

SODEPSI

Sociedad Chilena para el Desarrollo de la Psiquiatría

Revisiones · Investigación · Teoría

GACETA DE

PSIQUIATRÍA UNIVERSITARIA

PSIQUIATRÍA · PSICOLOGÍA · CIENCIA · CULTURA | TEMAS Y CONTROVERSIAS

AÑO 13, VOLUMEN 13, Nº 1 MARZO DE 2017

Revista patrocinada por el Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente,
Facultad de Medicina, Universidad de Chile

www.revistagpu.cl

IMPORTANTE

El nuevo correo del editor de GPU es: revistagpu@gmail.com

El sitio actual de la GPU es: www.revistagpu.cl

SUSCRIPCIONES DENTRO DEL TERRITORIO NACIONAL

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras..... suscripción gratuita
Médicos no psiquiatras \$ 32.000*
Otros profesionales \$ 32.000*

SUSCRIPCIONES EN EL EXTRANJERO

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras..... US\$ 60*
Médicos no psiquiatras US\$ 75*
Otros profesionales US\$ 75*

Solicitudes

CyC Salud Limitada

E-mail: contacto@cyccsalud.cl

Fono: (56-2) 2269 7517

* Suscripción por un año (cuatro números).

Si usted es psiquiatra y no ha recibido esta revista, por favor actualice su dirección en el siguiente correo: contacto@cyccsalud.cl

DIRECTOR ACADÉMICO

César Ojeda

EDITOR GENERAL

Alberto Botto

SUBEDITORES GENERALES

Patricia Cordella, Hernán Villarino

SUBEDITORES DE ÁREA

Psicoanálisis: Juan Carlos Almonte

Filosofía: Jorge Acevedo

Antropología: Felipe Martínez

Investigación: Jaime Silva

Literatura: Eduardo Llanos

Psicopatología: Hernán Silva

CUERPO EDITORIAL

Jorge Acevedo

Julia Acuña

Claudia Almonte

Juan Carlos Almonte

M. Luz Bascañán

Sergio Bernales

Alberto Botto

Francisco Bustamante

Patricia Cordella

Susana Cubillos

Guillermo de la Parra

Michele Dufey

Ramón Florenzano

Juan Pablo Jiménez

Juan Francisco Jordán

Eduardo Llanos

Felipe Martínez

Juan Carlos Martínez

César Ojeda

Gricel Orellana

Sandra Saldivia

Jaime Santander

André Sassenfeld

Catalina Scott

Hernán Silva

Jaime Silva

Benjamín Vicente

Hernán Villarino

www.revistagpu.cl

Gaceta de Psiquiatría Universitaria

Sociedad Chilena para el Desarrollo de la Psiquiatría

Av. Nueva Providencia 1881, of. 1414 - Providencia

Santiago de Chile

Fono: (56-2) 2269 7517

Representante legal: Hernán Villarino Herrería

Edición gráfica, distribución y comercialización: CyC Salud Limitada

Revista de distribución gratuita a los profesionales psiquiatras

Toda la correspondencia, así como las colaboraciones, se prefiere sean enviadas electrónicamente al Editor General, Email: revistagpu@gmail.com

ISSN: 0718-4476 (Versión impresa)

ISSN: 0718-9346 (Versión en línea)

INFORMACIÓN PARA LOS AUTORES

1. Los trabajos deben ser escritos en castellano (en casos excepcionales se aceptarán en inglés o alemán), pueden ser inéditos o haber sido publicados en medios de baja circulación, como libros, revistas u otros. Si el autor tuviera contrato de exclusividad editorial, deberá contar con la autorización correspondiente. El formato preferido es tamaño carta, letra Arial 12 con 1,5 espacios de separación entre líneas, con uso de cursiva y sin negritas en el texto. La extensión es libre, aunque se sugiere no exceder las 20 páginas. Los trabajos deben ser enviados solo en forma electrónica al Editor General: revistagpu@gmail.com
2. Las colaboraciones pueden tener la forma de artículo tradicional, cartas, comentarios, opiniones, ensayos, ideas y otros. En el caso de los artículos de formato tradicional es preferible que las referencias sean las estrictamente necesarias.
3. La forma de citar las referencias es libre, pero debe ser la misma a lo largo de todo el trabajo y fácilmente comprensible para los lectores. Se sugieren las siguientes:

Artículo:

1. López C. La imipramina en la enuresis. Rev Chil de Neuropsiquiatría, 2004, 3: 25-29

Libro:

1. Jaspers K. Psicopatología General, Ed Beta, Madrid, 1970

4. El autor puede iniciar su artículo con un resumen en castellano (e inglés si lo desea), que sirva de invitación al lector y dé cuenta de aquello que desarrollará en el texto.
5. Los editores se comunicarán vía mail con los autores a efectos de cualquier sugerencia, y se reservan el derecho de rechazar una colaboración por fundamentos que se les dará a conocer por escrito.
6. Los trabajos recibidos podrán ser publicados, además de en números regulares de la *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, en suplementos y/o separatas de la misma revista o en cualquier otro medio escrito.

ÍNDICE

6 EDITORIAL

- 6 LA CÉLULA Y LA VIDA
César Ojeda

8 NOVEDADES GPU

- 8 APSAN - ASOCIACIÓN PSICOANALÍTICA DE SANTIAGO

9 ACADÉMICAS

- 9 DIPLOMADO INTEGRAL EN LONGEVIDAD 2017
- 10 DIPLOMA DE POSTÍTULO: MANEJO CLÍNICO EN PSIQUIATRÍA DEL ADULTO PARA ATENCIÓN PRIMARIA
- 11 CUARTA VERSIÓN DIPLOMA DE POSTÍTULO: PSICOPATOLOGÍA INFANTE JUVENIL

12 COMENTARIO DE LIBROS

- 12 FRANCIS CRICK Y "LA HIPÓTESIS ASOMBROSA"
Touchstone, New York, 1995, 317 pp.
Comentarista: César Ojeda

15 CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

17 DEBATE

- 17 CONCIENCIA FENOMÉNICA Y MISMIIDAD
Pablo López-Silva

21 ENSAYO

- 21 LA IRRACIONALIDAD Y LAS SITUACIONES LÍMITE
Hernán Villarino
- 28 LA PSICOTERAPIA COMO MAYÉUTICA
Otto Dörr

33 PSICOANÁLISIS

- 33 EL ESTATUTO DEL CUERPO EN LAS TOXICOMANÍAS
Patricia Romero

- 43 LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA TRAS LA EXPERIENCIA DE SUBLIMIDAD
Andrés Correa

55 PSICOTERAPIA

- 55 ¿(IM)-POSTURA TERAPÉUTICA Y/O APERTURA CREATIVA?
Claudia Barrauto, Viviana Larrea y Catalina Scott
- 63 LA SUPERVISIÓN CLÍNICA COMO MODELO PEDAGÓGICO Y SU USO EN PSICOTERAPIA VINCULAR CON PADRES Y BEBÉS
Javiera Navarro

67 CREATIVIDAD Y PSICOPATOLOGÍA

- 67 ÉTICA Y TRAGEDIA EN LA MELANCOLÍA
Andrés Muñoz

75 SALUD MENTAL

- 75 SITUACIÓN DE LA ATENCIÓN DE SALUD MENTAL EN EL SISTEMA PÚBLICO CHILENO EN COMPARACIÓN CON OTROS PAÍSES
Alberto Minoletti, Rafael Sepúlveda

82 PSIQUIATRÍA Y RELIGIÓN

- 82 COMENTARIO AL LIBRO DE JOB
Arturo Vásquez

100 CASO CLÍNICO

- 100 PSICOTERAPIA HUMANISTA-TRANSPERSONAL Y DEPRESIÓN: UN ESTUDIO DE CASO
Alejandro López

LA CÉLULA Y LA VIDA

César Ojeda

Hasta hace solo un par de siglos no sabíamos que los seres vivos estábamos compuestos de células. Menos aún disponíamos de la noción de que la vida está, toda, en lo que las células son, pues solo en ellas se constituye como tal. Pero esto no es obvio, ni menos en el caso de los seres humanos. Los que hemos tenido la desgracia y la fortuna de ser médicos hemos debido aceptar que el cuerpo es un conjunto de órganos, huesos, músculos, fluidos y moléculas que mantienen su organización a través de un funcionamiento conjunto y coordinado. Pero esto no nos basta ni nos define. Es un misterio aperplejante que nosotros, los seres que nos apellidamos *Sapiens*, seamos una maravillosa ambigüedad de materia orgánica celular y conciencia. Sin embargo, no experimentamos nuestro ser solo como ese conjunto molecular que se nos muestra con arrogancia como un ensamble perfecto, autónomo e independiente de nuestra experiencia personal. No, no. Ya desde antiguas tradiciones de sabiduría, los seres humanos hemos emprendido una lucha trágica en contra de ese mismo ensamble. Esa lucha es trágica, pues, sin excepciones, está destinada al fracaso. ¿Alguien desea como meta de su existencia envejecer, enfermar y morir? Si tuvo un residuo de conciencia antes de desaparecer, Robert Musil debe haber pensado: “¿Por qué esta absurda máquina viscosa que me constituye no pudo esperar unos meses, aquellos que me faltaron para concluir ‘El Hombre sin Atributos’, la obra de mi vida”? Pero no solo no lo deseamos, sino que nos aterra, nos entristece y, más frecuentemente, nos enrabia. Bueno, la tragedia es una rebelión creadora de sentido. La conciencia personal no acepta que nuestras vidas, apegos, amores e inteligencia sean tan solo una ilusión, en medio del insensato y larguísimo peregrinar

de la estructura celular. “La vida es sueño...”; pero un sueño del que deberemos, más pronto que tarde, despertar. Despertar a la nada. “A sus neuronas les importa un comino quién sea usted”, espeta el verboso Daniel Dennett. Pero no solo a sus neuronas, podríamos agregar, sino que a nada y a casi nadie. Sin embargo, la predestinación no negocia. Al ser imposible que nos excluyamos de ese destino hemos, como Edipo, creado un mundo sin espacio curvo ni estado de plasma, e intentado con eso castigar a la “realidad”. No me vengan a decir que la prosa de Musil es degustada por el polvo cósmico o por la “partícula de Dios”. Conocer y controlar es subordinar y adquirir la dignidad del que está por encima, más allá, en otro nivel. La rabia frente al sinsentido se expresa de muchas formas, y la lucha del protagonista que somos (es decir, los primeros agónicos o luchadores) es perder, pero con nobleza. El lector sabe que el Premio Nobel de Física Leon Lederman escribió en la década de los años 1990 un libro en el que se refería al bosón de Higgs (que explica la masa enormemente diferente de las partículas elementales) con el título *The goddamn particle*, esto es, “la maldita partícula”, por lo difícil que era detectarla. El editor del libro de Lederman, con el ingenio propio del mercadeo, tituló el libro *The God Particle*, con lo cual invirtió y sacralizó servilmente el sentido del descubrimiento. Es que la espitemología no es solo el aristotélico y blanco “que todos los hombres aspiran a saber”, sino una batalla de conquista. Si el misterio nos priva de sentido, triunfar sobre él significa develarlo, aunque sea bautizándolo. Por eso que el bosón de Higgs fue también nombrado como “la partícula botella de champagne”. Este término hace referencia a la anécdota que relata que el ministro de Ciencia británico William Waldegrave ofreció este

obsequio a quien fuera capaz de explicarle qué era el bosón de Higgs.

Creo que tenemos una insaciable curiosidad respecto de lo que somos, de nuestra incapacidad para la insignificancia, lo que nos ha llevado a tomar derroteros variados, desde los poéticos y artísticos, hasta los científicos y políticos. En cada uno de ellos hemos descubierto nobleza, esperanza, belleza y, también, desgarrro, crueldad y descaro. Esta dualidad ha recibido distintos nombres e inabarcables explicaciones teóricas. Sin embargo, cualesquiera hayan sido las respuestas y denominaciones, algo parece haber quedado a la vista: la evidencia de que somos parte de la totalidad de lo que existe y que estamos sometidos a sus mismos avatares incomprensibles, entre los cuales el fenómeno de la conciencia ocupa un lugar destacado. Tal vez por lo mismo, al descubrir a las células, se nos iluminaron muchas penumbras y muchas fantasías surgieron desbordadas. ¿O sea que las neuronas no se topan entre ellas y operan solo en el ámbito local? Allá ellas. Pero “yo” voy a crear nombres, teorías, voy a establecer relaciones. ¡Ya verán!

La historia del descubrimiento celular estuvo ligada al desarrollo tecnológico. Se trataba de hacer visible lo invisible. En el siglo XVII se construye el primer microscopio, a nuestros ojos rudimentarios, pues lo observado se aumentaba mediante lentes superpuestas cerca de cincuenta veces. Aplicado al corcho, por un investigador llamado Robert Hooke, mostró que este estaba formado por celdillas que se repetían en gran cantidad. Nadie piensa, al destapar una botella de vino (de aquellas que usaban corcho real) que está perforando con el tirabuzón el esqueleto de un ser vivo. Hooke bautizó a estas celdillas (cuya raíz latina es *cellulae*) con un nombre obvio para su estructura: “célula”.

Como los niños que tienen una lupa en sus manos, los investigadores empezaron a mirar todo lo que se ponía a su alcance con microscopios cada vez más potentes. No tardaron en toparse con “animáculos” del más diverso tipo, que tenían en común el estar formados por una sola célula, pero que ya no eran restos de vida, sino vida activa, plena y vigente, como bacterias y protozoos. Pero lo más notable es que comprobaron que los tejidos de los grandes animales estaban también formados por células. No había más remedio que aceptar que la vida mínima estaba contenida en estas unidades, de manera independiente, o formando conjuntos más amplios. ¡*Omnis cellula ex cellula!* (toda célula

proviene de una célula), exclamaba Rudolf Virchow en 1858. Eso expresaba el sentimiento de no saber nada de cómo la vida primera llegó a ser posible, pues nunca hemos visto surgir vida sino desde la misma vida. Para nuestra necesidad heroica de control, este no saber nos parece una carencia radical e inaceptable, pues equivale a decir que nuestro origen está cada vez más allá de nuestro dominio, comprensión y saber. ¿Cómo nos sentimos impelidos entonces a buscar la *etiología* de nuestra existencia y de la existencia del universo? El camino pasaba primero por tomar en consideración lo que hay: intentar describir a la vida mínima, desentrañar sus misterios y de ese modo intentar, en pasos sucesivos, aproximarnos a lo que somos. Primero el “qué” y luego el “cómo”. Pero, con un sentimiento desazonado en el fondo y rara vez confesado, sabemos que el oráculo nunca será vencido; es decir, que el misterio es huidizo y que, como el horizonte, mientras más pasos damos hacia él, más se aleja. Cuesta resignarse a ser una conciencia que está destinada a estar asombrada de sí misma y de lo que a ella llega. A tener una naturaleza de “porque sí”. Es por eso que muchas veces hacemos trampas y llegamos a creer que nuestras teorías son realidad suma a la cual le hemos puesto una soga al cuello. En ese momento, una tela de explicaciones se intercala entre nuestra mirada y eso a lo que tal mirada se dirige. Y, si antes estábamos en la ignorancia, ahora estamos en una iluminada ceguera. ¿Cómo puede alguien sostener que la *autopoiesis* explica la vida? Es efectivo, toda la estructura celular es autogenerada, pero con una enorme excepción: el ADN. No es poca cosa, ¿no? Ninguna célula es autopoietica respecto de la molécula fundamental de la vida, la que siempre es recibida desde fuera. En ella están los significantes moleculares (información) que hacen discurrir el metabolismo, que están incrustados en los más diversos medios citoplasmáticos y ordenan a la vida misma. Los avatares de la vida son los desquiciados pasos del ADN circulando desde hace 3.500 millones de años por las redes moleculares más diversas, redes que solo tienen organización y estructura por la presencia de la magnífica doble hélice. ¿Se genera el ADN a sí mismo *ex nihilo*? No es una pregunta para creacionistas. Es para cualquiera. Tiendo a pensar que la respuesta a esa pregunta es que no tenemos ninguna. No sé por qué eso me alegra y me alivia. Tal vez, con Dennett, deberíamos completar la sentencia: “A sus neuronas les importa un comino quién sea usted, y a mí me importa un comino qué sean mis neuronas”.

NOVEDADES GPU



La Asociación Psicoanalítica de Santiago, APSAN, es una corporación sin fines de lucro formada por psicoanalistas, psiquiatras y psicólogos, que se unieron para trabajar por el desarrollo, la enseñanza y la divulgación del psicoanálisis en Chile. La Estación Central, como imagen, nos representa por evocar un punto de llegada y un punto de comienzo; un punto de encuentro entre muchos, provenientes de distintos lugares; un punto neurálgico que une y expande. Da cuenta de nuestro espíritu pluralista, inclusivo, y del ánimo de construir puentes con otras ciencias y disciplinas que permitan actividades en conjunto y una fertilización mutua.

Conózanos a través de nuestra página de internet www.apsan.cl. En ella podrá encontrar información sobre nuestros cursos, grupos de estudio y actividades a realizar durante el año 2017.

E-mail: contactoapsan2017@gmail.com

DIPLOMADO INTEGRAL EN LONGEVIDAD 2017



26 de Mayo al 2 de Diciembre



¿Este bebé cuántos
años vivirá... 70, 80, 90, 100?

Dirigido a:

Profesionales relacionados con la atención en salud, docentes y académicos, miembros de los Comités de Ética Asistencial o de otra naturaleza, Profesionales del área de la salud interesados, Psiquiatras, Pediatras, Psicólogos, Médicos Generales y de Familia, Enfermeras.

Director Diplomado:

• Dr. Roberto Sunkel

Coordinación General:

• Sandra Viani
• Gabriela Huepe

Certifica:

• Escuela de Postgrado, Facultad de Medicina de la Universidad de Chile
• Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente

Contenidos:

Se abordará el fenómeno de longevidad desde un enfoque biopsicosocial de la salud, que incluya las dimensiones económica, sociológica, política, cultural y ética a nivel global y en particular para Chile, así como los desafíos que este fenómeno supone para las diferentes áreas de trabajo científico y profesional.

Para más información ver sitio:

www.diplomadolongevidad.cl

Docentes:

- Soc. PhD Marcelo Arnold
- Ps. PhD M. Luz Bascañán
- Dra. Marilu Budinich
- TM. PhD César Cárdenas
- Abg. Mg Eduardo Carrasco
- Dra. Marcela Carrasco
- Dr. Victor Hugo Carrasco
- Ec. PhD Rodrigo Cerda
- Ps. PhD Anneliese Dörr
- Dr. Otto Dörr
- Prof. Anita Escribar
- Periodista Marco Espildora
- Dr. Mg Ramón Florenzano
- Soc. Mg Alejandra Fuentes
- BQ. PhD Christian González
- Ps. PhD María Elena Gorostegui
- Dr. Patricio Herrera
- Soc. PhD Soledad Herrera
- Ing. PhD Claudio Hetz
- Dr. Juan Pablo Jiménez
- Dr. Mg Miguel Kottow
- Dra. PhD Patricia Lillo
- Soc. Mg Marinella Mazzei
- Abg. PhD Leonardo Moreno
- Abg. Mg Consuelo Moreno
- Dr. Eugenio Olea
- Antrop. PhD Paulina Osorio
- Dr. Mg Yamil Quevedo
- Ec. Mg Antonio Recabarren
- Prof. Mg Jorge Rodríguez
- Dra. Verónica Rojas
- Arq. Mg Paz Serra
- Dra. Juana Silva
- Dra. PhD Andrea Slachevsky
- Dr. Mg Roberto Sunkel
- Ps. PhD Daniela Thumala
- Dr. Mg Sergio Valenzuela
- Dr. Roque Villagra
- Ps. Beatriz Zegers

Consultas:

diplomadolongevidad@gmail.com
Teléfonos: (56 2) 229770528/ 22748855
Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente
Av. Salvador 486, Santiago

Herramientas y Desafíos para una Sociedad Longeva sin Precedentes



FACULTAD DE MEDICINA
UNIVERSIDAD DE CHILE

DIPLOMA DE POSTÍTULO
**MANEJO CLÍNICO EN
PSIQUIATRÍA DEL ADULTO
PARA ATENCIÓN PRIMARIA**



Salvador Dalí

Imparte: Departamento de Psiquiatría y Salud Mental - Campus Oriente, Facultad de Medicina, Universidad de Chile (Av. Salvador 486).

