, en donde la maestra le preguntó a un alumno a qué se dedicaba su padre, y cuando el niño, hijo de uno de los

hermanos Wright, le dijo que estaba inventando una máquina para volar, ella le preguntó si estaba loco. La tripulación de Colón estaba a punto de lincharlo cuando, por fin, avistó la tierra de América. Sócrates, autor de la frase que dice: “Dios me puso sobre vuestra ciudad como a un tábano sobre un noble caballo, para picarlo y tenerlo despierto”, fue obligado a elegir entre el ostracismo o la cicuta, y por una cuestión importante, sobre la cual enseguida volveremos, eligió la cicuta.

Wilfred Bion, el insigne psicoanalista inglés, sostenía que la diferencia entre un loco y un genio se establece por la cantidad de gente que cada uno logra convencer. Pero no siempre es fácil comprender diferencias como las que existen entre Layo y Agamenón. Tal como lo señala Alejandro Fonzi (en *Hurgando en el desván del psicoanálisis*), mientras Layo intenta matar a Edipo para evitar el daño “personal” que ese hijo podía infligirle, Agamenón condena a muerte a su querida hija Ifigenia obligado a elegir entre dos lealtades, su amor paterno y su responsabilidad como conductor de los ejércitos aqueos en la guerra contra Troya.

Es necesario aclarar, sin embargo, que el conflicto entre dos lealtades, o el ingreso en alguna

forma de "heterodoxia" que, una vez alcanzada, no puede negarse, mientras la convicción perdure, sin un grave menoscabo de la salud, no siempre se sustancia en niveles equivalentes al descubrimiento de América o sucede en la buhardilla de un Van Gogh.

La indagación en lo que determina el conflicto entre ser o no ser "como la gente" nos ha conducido a tener que definir de qué gente hablamos, y llegamos a la conclusión de que esa gente a la cual nos referimos es la que cada cual considera "su" gente, es decir, lo que denominamos su grupo de pertenencia, pero que también incluye, muchas veces, a la gente que ese grupo de pertenencia, de manera consciente o inconsciente, valora y admira.

El grupo de pertenencia, que le confiere a cada uno su identidad y le otorga a su vida un sentido, se constituye generando el "espesor" de una historia que determina un apego, entrañable, con la familia, los amigos y el pueblo, grande o pequeño, dentro del cual convive y procede "por su cuenta y riesgo". De no ser así, ¿por qué otro motivo podría haber elegido Sócrates la cicuta en lugar del ostracismo?

Cabe recordar aquí lo que decíamos en *¿Para qué y para quién vivimos?* La importancia que adquiere la configuración recíproca de la manera de ser alcanza una dimensión insospechada cuando caemos en la cuenta de que, entre las circunstancias de una vida, existen otros seres vivos para quienes uno forma parte de su circunstancia. Puedo decir, entonces, que mi razón de ser, el significado que da sentido a mi vida, no depende sólo de lo que con ellos yo tenga que hacer. Depende, también, de lo que conmigo ellos tengan que hacer. En otras palabras: depende de en qué medida, y cómo, yo les “haga falta”.

Para que mi vida se mantenga viva, me hace falta otro, uno por lo menos, a quien yo le haga falta de una manera acorde con lo que pretendo ser. Al contrario de lo que tantas veces creímos, la zona en que nuestra convivencia florece con su sentido más pleno no transcurre dentro de nuestra mayor coincidencia de pensamientos y de sentimientos. Reside, por el contrario, en un territorio, intermedio y azaroso, en donde, verdaderamente, nos hacemos falta.

Llegamos, de este modo, a la cuestión esencial que en este libro exploramos, cuando la indagación



nos conduce a establecer que el corazón del conflicto entre dos lealtades hunde sus raíces en lo que sucede entre tú y yo, entre tu manera y mi manera, en el lugar en donde aquello que de mí no comprendes se junta con lo que de ti no comprendo. Es allí, precisamente, en donde *debo* escucharte, que necesito saber cómo es lo que contigo *puedo*, en la medida en que asumo que *quiero* transitar mejor por el camino, inevitablemente convivido, que constituye "nuestra razón de ser".