Director Diplomado: Dr. Pedro Retamal C.; **Sub-Director:** Dr. Arturo Roizblatt S.; **Coordinación General:** Prof. Gabriela Huepe O.; **Coordinación Académica:** Prof. Sandra Viani B.; junto a más de veinticinco docentes especialistas en los contenidos que se abordarán en el Diplomado.

Certifica: Escuela de Postgrado, Facultad de Medicina, Universidad de Chile.

Dirigido a: Médicos Generales, Médicos Familiares, Psicólogos, Asistentes Sociales, Enfermeras, Terapeutas Ocupacionales y otros profesionales interesados.

Modalidad: Presencial, cada quince días; viernes de 15:00 a 20:00 horas y sábados de 9:00 a 14:00 horas.

MAYOR INFORMACIÓN E INSCRIPCIONES:

Teléfonos: 222748855—229770528. E-mail: diplomapsiquiatriaaps@gmail.com

Cuarta Versión Diploma de Postítulo



Psicopatología Infanto Juvenil

Fecha: 12 de Mayo - 18 de Noviembre de 2017

Destinatarios:

Profesionales del área de la salud, interesados en salud mental infanto juvenil: Psiquiatras, Pediatras, Psicólogos, Médicos Generales y de Familia, Enfermeras, Fonoaudiólogos, Terapeutas Ocupacionales, Kinesiólogos

Directora:

Fa. Ph.D Anneliese Dörr

Docentes:

- Ps. Ph.D Luz Bascuñán R.
- Dra. Mariela Becker M.
- Ps. Andrés Borutzky H.
- Dra. Francisca Corona H.
- Ps. Ph.D Anneliese Dörr A.
- Dr. Otto Dörr Z.
- Dr. Jorge Förster M.
- Dra. Rosemarie Fritsch M.
- Dra. Verónica Gaete F.
- Dr. Ricardo García S.
- Ps. Ph.D M. Elena Gorostegui A.
- Dra. Muriel Halpern G.
- Ps. Verónica Inda A.
- Dra. Marcela Larraguibel Q.
- Ps. Carolina López C.
- Ps. Francisco Maffioletti C.
- Dra. Marcela Matamala B.
- Dr. Alejandro Maturana H.
- Ps. Tomás Miño L.
- Ps. Andrea Moyano C.
- Ps. Karen Muci A.
- Ps. Adriana Palacios R.
- Psicopedg. Claudia Palacios A.
- Ps. Ph.D Ricardo Pérez-Lucio A.
- Ps. Ph.D Francisca Pérez S.
- Dra. Constanza Recart H.
- Dra. Tamara Rivera R.
- Ps. Alejandra Rodríguez A.
- Ps. Alfredo Ruiz B.
- Ps. Ana María Salinas M.
- Dra. Cecilia Schellhorn H.
- Ps. María Pía Sius R.
- Ps. Sandra Viani B.
- Dra. Daniela Zalaquet F.
- Ps. Beatriz Zegers F.

Certifica:

- Escuela de Postgrado
- Departamento de Psiquiatría y Salud Mental Oriente



Contenidos:

Ordenamientos diagnósticos, estrategias teóricas y prácticas del abordaje terapéutico de cuadros clínicos y problemas psicosociales, tales como: Déficit Atencional e Hiperactividad, Trastornos del Aprendizaje, Desórdenes del Ánimo, Trastornos de Alimentación, Desórdenes Conductuales, Espectro Autista, Psicosis, Adicción a drogas, entre otros.

Consultas:

E-mail: diplomapsicopatologia@gmail.com

Teléfono: (56 2) 2274 8855 - (56 2) 2977 0528

Departamento Psiquiatría y Salud Mental Oriente,

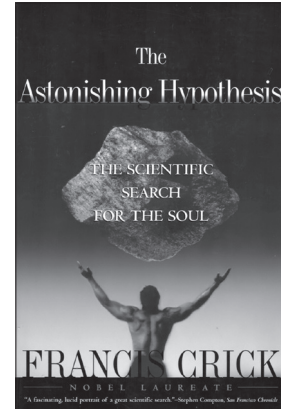
Av. Salvador 486, Santiago.

Para más información ver sitio: www.diplomapsicootnfantojuvenil.cl

FRANCIS CRICK Y “LA HIPÓTESIS ASOMBROSA”¹

Crick Francis: *The Astonishing Hypothesis*
Touchstone, New York, 1995, 317 págs.

(Rev GPU 2017; 13; 1: 12-14)



César Ojeda

Francis Crick no necesita una presentación. Todo el mundo sabe de su invaluable contribución, junto con James D. Watson, al descubrimiento de la estructura del ADN. Mucho más tarde, en 1995, Crick escribió un libro curioso: *La hipótesis asombrosa: la búsqueda científica del alma*². Lo que es inusual y extraño en este caso es leer la palabra “alma” al lado de la palabra “ciencia”. Pero tal vez, mirando más de cerca, esta conjunción puede no ser tan extraña. Ante el misterio, casi todo es posible. ¿Qué es el alma? Crick inicia el libro con una especie de definición tomada del Catecismo Católico: “el alma es un ser viviente sin cuerpo y que tiene razón y libre albedrío”. En un primer momento podemos pensar que estas citas son metafóricas. De no serlo, creo que podemos esperar una larga aventura del pensamiento.

Pero Crick aclara su hipótesis: “la hipótesis es: usted, sus alegrías y sus penas, sus recuerdos y sus ambiciones, su sentido de identidad personal y el libre albedrío, de hecho, no son más que el comportamiento de un gran conjunto de células nerviosas y sus moléculas asociadas. Usted es *nada más* que un paquete de neuronas”. Piensa que, efectivamente, esta hipótesis “puede ser llamada asombrosa”. En mi opinión, el “nada más que” sugiere una pérdida del camino del “pensamiento correcto”. ¿Somos “nada más” que un “paquete de neuronas”? Tenemos un cuerpo con muchos órganos

y cerebro, es decir, estamos hechos de células organizadas de una manera específica y a la vez diversa. Pero, incluso con la desafortunada expresión “paquete de neuronas”, el “nada más que” parece estar profundamente desviado. Somos un “paquete de neuronas” que no tiene distancia o diferencia con las alegrías, sufrimientos, sentidos, recuerdos y ambiciones que experimentamos en nuestras vidas. Quiero ser bien comprendido: las alegrías, los sufrimientos, los recuerdos, etc., no son una especie de emanación de muchos ladrillos orgánicos: el “paquete de neuronas” es toda esa experiencia y sobre todo, en los seres humanos, conciencia. La idea de que el “paquete de neuronas” y la mente son diferentes debe explicarse y, especialmente, es necesario establecer la manera en que uno se transforma en la otra. Sin embargo, ¿no ha sido la explicación de esta “transformación” –dejando de lado las fantasías acerca de una promesa de futuro conocimiento– un rotundo fracaso?

Si tratamos de seguir el rastro del pensamiento de Crick desde el punto de partida, podríamos preguntar: ¿de dónde obtiene la convicción acerca de lo “asombroso” de esta hipótesis? Tal vez lo asombroso sea que en medio de un razonamiento “científico” las hipótesis antropológicas y sociológicas parecieran no requerir de apoyo empírico alguno. ¿Quién se asombra

¹ Este comentario es parte del libro del autor *Vinculum: From Bacteria to Consciousness*, en proceso editorial.

² Crick Francis: *The Astonishing Hypothesis*. Touchstone, New York, 1995.

de esa idea? ¿La gente? ¿Quiénes, dónde, en qué tipo de cultura? Sin un mínimo intento de precisión en su fundamento, esta declaración es solo una “creencia”. Yo tengo creencias también. Creo que las personas vivas hoy en día, especialmente en las culturas occidentales, no tienen ningún asombro con esta hipótesis. Por el contrario, creo que encontrarían esta teoría totalmente posible y realista. Creo, también, que iniciar cualquier razonamiento en esta área con la idea de un alma inmaterial, única, eterna e inmortal, no es algo que sea claro en el ser humano contemporáneo. Por cierto, este inicio estaba presente en la Edad Media, en la cual la cosmología era muy clara. Las entidades estaban en una estructura jerarquizada con Dios en el centro: Dios, arcángeles, ángeles, humanos, animales, plantas y rocas. Eso era todo. En aquellos tiempos no había un gran espacio para originalidades personales acerca de cosmologías. Pero hoy es muy diferente. Sin embargo, creo que entiendo el punto de partida de Crick. Él establece una especie de premisa imaginaria que atribuye a las “personas” y, luego, procede a demolerla. “La gente”, es decir, todos y nadie en particular, está equivocada.

Crick se pregunta: “¿por qué esta asombrosa hipótesis parece tan sorprendente?”. Su apreciación se funda en tres razones “filosóficas”. La primera es la renuencia al “enfoque reduccionista”, es decir, a la idea de que el comportamiento de los sistemas complejos puede ser explicado por la interacción de sus partes. El comportamiento del cerebro se puede explicar por las interacciones de las células nerviosas entre sí. El comportamiento de las neuronas en el tiempo puede explicarse por la interacción molecular de sus operaciones metabólicas, y el de las moléculas para las interacciones atómicas. Pero este reduccionismo tiene un límite que está ubicado al interior de los átomos: “La estructura del núcleo atómico no es necesaria para la explicación química”. Sin embargo, Crick sostiene que esta oposición al enfoque reduccionista ignora que no se trata de un rígido proceso de explicar un conjunto de ideas en términos de otro conjunto de ideas en un nivel inferior, sino un proceso interactivo dinámico que modifica los conceptos en ambos niveles. Crick piensa que ese reduccionismo es el principal método teórico responsable del espectacular desarrollo de la ciencia moderna. La única situación que podría modificar esta concepción –dice– es la emergencia de una “fuerte evidencia experimental que lo demande”. Tal vez el obstáculo aquí, y que probablemente explica la “renuencia” al enfoque propuesto, es el significado de la palabra “explicar”. Ni el oxígeno ni el hidrógeno tienen las propiedades del agua. ¿Cómo explicamos este fenómeno? Tal vez lo único que podemos asegurar es que las propiedades del agua dependen de la unión de estas dos clases de átomos en una

estructura nueva. Estas propiedades no están presentes en ninguno de los átomos de oxígeno o hidrógeno considerados independientemente. Dos cosas diferentes, al unirse, crean una tercera: pero una tercera nueva y peculiar. Este fenómeno, ahora sí, puede ser denominado “asombroso”, por la dosis de misterio que encierra.

La segunda razón “filosófica” esgrimida por Crick supone que la “asombrosa hipótesis” parece tan extraña porque está relacionada con la naturaleza de la conciencia. Me gustaría ser claro y directo. Cuando Crick habla de “naturaleza” en este caso, no puede estar haciéndolo en el sentido en el que decimos que bosques, montañas, flores o animales son “naturaleza”. La *naturaleza* de la conciencia significa algo completamente diferente: significa esencia, lo que permite que algo sea lo que es. Luego agrega: “por ejemplo, tenemos una vívida imagen interna del mundo exterior”. Esta declaración parece simple y clara, pero implica conceptos no tratados ni desarrollados por Crick: una “imagen interna” (cierto tipo de experiencia subjetiva) y un mundo “externo”. Lo sorprendente es que Crick parece estar hablando de algo obvio y no requerido de desarrollo alguno. Si aceptáramos estos conceptos irreflexivamente, estaríamos entrando en un camino sin salida. Algo de esto sospecha Crick cuando frente al tema de la conciencia usa la expresión “un asunto espinoso”.

“El problema surge del hecho de que la ‘rojidad’ (*redness*) del rojo que veo tan claramente no puede comunicarse de manera precisa a otro ser humano.”³ En este punto se hace evidente la ausencia de crítica fenomenológica en el ejercicio. Nadie percibe la “rojidad del rojo”. Veo directamente una rosa roja. Los “qualia” no son algo separado de los objetos a los que mi conciencia está siempre dirigida. Sin embargo Crick se pregunta: “¿estamos razonablemente seguros de ver el rojo de la misma manera en que otro ve rojo?”. Luego agrega lo que haría cualquier empirista: “si el correlato neural del rojo es exactamente el mismo en el cerebro mío que en el del otro, sería científicamente plausible inferir que vemos el mismo rojo”. No obstante, ¿por qué o cómo estamos seguros, sin ningún correlato neural, de que cuando veo una rosa roja también la ve, la misma, el otro que está junto a mí y la mira? Crick no penetra en esta experiencia. Por lo mismo, rápidamente llega a lo que es su dogmática: “Se puede concluir, entonces, que para entender

³ Muchas veces la fenomenología usa la substantivación como recurso. Así, un adjetivo, como rojo, pasa a ser un sustantivo predicable: la rojedad. Se suele hablar de la “gatidad” del gato, o de la “mesidad” de la mesa. Estos recursos, a mi juicio, solo han conseguido hacer de la fenomenología un juego de palabras.

las diversas formas de la conciencia en primer lugar necesitamos saber sus correlatos neuronales". Es evidente que Crick confunde deducción, inducción y correlación, con experiencia. Si hay algo obvio en la experiencia humana es la conciencia. Intentar "explicar" cómo esto es posible no cambia en nada la experiencia directa.

La tercera razón de por qué la "hipótesis asombrosa" es rechazada se refiere a que tenemos una "innegable sensación de que nuestra voluntad es libre". Crick se pregunta si podremos encontrar un correlato neural de los eventos que consideramos voluntad libre. Además, cartesianamente se pregunta, también, si nuestra voluntad libre podría no ser más que una ilusión.

LA NATURALEZA DE LA CONCIENCIA

Aplicado, Crick revisa los lugares donde cree se pretende explicar la experiencia de la conciencia. El lugar que le parece adecuado es la psicología. Pero no encuentra nada relevante. Tal vez buscaba en el lugar equivocado. No todo lo que parece es. Es comprensible que, guiado por sus convicciones, hubiese imaginado que la psicología operaba como una ciencia. Pero fracasa. La psicología en casi todas sus vertientes teóricas, incluidas las de "orientación científico-experimental", parece no tener gran interés en este tipo de experiencias (como la conciencia), porque son resbalosas a su método y a la forma en que trata de llegar al conocimiento. De hecho, los estudios contemporáneos acerca de la conciencia ocurren en medio de ciencias como la física, la neurobiología y las teorías evolucionarias. Sin embargo, aun así, la ciencia estudia lo que puede y no necesariamente lo que quiere.

Crick reafirma sus creencias negligiendo a quienes han desarrollado otras perspectivas⁴. "Creemos que tratar de resolver el problema de la conciencia mediante argumentos filosóficos generales es imposible. Lo que se necesita son sugerencias para nuevos experimentos que podrían arrojar luz sobre estos problemas". Muy bien. Entonces es legítimo preguntarse: ¿qué tenemos en el campo experimental para solucionar este problema? Crick, trabajando con Koch, optó por estudiar la conciencia a partir de la forma que creía era más fácil:

la conciencia visual. Sin embargo, a pesar de la enorme cantidad de datos experimentales existentes, lo que sorprende es que Crick concluye, después de un largo recorrido, que en definitiva "no sabemos cómo vemos". Pero el autor no deja de asombrarnos, pues piensa que lo que se ha conseguido en sus estudios no es más que vislumbrar fragmentos sobre los procesos implicados, y que no permiten responder a la más simple de las preguntas: "¿qué está sucediendo cuando recuerdo la imagen de una cara familiar?". Lo asombroso esta vez es que estábamos hablando de la conciencia visual. ¿Qué tiene que ver aquí el fenómeno imaginante y el rememorante? Obviamente están relacionados con la percepción en general, pero de un modo para nada "simple". Quien desee seguir los detalles del razonamiento de Crick puede ir directamente a su libro. Después de un largo viaje, Crick pareciera entender que hemos estado caminando sobre una rueda, porque al final estamos, *grosso modo*, tan perplejos como al principio. Sin embargo tenemos el derecho a decir que no se necesita un laboratorio complejo y sofisticado para reconocer que recordar una imagen es muy diferente de percibir un árbol. Además, la conciencia no es solo visual, y si estamos tratando de explicarla ¿podríamos seguir partiendo de un "mecanismo" parcial para explicar el fenómeno? Ver, oír, gustar, tocar, recordar, imaginar, pensar y abstraer, etcétera, son fenómenos engarzados de cierta y no de cualquier manera. Estas distinciones y articulaciones generales es imposible encontrarlas a partir de datos experimentales. Es necesario un paso previo. Este paso es, guste o no, filosófico⁵.

Pero es importante destacar que los desarrollos filosóficos no solo son variados sino también muy diferentes del "sentido común". Por lo mismo, imposibles de captar en una lectura rápida o dándoles un par de horas en la tarde del domingo. Si no hacemos este ejercicio filosófico nuestras investigaciones empíricas podrían ser perfectamente ciegas. Como cuestión de hecho, la conclusión de la obra de Crick es muy decepcionante. "Creo que la forma correcta de conceptualizar la conciencia todavía no ha sido descubierta y nosotros estamos simplemente intentando nuestro camino hacia ella". Pero, ¿qué sucedió con el alma y con la búsqueda científica de la misma? Nada más que un buen título y una promesa vacía. Me agrada terminar mi reflexión sobre este libro de Crick citando a Einstein: "Si haces siempre lo mismo, no puedes esperar resultados diferentes"⁶.

⁴ Tal vez si los desarrollos más fructíferos en el estudio de la conciencia han surgido en el momento en el que la ciencia, en vez de despreciar otras aproximaciones, ha volcado su mirada con sinceridad hacia la filosofía y las tradiciones de sabiduría orientales. Tal es el caso de la más destacada revista dedicada al tema: *Journal of Consciousness Studies*. Los estudios y experiencias de Francis Varela son ejemplares en este sentido.

⁵ Ojeda C. *El Acceso a la Subjetividad: Fenomenología, Budismo y Psicoterapia*. Sodepsi Ediciones, Santiago, 2016.

⁶ Einstein A. *Sobre la teoría de la relatividad y otras contribuciones científicas*. Antoni Bosch, Barcelona, 1985.

CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

Numerosos lectores nos han sugerido que agreguemos la forma en que estos libros pueden ser adquiridos, por lo que publicaremos de manera permanente las direcciones de compra. La referencia de los comentarios realizados en GPU está indicada para cada caso y usted puede revisarlos en los números impresos o en el sitio de la revista: www.gacetadepsiquiatriauniversitaria.cl. Las compras por internet se realizan mediante tarjeta de crédito. En el caso de editoriales nacionales, la gestión también puede hacerse llamando por teléfono.



EN BÚSQUEDA DE LA RAZÓN OCULTA
Autor: César Ojeda
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2012
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 3: 249-251



ACCIONES DE SALUD MENTAL EN LA COMUNIDAD
Autor: Manuel Desviat / Ana Moreno Pérez (editores)
Editorial: Asociación Española de Neuropsiquiatría (AEN), Madrid, 2012, 917 páginas
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 1: 26-27



PRINCIPIOS CLÍNICOS EN PSICOTERAPIA RELACIONAL
Autor: André Sassenfeld
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2012
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 3: 252-256



THE SHELL AND THE KERNEL
Autores: Nicolás Abraham y María Torok
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 2: 120-123



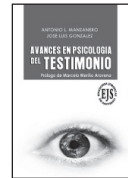
THE REPRODUCTION OF EVIL: A CLINICAL AND CULTURAL PERSPECTIVE
Autora: Sue Grand
Editor: Analytic Press, 2002
Relational Perspectives Book Series, 17
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 382-383



PSIQUIATRAS CHILENAS: PIONERAS EN LA LOCURA
Autoras: Susana Cubillos y Angélica Monreal
Ediciones Radio Universidad de Chile, Santiago, 2013
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 4: 327-328



PENSAR LA PRÁCTICA CLÍNICA
Autora: Donna M. Orange
Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 2012
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 384-385



AVANCES EN PSICOLOGÍA DEL TESTIMONIO
Autores: Antonio L. Manzanero, José Luis González
Editorial: Ediciones Jurídicas Santiago, Chile 2013
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 1: 15-17



EL ENIGMA SPINOZA
Autor: Irving Yalom
Editorial: Emecé, Buenos Aires, 2012
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 386



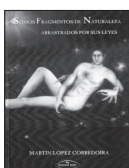
TRAUMA RELACIONAL TEMPRANO. HIJOS DE PERSONAS AFECTADAS POR TRAUMATIZACIÓN DE ORIGEN POLÍTICO
Autora: Elena Gómez Castro
Editorial: Ediciones Universidad Alberto Hurtado, Colección Psicología, Santiago Chile, 2013
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 1: 18-20



MORIRSE DE VERGÜENZA
Autor: Boris Cyrulnik
Editorial: Debate, 2011, 223 páginas
Comentario: Rev GPU 2012; 8; 4: 387-388



COMPLEXITÉ-SIMPLEXITÉ
Autor: Alain Berthoz et Jean-Luc Petit (dir.)
Editorial: Conférences. College de France, Paris, 2012
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 139



SOMOS FRAGMENTOS DE NATURALEZA ARRASTRADOS POR SUS LEYES
Autor: Martín López Corredoira
Editorial: Visión Net, Madrid 2005, 381 páginas
Comentario: Rev GPU 2013; 9; 1: 23-25



CARTAS SOBRE LA MUERTE. SELECCIÓN, TRADUCCIÓN DESDE EL LATÍN AL CASTELLANO Y NOTAS DE JOSÉ LUIS RAMACIOTTI
Autor: Séneca
Editorial: Ediciones Tácitas, Santiago 2014
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 140-141



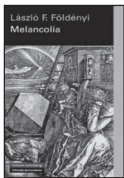
TORTURA Y RESISTENCIA EN CHILE

Autoras: Katia Reszczyński, Paz Rojas, Patricia Barceló
Editorial: Ediciones Radio Universidad de Chile, Santiago, abril de 2013. Segunda Edición
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 2: 142



CEROCEROCERO

Autor: Roberto Saviano
Editorial: Anagrama, Barcelona, 2014
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 3: 271-272



MELANCOLÍA

Autor: László F. Földényi
Barcelona, Círculo de Lectores, Galaxia Gutenberg, 2008 (Orig. 1984)
Traducción de Adan Kovacsics
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 3: 273-276



LA PÉRDIDA DE LA EVIDENCIA NATURAL: UNA CONTRIBUCIÓN A LA PSICOPATOLOGÍA DE LA ESQUIZOFRENIA

Autor: Wolfgang Blankenburg
Traducción: Otto Dorr y Elvira Edwards
Ediciones Universidad Diego Portales, 2014
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 373-375



EL (IM)POSIBLE PROCESO DE DUELO. FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS, VIOLENCIA POLÍTICA, TRAUMA Y MEMORIA

Autora: María Isabel Castillo Vergara
Editorial: Ediciones Universidad Alberto Hurtado
Colección Psicología, Santiago de Chile, 2013
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 376-377



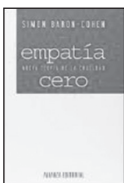
LA PLASTICIDAD EN ESPERA

Autor: Catherine Malabou
Editorial: Palinodia, Santiago, 2010
Comentario: Rev GPU 2014; 10; 4: 378-379



HISTORIAS DE PSIQUIATRAS. TESTIMONIOS DE PSIQUIATRAS CHILENOS

Autores: Cristóbal Heskia y César Carvajal
Editorial: Gráfica LOM, Santiago, 2014
Comentario: Rev GPU 2015; 11; 1: 9-10



EMPATÍA CERO. NUEVA TEORÍA DE LA CRUELDAD

Autor: Simon Baron-Cohen
Editorial: Alianza, 2012, 229 págs.
Comentario: Rev GPU 2015; 11; 1: 11-12



LECTURAS AL ATARDECER: OCHO TEMAS ACERCA DEL ENVEJECIMIENTO

Beatriz Zegers Prado y María Elena Larraín Sundt
Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2015
Comentario: Rev GPU 2015; 11; 2: 128-129



FRITZ PERLS EN BERLÍN (1893-1933). EXPRESIONISMO, PSICOANÁLISIS, JUDAÍSMO

Autor: Bernd Bocian
Editorial: EHP Verlag Andreas Kohlhage / Cuatro Vientos
Comentario: Rev GPU 2015; 11; 3: 224-225



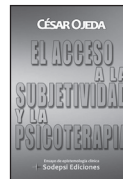
LEER AL ENFERMO. HABILIDADES CLÍNICAS EN LA FORMACIÓN PSQUIÁTRICA

Autor: Mario Vidal Climent
Editorial: USACH, Santiago, 2015
Comentario: Rev GPU 2015; 11; 4: 317-318



RELATOS CLÍNICOS: FILOSOFÍA Y TERAPIA NARRATIVA

Autora: Ana María Zlachevsky
Editorial: Ediciones Mayor, Santiago, 2015
Comentario: Rev GPU 2016; 12; 1: 14-15



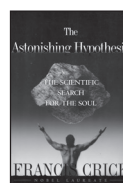
EL ACCESO A LA SUBJETIVIDAD Y LA PSICOTERAPIA. ENSAYO DE EPISTEMOLOGÍA CLÍNICA

Autor: César Ojeda
Editorial: Sodepsi Ediciones, Santiago de Chile, 2016
Comentario: Rev GPU 2016; 12; 2: 119-123



GESTALT: TERAPIA DE LA SITUACIÓN

Autor: Georges Wollants
Comentario: Rev GPU 2016; 12; 2: 124-129



FRANCIS CRICK Y "LA HIPÓTESIS ASOMBROSA"

Touchstone, New York, 1995, 317 pp.
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 1: 12-14

DEBATE

CONCIENCIA FENOMÉNICA Y MISMIIDAD

(Rev GPU 2017; 13; 1: 17-20)

Pablo López-Silva¹

Primero quisiera agradecer a la Gaceta de Psiquiatría Universitaria por proveer este espacio para discutir y explorar nuevas ideas en el campo de la psiquiatría. Segundo, agradecer a Leonor Irrázaval y Otto Dörr por tomarse el tiempo de responder a mi primer comentario y así enriquecer el progreso de esta discusión. A continuación quisiera responder brevemente al comentario de Irrázaval (2016)² focalizándome en dos dimensiones independientes. Primero, ofrecer algunas precisiones respecto de la teoría filosófica que fundamenta el EASE. Segundo, quisiera volver a la problemática inicial respecto de la traducción del término *sense of mineness* al español. Digo que son independientes porque mis comentarios en la primera dimensión no son la base para los que hago sobre la segunda.

INTRODUCCIÓN

Para comenzar, se ofrecen algunas precisiones respecto de la teoría filosófica que fundamenta el EASE. Luego, se vuelve a la problemática inicial respecto de la traducción del término *sense of mineness* al español. Estos comentarios son independientes ya que los de la primera dimensión no son la base para la segunda.

CONCIENCIA FENOMÉNICA Y SUBJETIVIDAD

La idea de que la conciencia fenoménica posee un componente subjetivo intrínseco fenomenológicamente identificable en cada momento es un asunto que permanece abierto en la literatura actual. Es más: diversos

autores indican que tal idea es bastante problemática por razones conceptuales, fenomenológicas o prácticas (Metzinger, 2006; Lane, 2012, 2015; Howell & Thompson, 2016, entre otros). Para entender mejor este asunto es necesario distinguir entre dos tipos de premisas respecto de la conciencia humana. Por una parte, uno puede proponer ideas que son necesariamente el caso desde un punto de vista conceptual. Por ejemplo, es necesariamente verdad que un triángulo posee 3 ángulos. No existe mundo posible en el cual los triángulos tienen 4 ángulos. Por otra parte, uno puede proponer ideas que pueden ser fenomenológicamente el caso. Por ejemplo, que la experiencia consciente parece tener características cualitativas que van más allá de aquellas asociadas a los objetos que representa. Mientras que las

¹ Profesor Adjunto, Facultad de Medicina, Escuela de Psicología, Universidad de Valparaíso, Chile. Profesor Visitante, Institut Jean Nicod CNRS-ENS-EHESS, Paris.

² Respuesta al comentario de Irrázaval L. (2016). Publicado en GPU, Vol. 12(3), pp. 240-242.

primeras tienen que ver con la metafísica de la mente, las segundas tienen que ver con la naturaleza experiencial de esta. Tal distinción no parece estar claramente establecida en Irarrázaval (2016). Esto deviene claro en la presentación de la idea de que la conciencia fenoménica posee un componente subjetivo. Es claro que necesariamente las experiencias a las cuales tengo acceso fenoménico son mis experiencias *i.e.* pertenecen al sujeto que las posee o son cada vez más (*in-each-case-mine*). Desde el punto de vista conceptual, esto parece ser una verdad irrefutable ya que sin sujeto no existirían experiencias en lo absoluto. Sin embargo, esto es una verdad conceptual y el problema en discusión es si tal elemento posee un correlato experiencial identificable en cada caso de conciencia fenoménica *i.e.* un problema respecto de las descripciones fenomenológicas de nuestra vida mental (Zahavi y Kriegel, 2015). Esta confusión se evidencia a continuación:

El carácter de subjetividad y la cualidad de unicidad de la experiencia se mantendrían constantes, incluso en las manifestaciones anómalas de la experiencia de los pacientes con esquizofrenia; no obstante, un paciente con esquizofrenia puede referir que vive sus experiencias como ajenas, que se siente como otra persona o que se siente como una máquina carente de toda subjetividad (Irarrázaval, 2016, p. 241, *mi énfasis*).

Acá la autora indica que necesariamente ciertas características de la experiencia humana se mantienen, lo cual no es problemático en lo absoluto. El asunto importante es que indica que se mantienen incluso si el paciente experimenta su vida mental de otra forma. Por lo tanto, la premisa de la autora es conceptual y no fenomenológica porque mantiene ciertas dimensiones en el concepto discutido que van más allá de la experiencia de este. Lo que muestra la esquizofrenia, entonces, es que mientras la metafísica puede ir hacia un lado, la fenomenología podría ir hacia el otro (Cermolacce, Naudin y Parnas, 2007). Esto se confirma a continuación:

En estos casos la experiencia es vivida por el sujeto con la cualidad de presentarse (“para él”) como carente de su propia subjetividad, aunque esta no pierde su condición constitutiva de ser “subjetiva” (Irarrázaval, 2016, p. 241).

Una cosa es que nuestra experiencia sea necesariamente subjetiva, y otra es si tal experiencia se presenta de cierta forma desde un punto de vista fenomenológico. Ambas son dos cosas diferentes. Por ejemplo, sobre esto Nietzsche (1968) indica que la subjetividad no es algo –experiencialmente– dado, sino que algo añadido, inventado e incluso proyectado sobre lo que existe. En la misma línea, Carnap (1967) sugiere que la egocentricidad [Ich-Bezogenheit] no viene a ser una

propiedad básica de lo que es experiencialmente dado. Hago esta aclaración porque así se deja la puerta abierta a que otras posiciones puedan ser desarrolladas y defendidas.

Pues bien, ¿cuál es el problema con esto? La teoría que fundamenta el EASE no pretende fundamentarse sobre premisas metafísicas, sino que, y con mayor importancia, sobre premisas fenomenológicas para luego derivar en debates metafísicos posteriores (ver capítulo 5 de Zahavi, 2005). Es aquí donde este enfoque presenta sus mayores desafíos, ya que es una pregunta abierta el asunto sobre si realmente podemos identificar un *sense of mineness* como componente fenomenológico de nuestras experiencias conscientes (porque conceptualmente, la idea de *mineness* parece perfectamente plausible). Algunos autores indicarán que este supuesto *sense* es el producto de procesos metacognitivos, y que por lo tanto no está contenido en la fenomenología de nuestras experiencias (top-down view); otros indicarán que es un mero invento de los fenomenólogos y que ni siquiera tiene realidad experiencial. Para otros este *sense* posee realidad experiencial pero se puede perder, por lo que no es fundamental a la experiencia consciente humana (Howell y Thompson, 2016). Yo no sería tan drástico para indicar que el *sense of mineness* es un mero artilugio de los fenomenólogos. Claramente suena razonable aceptar la idea de que la cualidad de *what-it-is-like* podría implicar alguna forma de subjetividad fenoménica, pero el problema es establecer el caso universal y la forma en que tal subjetividad es preservada experiencialmente incluso en los casos comentados por la autora. Sin embargo ese desafío le pertenece a los defensores de tal teoría y no a mí. Creo que es importante tener esta distinción en cuenta para comprender los alcances de las afirmaciones conceptuales y/o fenomenológicas que se hacen en el contexto de la discusión sobre el EASE en general y sobre el *sense of mineness* en específico.

SOBRE EL PROBLEMA INICIAL

Mis razones para rechazar la conclusión final de los autores son completamente independientes de lo señalado en la sección anterior. Es más, no creo que estos tengan que adentrarse mucho en tamaña discusión filosófica para aceptar las sugerencias acá propuestas. El problema conceptual que señalo en mi comentario inicial –(López, 2014)– no tiene que ver directamente con cómo entender el concepto de *sense of mineness* en el contexto del EASE; tiene más que ver con cómo se entiende el término *sameness*, que es el término en inglés de la palabra *mismidad*. A la luz de esto, el problema inicial

queda sin solución ya que simplemente el término elegido no corresponde formalmente a lo que se explica; corresponde a otro término, a un término con otra definición. El asunto no es que la traducción no sea 'literal' ni 'exacta'. Claramente, términos como 'sense of mineness' difícilmente pueden encontrar traducciones literales o exactas en un lenguaje tan diferente como el español. El problema no es la descripción teórica del concepto, el problema es lingüístico, y tiene que ver con la palabra escogida para anidar tal concepto en el español. La palabra mismidad simplemente significa otra cosa, no lo que los autores explican en Irarrázaval siquiera (2016). Aún más, lo que mismidad significa en español es consenso incluso filosófico (lo que ya es muy raro!).

Notemos lo siguiente. Una cosa es definir un concepto, pero otra cosa es la palabra exacta que se ocupa como referencia para tal concepto en otro idioma. La explicación del primer asunto es clara en Irarrázaval (2016), pero el problema viene al especificar la segunda dimensión. Por ejemplo, yo puedo definir X (una palabra en otro idioma) como una entidad con cierta materialidad que permite sentarme en ella. Por lo general, X tiene cuatro patas y tiene un respaldo. Luego decido llamar a X escritorio, en español. Claramente acá hay un problema. X, sea cual sea la palabra que tiene en otro idioma, en español refiere a una silla. Su explicación es consistente con lo que en el español llamamos silla. Llamarlo escritorio sería un acto arbitrario y poco práctico ya que el término escritorio posee otra definición compartida por la comunidad que habla español. El uso de tales términos obedece a ciertas normas de uso social básicas. Las traducciones no son arbitrarias en este sentido, deben respetar las definiciones que ciertas palabras poseen en su propio idioma. Ahora bien, el problema con la traducción de *mineness* como mismidad es similar al caso recién señalado. Mismidad es *Sameness* en inglés, y este término refiere a aquello que hace ser lo mismo a una cierta entidad a través del tiempo. Entonces, ¿por qué traducir *mineness* como mismidad si mismidad en inglés es *sameness* y mismidad refiere a otra cosa? La traducción de *mineness* como mismidad no es problemática ni poco clara. Es simplemente errada. Equivale a traducir *table* como silla. Puede que estén relacionados, pero *table* tiene una palabra correspondiente en español que es 'mesa' y no parece plausible ocupar el término 'mesa' arbitrariamente para referirme a algo que simplemente no es una mesa, sino algo que tiene otra connotación e incluso otro significado (por ejemplo, escritorio). Ese es el problema práctico. Ahora bien, los autores podrían indicar que el *sense of mineness* es lo que define la mismidad de la experiencia consciente. Incluso así, el *sense of mineness*

no sería *sameness*, sino lo que permite el *sameness*. Pero esto está bastante lejos de lo que el trasfondo filosófico del EASE hipotetiza. Por lo demás, no es siquiera claro si se puede hablar de *sameness* en el contexto de lo sensible, como lo sugiriera Parménides. Esto, porque la concepción de *sameness* parece ser algo a lo cual se arriba vía razonamiento y no experiencia. Existen muchos otros problemas filosóficos respecto de esto, pero con el fin de delimitar bien la discusión prefiero dejar este tratamiento hasta acá.

A partir de esto, no veo argumento plausible para insistir en la traducción inicialmente propuesta por los autores. Es claro que la clarificación teórica de Irarrázaval (2016) ayuda a entender a qué refiere el término *sense of mineness* dentro del contexto del EASE. Eso está fuera de discusión. El problema es que el término elegido en español ya tiene traducción en inglés, ¡y significa una cosa completamente diferente! En otras palabras, esa casa ya estaba ocupada. Ocupar una palabra de forma arbitraria para referir a otro referente solo forma confusiones conceptuales y prácticas. En este sentido, nadie niega los méritos del trabajo del equipo detrás de la traducción del EASE. Sin embargo, los expertos también pueden cometer algunas imprecisiones menores (como en este caso), lo cual no los hace menos expertos, sino que humanos. Insistir en que, porque X fue aprobado por expertos, X debiese dejarse como está es una idea demasiado cercana a una falacia por autoridad, lo cual está lejos de lo que, creo, los autores quieren indicar. Ante todo, este intercambio se ha propiciado exactamente para mejorar el EASE en su versión en español. Finalmente, y permitiéndome seguir con la hipotetización que caracteriza este debate, a su vez, permitiendo el lujo necesario de la creación de un neologismo, tal vez podríamos hasta incluso hablar de la 'miidad' de la experiencia consciente. Hasta ahora, esa casa no está ocupada en español, y a su vez, parece ser una opción consistente con la forma en que Irarrázaval (2016) y el EASE en general comprenden el denominado *sense of mineness*. Obviamente, el debate no está cerrado acá. Lo que es claro es que este término propone una serie de desafíos, y elegir una palabra que le haga justicia y que lo determine de forma exclusiva en español es solamente uno de estos.

AGRADECIMIENTOS

La escritura de este comentario se realizó en el marco del Proyecto FONDECYT de Iniciación N° 11160544 "La arquitectura agencial del pensamiento humano" de la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica del Gobierno de Chile.