## BIBLIOGRAFÍA

Los títulos de los libros se escriben en bastardillas; los de los artículos, entre comillas. Las obras precedidas por un asterisco son lecturas complementarias que no se citan en el texto.

BARILARI, Mariano y GRASSO, Leonardo (1948), *La vida del enfermo y su interpretación. Anamnesis*, Buenos Aires, El Ateneo.

BATESON, Gregory (1948-1969), *Pasos hacia una ecología de la mente*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1976.

\* BATESON, Gregory (1979), *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu, 1981.

BATESON, Gregory y BATESON, Mary C. (1987), *El temor de los ángeles: epistemología de lo sagrado*, Buenos Aires, Gedisa, 1989.

BAUMAN Zygmunt (2003), *Modernidad líquida*, Buenos Aires y México, Octaedro.

BAUMAN Zygmunt (2016), *Maldad líquida*, Buenos Aires, Paidós, 2019.

- BERNE, Eric (1964), *Juegos en que participamos*, Madrid, Integral, 2007.
- BLAKE, William (1790-1793), *El matrimonio del cielo y el infierno*, ed. de Edmundo González-Blanco, Bogotá, Alma, 1947.
- BUCHANAN, Mark (2002), *Nexus: Small Words and the Groundbreaking Science of Networks*, Nueva York y Londres, W. W. Norton & Company.
- BUTLER, Samuel (1872), *Erewhon*, Barcelona, Abraxas, 1999.
- CARR, Nicholas (2011), *Superficiales ¿Qué está haciendo internet con nuestras mentes?*, Madrid, Taurus, 2017.
- \* CHIOZZA, Luis (1970 [1963]), *Psicoanálisis de los trastornos hepáticos. Acerca del psiquismo fetal y la relación entre idea y materia*, t. I, en *Obras completas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (1998 [1963]), *Cuando la envidia es esperanza*, Buenos Aires, Alianza, 1998.
- CHIOZZA, Luis (1978 [1966]), “El contenido latente del horror al incesto y su relación con el cáncer”, en *Ideas para una concepción psicoanalítica del cáncer*, Buenos Aires, Alianza, 1978.
- CHIOZZA, Luis (1977), “El falso privilegio del padre en el complejo de Edipo”, t. III, en *Obras completas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.

- CHIOZZA, Luis (1981), "Entre la nostalgia y el anhelo", en *Obras completas*, t. iv, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (2008 [2007-1997-1986]), ¿Por qué nos enfermamos? La historia que se oculta en el cuerpo, en *Obras completas*, t. xiv, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (1995), "El psicoanálisis y los procesos cognitivos", t. vi, en *Obras completa*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (2005), *Las cosas de la vida. Composiciones sobre lo que nos importa*, t. xvi, en *Obras completas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (2008), ¿Por qué nos equivocamos? Lo malpensado que emocionalmente nos conforma, t. xvii, en *Obras completas*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- CHIOZZA, Luis (2009a), *Corazón, hígado y cerebro. Tres maneras de la vida*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009.
- CHIOZZA, Luis (2009b), *El interés en la vida. Sólo se puede ser siendo con otros*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009.
- CHIOZZA, Luis (2010), *Cáncer. ¿Por qué a mí? ¿Por qué ahora?*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2010.