REFERENCIAS

1. Irrázaval (2016). Contraargumento al comentario: 'Sensación de propiedad de la experiencia consciente y trastornos mentales: Clarificaciones en torno el Examen de anomalías subjetivas de la experiencia (EASE). *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 12(3), pp. 240-242
2. Carnap (1967). *The logical structure of the world*. London: Routledge & Kegan Paul
3. Cermolacce M, Naudin J, Parnas J (2007). The 'minimal self' in psychopathology: Re-examining the self-disorders in the schizophrenia spectrum. *Consciousness and Cognition*, 16, 703-714
4. Metzinger T (2006). Reply to Zahavi: The Value of Historical Scholarship. *Psyche*, 12(2), 1-4
5. Nietzsche F (1968). *The Will to Power*. Ed. Walter Kaufmann. London: Weidenfeld and Nicolson
6. Lane T (2015). *Self, Belonging, and Conscious Experience: A critique of subjectivity theories of consciousness*. In R. Gennaro (ed.), *Disturbed Consciousness*. USA: MIT Press
7. Lane T (2012). Toward an Explanatory Framework for Mental Ownership. *Phenomenology and the Cognitive Sciences* 11: 251-86
8. López-Silva P (2014). Sensación de Propiedad de la Experiencia Consciente y Trastornos Mentales: Clarificaciones en torno al Examen de Anomalías Subjetivas de la Experiencia (EASE). *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 10(3), 285-286
9. Zahavi D (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the first-person perspective*. Massachusetts: MIT Press
10. Zahavi D, Kriegel U (2015). For-me-ness: What it is and what it is not. In D. Dahlstrom A Elpidorou & W. Hopp (Eds.), *Philosophy of Mind and Phenomenology* (pp. 36-53). London: Routledge

ENSAYO

LA IRRACIONALIDAD Y LAS SITUACIONES LÍMITE

(Rev GPU 2017; 13; 1: 21-27)

Hernán Villarino¹

Jaspers consignó de modo muy afortunado cinco situaciones límite (SL), es decir, cinco especies, pero pareciera que están mal formuladas desde un punto de vista lógico y terminológico. Las situaciones límite son el sufrimiento, la culpa, la muerte, la lucha y el acoso. Desde el punto de vista lógico porque dejó indeterminado el género al que pertenecen, de modo que el lector podría preguntarse: "Resulta muy amena la lectura de estas descripciones de Jaspers, son como cinco novelitas, pero puesto que son tan distintas unas SL de las otras, ¿qué tienen de común como para llevar el mismo nombre? Esta carencia, por otra parte, impide ampliar o eventualmente reducir la nómina, no tenemos un criterio ordenador firme para discutirlo". Estamos en ese tipo de incómoda circunstancia, de ningún modo querida por Jaspers, donde se acaba la argumentación lógica y todo se remite a decir le creo o no le creo, o me gusta o no me gusta lo que el autor refiere. Ahora bien, no es completamente cierto que Jaspers no haya dicho nada sobre el género, sino que lo dicho es ambiguo. A diferencia de las situaciones corrientes de la vida, donde se puede ver más allá de ellas, incluso cambiarlas, en las SL, dice, no se ve nada y son insuperables. Evidentemente esto no discrimina bien, porque también en las situaciones corrientes de la vida a veces andamos a ciegas, y aunque no sea una ceguera insuperable *de jure* si lo es *de facto*. Por otro lado, establecer un límite, como dice Wittgenstein, supone conocer los dos lados de lo limitado, caso contrario no sabríamos qué es ni dónde está, si lo hemos situado bien o mal, etc. Pero si de lo que está más allá del límite no se ve nada, como asegura Jaspers, el reparo wittgensteiniano es completamente atingente. Por eso, en rigor, el límite de las SL no debiera llamarse así, pero sería una estupidez pretender modificar su denominación. A diferencia del género, este es un lastre menor y llevadero con el que deben cargar.

¹ Docente Dpto. de Bioética y Humanidades Médicas, U. de Chile.

INTRODUCCIÓN

Sería muy presuntuoso ponerse a buscar el género de las SL por cuenta propia, o inventarle uno. Tal género, es decir, el concepto más general que las incluye, está en la obra de Jaspers y es ahí donde debemos hallarlo. No se debiera entender las SL con la discutible metáfora óptica usada por él, ni con ninguna otra, sino con un concepto: el de lo irracional. Es probable que el lector eventual estime ahora que si bien salimos de las brasas solo ha sido para caer en el fuego. ¡Nada menos que el concepto de lo irracional, dirá, cuando lo irracional es la negación de cualquier concepto! ¡Lo irracional no se puede pensar ni decir pero aquí no solo se nos ofrece un concepto, sino además un concepto genérico bajo el cual caen especies! En efecto, lo irracional no se puede pensar ni decir, y es en esto en lo que a nuestro juicio pensaba realmente el propio Jaspers, y no en las deficientes metáforas que efectivamente usó. En este trabajo analizaremos lo que cabe decir o no decir de lo irracional; en otro intentaremos aplicar a las SL los resultados alcanzados aquí para poner a prueba nuestra hipótesis.

LO QUE NO ES IRRACIONAL O LO IRRACIONAL COMO INJURIA

En el curso de cualquier discusión acusar de irracional al interlocutor ha sido un recurso para esa clase de descalificación con la que se pretende anular el fundamento de los argumentos contrarios sin mayores trámites, o se lo ha empleado como arma de destrucción masiva para no dejar en pie ni al sujeto ni a sus ideas. Así, por ejemplo, el comisario político y operador filosófico Georg Lukács acusaba de irracional al existencialismo y a todos sus representantes, distinguiendo minuciosamente entre irracionalistas moderados, como Heidegger, e irracionalistas radicales, absolutos e insalvables, como Jaspers. El mismo tono referido al mismo objeto emplea Popper, pero en este caso Heidegger es el irracionalista absoluto y Jaspers el moderado, al fin de cuentas este último había escrito un estimable libro científico como la *Psicopatología General*, y el otro, en cambio, no había incurrido en nada por el estilo. A su vez, Carnap se tomó la molestia de discutir todas las afirmaciones heideggerianas, como esas de que la nada nadea, el tiempo temporea o el hombre es el pastor del ser, y dedujo que en ellas no se decía nada, por ende toda su filosofía era una suma de irracionalidades.

Otro ejemplo de lo mismo es lo que se verifica en la economía. Los que auspician un modelo planificado

y estatal acusan a los otros de ser irracionales. He ahí una familia de tres miembros que se compra un auto enorme donde caben 15 personas, 4WD, además, aunque nunca se apartará de una carretera asfaltada; que consume ingentes cantidades de bencina; que poluciona y envenena el medio ambiente y para pagar el cual ha debido endeudarse, etc. Pero es evidente que nadie lo ha forzado a ello ni le ha puesto una pistola en el pecho para hacerlo, de modo que el liberal considera que esa es una decisión racional: el sujeto ha comprado lo que quería comprar de acuerdo con sus expectativas y necesidades. En la economía cada cual es un agente racional, no irracional, y se comporta como tal, gracias a lo cual resulta previsible y comprensible, se ajusta a sí misma, de modo que se expande y progresa adoptando este punto de vista y no el otro. A pesar de sus apariencias, el racionalismo del planificador, concluye, en el fondo es profundamente irracional, de modo que no asigna los recursos donde deben ir y regularmente termina en el caos económico.

En todo este tipo de casos el apelativo se aplica a un discurso que se considera vacío o deformado por la mala fe y la ceguera voluntaria, como si el mundo fuera transparente y solo hubiera que mirarlo con los ojos del inquisidor; del mismo modo, es necesario e inevitable que en las disputas por el dinero y el poder unos a otros desnuden y exhiban el interés del contrario, que en tanto se opone al propio cabe calificar de irracional. Aunque en primer lugar hayamos mentado el uso polémico del término, lo hemos hecho solo para consignar su existencia y orillarla, porque en realidad carece de relevancia filosófica, quizá solo psicológica.

LA PRIMERA VERSIÓN DEL TÉRMINO IRRACIONAL

Los que lo pusieron en circulación, como casi todo, fueron griegos, en concreto, pitagóricos, quienes creían que todo es número y que el número es la sustancia sagrada y racional, el logos del mundo. Ahora bien, la geometría es una parte del mundo, por lo mismo reducible a números, y a números enteros que son los únicos que conocían. De acuerdo con este postulado cualquier segmento, es decir, cualquier línea, cabe en otra de acuerdo con una proporción que se puede convertir en números enteros; no obstante, con infinita decepción comprobaron que la diagonal del cuadrado es inconmensurable con cualquiera de sus lados, es decir, su proporción no es un número entero. A este tipo de números los llamaron entonces a-logos, es decir, irracionales, y con ello se generó la pregunta de si logos y a-logos son lo mismo o si alguno de ellos en particular es la sustancia real del mundo. Pareciera que el

desmentido a sus esperanzas abatió de tal modo su fe racional, junto con el cálido y sereno mundo íntimo que en torno a ella habían construido, que ya no pudieron seguir subsistiendo unidos como antaño solían y la antigua fraternidad pitagórica se extinguió.

Seguramente no muy distinto fue el pasmo que sufrieron los matemáticos modernos con el teorema de Gödel. En un ámbito más próximo a nosotros, Von Weiszacker aseguraba que la vida no solo no es lógica, sino que es antilógica. En la matemática $1+1$ siempre es 2, pero la suma de una y la otra célula de la generación no suma dos sino uno, y su multiplicación y diversificación posterior no da muchos sino uno también.

Es evidente que el término "irracional", aunque equívoco, se asocia con un cierto desengaño, un fracaso que regularmente se acompaña de tristeza y desaliento. Constituye un inesperado escollo que arruina la confianza puesta en la prometida verdad y claridad del mundo, y en la posibilidad de entenderlo. La irrupción de lo irracional pareciera certificar que la razón y la realidad, como la relación de la diagonal y los lados del cuadrado, fueran inconmensurables. El término, originado en la matemática, emigró después y se lo aplicó a multitud de otras situaciones intelectuales, políticas, morales, artísticas, sentimentales, etc., pero en lo que sigue nos concentraremos solo en su sentido filosófico.

EL PROBLEMA DE LA RAZÓN EN KANT Y EL USO NEGATIVO DE LO IRRACIONAL

Kant distingue entre el conocimiento de lo condicionado (ciencia) y de lo incondicionado (metafísica). Es posible entender cualquier suceso finito del mundo, por ejemplo que al patear un balón² este debe seguir

tal o cual recorrido en relación con sus condiciones, es decir, con la fuerza y dirección transmitida por la patada, el peso de la pelota, la presión atmosférica, el viento que corre, etc. Ese es un hecho aislado y condicionado que se puede entender exhaustivamente en virtud de las leyes de la naturaleza; no obstante está relacionado con una infinitud de otros hechos intramundanos que son sus condiciones remotas (por ejemplo que alguien haya fabricado la pelota, que esta sea de cuero y no de hierro, que en el mundo haya cuero, es decir, animales, que esté inflada con aire y no con agua, etc.) y en virtud de las cuales es posible que se verifique y cómo se verifique la situación que se considera. En la medida que asciendo en las condiciones remotas de cualquier suceso intramundano soy llevado a eso que llamamos el todo. La condición última para que ocurra lo que sea que ocurra es el todo o el mundo. ¿Pero qué es el mundo o el todo? Es lo incondicionado, lo último, que en este caso quiere decir el principio. Ahora bien, este paso desde lo condicionado, que puede ser conocido cabalmente, a lo incondicionado, no se alcanza con una pura suma de conocimientos condicionados. Hay un tiempo determinado para que ocurra, y existen causas, para que la pelota siga el trayecto que sigue, pero el mundo como mundo ¿empezó en algún momento o es eterno? ¿Tiene alguna causa? Las preguntas que responden a lo condicionado e intramundano las formula y las responde lo que Kant llama el entendimiento (la ciencia), pero las preguntas por lo incondicionado (la metafísica), aunque surgidas a partir del entendimiento, las formula la razón, y si bien las quiere responder descubre que no puede hacerlo y que se enreda en contradicciones y antinomias irresolubles.

Analicemos esto con un ejemplo. El mundo, visto como un todo, es decir, desde el punto de vista de lo incondicionado y a través de la razón, puede ser representado y pensado como finito o como infinito. Si me lo represento como finito, por ejemplo por medio de un círculo, algo queda afuera, como si la finitud así determinada no lo abarcara todo, y soy llevado a ampliar el círculo, pero con cada nueva ampliación sigue quedando algo fuera que me obliga a repetir la operación, de modo que cuando me represento el mundo como

² Se puede también poner un ejemplo psicológico, pero es mucho más complicado. Por ejemplo, este asesinato, dice el juez, sin que quepa ninguna duda fue provocada por los celos, los celos son su causa condicionante. ¿Pero qué son los celos? Una conducta, dice el psiquiatra, aprendida o preformada en el espesor de la psique; a su vez, agrega, las condiciones para aprender una conducta son la autoeducación o la educación tanto implícita como explícita impartida por terceros, y en el caso de la preformación se trata de algo genéticamente codificado en el cerebro, de respuestas meramente instintivas, del resultado de la evolución, etc. Mientras que los condicionamientos en el mundo físico tienden a concentrarse como en el caño final de un embudo, en el mundo psíquico tienden a multiplicarse y abrirse como en abanico. Aunque desde el punto de vista del entendimiento

es lo mismo el procedimiento para estudiar lo físico o lo psíquico, con sus peculiaridades como en cualquier otro ámbito de la ciencia, quizá la mayor dificultad y número de variables de la materia psíquica impide alcanzar resultados tan coincidentes como en el mundo físico.

finito en realidad lo pienso como infinito. En cambio, si me lo represento como infinito, por ejemplo como un ocho acostado, en realidad lo pienso como finito. En conclusión: no puedo pensar el mundo ni como finito ni como infinito, y cuando me lo represento de un modo lo pienso del otro y la razón es impotente para zanjar la cuestión. Lo mismo ocurre, como dijimos, cuando la razón se interroga sobre si el mundo tiene o no una causa, es decir, si es consistente en sí mismo o requiere de un agente exterior a él, si tiene o no un comienzo en el tiempo, etc. Kant, como los pitagóricos, en el cenit de su reflexión no pudo eludir la decepción de chocar con una razón que es inconmensurable con el mundo.

ALGUNAS CONSECUENCIAS DE LA POSTURA KANTIANA

¿Era irracionalista Kant? Taxativamente no. Al contrario, creía que la razón es el destino del hombre, y lamentaba que con ella no se pudieran alcanzar conocimientos metafísicos seguros, aunque en el terreno moral podía verse completamente satisfecha. En efecto, el imperativo categórico es un conocimiento racional, a su juicio completamente indubitable y carente de contradicción y de antinomias. Y puesto que hay una ley moral de validez absoluta y universal, es decir, incluso para cualquier otro ser pensante (si los hubiera) y no solo para el hombre, significa que tal ley es *a priori* y carece de sustento empírico; es más, se contrapone a las inclinaciones y deseos reales y naturales de los individuos. Es la razón, no el entendimiento, la que en el terreno moral alcanza lo nouménico, la íntima realidad del mundo tal como es, y cumple aquí felizmente su cometido demostrando de paso que el hombre es libre (porque si puede conocer y seguir la ley racional aun en contra de sus inclinaciones, efectivamente es libre). Hay cosas que por desgracia la razón no puede conocer, pero otras, las más importantes por lo demás, pueden ser conocidas a su través.

Ahora bien, esta sistemática de Kant sirvió para que sus sucesores le administraran a él, o alternativamente unos a otros, el calificativo de irracional. Por ejemplo, el positivismo considera lo racional y sus antinomias, en el sentido de Kant, como un ejercicio ocioso que no conduce a conocimientos positivos, científicos. El insoluble racionalismo de Kant es una materia indecidible, y en calidad de tal completamente superflua. Se puede prescindir de la razón kantiana, pero entonces en el positivismo se llamará razón al entendimiento y sinrazón, mera especulación (en sentido despectivo) o simple irracionalidad a la razón kantiana.

El entendimiento científico positivista, sin embargo, tuvo su propia experiencia pitagórica. Cuando la física descubrió el comportamiento de lo subatómico, donde parecía que el sólido principio de identidad se mecía como en una hamaca, si es que no se esfumaba del todo, porque un fotón, por ejemplo, se comporta lo mismo como una onda que como una partícula, etc., resulta que la indecibilidad racional de Kant, las antinomias tildadas como algo fútil, se trasladaron desde lo incondicionado racional al conocimiento científico de lo intramundano, es decir, al entendimiento, que los positivistas llamaban la razón. Es el entendimiento, de lo físico en este caso, el que no puede decidir si el fotón es una cosa u otra o las dos al mismo tiempo. En la actualidad, el azar, el caos, etc., términos que siempre aludieron a lo irracional, a lo inconmensurable con la razón, son hoy materia de descubrimiento y estudio por parte de la ciencia, y se supone que son el tejido último del mundo, aunque en realidad lo sean de lo intramundano, no del mundo como mundo, donde, a nuestro entender, no se pueden extrapolar sin más los hallazgos del entendimiento y donde todavía valen los presupuestos racionales de Kant.

Aunque Hegel no fuera positivista, también veía en la dialéctica trascendental, es decir, en la razón kantiana, restos de irracionalismo, porque había en ella algo inconmensurable que se resistía a ser plenamente entendido y resuelto por la razón. Para superar este punto no negó, como los positivistas, las contradicciones y las antinomias, las situó en el tiempo y en la historia y creyó comprobar que allí se resolvían volviendo a la unidad de la que habían salido y a la que pertenecían, de modo que ahora era posible un conocimiento plenamente racional de lo incondicionado. Para Hegel el mundo y la razón no son dos sino una y la misma cosa, pero como la razón, a través de la lógica dialéctica, es autotransparente para sí misma, el mundo también lo es. Todo lo real es racional y todo lo racional real es una de las fórmulas que emplea, por eso en su filosofía no permanece nada irracional, la razón nunca decepciona, nada se resiste a ser penetrado por el concepto y la idea. Pero para alcanzar esa meta, para poder asegurar y demostrar que se la había alcanzado, la dialéctica tenía que conocerlo todo, no proponerse conocerlo o postergar el conocimiento para un futuro. La promesa de la razón tenía que ser segura ahora, tenían que verse sus frutos hoy mismo si lo que pretendía era superar efectivamente el racionalismo antinómico, lastrado e impotente de Kant. Es decir, debía llegar al final, culminar, pero una vez culminada lógicamente no podía proseguir. El conocimiento, entonces, debía ser absoluto, pero conocido el absoluto ya no queda nada más por

conocer, y entonces la historia y la filosofía, donde ha madurado tal conocimiento, concluyen.

Aunque no sea un argumento filosófico, todos sabemos que ni la historia ni la filosofía se terminaron con Hegel, de modo que la identificación mundo-razón que tan brillantemente hiciera no parece sostenible. Si el mundo, la vida y el hombre fueran conmensurables con la razón Hegel lo habría descifrado para siempre; de no ser ese el caso su portentoso intento tenía que fracasar. Eso no obsta para admirarse y sobrecogerse ante su complejo, grandioso y denodado esfuerzo de asimilación racional del mundo, por lo demás cuajado de inolvidables aciertos particulares. Hegel, como los pitagóricos, se habría sorprendido si hubiera podido comprobar que los mejores de entre su posteridad, es decir, Schopenhauer, Kierkegaard o Nietzsche, con distintos argumentos creyeron verificar la impotencia e irrealidad de la razón exaltada por él.

EL PROBLEMA DE LO RACIONAL EN ESCOTO Y EL USO POSITIVO DE LO IRRACIONAL

Como sabemos, entre los predicados tradicionales de la divinidad han sobresalido los de la racionalidad y la omnipotencia infinitas. Sin embargo, para Duns Escoto, un fraile franciscano del siglo XIII, se planteaba aquí una flagrante contradicción, porque una de dos: o Dios es omnipotente o es racional, no puede ser las dos cosas a la vez; pero como Dios realmente es omnipotente entonces no es racional.

En la filosofía griega la voluntad siempre estuvo subordinada a la razón, y esto fue admitido hasta que Escoto invirtió la relación, lo cual tiene consecuencias hasta nuestros días. Un resultado, un hallazgo, una deducción lógico-racional es lo que es y concluye en lo que concluye sin que quepan más alternativas. Si dos más dos son cuatro son siempre cuatro, y el resultado no es objeto de elección. La superioridad de la voluntad consiste en que a diferencia de la razón es libre y puede elegir, pero además es la que mueve, la que hace y la que crea, mientras que la razón solo puede contemplar e intentar comprender el fruto logrado de la voluntad. Si Dios estuviera sujeto a la razón entonces no sería omnipotente, su obra y su existencia estarían pautadas, constreñidas, limitadas y dirigidas por ella. Por eso la razón no es un atributo de Dios, es una creación suya, de modo que por su través no sabemos sino muy poco de Él, solo que la razón es una elección que adoptó libremente para el mundo creado, es decir, *ad extra*, pero que no refleja nada *ad intra*. Sabemos que es racional y necesario que $2+2 = 4$, pero esto es así porque Dios lo quiso, y si hubiera querido otra cosa serían cinco,

por ejemplo. Del mismo modo sabemos que asesinar al otro es malo, pero si Dios lo hubiera querido sería bueno y meritorio. En el mundo no hay ninguna necesidad racional, todo, incluso la razón, dependen de la voluntad divina, que es omnipotente y que hace lo que le place; y si nada en el mundo es necesario excepto la voluntad de Dios, que lo sostiene y lo saca de la nada, cuando este quisiera podría ponerlo todo del revés.

Para Escoto lo real de Dios es la voluntad, y la voluntad se relaciona con los afectos, el deseo y la emoción que también mueven. Si Dios ha creado un mundo no le interesa para nada lo que en él haya de racional, ni tampoco se ha visto inexorablemente obligado ni conducido por la razón para hacerlo como lo hizo. Lo racional solo es un artificio, un decorado que pudo haber sido cualquier otro, para expresar y manifestar en él su naturaleza íntima y radical, que es su voluntad, es decir, su amor.

Decía Hegel que la teología es una antropología, y que hablando de y conociendo a Dios el hombre en realidad se conoce a sí mismo y lo que él mismo es, vale decir, entre Dios y el hombre hay una cierta identidad. Siguiendo la sugerencia de Hegel, saquemos a Dios del horizonte y veremos cómo en la escena humana queda lo mismo. Nada distinto de Escoto, por ejemplo, es lo que dicen Schopenhauer o Freud: la sustancia del hombre es un inconsciente irracional, no sujeto al tiempo ni a la realidad, y el yo, o lo racional, es un artefacto dependiente de lo otro, creado por esto otro y destinado a sostenerlo y manifestarlo. Tampoco dice nada distinto el relativismo: si la razón y la racionalidad aquí son así pero completamente distintas allá, si hoy son así pero ayer fueron así y mañana sepa uno cómo serán, etc., es porque se trata de una cubierta contingente que puede ponerse, sacarse o transformarse en función de necesidades, deseos, propósitos o expectativas que en sí mismas no son racionales. Consciente o inconscientemente la filosofía y la psicología modernas dependen fundamentalmente del problema planteado por Escoto, porque para buena parte de ella casi siempre la razón es algo derivado, secundario y donde no radica ninguna verdad esencial.

RAZÓN Y LENGUAJE

El lenguaje, para Wittgenstein, remite a los hechos del mundo, de modo que todo lo que se puede decir puede decirse claramente y lo puede entender cualquiera. En su original refutación del psicologismo y el subjetivismo demostró además que ninguna experiencia psicológica, por íntima que se la reputa, es accesible independientemente del lenguaje público y racional

que hablamos todos, es decir, no hay ni puede haber lenguajes privados. Nada de lo que decimos, aunque refiera a lo más secreto de nosotros mismos y nos lo digamos calladamente a nosotros mismos, en tanto hecho intramundano puede decirse por fuera del lenguaje. La condición de posibilidad para que haya hechos en el mundo, incluso hechos subjetivos, es el lenguaje, o la razón, del mismo modo que los hechos son la garantía de que el lenguaje, o la razón, es significativo.

El lenguaje lógico-racional se basta para encarar lo intramundano, pero a continuación de este capital hallazgo aparece el momento propiamente pitagórico en el translúcido y diáfano escenario wittgensteiniano. Hablamos también de ética, de lo bello, del mundo, de religión, etc., pero aunque de lo anterior digamos esto o lo otro en realidad no decimos nada significativo, ya que no referimos a ningún hecho intramundano (obsérvese la similitud con la estructura doctrinal kantiana). No se trata de que los predicados bueno, correcto, mejor, etc., que por ejemplo se usan en la ética, sean no significativos. Esta carretera es buena, decimos, porque para alcanzar el punto X es la más rápida. Que así sea es algo que podemos comprobar, es un hecho intramundano, de modo que el uso del término bueno en este y otros casos por un estilo es adecuado y significativo. Pero en la ética no hablamos de lo bueno en sentido relativo, sino de lo bueno en sí mismo, de lo absolutamente bueno. Podemos decir que esta carretera es la mejor porque es la más segura, o porque está asfaltada, o porque bordea la costa, etc., y eso es perfectamente significativo para cualquiera y cualquiera lo comprende, pero cuando hablamos de lo bueno en sí, que es aquello que pretende la ética, es como si habláramos de una carretera absolutamente buena. ¿Pero eso qué significa? Por lo pronto nada que se corresponda con un hecho intramundano real o posible.

Concebir en sentido absoluto lo bueno, lo bello, etc., para Wittgenstein no es un sinsentido, pero en cambio no se puede decir, porque el lenguaje lógico y racional, el único que existe, es completamente impotente para ello (aunque considerara que esto indecible era lo más y lo único importante para la vida). Es en razón de lo anterior que el *Tractatus* concluye con aquella famosa frase: de lo que no se puede hablar es mejor guardar silencio. No es por nada que Wittgenstein llamara místicas experiencias como las de la ética, la estética, etc., porque la mística desde siempre se caracterizó por no poder hablar del objeto al que dice aludir. No existen expertos en mística, y nadie tiene magisters ni doctorados en este tema, porque de eso, como dice Wittgenstein, no hay lenguaje; y no es que

ahora sí haya un lenguaje privado, simplemente no hay lenguaje ni, por ende, razón.

LA LEY DEL DÍA Y LA PASIÓN DE LA NOCHE

La irrupción de lo irracional pareciera certificar que la razón y la realidad, como la relación de la diagonal y los lados del cuadrado, fueran inconmensurables. La exposición anterior revela que en las concepciones filosóficas lo irracional aparece directamente en el límite del ejercicio lógico racional (como lo ilustran los pitagóricos, Kant, los positivistas, Wittgenstein, etc.), o indirectamente con el fracaso de un sistema racional (como es el caso de Hegel, Descartes, Leibniz, etc.). Pero, además, hay filosofías que de entrada ponen lo irracional como fundamento y sustancia del mundo, y cuyos ejemplos más conspicuos son Escoto en su versión teísta y Schopenhauer en su versión atea. Los optimistas dirán que el primer tipo es puramente contingente, y que se resuelve con un mejor y mayor conocimiento, y que el segundo no tiene solución pero tampoco interés. En todo caso, cada cual, enfrentado con los hechos, podrá, si quiere, elegir lo que más le acomode o le convenza. Nosotros, para concluir, quisiéramos recordar cuál era la posición de Jaspers en este asunto.

Nuestro ser, dice Jaspers, está referido a dos poderes antinómicos que se expresan como la ley del día y la pasión de la noche. En el día la Existencia se ordena a la realización de nuestros asuntos, a la lucha por el saber y la búsqueda de la claridad en una empresa interminable que se desarrolla concernida por todos y por todo, y en el empeño de perfeccionar la situación en la que estamos dados. Pero el día tiene un límite: la noche, que quebranta el orden del día y arrastra todo hacia la nada. La pasión de la noche no es la voluntad egoísta que persigue el hechizo de lo prohibido, ni el gusto por la rebelión ética como ostentación de autonomía personal, ni el embuste de un misterio artificial, ni el instinto, ni el placer, ni la curiosidad, ni el capricho, ni la embriaguez ni el nihilismo, etc. Tampoco es el mal, está más allá del bien y del mal, solo es un mal para el día. Pero no por eso la noche es una nada, en realidad todos venimos de ella y estamos atados a la tierra que oscuramente nos envuelve. La pasión de la noche, dice un Jaspers que sabe a Wittgenstein, es impensable, porque en el pensamiento (o en el lenguaje) el día tiene ventaja e impone su ley, por eso toda exposición de la noche es trivial y vacía, y cuando se quiere justificar su pasión fracasamos. Aunque el día califica de inane lo que en la noche es real sustancia y certeza de sí misma, no es el absoluto, solo es real en tanto que limitación de la noche, y sin ella el día sería fantástico e

irreal porque a pesar de todo la noche nos reclama, lo envuelve, lo absorbe y lo devora todo, como si no pudiéramos estar nunca completamente en arreglo con nosotros mismos.

“Aunque la ley del día al principio proporciona la conciencia de una dicha incomparable por la comunicación en la vida en virtud de las ideas, en los deberes y en la realización, a la postre gritan y protestan con toda claridad los demonios que se habían rechazado”³.

COMENTARIOS FINALES

Nos parece que la apelación a la irracionalidad implícita en las SL no cae en la variedad sustancial de Escoto o Schopenhauer, va más bien por la vía de Kant y del primer Wittgenstein, porque el segundo Wittgenstein se acerca más al irracionalismo sustancialista. En todo caso esto es algo que se debe discutir y probar en otro trabajo.

³ Karl Jaspers. Filosofía. t. III. Pag. 469.

ENSAYO

LA PSICOTERAPIA COMO MAYÉUTICA

(Rev GPU 2017; 13; 1: 28-32)

Otto Dörr¹

La palabra “mayéutica” proviene del griego *máia*, que significa madre, nodriza, matrona. La diosa que lleva su nombre fue la madre de Hermes, el mensajero entre los hombres y los dioses. De *máia* derivan dos sustantivos importantes: *máieluma* y *máieia*, que significan respectivamente parto y arte de la obstetricia; además derivan dos verbos, que son *máieusis* y *máieionuai*, que significan dar a luz, traer al mundo y aliviar el parto. Un sinónimo y con la misma raíz etimológica de *máieia* u obstetricia, es la *techné maieutiké*, de la que deriva la mayéutica, concepto empleado por Sócrates –quien era hijo de una partera– para describir la forma en que él, a través del diálogo, pretendía hacer nacer la verdad en el otro, concretamente en los jóvenes atenienses. La mayéutica era la segunda y última etapa en el marco de su método de enseñanza filosófica, llamado dialéctica. La primera era la ironía, método de preguntas y respuestas, a través del cual Sócrates llevaba a su discípulo a reconocer su propia ignorancia. Recordemos su famosa frase: “Solo sé que nada sé”. En esta sentencia se encuentran los dos sentidos de la palabra dialéctica: el diálogo cargado de ironía que lleva a demostrar la ignorancia como un saber y, al mismo tiempo, la negatividad implícita en toda pregunta sobre lo real, que es propia del pensamiento dialéctico, desde Heráclito hasta Hegel.

Ahora, el método socrático era lo contrario de la enseñanza de los sofistas, supuestos sabios que recorrían Grecia enseñando a la juventud sobre las más distintas materias, puesto que en esta era el alumno quien preguntaba y el maestro el que respondía, entregando al

interlocutor sus conocimientos, mientras que en el caso de Sócrates era él quien preguntaba, hasta lograr que el alumno reconociese su ignorancia. Habiendo eliminado los errores y afirmándose en este “saber” sobre su propia ignorancia, el discípulo estaba en condiciones de encontrar el camino hacia la verdad. Sócrates empleó este método para enseñar a la juventud ateniense no solo conocimientos específicos, como pretendieron los sofistas, sino, y sobre todo, a conocer y practicar las virtudes y por esta vía modelar su alma para que llegaran a ser buenos ciudadanos. Porque para Sócrates toda educación debía ser política. Él se sentía llamado a educar a los jóvenes para gobernar o para ser gobernados. Sócrates designa esta educación para la abstinencia y el dominio de sí mismo con la palabra griega *ascesis*, la que no es equivalente al ascetismo de la vida monacal. El dominio de sí mismo que requieren los gobernantes, pero también los ciudadanos, y que él llamó *enkráteia*, era, según Jenofonte, discípulo de Sócrates, el fundamento de todas las virtudes, pues “equivale a emancipar a la razón de la tiranía de la naturaleza animal del hombre y a estabilizar el imperio legal del espíritu sobre los instintos” (cit. por Jaeger, p. 432).

El “hacer nacer la verdad en el otro”, como pretendía Sócrates con su mayéutica, no es muy distinto de lo que pretende la psicoterapia moderna. Sea esta psicoanalítica, sistémica o existencial, será siempre el ampliar los límites de la conciencia, el reconocer conflictos escondidos o negados y el aumentar con ello el ámbito de la libertad personal, la aspiración de todo método psicoterapéutico.

¹ Profesor Titular de Psiquiatría de las Universidades de Chile y Diego Portales.

¿Significa esto que fue Sócrates quien inventó la psicoterapia o existían antes de él algunas formas de “tratamiento por la palabra” que eran utilizados por la medicina? Efectivamente, la psicoterapia constituyó una parte esencial del acto médico desde Hipócrates. Pero ya antes, en la medicina homérica, el acto de curar enfermedades o heridas era acompañado de un ensalmo, hechizo o conjuro, que tenía por función atraer la benevolencia de los dioses hacia el enfermo y al mismo tiempo ejercer un efecto sugestivo. “Desde la epodé con que los hijos de Autólico curan las heridas de Ulises, la mención de este rito terapéutico es frecuente en la literatura griega (...) Se trata, como sabemos, de una fórmula verbal de carácter mágico, de contenido variable según los casos y recitada o cantada ante el enfermo para conseguir su curación” (Laín Entralgo, 1958). Pero con Platón cambia completamente el sentido de los ensalmos. Él los racionalizó, librándolos de su connotación mágica. Así es como tanto en *La República* como en *Las Leyes* tiene Platón expresiones muy duras en contra de aquellos que engañan a sus semejantes, sean estos enfermos o seres afligidos, por medio de discursos falsos de pretendido poder mágico. En su estado ideal él sugiere que se debería incluso condenar a aquellos que engañan a los demás, pretendiendo ser capaces de “evocar las almas de los muertos y seducir hasta a los dioses, hechizándoles con sacrificios, plegarias y conjuros...” (Leyes, X, 909b). Para Platón el *logos* del médico será verdaderamente *kalós* (bello) cuando su contenido y su forma sean adecuados a la peculiaridad y a la situación del alma del paciente (Fedro 270 b, ver Laín Entralgo, p. 176).

Nos interesa destacar otra vez el cómo desde el comienzo de la medicina científica la palabra del médico tuvo un papel fundamental. Es probable que en los siglos posteriores a Hipócrates, y hasta el advenimiento del psicoanálisis freudiano, la medicina no haya logrado una elaboración teórica de la curación por la palabra superior a la griega; pero no cabe duda que ese momento verbal siguió existiendo en todas las formas de medicina, aun en las más científicas, al menos como sugestión. Baste recordar que para reconocer la eficacia de un medicamento este debe superar el llamado “efecto placebo”; que se estima en alrededor del 40%. Pensemos también en el rol del médico de familia, cuya palabra no solo ayuda a curar el dolor o a disminuir el miedo a la muerte, cuando su sombra amenaza, sino que llega a transformarse en fuente de alivio y consejo para todo el acontecer familiar. Ese enorme contingente de pacientes llamados “funcionales” por la medicina somática se mejora a veces solo con el hecho de ser escuchados por el médico o de que este les diga una palabra de consuelo.

Ahora bien, la necesidad de la psicoterapia radica en ese hecho antropológico fundamental de que el ser humano nunca se conoce totalmente a sí mismo. Hay una suerte de diferencia ontológica entre ser y parecer (Sartre, 1966), no solo respecto a los demás, sino también con respecto a sí mismo.

En *Delfos* se hallaba inscrita desde antiguo la sentencia “conócete a ti mismo” y esta consigna se va a transformar, como vimos, en una de las tareas más importantes de Sócrates: demostrarle a la gente, y especialmente a los jóvenes, que no se conocen a sí mismos y ayudarlos entonces a emprender el arduo camino del autoconocimiento. Y esa es, como vimos, la mayéutica, el arte de hacer parir la verdad en el otro. En el diálogo “Menón”, Platón hace decir a Sócrates: “Así que más que de cualquier otra cosa tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que de una manera u otra nos haga mejores” (96 d). Aquí, Sócrates nos plantea la necesidad de conocernos y la de buscar al maestro (y en el caso de la medicina, al terapeuta) que pueda ayudarnos a lograr esa meta. El problema es quién y cómo.

Para responder a la cuestión planteada recurriremos a la ayuda del mismo Platón. Él estuvo siempre interesado en la medicina y en muchos de sus Diálogos tomó posición frente al problema del tratamiento por la palabra, hoy llamada psicoterapia. Pero donde trató de forma más expresa el tema es en el diálogo “Cármides”. La historia es, resumidamente, la siguiente: el joven Cármides –quien en la realidad era primo hermano de Platón– sufría de fuertes dolores de cabeza y escuchó decir que Sócrates disponía de una hierba, un *pharmakon*, que podía aliviar sus dolores sin mayor trámite. Vino entonces donde Sócrates para solicitarle el remedio y este le respondió que efectivamente se trataba de un método de curación que él mismo había aprendido de un médico tracio de Zalmóxiz, “de esos que se cuenta que hasta resucitan a los muertos” (156 d); pero ocurría que esta hierba no surtía efecto alguno si no era acompañada de una *epodé*, de un bello discurso, “pues es del alma de donde arrancan todos los males y todos los bienes tanto para el cuerpo como para todo el hombre. Así pues, es el alma lo que ante todo y sobre todo hay que tratar si se quiere el bienestar de la cabeza y del resto del cuerpo. Y el alma se trata, mi buen amigo, con ciertos ensalmos y estos ensalmos son bellos discursos y de tales discursos nace en el alma la *sophrosine*; y una vez que esta haya surgido y permanezca, será fácil lograr también la salud para la cabeza y para el resto del cuerpo”.

Antes de entrar en un análisis más detallado de este hermoso texto, quisiera señalar el paralelismo existente entre el tratamiento de las enfermedades por medio de la palabra aquí descrita y la mayéutica socrática que

describiéramos al comienzo. En la mayéutica se trata de hacer nacer la verdad en el otro para transformarlo en un buen ciudadano. En la psicoterapia la meta está en descubrir qué es lo que realmente aflige al paciente (su verdad profunda) para que pueda restablecer el equilibrio perdido con la enfermedad. Recordemos que la salud era para los griegos el equilibrio de los humores, pero también la armonía del sujeto consigo mismo, con la comunidad, con la naturaleza y con los dioses. En ambos métodos se trata entonces de alcanzar la verdad: en uno con el objeto de llegar al conocimiento y a la virtud, en el otro para alcanzar el estado de salud. Pero, ¿en qué consisten el arte de curar y la verdadera salud? Veamos lo que Platón nos enseña al respecto:

1. Que el remedio y la *epodé* o bello discurso deben ser aplicados en el mismo contexto de la relación médico-paciente, porque no puede haber curación del cuerpo sin lograr primero la curación del alma, pero tampoco curación del alma sin la del cuerpo. La idea del todo, de la unidad alma-cuerpo, está siempre presente cuando Platón habla sobre el acto médico. Y esta podría ser entonces un imperativo ético para el ejercicio de la psicoterapia: ¡nunca alejarse demasiado del cuerpo! Con otras palabras, la psicoterapia debe permanecer cerca de la medicina, integrada en el tratamiento de la persona como un todo. “Pues también ahora, continuó el sabio tracio, cometen los hombres las mismas equivocaciones al intentar, por separado, ser médicos del alma y del cuerpo. Y a mí, Sócrates, él me encomendó muy encarecidamente que nadie, por muy rico, noble o hermoso que fuera, me convenciera de hacerlo de otro modo”. (Cármides, 157 b).
2. Que en el marco de esta unidad sí existe una precedencia, porque “sin la *epodé* la planta no tiene ningún efecto” (155 e) y Sócrates había dicho un poco antes: “Cuando me enseñó el remedio y los ensalmo, él dijo: que nadie te convenza de tratar la cabeza de alguien que antes no te presente también su alma para que la cures con los ensalmos” (157 b). Y luego: “Así pues, yo... le obedeceré; y si quieres primero entregar tu alma, para que, de acuerdo con las prescripciones del médico extranjero, podamos conjurarla con los ensalmos, entonces remediaré también tu cabeza; pero si no, no sabría qué hacer contigo, mi querido Cármides” (157 c). Aquí se subraya como en ninguna otra parte la importancia de la psicoterapia para la medicina y, aún más, su primacía frente a otras formas de tratamiento. Según este texto,

la psicoterapia representaría una parte esencial de todo acto médico o, expresado de otra forma: fuera de la existencia de una psicoterapia como técnica independiente, toda intervención médica debería ser psicoterapéutica para poder alcanzar un verdadero efecto curativo. Pero Platón nos enseña aún más sobre las respectivas actitudes que deben asumir el paciente y el médico. Él nos dice que el paciente debe “ofrecer” su alma al médico, para que este pueda hablarle con un “bello discurso”, lo que implica dos cosas: primero la necesidad de la confianza por parte del paciente y segundo la inevitable asimetría que caracteriza la relación médico-paciente. En el Diálogo “El Banquete o Symposium” (202 e, 203 a) Platón nos indica cuáles son las condiciones que deben cumplir los ensalmos o bellos discursos para que sean verdaderos y tengan efecto, por cuanto los hay también falsos. Para él los *epodai* o ensalmos no son meras palabras racionalizadoras que podría decir cualquiera, sino, por el contrario, ellos deben poseer un “poder demoníaco” que es, en último término, lo que provoca la modificación curativa en el paciente. Recordemos que lo demoníaco es aquella fuerza que emana de los dioses y que actúa sobre los mortales, transformándolos.