- \* CHIOZZA, Luis (2011), *La culpa es mía*. La construcción de la culpa, en *Obras completas*, t. XXI, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- \* CHIOZZA, Luis (2013), *Intimidación, sexo y dinero. ¿Alguien sabe quién soy?*, Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- CHIOZZA, Luis (2015), *¿Para qué y para quién vivimos? El camino de los sueños*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2015.
- CHIOZZA, Luis (2016 [2013]), *La enfermedad. De un órgano, de una persona, de una familia y de un pueblo*, Buenos Aires, Paidós y Libros del Zorzal, 2016.
- CHIOZZA, Luis (2018), *Sí, pero no de esa manera. Los fundamentos de la psicopatología*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2018.
- CHIOZZA, Luis; CHIOZZA, Gustavo; BUSCH, Dorrit; OBSTFELD, Enrique; SALZMAN, Roberto y SCHEJTMAN, Gloria (2001), “Un estudio psicoanalítico del síndrome gripal”, en *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009-2012.
- DAWKINS, Richard (1976), *El gen egoísta*, Barcelona, Labor, 1979.
- DISCÉPOLO, Enrique Santos, “Uno”, en Héctor Ángel Benedetti, *Las mejores letras de tango*, Buenos Aires, Booket, 2003.

- DÜRRENMATT, Friedrich (1956), *El desperfecto*, Buenos Aires Compañía General Fabril Editora.
- ECO, Umberto, *Historia de la belleza*, Buenos Aires, Lumen, 2004.
- ECO, Umberto, *Historia de la fealdad*, Buenos Aires, Lumen, 2007.
- FONZI, Alejandro, *Hurgando en el desván del psicoanálisis*, Buenos Aires, Lugar, 2014.
- \* FRANCE, Anatole (1912), *Los dioses tienen sed*, Barcelona, Barril and Barral, 2010.
- FRANCE, Anatole (1914), *La rebelión de los ángeles*, Madrid, Plaza, 2012.
- FREUD, Sigmund (1893 [1888-93]), "Algunas consideraciones con miras a un estudio comparativo de las parálisis motrices e histéricas", en *Obras completas*, t. II, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1894), "Las neuropsicosis de defensa", en *Obras completas*, t. III, Buenos Aires, Amorrortu.
- \* FREUD, Sigmund (1900 [1899]), *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, t. IV y V, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1900 [1899]), "Sobre la psicología de los procesos oníricos", en *La interpretación de los sueños*, en *Obras completas*, t. V, Buenos Aires, Amorrortu.

- FREUD, Sigmund (1905), *Tres ensayos de teoría sexual*, en *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1906 [1905]), “Mis tesis sobre el papel de la sexualidad en la etiología de las neurosis”, en *Obras completas*, t. VII, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1913 [1902-13]), “Tótem y tabú”, en *Obras completas*, t. XIII, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1914), “Introducción del narcisismo”, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1916), *Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo psicoanalítico*, en *Obras completas*, t. XIV, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1923), *El yo y el ello*, en *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1923), “El sepultamiento del complejo de Edipo”, en *Obras completas*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund (1950 [1895]), “Proyecto de psicología”, en *Obras completas*, t. I, Buenos Aires, Amorrortu.
- FREUD, Sigmund y BREUER, Joseph (1895), *Estudios sobre la histeria*, en *Obras completas*, t. II, Buenos Aires, Amorrortu.
- GOODWIN, Brian (1994), *How the Leopard Changed Its Spots*, Princeton, University Press, 2019.



- GOETHE, Johann Wolfgang von (1773), *Prometeo*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Aguilar, 1963.
- GOETHE, Johann Wolfgang von (1773), *La vuelta de Pandora*, en *Obras completas*, t. III, Madrid, Aguilar, 1963.
- HOLLDOBLER, Bert y WILSON, Edward, *El superorganismo. Belleza y elegancia de las asombrosas sociedades de insectos*, Buenos Aires, Capital Intelectual, 2014.
- ISAACS, Susan, "Naturaleza y función de la fantasía", en *Revista de Psicoanálisis*, t. VII, núm. 4, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, 1950.
- JEAMBAR, Denis y ROUCAUTE, Yves (1988), *Elogio de la traición. Sobre el arte de gobernar por medio de la negación*, Barcelona, Gedisa, 2008.
- KAFKA, Franz (1925), *El proceso*, Buenos Aires, Alianza.
- KAFKA, Franz (1915), *La metamorfosis*, Buenos Aires, Alianza.
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *Historia de la medicina*, Barcelona, Salvat, 1978.
- LORENZ, Konrad, *Sobre la agresión, pretendido mal*, Madrid, Siglo XXI, 2015.
- MANDELBROT, Benoît (1977), *La geometría fractal de la naturaleza*, Barcelona, Tusquets, 2003.
- MANDOKI, Katya (2013), *El indispensable exceso de la estética*, México, Siglo XXI.