3. La apertura del alma del paciente al médico y el bello discurso de este permitirán al primero alcanzar el estado de *sophrosine*, condición de posibilidad de la salud del todo y, por lo tanto, también del cuerpo. La pregunta sería entonces: ¿en qué consiste la *sophrosine*? Todo el resto del diálogo está dedicado a la discusión de este problema. Cármides y Critias proponen varias definiciones. Cármides comienza diciendo que la “*sophrosine*” es algo así “como hacer todas las cosas ordenada y sosegadamente, lo mismo si se va por la calle, si se dialoga, o si se hace cualquier cosa. En resumidas cuentas, a mí me parece que es algo así como tranquilidad o prudencia” (159b). Sócrates, con su habilidad dialéctica habitual, lo interroga respecto a la definición dada y lo hace caer en contradicciones progresivas, hasta que el mismo Cármides termina por desecharla. A solicitud de Sócrates intenta aquel una segunda definición de *sophrosine* (puesto que en un comienzo él había afirmado poseer ya la sensatez, de lo cual se desprendía que no necesitaba de los ensalmos de Sócrates para mejorarse): “Me parece, dijo Cármides, que la sensatez hace tímido y pudoroso al hombre, de modo que ella sería algo así como el pudor” (160 e). No le fue mejor al joven Cármides con esta nueva definición

y también tuvo que abandonarla para intentar una tercera: “Es que me acabo de acordar –cosa que alguna vez odié a alguien que lo decía– de que la sensatez bien podría ser algo así como ‘saber ocuparse de lo suyo’” (161 b).

En la discusión se pone en evidencia que nada habría en rigor en contra de que también sean sensatos los que se ocupan de las cosas de los demás (163 a). La discusión sigue entonces con Critias, pues era a este a quien Cármides había escuchado la egoísta definición de *sophrosine* como el ocuparse en buena forma de los propios asuntos, y por cierto que a Critias le va aún peor que a Cármides con la inteligente ironía de Sócrates. Luego el diálogo va llevando poco a poco a definir la *sophrosine*, la sensatez, como la capacidad de conocerse a sí mismo y de conocer a los demás (164 d - 166 e). Pero a pesar de la profundidad y belleza de esta última definición, tampoco Sócrates queda satisfecho con ella, cayendo más y más en la incertidumbre, para terminar diciendo: “Solo me atrevo a vaticinar que la sensatez es algo útil y bueno” (169 b), pues todas las otras definiciones al ser analizadas se muestran como insuficientes o contradictorias y hacia el final del diálogo manifiesta él con resignación: “Ahora, en cambio, hemos sido derrotados en toda la línea y no hemos podido encontrar en qué se apoyó el legislador que acuñó este concepto de *sophrosine*” (174 b). Cármides termina aceptando que no posee la sensatez que creía y que sí está necesitado del ensalmo de Sócrates, con el cual el fármaco podrá hacer su efecto y mejorarse él de sus dolores de cabeza.

Pienso que en este diálogo Platón desea enseñarnos, entre otras muchas cosas, algo muy fundamental, a saber, que la existencia humana, incluso en sus estados más elevados como el de la *sophrosine*, es y sigue siendo una cuestión abierta. No hay ninguna fórmula, ninguna receta por medio de la cual el ser humano pueda alcanzar su completa realización y/o felicidad, como han pretendido casi todos los sistemas psicoterapéuticos conocidos y las cosmovisiones que los subyacen. La *sophrosine* se nos ha mostrado como la máxima virtud y, no obstante, su esencia misma se nos escapa. En suma, la verdadera salud solo es posible lograrla a través de ella, pero se nos niega su conocimiento. ¿Significa esto que hemos llegado a una situación sin salida? Sí y no. Sí, porque este texto platónico efectivamente no nos ofrece una solución al problema; no, porque más adelante Platón sí nos sugiere una respuesta: la *sophrosine* es un camino, es una búsqueda de la “areté”, de la virtud, o mejor dicho, es el estado que nos permite lanzarnos en su búsqueda. Frente a esta concepción de la psicoterapia y de la relación médico-paciente, las psicoterapias actua-

les, tanto las ortodoxas como las heterodoxas, parecen torpes y pretenciosas. En todo caso, el amplio horizonte en el cual Platón colocara a la curación por la palabra representa una suerte de barrera protectora en contra de muchas de las faltas a la ética que se observan con frecuencia en el ejercicio de la psicoterapia y, al mismo tiempo, un desafío para el desarrollo futuro de este tipo de tratamiento.

Años más tarde, en el Diálogo “Teeteto”, agregó Platón otro elemento a la verdadera salud y a su condición de posibilidad, la *sophrosine*: el camino hacia la verdadera salud es una *homoiosis theó* (176 a-b). Esto significa que en la raíz de todo proceso terapéutico se esconde la aproximación o bien la asimilación de la persona del enfermo a Dios. Imposible imaginar un sitio más alto que el que otorgó Platón a la psicoterapia. Esta no sería solo un método de curación de las enfermedades del alma y al mismo tiempo de las del cuerpo, sino también un camino de ascenso hacia la divinidad. El texto de Platón reza así: “Ello nos prueba claramente que hay que elevarse de este mundo hacia lo alto lo antes que se pueda. Pero esta huida de que hablamos no es otra cosa que una asimilación a la naturaleza divina (*homoiosis theó*) en cuanto a nosotros nos sea posible; asimilación, sobre todo, si se alcanza la justicia y la santidad con el ejercicio de la inteligencia” (*Obras Completas*, p. 916). Con ello, la dimensión ética propia del encuentro entre el paciente y el médico en general, y del psicoterapeuta y su cliente en particular, así como del subsiguiente proceso de curación, quedó establecida de una vez y para siempre.

La psicoterapia sería, entonces, una mayéutica en el sentido de hacer nacer la verdad en el otro, una verdad tal que permita alcanzar ese equilibrio o sensatez, la *sophrosine*, que sería la condición *sine qua non* de la verdadera salud. Pero, ¿qué significa verdad? No podemos entrar aquí en una discusión filosófica del tema, pero, sí al menos, señalar que durante siglos primó el concepto aristotélico, según el cual la verdad era la adecuación, o mejor dicho, la concordancia del pensamiento y la cosa, hasta que Heidegger (1927) revolucionó la concepción occidental de verdad al rescatar la antigua idea griega de *la verdad como iluminación*. Para ello necesitó solo recurrir a la etimología de *aletheia*, verdad en griego, y que viene de *Lethe*, ocultamiento, y del prefijo de negación “a” vale decir que su significado original es des-ocultar, sacar a la luz; en último término, “dar a luz”.

Y aquí se cierra el círculo: Sócrates, el hijo de la partera, intuyó tempranamente que el arte de su madre era mucho más que ayudar a nacer a un niño. Había algo tremendamente profundo en ese acto, algo que quizás encierre el misterio mismo de la existencia humana. En

primer lugar, el misterio de su condición biológica, tan distinta al resto de los mamíferos, cual es su indefensión. Ningún otro ser en el universo nace tan indefenso como el hombre y, por ende, el fenómeno del nacer y el arte del que ayuda, la *techné maieutiké*, tendrá que ser infinitamente delicada y compleja. Pero al mismo tiempo, esta indefensión obliga a la existencia de un rol materno mucho más potente y prolongado que en el resto del reino animal y luego también a la presencia de un padre (rol que no existe en el resto de las especies), padre que no solo es protector y sustentador, sino que aporta el *logos*, la palabra, condición de posibilidad de la gestación de la identidad y del lenguaje. Sin la palabra del padre, el niño no podría diferenciarse de la madre; más aún, no podría ni siquiera saber dónde termina él y empieza ella. *El niño es la verdad de la madre y el padre la verdad del niño*, al obligar el padre al niño a emprender el camino hacia sí-mismo, camino desde el que nos desviamos tantas veces a lo largo de la vida. Y esos extravíos están a la base de muchas de las llamadas neurosis y, para los griegos, también en el trasfondo de cualquier enfermedad somática. Y por esta razón es que Sócrates le advierte a Cármenes que el fármaco no le hará ningún efecto sobre sus dolores de cabeza si es que antes no le abre su alma, para poder él, Sócrates, con su palabra, su *logos*, ayudarlo a conocer su verdad, vale decir, la mayéutica como psicoterapia y la psicoterapia como mayéutica.

Pero estos extravíos que nos llevan a la angustia y la depresión tienen que ver con otra misteriosa característica del ser humano, cual es su libertad, adquirida gracias al lenguaje, pero relacionada, a su vez, con nuestra condición de seres históricos y políticos. Y ocurre que el mismo Heidegger (1954) volvió a aproximarse más tarde al tema de la verdad, descubriendo, a través de nuevas investigaciones etimológicas tanto en el griego como en el latín y el alemán arcaico, su parentesco con la libertad. Porque la libertad no sería el hacer lo que uno quiere, sino más bien un “dejar-ser” al ente, tanto al otro como a las cosas, en alemán, *sein-lassen*. Pero este dejar-ser no está pensado en el sentido de la indiferencia, del no ocuparse del otro o de no importarle a uno lo que el otro haga o no haga, sino, por el contrario, en el sentido del

verbo *sich-einlassen-auf etwas*, que significa entregarse o comprometerse (con el otro).

Al intentar reflexionar, a propósito de lo que Sócrates entendía por mayéutica, sobre el sentido del tratamiento psicoterapéutico y establecer luego el paralelo entre este y el arte de hacer parir, nos hemos encontrado con las preguntas fundamentales de lo humano: por qué somos como somos, cuáles son nuestras características más esenciales, cuál es el sentido de nuestra existencia. La infinita sabiduría de Sócrates y, por cierto, de su discípulo Platón –quien fue el que escribió estos memorables *Diálogos*, en los cuales Sócrates es el personaje, sin que podamos saber con certeza, cuáles de esos pensamientos eran del maestro y cuáles del discípulo– y el ponernos desprejuiciadamente frente al fenómeno mismo del nacimiento de un ser, nos ha permitido descubrir que el dar a luz es también un abrirse a la iluminación de la verdad y que si logramos que esa luz irradie todo el curso de nuestra existencia podremos quizás estar en condiciones de ejercer la verdadera libertad, que es, como vimos, el dejar-ser al otro comprometiéndose con él.

REFERENCIAS

1. Jaeger W. (1957) *Paideia: Los ideales de la cultura griega*. México-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica
2. Heidegger M. (1963) *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
3. Heidegger M. (1997) *Ser y Tiempo*. Santiago: Editorial Universitaria
4. Heidegger M. (1961) “Vom Wesen der Wahrheit”. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann
5. Laín Entralgo P. (1958) La curación por la palabra. Madrid: Revista de Occidente, p. 46; p. 176
6. Platón. (1985) “Cármenes”. En: *Diálogos I*. Madrid: Editorial Gredos, pp. 326-374
7. Platón. (1986) “El Banquete (Symposium)”. En: *Diálogos III*. Madrid: Editorial Gredos, p. 247
8. Platón. (1979) “La República”. En: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, pp. 653-844
9. Platón. (1979) “Las Leyes”. En: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, pp. 1265-1516
10. Platón. (1987) “Menón”. En: *Diálogos II*. Madrid: Editorial Gredos, p. 330
11. Platón. (1979) “Teeteto”. En: *Obras Completas*. Madrid: Aguilar, p. 916
12. Sartre JP. (1966) *El ser y la nada*. Buenos Aires: Editorial Losada, S. A.

PSICOANÁLISIS

EL ESTATUTO DEL CUERPO EN LAS TOXICOMANÍAS

(Rev GPU 2017; 13; 1: 33-42)

Patricia Romero¹

El cuerpo en psicoanálisis se piensa desde la lógica libidinal, de manera que lo propiamente orgánico, lo biológico del cuerpo, se revela en íntima relación a la constitución psíquica del sujeto. Cuerpo y mente se constituyen mutuamente. La corriente psicoanalítica permite pensar a las toxicomanías desde una perspectiva diferente de la perspectiva biomédica, pues permite indagar en el padecer del toxicómano como un sufrimiento psíquico encarnado y padecido en ese doble cariz del yo: psíquico y somático. En la constitución narcisística del sujeto toxicómano cobran relevancia las primeras experiencias con la madre pues aquel primer vínculo es determinante en la forma que instala una economía libidinal del aparato psíquico, determinando las formas en que el sujeto experimentará tanto la satisfacción como el padecer. Esta primera vinculación, fundante del aparato psíquico, será determinante para la vivencia del yo en tanto cuerpo y psiquis. El pensamiento es, como veremos, una acción anclada fuertemente a lo corporal. La perspectiva psicoanalítica nos permite ahondar en las maneras en que en las toxicomanías se instala una vivencia yoica padeciente, alterando la capacidad de sentir placer y dolor, así como la posibilidad de simbolizar y de pensar el mundo externo e interno. El uso de la droga adquiere sentido, entonces, en la medida que encarna justamente una salida al padecer subjetivo que se aloja en el espacio real del cuerpo del sujeto. Se trata de una salida que responde tanto a la pulsión de muerte como a un aferramiento a la vida, configurando aquello que Pommier (2011) señala como “la clínica de lo extremo”.

INTRODUCCIÓN

A continuación se realiza una reflexión acerca de cómo la noción de cuerpo humano que subyace al enfoque teórico de los tratantes puede determinar el acercamiento terapéutico y la rehabilitación en el campo de las toxicomanías. Inicialmente se realiza una

discusión crítica acerca de la noción de cuerpo orgánico y su concomitante terapéutico bajo el concepto de dependencias, para luego indagar en la noción de cuerpo erógeno propia del psicoanálisis, profundizando cómo aquello permite un acercamiento teórico y terapéutico diferente. Se plantea que en el campo de la rehabilitación este último permite salidas al padecer psíquico y

¹ Psicóloga Universidad Católica de Chile, Doctora© en Psicología, Universidad de Chile. Psicóloga clínica en Instituto Psiquiátrico Dr. José Horwitz Barak. Mail: romerozuniga@ug.uchile.cl

emocional del sujeto que trasciende el logro de la abstinencia, ubicando el espacio de la transferencia como el espacio privilegiado de intervención y a la simbolización como una de las tareas primordiales para la recuperación. Veremos cómo la corriente psicoanalítica nos permite pensar las toxicomanías en asociación a un padecer psíquico encarnado en el cuerpo, así como también articular el dolor corporal de la abstinencia y de la demanda de intervención en lo corporal del toxicómano a un dolor psíquico que no encuentra otra manera de simbolizarse. La toxicomanía encarna entonces un padecer, pero también un esfuerzo para dejar de vivirlo. En este sentido, responde a una economía psíquica que responde a la pulsión de vida como a la de muerte.

LA NOCIÓN DE CUERPO ORGÁNICO Y EL CONCEPTO DE DEPENDENCIAS

Es posible afirmar que en la actualidad se alude a las problemáticas de consumo de sustancias generalmente desde el concepto de dependencia. Se trata de un concepto biomédico que, pese a tomar en consideración elementos propios de una perspectiva psicosocial, enfatiza como causa del fenómeno el efecto químico de la droga en el organismo. La "dependencia" (American Psychiatric Association, 2014) se define como la búsqueda e ingesta compulsiva de sustancias, a expensas de muchas otras actividades y a pesar de las consecuencias adversas. Se diagnostica a partir de la presencia de las denominadas "tolerancia" y "abstinencia"; es decir, cuando se presenta la necesidad de incrementar la cantidad de la sustancia con el fin de alcanzar la intoxicación o el efecto deseado, con lo que se deduce una clara disminución del efecto del tóxico si se mantiene el consumo de la misma cantidad de sustancia. Se define igualmente su presencia por la insistencia, declarada por el usuario, de síntomas primordialmente físicos y considerados propios de la detención brusca de la ingesta de la sustancia (American Psychiatric Association, 2002), por lo que se estima que el sujeto consumiría para aliviar o evitar esos molestos síntomas de abstinencia.

De esta manera, "el enfoque psiquiátrico de la Toxicomanía ... básicamente se lee desde el DSM-IV. El Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-IV, contempla la toxicomanía o drogodependencia como una categoría diagnóstica caracterizada por la presencia de signos y síntomas cognitivos, conductuales y fisiológicos que indican que el individuo ha perdido el control sobre el uso de sustancias psicoactivas y las sigue consumiendo, a pesar de sus consecuencias adversas (...) la característica esencial

de la dependencia de sustancias consiste en un grupo de síntomas cognoscitivos, comportamentales y fisiológicos que indican que el individuo continúa consumiendo la sustancia, a pesar de la aparición de problemas significativos relacionados con ella. Existe un patrón de repetida autoadministración que a menudo lleva a la tolerancia, la abstinencia y a una ingestión compulsiva de la sustancia" (Lora M. y Calderon C. 2010, pp. 159-162).

Tal como ha sido definido entonces, el concepto de dependencia instala a la intrusión del químico en el cuerpo del consumidor como el eje principal de la problemática. Se afirma que las personas que cursan este cuadro "presentan características en común, en todos los casos el consumo de sustancias se encontraría fuera de control y, por tanto, cumpliría criterios para dependencia de sustancias (DSM-IV y/o CIE-10) y el trastorno por dependencia de sustancias se manifestaría a través de una serie de indicadores tales como: una vida en crisis, incapacidad para mantener la abstinencia, disfunción social e interpersonal y un estilo de vida antisocial" (Soto, 2011). Bajo esta lógica el sujeto, producto del uso de la sustancia y de los efectos de esta sobre el organismo, padecería en el ámbito social, personal, conductual, etc. Sería el uso o desuso de la droga aquello donde estaría el eje central de la problemática de la dependencia.

Es posible apreciar cómo esta definición articula la problemática del consumo de sustancias sobre una concepción primordialmente orgánica del cuerpo humano, pues en esta forma de entender el fenómeno serían los efectos químicos de la sustancia en el cuerpo los causantes de cambio del estilo de vida del consumidor y con ello los agentes del cambio de su ser en el mundo en toda la complejidad de su subjetividad. Se torna lógico pensar que desde esta mirada la única salida posible se enmarca bajo el parámetro de la abstinencia, pues se trataría de una condición real del cuerpo.

Pese al uso habitual en la actualidad de este concepto y de esta forma de comprensión del fenómeno, la perspectiva psicoanalítica ha discutido este planteamiento destacando lo reduccionista de la visión que surge del concepto de dependencias y de esta forma de comprender el cuerpo, destacando cómo "la biologización del cuerpo en la vida moderna por la vía del discurso biomédico reduce el padecimiento del sujeto a una mera alteración del organismo" (Palma, 2007, pp. 220). Distintos planteamientos dentro del pensamiento analítico destacan que el problema de esta forma de acercamiento al fenómeno es que instala una lógica de pensamiento en la cual el padecer del sujeto consumidor será comprendido primordialmente desde

el reconocimiento de lo humano en su condición biológica, en desmedro de la evidente preponderancia del campo psíquico y afectivo (Del Solar, 2008; Palma, 2007; Lora M. y Calderon C. 2010). La particularidad del padecer psíquico, su ligazón a la historia personal, a la construcción del psiquismo, al devenir subjetivo, quedarán entonces en segundo plano. El padecer del sujeto será significado primordialmente bajo una lógica orgánica y la responsabilidad del “dependiente” en su padecer se minimizaría en este mismo sentido. De esta forma, al ser el toxicómano aprehendido primordialmente a la manera de un organismo, se genera de forma concomitante “un efecto de desubjetivación” (Le Poulichet, 1990, p. 35). Los cuestionamientos acerca del real padecer psíquico del sujeto quedarán suspendidos.

Y pese a este aparente reduccionismo al que nos conduce el concepto de dependencias, este mismo logra sin embargo resaltar un factor de suma importancia en el fenómeno de las toxicomanías; y es que la demanda del sujeto toxicómano se caracteriza por ser una demanda centrada en el uso o desuso de la sustancia y, más particularmente, en los efectos de su presencia o su ausencia sobre el cuerpo. Más allá que se lo proponga, el sujeto toxicómano solicita la abstinencia, idealizándola, pues demanda como cura una intervención en lo real del cuerpo. El toxicómano cierra su demanda al uso y desuso de la sustancia, y nos deleita en su discurso con miles de detalles acerca de su ingesta; generalmente aquello lo hace en desmedro de poder profundizar en la cualidad psíquica del padecer que le lleva a buscar la droga como salida, y que en la dinámica adictiva se deja evidentemente entrever.

Sin negar que el concepto de dependencia y la noción biomédica de cuerpo orgánico logran una articulación relevante y necesaria de la problemática adictiva, pues permite una intervención atingente e indispensable en el plano médico, es igualmente relevante señalar que la comprensión del fenómeno, amparada únicamente en el concepto de dependencia, no logra dar cuenta a cabalidad del real padecer del sujeto inmerso en la dinámica de consumo y de su especificidad, y de forma concomitante no logra plantear un cambio y una salida a este malestar que trascienda el hecho de la abstinencia. El concepto de dependencia es una definición que, pese a sus falencias, logra sin embargo destacar el lugar protagónico que ocupa el cuerpo en el padecer del adicto.

Por tanto, ¿cómo abordar entonces el padecer del sujeto consumidor de sustancias de forma diferente, de manera tal de abordar la problemática toxicómana más allá del campo biomédico? ¿Cómo concebir el cuerpo humano para dar efectivamente cabida a otra manera de abordar el padecer del sujeto toxicómano?

LA NOCIÓN DE CUERPO ERÓGENO

Resaltando el estatuto del cuerpo como algo que trasciende la condición orgánica del mismo, pero que está fuertemente anclado en aquel, la perspectiva psicoanalítica ha establecido el concepto de pulsión como eje principal para entender lo que denomina cuerpo erógeno. El psicoanálisis postula una concepción de cuerpo distinta del cuerpo biológico, que permite tal vez una comprensión más integral del fenómeno de la toxicomanía.

Señala Freud, en 1915, que la pulsión aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un “representante psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal” (Freud, 2007, pp. 121-122). Desde sus inicios, el psicoanálisis traza un distingo y una articulación entre lo somático, la entidad biológica y el cuerpo erógeno, que se relaciona en concordancia “con la investidura libidinal” (Green, 1990, p. 107). Para esta perspectiva, la pulsión es el representante psíquico de la economía del cuerpo, se trata de una fuerza constante que insiste desde el interior del cuerpo (Freud, 2007). La pulsión, entonces, como resultado de la elaboración psíquica de la necesidad, conserva la potencia de lo propiamente biológico, la inmediatez de la necesidad; por otra parte, implica la articulación de una moción subjetiva simbólica que permitirá al sujeto la tramitación de la necesidad del cuerpo en el campo de la satisfacción y del placer, haciendo justamente que el sujeto acceda al campo de la demanda y el deseo. De esta manera, se construye el cuerpo como cuerpo propio en un único proceso, junto a la psiquis, en una articulación dinámica que tendrá por resultado la vivencia del yo en sus diferentes dimensiones.

En este camino, desde el inicio de la vida el sujeto instalará un circuito de satisfacción en torno a las experiencias de placer y displacer, donde el cuerpo se tornará erógeno gracias a que cada zona particular de su biología por la cual accede a una forma de placer marcará una vía y una forma de satisfacción privilegiada para él, predilecta, personal, subjetiva e íntima, lo que le permitirá transformar su cuerpo biológico y universal en un cuerpo propio y libidinal, erógeno, pulsional, personal y único. La primera experiencia de satisfacción resulta esencial en tanto desde Freud sabemos que marca una forma de satisfacción a la que el psiquismo tenderá a retornar una y otra vez; sabido es también que no se trata de una única y sola mítica experiencia, sino que la reiteración y sistematicidad de las experiencias

tempranas de satisfacción y dolor marcarán este camino de constitución del cuerpo, de la economía psíquica y del yo (Aceituno, 2010).

Como vemos, el cuerpo adquiere el carácter de asidero del yo únicamente en la medida que atraviesa un proceso psíquico; es decir, el cuerpo humano se constituye como tal porque la libido, en tanto representante psíquico del devenir orgánico, da al sujeto la posibilidad de erogenizar partes del cuerpo y formas de satisfacción, así como la facultad de constituirse como sujeto atravesado por el deseo y no por el instinto. El sujeto construye con su cuerpo entonces la primera experiencia de sí mismo, así como con posterioridad la imagen que lo representará como tal: yo.

El cuerpo se vuelve humano entonces en su anclaje con la psique, pero igualmente el psiquismo se configura como tal desde el formato que brinda la dinámica de la necesidad corporal. Tal como afirma Aulagnier (1994), en el origen del aparato psíquico el modelo que encuentra la psique para articularse y funcionar de manera coherente será el modelo del cuerpo. La actividad de representación en sus inicios utilizará un "pictograma que ignora la imagen de palabra y posee como material exclusivo la imagen de cosa corporal" (Castoriadis Aulagnier, 2010, p. 16). La actividad de representación secundaria, fruto de esos significados que vivimos como consensuados y compartidos, se constituirá en el sujeto solo porque en los inicios de la vida y de la constitución del aparato psíquico se instala una base de funcionamiento cuya posibilidad de representación hace equivalente el procesamiento psíquico al trabajo de metabolización característico de la actividad orgánica (Castoriadis Aulagnier, 2010). A partir de ahí será la experiencia corporal guiada por el principio del placer aquello que permitirá la constitución tanto del aparato psíquico como de la configuración del yo.

De esta manera, las experiencias tempranas serán definitivas en la vivencia del cuerpo propio y del yo, así como también en la forma en que se posicionará el sujeto en torno al objeto de satisfacción y, posteriormente, de deseo. Como es posible vislumbrar, el objeto solo existirá como tal para el sujeto en la medida que participa de este proceso; tal como señala Green (2005b) enfatizamos "con Piera Aulagnier, el rol del par objeto-zona complementaria" (p. 97).

Cuerpo y mente están fuertemente entrelazados en su configuración, siendo finalmente indisolubles. El yo no es más que eso, una mente que se reconoce en un cuerpo y un cuerpo que se vive bajo las formas de representación que logra el psiquismo. El cuerpo humano entonces implica un cuerpo cargado de afecto, un cuerpo libidinal y el sujeto solo puede pensar y sentir

bajo esos códigos. Tal como afirma Zuckerfeld y Zonis (2016): "El nivel de significado se corresponde con la noción de cuerpo erógeno e incluye el conjunto de representaciones inconscientes asociadas a otros vínculos intersubjetivos y a las vicisitudes del deseo... Esto nos permite plantear la complejidad que implica... la existencia de un cuerpo mentalizado y la de una mente corporizada" (Zuckerfeld y Zonis, 2016. p. 58).

Todo esto cobra relevancia, pues, tal como destaca Aulagnier (2010), en el campo del pensamiento solo será "pensable" bajo la lógica que creemos consensual y compartida, es decir, bajo la lógica del pensamiento hipotético deductivo, racional, o propio a lo que denominamos la representación secundaria, solo aquellos elementos que en una primera instancia lograron una precaria simbolización en el campo de la representación ligada fuertemente a lo corporal, aquello que la autora denomina lo originario. Todo lo que no fue posible de representarse en el aparato psíquico como un elemento simbólico arraigado fuertemente a la experiencia corporal, bajo la lógica de aquel soma que se descubre y simboliza únicamente por la experiencia de una vivencia erógena, una vivencia de placer, se vuelve imposible de representar en elementos del proceso secundario, del "pensamiento racional"; quedando entonces fuera del campo de la simbolización, arraigado aún en los orígenes del cuerpo. Aulagnier (2010) señala categóricamente: "para la psique no existe información alguna que pueda ser separada de lo que llamaremos información libidinal" (p. 28).

Toda ruptura del equilibrio energético, todo aquello que es vivido como displacer, se sentirá primero como un desgarramiento, como un dolor y solo después, "*a posteriori*" del lenguaje, se designará como sufrimiento" (Castoriadis Aulagnier, 2010, p. 41). De esta manera, solo será posible de representar simbólicamente aquello que tiene una raíz libidinal en la experiencia subjetiva. Así, en torno a la configuración narcisística se define la forma de relación al mundo y finalmente lo que el sujeto creará como objetivo, todo aquello toma su cariz por este proceso. El pensamiento, así como el cuerpo propio, como vemos, implican un proceso libidinal. Entonces, cuando el sujeto ya adulto se enfrenta a aquellos elementos que se han vuelto irrepresentables para él en el proceso secundario, retornará regresivamente a un funcionamiento de tipo más arcaico, buscando permitir al aparato psíquico una primera elaboración libidinal, anclada a lo corporal.

Lo que describo aquí es el proceso de constitución yoica, de elaboración de un campo representacional, afectivo y corporal, que evidentemente "requiere como condición que al trabajo de la *psique del infans* se le

añada la función de prótesis de la psique de la madre, prótesis que consideramos comparable al pecho, en cuanto extensión del cuerpo propio” (Castoriadis Aulagnier, 2010, pp. 37-38). Es decir, el logro de la constitución psíquica y corporal ancladas en la unidad de un yo que se reconoce a sí mismo y a su devenir en continuidad, es solo posible gracias al auxilio del Otro fundamental que constituye la madre. Tal como afirma Aulagnier (2010): “la primera representación que la psique se forja de sí misma como actividad representante se realizará a través de la puesta en relación de los efectos originados en su doble encuentro con el cuerpo y con las producciones de la psique materna” (p. 31).

Así, la dimensión corporal como la psíquica se constituirán de forma entrelazada auxiliadas siempre por el Otro materno y su función maternante. El cuerpo se torna erótico en tanto el intercambio con el Otro que satisface la necesidad es libidinal, el Otro materno marcará el cuerpo del infante con su dinámica inconsciente, permitiéndole (o no) el acceso al campo de la demanda y el deseo. A su vez, solo el Otro materno puede hacer que la experiencia de satisfacción se torne una experiencia libidinal. Es el que encarna la función de madre quien puede brindar de forma sostenida en el tiempo las experiencias de satisfacción suficientes y necesarias, para que el infante introyecte el placer como la forma primordial de satisfacción del aparato psíquico, e instale una economía psíquica centrada en la satisfacción por vía del placer.

La primacía del placer en la economía psíquica, como podemos apreciar, no es un factor dado, sino un logro subjetivo asociado a la experiencia real con aquel Otro que en la primera infancia encarna la madre. Cada satisfacción de la pulsión parcial, en este tiempo inicial de la vida, conlleva no solo una experiencia de placer, sino que, por sobre todo, una experiencia de satisfacción total para el sujeto que le permite la articulación de un cuerpo vívido, armónico, integrado y total (Castoriadis Aulagnier, 2010). “La inscripción de las huellas de esta experiencia se conserva en el inconsciente para no desaparecer nunca” (Green, 2005b, pp. 100). Cuando se instala la experiencia de placer como la vivencia predominante en la vida del sujeto, el yo en tanto yo cuerpo se vivirá de manera unificada y coherente. Se tornará pensable para sí mismo con cierta continuidad. En cambio, cuando falta esta experiencia sostenida en los primeros tiempos de la vida, el retorno a lo inanimado se articulará como la economía preponderante de la psique, pues se buscará como única forma de satisfacción la ausencia total de todo objeto que genere el deseo (Green, 2005a; Castoriadis Aulagnier, 2010). La satisfacción tomará entonces otras vías, y la vivencia

integral y continua del sujeto se verá fuertemente afectada. No todos los afectos o experiencias se tornarán “pensables”. He aquí el origen de diferentes vías de padecer subjetivo que se arraigan en esta doble faz del yo: psíquico y corporal.

Se nos revela claramente entonces cómo el yo es, tal como lo destaca Freud, esencialmente corporal (Freud, 2007). El yo compromete tanto al cuerpo erotizado como a la imagen especular, a la pulsión como a las identificaciones, en una dinámica que ha sido histórica y definida por un tránsito del sujeto en un camino de satisfacción e insatisfacción, de placer y displacer, donde las experiencias tempranas son definitorias así como también lo es el discurso y cuidados maternos. El yo define sus límites en torno al cuerpo, se reconoce o no en él, su padecimiento encuentra en él un asidero real y a veces a la inversa, el padecer del cuerpo genera un dolor psíquico. Lo relevante a destacar es que el yo, al ser por esencia corporal, manifestará las fallas en su constitución en un padecer psíquico fuertemente intrincado a la relación con el cuerpo, ya sea en el campo de la imagen corporal, de la vivencia y sensación de placer y dolor, en el plano de las identificaciones, en el campo de la sexualidad, de la posición sexuada, en la relación del sujeto al objeto y/o en el campo de la economía libidinal, es decir, en todo aquello que constituye la vivencia basal del sujeto. También de manera importante, como hemos visto, en la posibilidad de simbolizar, de representar su devenir y su relación al mundo.

En palabras de Zuckerfeld y Zonis (2016): “este criterio de enraizamiento nos permite sostener la existencia de una ‘mente corporizada’ descrita por Damasio (1994/2008) cuando escribe que ‘el cuerpo proporciona un *contenido* que es parte y envoltorio de las actividades de la mente normal’ (p. 261) seguido de que ‘no se puede concebir la mente sin algún tipo de encarnación’ (p. 269). Aquí es preciso señalar que en función de la complejidad antes mencionada, las modificaciones de funciones biológicas (...) afectan los funcionamientos psíquicos (...) además, planteamos que junto a esta mente corporizada, existe un ‘cuerpo mentalizado’ cuya expresión prínceps –la histeria de conversión– permitió el descubrimiento freudiano de la represión y del inconsciente” (Zuckerfeld y Zonis, 2016, pp. 59).

Cuerpo y psique, auxiliados por la función de sostén que permite el Otro materno, logran entonces articularse de manera tal que el cuerpo será vivenciado, en el mejor de los casos, de forma integral y total, en continuidad y concordancia, coincidiendo generalmente con lo que el yo definirá y vivirá como propio. En el mejor de los casos, el yo se definirá por su imagen, por su cuerpo, reprimiendo la vivencia primaria del cuerpo

de desintegración. En casos donde no se ha logrado la posibilidad de representar todas las experiencias vividas pues no ha primado el placer como experiencia erótica basal, fallará la capacidad representacional del mundo y de sí mismo, evidentemente en concordancia con la vivencia del cuerpo: el yo se instalará entonces con vacíos, carecerá de concordancia y coherencia, aparece el cuerpo biológico fuera del campo simbólico, en lo real, haciendo padecer al sujeto de sí mismo. En estos casos, además, la economía libidinal no logrará imponer la lógica de la ligadura por sobre la de la simple descarga como única forma de satisfacción del aparato psíquico. El psiquismo, que generalmente busca velar por un estado de ausencia de tensión, por carecer de las experiencias tempranas que de forma sistemática le brinden satisfacción mediante la ligadura y catexis, buscará entonces también cierto tipo de satisfacción bajo la lógica de la desinversión total, entrando en una permanente tensión y conflicto entre las pulsiones. Sucederán entonces en el sujeto “desbordes psíquicos” (Green, 2005b), es decir, experiencias imposibles de ser tramitadas mediante el pensamiento. El sujeto entonces padecerá de sí mismo.

LA TOXICOMANÍA PENSADA DESDE EL PSICOANÁLISIS

El concepto de pulsión y la revisión de la noción de cuerpo erótico anteriormente descritas ponen de relieve las experiencias tempranas de satisfacción y de displacer en la constitución de la psique y del yo como yo cuerpo, ya que es mediante aquellas que el sujeto constituye un cuerpo y una mente eróticas (Aulagnier, 1994; Freud, 2007; Zuckerfeld y Zonis, 2016) estableciendo su condición de sujeto bajo la dinámica del deseo.

La posibilidad de simbolizar el sufrimiento depende, como vimos, de instalar la experiencia de placer como vivencia primordial; a su vez, toda dificultad del sujeto para simbolizar en el proceso secundario le hará retornar regresivamente al sujeto a un funcionamiento que busca en el cuerpo una primera forma de simbolización, clamando en el campo de lo orgánico una salida a un padecer subjetivo. Tal como lo distingue Green (2005b), cuando el psiquismo tiende a desbordarse “por ser incapaz de contener dentro de sus límites lo que viene del inconsciente” (Green, 2005b, pp. 216) generará fenómenos fuera del campo del pensamiento, ya sea bajo el modo de la actuación, la somatización o la alucinación. Este esfuerzo por simbolizar aparece entonces como un fenómeno regresivo; el sujeto entonces clamará por salidas al padecer psíquico por fuera del

campo del pensamiento, en este caso, pidiendo intervenciones en el cuerpo, en su condición de cuerpo real.

Bajo esta lógica, es posible pensar el padecimiento del sujeto que hace uso de sustancias de una manera distinta a como lo permite el concepto de dependencia; por lo demás, los relatos de los pacientes nos llenan de elementos para aquello. Los planteamientos psicoanalíticos en torno a la temática de las toxicomanías coinciden en destacar la predominancia de experiencias tempranas fallidas con los primeros objetos libidinales, así como a ciertas carencias en la posibilidad de desarrollar una forma elaborada de simbolización frente a algunos conflictos. Se trataría de sujetos que, dada su elaboración psíquica del cuerpo y de su yo, presentarían una dificultad en la capacidad de representar y simbolizar ciertas experiencias, generalmente experiencias de alta carga afectiva y que nos remontan a conflictos asociados a las primeras vivencias de satisfacción/insatisfacción en el marco de los primeros vínculos. Dada la dificultad de poner estas experiencias en palabras, los sujetos manifestarían su padecer por otra vía, en el campo que queda por fuera de la simbolización, en una vía regresiva que pone al cuerpo como protagonista.

Igualmente, frente a ciertas conflictivas psíquicas, aquellas particularmente carentes de simbolización, el sujeto tendería a buscar la satisfacción por vía de la libre descarga, en desmedro del esfuerzo de ligadura, y por la vía del cuerpo en desmedro de la vía de la representación. El cuerpo aparece aquí como el medio que permite la acción, el acting, pero también en algunos casos la alucinación propia a la intoxicación. De esta manera, el uso de drogas aparece como una defensa en el campo del yo que tendría la capacidad de brindar justamente una intervención en lo real del cuerpo, proporcionando un *quantum* libidinal artificial al sujeto cuando así lo necesita, regulando las emociones. De la misma manera, la intrusión de un químico en el cuerpo permite al sujeto alterar el campo representacional y fantasmático, de manera tal de incidir en la capacidad de representar experiencias al otorgarle potencia pulsional a ciertas experiencias o representaciones que se vivencian como carente de aquello, es decir, desde la muerte (Green, 2005).

La droga tiene la cualidad de permitir vivir el cuerpo y el sí mismo de manera vívida, dando al sujeto la sensación de estar vivo. ¿y por qué sería necesaria esta defensa? Muchos autores han planteado que las experiencias tempranas de estos sujetos se caracterizan por interacciones donde prima la frialdad afectiva, se trataría de interacciones tempranas donde prima la falta de calor corporal (Green, 2005a; Rosenfeld, 1976; Mayer,

2010). Aquello impediría la introyección de la experiencia del calor corporal como experiencia del sujeto, base para vivir el cuerpo como un cuerpo vivo. Aquí, dada la falta de libidinización por parte de la madre en la satisfacción de la necesidad, se generaría entonces una sensación corporal de vacío que se buscaría cubrir llenándose de objetos concretos, entre ellos, drogas (Rosenfeld, 1976).

La fijación a este estado se generaría porque la madre, frente a la labor de contención emocional del infante, se instala como “una madre interna que no tolera los cambios de humor del hijo. La criatura aprende entonces a arreglarse con pechos sustitutos pero sin elaborar el duelo melancólico por el pecho perdido. La adicción a las drogas surge como un intento del paciente de encontrar el pecho materno que así puede controlar sus estados cambiantes de ánimo, a lo que se agrega un ataque al pecho real al usar la droga o el pulgar que chupa como un sustituto de un pecho atacado, degradado y envidiado. Pero simultáneamente la droga aparece como la representante internalizada de la madre que no tolera los cambios de ánimo, con lo cual el paciente repite consigo mismo las conductas que antes había recibido por parte de su madre interna” (Rosenfeld, 1976, p. 72).