MANN, Thomas, *Muerte en Venecia*, Barcelona, Navona, 2015.

\* MANN, Thomas (1936), “Freud y el futuro”, en *Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Madrid, Alianza, 2014.

MAQUIAVELO, Nicolás (1532), *El príncipe*, Barcelona, Espasa, 2012.

MARGULIS, Lynn y SAGAN Dorion (1987), *Microcosmos*, Barcelona, Tusquets, 2001.

OBSTFELD, Enrique, “El sentimiento de traición y el ‘complejo de Judas’. Indagación sobre la dificultad para el cambio”, en *Revista de Psicoanálisis*, t. XLVII, núm. 1, Buenos Aires, Asociación Psicoanalítica Argentina, 1990.

ORTEGA Y GASSET, José (1924), “Las Atlántidas. El horizonte histórico”, en *Obras completas*, t. III, Barcelona, Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José, “Ensimismamiento y alteración”, en *Obras completas*, t. III, Barcelona, Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José, “No ser hombre de partido”, en *Obras completas*, t. III, Barcelona, Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José, ¿Qué es filosofía? en *Obras completas*, t. III, Barcelona, Taurus.

ORTEGA Y GASSET, José, *El hombre y la gente*, Buenos Aires, Alianza, 2010.

PORCHIA, Antonio, *Voces*, Barcelona, Hachette, 1978.

- PRIGOGINE, Ilya y STENGERS, Isabelle (1979), *La nueva alianza. Metamorfosis de la ciencia*, Buenos Aires, Alianza, 1979
- RACKER, Heinrich (1958), *Estudios sobre técnica psicoanalítica*, Barcelona, Paidós, 1964.
- RILKE, Rainer María, *Historias del buen Dios*, Madrid, Montesino, 2001.
- ROWLANDS, Mark, *El filósofo y el lobo*, Barcelona, Seix Barral, 2009.
- SANDEL, Michel (2011), *Justicia. ¿Hacemos lo que debemos?*, Barcelona, Random House Mondadori, 2011.
- SHAKESPEARE, William, *La tempestad*, en *Obras completas*, t. II, Madrid, Aguilar, 2003.
- SHAKESPEARE, William, *El mercader de Venecia*, en *Obras completas*, t. II, Madrid, Aguilar, 2003.
- SIMENON, Georges, *La primera investigación de Maigret*, Barcelona, Booket, 2004.
- SIMENON, Georges, *Maigret y el cuerpo sin cabeza*, Barcelona, Albor, 1955.
- TRILUSSA, *Tutte le Poesie*, Roma, Mondadori, 1965.
- UNAMUNO, Miguel de, *Abel Sánchez*, Madrid, Aguilar, 1953.
- VARGAS LLOSA, Mario, *La civilización del espectáculo*, Buenos Aires, Alfaguara, 2012.

VON WEIZSAECKER, Victor, “La historia clínica”, en *Escritos de antropología médica*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2009.

VON WEIZSAECKER, Victor, *Patosofía* [1950], Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2005.

WILDE, Oscar, *El retrato de Dorian Grey*, Barcelona, Espasa, 2010.



Este libro se terminó de imprimir en  
los Talleres Gráficos Nuevo Offset, Viel 1444,  
Ciudad Autónoma de Buenos Aires,  
en septiembre de 2019.