Este fenómeno de regresión del toxicómano respondería entonces a que la madre de aquel infante que él fue, en la etapa de fusión inicial con el hijo, fallaría al momento de contener y tramitar las angustias de aquel; por el contrario, lograría incluso potenciar las angustias iniciales del pequeño (Rosenfeld, 1976). La función contenedora de la madre fallaría de manera tal que le dificultaría al sujeto la posibilidad de elaborar una propia capacidad de lidiar con sus angustias primitivas, afectando su constitución psíquica y la posibilidad de crear pensamientos. Así, “cuanto más falle la madre en esta función de amparo y sostén por falta de permanencia, por incontinencia o por inadecuación, más masivos e intensos serán los estados angustiosos y tanto más necesitará el sujeto encontrar un elemento intermediario que, como objeto antipánico-contrafóbico le sirva para controlar su ansiedad que se percibe como fuerza desestructurante. Suele surgir entonces el impulso de aferramiento a un objeto (alimento, actividad, persona o sustancia psicotrópica), al que se inviste como “salvador” aunque sea tóxico o destructivo (Mayer, 2000, p. 149).

Se ha planteado desde otra perspectiva teórica, (sin embargo, de manera complementaria) que la toxicomanía daría cuenta de una deficiente separación yo-no yo entre el sujeto con el cuerpo de la madre, por lo cual al enfrentarse con esta diferencia el sujeto activaría un repliegue narcisista. Tal como afirma Guyomard

(2013): “encontramos la huella de lo imperativo de este goce en toda modalidad adictiva; goce que amarra la adicción al vínculo primero de lo pulsional, que no puede transformarse por el destete psíquico” (pp. 58). Para esta autora, el toxicómano padece pues de alguna manera estas experiencias escasamente erógenas a su vez que permiten que la madre conserve para él la posición de un Otro voraz. Así, persiste el desvalimiento inicial del psiquismo en tanto con el Otro no se ha logrado a cabalidad una diferenciación subjetivante. Este sería el punto de anclaje del dolor psíquico/corporal del que padece el sujeto, el punto donde tambalea la representación del cuerpo y del yo del mismo.

Como vemos, coinciden los autores que las toxicomanías instalan un dispositivo defensivo que implica una regresión del sujeto a un funcionamiento más arcaico del aparato psíquico, y que tiene fuerte relación al primer vínculo temprano con los objetos. Así, tal como afirma Aulagnier (2010), cuando el adulto se enfrenta a aquellos elementos irrepresentables para él en el proceso secundario, retornará a un funcionamiento de tipo más arcaico buscando permitir al aparato psíquico una primera elaboración libidinal. En este caso, la regresión conduce al cuerpo a intervenir en el cuerpo, a realizar un acto, a buscar una intoxicación. Es así como entendemos la toxicomanía.

Y es así como entendemos también que la toxicomanía, tal como afirma Le Poulichet (1990), se articula como defensa en sujetos donde, de alguna manera, habría una “falta de anclaje del cuerpo a las cadenas significantes” (p. 58). No se trata de una falla en la simbolización por una problemática estructural, o cognitiva o neurológica, sino que de un devenir libidinal que no ha logrado articular todas las experiencias bajo la rúbrica de la satisfacción y el placer, y por ende de la simbolización y representabilidad. Evidentemente la vivencia del sujeto toxicómano no se reduce a los momentos en que articula su defensa y no todo el vivenciar de aquel queda fuera del campo de la simbolización; se trata, sin embargo, de un sujeto que frente a ciertas conflictivas requiere el espacio del cuerpo para intentar un esfuerzo de simbolización.

En lo que al dispositivo toxicómano implica, es claro cómo aquel responde a una economía psíquica que no ha logrado instalar la primacía del placer como forma de satisfacción primordial, como forma preponderante de satisfacción; la falla en la capacidad de ligadura en concordancia a la dificultad en la capacidad de simbolización de ciertas experiencias hacen que el padecer subjetivo se manifieste de manera privilegiada en el campo del cuerpo, en este caso como una intervención al soma, por fuera de las redes del lenguaje.

En esos momentos de padecer psíquico es evidente cómo algo en la experiencia del toxicómano sigue pulsando por simbolizarse, por ponerse en palabras, el acto implica de alguna manera un esfuerzo de simbolización. Sin embargo, la dificultad en la relación afecto/representación termina generando un *quantum*, un exceso al aparato psíquico que es vivenciado finalmente como dolor por el sujeto. Se trata de un dolor psíquico que encuentra en el cuerpo un espacio de manifestación y frente al cual se dispone una regresión del funcionamiento psíquico a la lógica orgánica del cuerpo, afectándolo en los diversos ejes que implican su constitución erógena. Se entiende entonces por qué el toxicómano clama por una intervención en lo real del soma.

LA TOXICOMANÍA: UN ESTADO EXTREMO (POMMIER, 2011)

Como vimos, la toxicomanía se articula como una defensa que responde a la lógica de la pulsión de muerte ya que el alivio de tensión del aparato psíquico responde a la desinversión de los objetos para hacer primar un repliegue sobre el yo. Tal como la hemos descrito hasta ahora, se instala mediante esta forma de defensa un retorno a una forma de satisfacción que busca prescindir del otro/Otro como manera de evadir las frustraciones y los dolores del desencuentro, tendiendo primariamente al autoerotismo y luego a la desinversión radical; en este sentido, y tal como afirma Green (2005a), la toxicomanía se trataría de una satisfacción que se busca en la lógica directa de la reducción de las tensiones: “La regresión lleva a veces más lejos: hacia el cero de la ilusión de la no investidura” (Green, 2005a. p. 36).

Sin embargo, también como vimos, es claro que algo de las toxicomanías revela a su vez un esfuerzo de amarre del sujeto a la vida, un esfuerzo por sobrevivir al dolor psíquico (Pommier, 2011). El sujeto toxicómano se aferra a la vida y no a la vez, y es aquello lo que lo hace transitar en un largo camino de sufrimiento.

Por una parte, mediante este aparataje defensivo, el yo encuentra en el uso de la sustancia la ilusión de autosuficiencia pues de alguna manera logra liberarse de la dependencia a un objeto pulsional real, la droga toma ese lugar (Green 2005a). El sujeto, en su búsqueda incansable de la neutralización de toda energía, podrá incluso entonces terminar efectivamente en la muerte. Sin embargo, en general, la toxicomanía como defensa se articula como un camino que revela a un sujeto que insiste en un esfuerzo de reconstitución de relación objetual, y se torna evidente que “el objeto toxicómano tiene como meta prevenir o reparar una pérdida de objeto” (Green, 1998. p. 194).

En este sentido, planteamos, en concordancia con Pommier (2011), que la toxicomanía responde a lo que el autor define como la “clínica de lo extremo”; pues revela la tensión entre pulsión de vida y pulsión de muerte en la que el sujeto se desenvuelve; la toxicomanía entonces implica una defensa en la que, por sobre la lógica de la desinversión, se insiste en reencontrar de manera regular un objeto narcísico de sustitución que cuya finalidad es permitirle al sujeto aguantar la muerte (Pommier, 2011). Se trata de un dispositivo defensivo de sobrevivencia y protección, que lucha entre el esfuerzo por mantener una economía que responda a la ligadura entre pulsión y representación, en un esfuerzo por la relación al objeto, en tensión con una forma de satisfacción que promete autosuficiencia, pero que se encuentra ligada a la desinversión radical de los otros, del mundo y de sí mismo, es decir, en fuerte asociación con la muerte. La toxicomanía revela esa tensión y es aquello lo que se encarna de forma padeciente. Tal como define Pommier: “estos pacientes atraviesan momentos particulares de angustia extrema, de pana psíquica... la situación extrema reactiva un conflicto psíquico al actualizar la oposición entre pulsiones de vida y de muerte” (Pommier, 2011, p. 12).

Aquello es de suma relevancia pues la toxicomanía encarna, por parte del sujeto, una dificultad, un déficit, pero también un intento por mantenerse con vida, por ligarse a la vida, por finalmente ser feliz.

REFLEXIONES: LAS INTERVENCIONES QUE CONDUCEN A LA CURA

Recordemos que la primera forma que encuentra el aparato psíquico para simbolizarse toma el modelo del funcionamiento del cuerpo, es decir, la lógica propia a la necesidad: placer/displacer; satisfacción/insatisfacción (Castoriadis Aulagnier, 2010). Tal como lo afirma Rosenfeld (1976): “sabemos la importancia que Bleger asignaba a la hipótesis de que el fenómeno psicológico no era en un comienzo “mental” sino corporal. Para él, las primeras estructuras indiferenciadas sincréticas son relaciones fundamentalmente corporales” (p. 166). En este sentido, es claro cómo la noción de cuerpo erógeno permite un acercamiento al fenómeno de las toxicomanías abordando el padecer del sujeto más allá del campo biológico del cuerpo. Aquella permite articular el fenómeno desde el campo de la subjetividad, saliéndonos de la primacía de la abstinencia como principal forma de cura posible.

La clínica con sujetos toxicómanos nos muestra cómo en aquellos está comprometida íntimamente la vivencia narcisística. El uso de drogas, entonces, encarna una salida a un padecer subjetivo, que sin embargo

conduce a un nuevo sufrimiento, generando el encierro sin salida en un sufrimiento íntimo. La toxicomanía instala un esfuerzo por reconstituir la relación de objeto, por constituirla (y con ello constituirse a sí mismo) bajo la lógica libidinal. Es esta dificultad la que se hace imposible de simbolizar de otra manera que no sea mediante la articulación de un padecer que se presenta a la manera de una demanda anclada al cuerpo, siendo imposible de simbolizar o representar como dolor psíquico. Es por ello que el toxicómano reclama que necesita droga para vivir y exige como cura una intervención en lo real del cuerpo. Igualmente, el toxicómano tenderá a idealizar la abstinencia de la sustancia como forma primordial de salir de su padecer.

Al respecto, es posible pensar que el placer de la droga reside en que permite al sujeto proveerse ilusoria y provisoriamente de la vivencia de un cuerpo organizado y total (Rosenfeld, 1976), en contraposición a los momentos de desorganización corporal y yoica que se activarían en el psiquismo cuando se enfrenta a aquellas experiencias que carecen de simbolización. Tal como afirma Le Poulichet (1990), en estos casos la sustancia parecería “prestar un cuerpo” (p. 53). Aquello, pues la droga se instala como una función compensatoria frente a un soporte interno que ha sido carente, logrando “restituir imaginariamente uno de los aspectos necesitados de la función materna en lo que atañe al sostén, a un amparo que permita sustraerse de una vivencia de desvalimiento muy intensa. Lo que faltó de la madre en ese sentido se padecería como un déficit en una parte del psiquismo que debe cumplir la función de sostén interior y se reclaman objetos externos, tendiendo a reproducir con ellos una relación de dependencia infantil” (Mayer, 2000, p. 146). La droga, en este sentido, aunque de manera artificial, otorgaría al sujeto la ilusión de un cuerpo vívido y en continuidad, con un espacio psíquico para imaginarizar, con el calor y la viveza propia del cuerpo vivo (Rosenfeld, 1976, p. 63), otorgaría el apaciguamiento de los afectos angustiosos dando al sujeto la posibilidad incluso de poder pensar. De esta manera, consideramos que la toxicomanía pone en acto un ámbito sordo del sufrimiento psíquico del sujeto, y es por la dificultad de simbolizar esos particulares registros que el sujeto intentará, “y a menudo conseguirá, servirse de un sufrimiento de fuente somática para obtener una respuesta...” (Aulagnier, 1994).

La toxicomanía se instala entonces simplemente como una defensa del yo, una defensa narcisística, frente a la vivencia de un cuerpo falto de calor, de un mundo interno que lo hace sentir vacío afectivamente, y de un yo carente de consistencia y con serias dificultades para lidiar con sus fluctuaciones anímicas y sus

angustias primitivas (Rosenfeld, 1976; Green, 1998). La toxicomanía esboza justamente un esfuerzo por parte del sujeto de reconstitución del cuerpo, del yo y de la forma de relación al mundo que ha establecido hasta ahora. No encarna únicamente una manifestación de la pulsión de muerte, ni solo una dependencia biológica de la sustancia, sino que por sobre todo manifiesta un esfuerzo de sobrevivencia. Un esfuerzo fallido, es cierto, pero un intento al fin. En este sentido, tal como señala André Green (1998), la “toxicomanía es necesaria para el toxicómano para luchar contra el sentimiento de vacío afectivo... la elección del tóxico se hará en función de sus efectos sobre el afecto. Todo lo que puede engendrar un estado de afecto –signo de vida– será investido totalmente contra el silencio afectivo –signo de muerte. La toxicomanía es una lucha contra lo que se podría llamar una frigidez narcisística, un sentimiento de miseria afectiva... pero esta revitalización es mortífera” (p. 194).

Es por ello que planteamos, en concordancia con Pommier (2011) que la toxicomanía responde a un esfuerzo de sobrevivencia, y en esa medida a la pulsión de vida. Se trata de un dispositivo defensivo de sobrevivencia y protección de cierto tipo de narcisismo, que lucha entre el esfuerzo de ligadura y la desinvestidura radical de los otros, del mundo y de sí mismo.

Pensamos que todo esto cobra suma relevancia pues la salida terapéutica que podemos brindar a este padecer no debe pasar entonces por el mero logro de abstinencia, sino por elaborar conflictos psíquicos ligados fuertemente a la forma de configuración del aparato psíquico y su economía. Las intervenciones deben conducir al sujeto a elaborar las dificultades que ha tenido para posicionarse a cabalidad como un sujeto de deseo. Sin un cambio profundo a nivel subjetivo, la economía psíquica le seguirá conduciendo frente a ciertas conflictivas por el camino de la desligadura como forma de satisfacción y de existencia. Una importante posibilidad de trabajo terapéutico pasa entonces justamente por el trabajo analítico, que compromete el lugar del analista como el abordaje de la transferencia.

Nos parece que el concepto de dependencia puede conducir a una salida terapéutica fallida, pues, al instalar la abstinencia como salida preferente, suprime la defensa del sujeto dejando al toxicómano desamparado frente al dolor que justamente le ha llevado a la construcción de aquella. A su vez, el concepto de dependencia mantiene la demanda de ayuda en el campo de la intervención en el cuerpo, relegando el campo del padecer psíquico a un segundo plano. La lógica detrás del concepto de dependencia, nos parece, tiende a replicar esta comprensión del cuerpo (y del sujeto) desde el campo de la necesidad biológica, que el toxicómano

se esmera en sostener. El concepto de dependencia tiende a generar una articulación del problema de consumo desde la condición biológica del mismo, desde lo tóxico de la sustancia, posponiendo una intervención preferente en el campo psíquico. En este sentido, insiste en ubicar al sujeto por fuera de una posición deseante, a la manera de un organismo, replicando las condiciones de su sufrimiento.

El trabajo de la transferencia, en cambio, propio del psicoanálisis y en tanto conduce a una reedición de las relaciones primarias y fundamentales, se vislumbra justamente como una vía de acceso privilegiado a este padecer. El trabajo analítico, por el trabajo en la transferencia, permite la posibilidad de elaborar esta diferenciación fallidamente consolidada con la figura materna, con ese gran Otro que a nivel de psiquismo conserva cierta omnipotencia. El trabajo analítico puede permitir la elaboración psíquica del padecer subjetivo que tiende a manifestarse bajo la rúbrica de la necesidad, para acceder a cabalidad al registro de la demanda y el deseo. Igualmente, por el abordaje de la transferencia, permite abordar el campo de las relaciones al objeto de una manera libidinal y no solo cognitiva. Es en el trabajo analítico donde esta realidad encarnada puede pasar a elaborarse en el campo del deseo, desde la rúbrica del deseo como deseo del Otro para pasar al campo de lo propiamente subjetivo, ya sin el peso preponderante de la verdad del Otro por sobre la propia del sujeto. Solo por este camino se logrará elaborar un vivenciar de otro tipo, anclado a una experiencia subjetiva que no inunde el campo del cuerpo, el afecto o el pensamiento.

Pensamos que la salida terapéutica pasa por elaborar conflictos y padeceres de manera tal que el sujeto pueda ir simbolizándolos paulatinamente, para poder dejar de articularlos mediante una intervención al soma. En este camino simbolizará a la vez su propia vivencia narcisística, pudiendo articular una vivencia subjetiva de mayor concordancia, coherencia y continuidad yoica. Solo así los avatares de la vida no abrirán una herida siempre abierta. Aspiramos finalmente a elaborar con el sujeto una vivencia narcisística que no duela tanto, para que pueda encarnar un yo (cuerpo y psique) que le permita vivir.

REFERENCIAS

1. Aceituno R (2010). Tener Lugar. En Aceituno R (compilador). Espacios de tiempo, clínica de lo traumático y procesos de simbolización (pp. 69-81). Santiago: Colección Praxis Psicológica, Serie Obras de Programas. Universidad de Chile
2. American Psychiatric Association (APA). (2002). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM IV-TR. Barcelona: Masson
3. American Psychiatric Association. (APA). (2014). Trastornos relacionados con sustancias y trastornos adictivos. En Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM V. (pp. 253-317) Washington DC, London, England: American Psychiatric Publishing
4. Aulagnier P (1994). El trabajo de la interpretación. La función del placer en el trabajo analítico. En Hornstein L, Aulagnier P, Pelento M, Green A, Rother de Hornstein MC, Bianchi H, Dayan M, Bosser E (Ed.), *Cuerpo, historia, interpretación. Piera Aulagnier: de lo originario al proyecto identificatorio* (pp. 317-341). Buenos Aires: Paidós
5. Castoriadis Aulagnier P (2010). La violencia de la interpretación. Del pictograma al enunciado. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu
6. Del Solar G (2008). Consideraciones sobre el consumo de drogas, la sexualidad y el psicoanálisis lacaniano. En Fagalde M, Izquierdo D, De la Fabián R y Alvear K (Eds.) *Objetos Caídos*, Número 6. (pp. 111-131). Santiago: Programa de Magister en Psicología, Mención Teoría y Clínica Psicoanalítica, Universidad Diego Portales
7. Freud S (2007). "Pulsiones y destinos de pulsión (1915)" en *Obras completas*, tomo XIV, Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico. Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916). Buenos Aires: Amorrortu
8. Green A (1990). *De locuras privadas*. Buenos Aires: Amorrortu
9. Green A (1998). *El discurso vivo. Una concepción psicoanalítica del afecto*. Valencia: Promolibro, 1998
10. Green A (2005a). *Narcisismo de vida, narcisismo de muerte*. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu
11. Green A (2005b). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo. Desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*. Buenos Aires- Madrid: Amorrortu
12. Guyomard D (2013). *Nace una madre. Del vínculo a la relación*. Santiago de Chile: Catalonia
13. Le Poulichet S (1990). *Narcosis del deseo. La operación del farmakon*. Buenos Aires: Amorrortu
14. Lora M y Calderón C (2010). Un abordaje a la toxicomanía desde el Psicoanálisis. En Ajayu. Órgano de difusión científica del Departamento de Psicología, Universidad Católica Boliviana San Pablo. Vol. 8, N° 1. Consultado en Enero 20, 2016 desde www.ucb.edu.bo/publicaciones/ajayu/v8n1/v8n1a8.pdf
15. Mayer H (2000). El sostén interior, falla e inversión de los soportes en las adicciones. En *Revista de Psicoanálisis APA*. Vol 57, N°1 (pp. 141-164). Buenos Aires: Asociación Psicoanalítica Argentina
16. Palma C (2007). La sociedad de los a-dictos. En *Revista Desde el jardín de Freud*. N° 7, (pp. 219-234). Consultado en Abril 17, 2015 desde <http://www.revistas.unal.edu.co/index.php/jardin/article/view/8379/9023>
17. Pommier (2011). *Lo extremo en psicoanálisis*. Santiago: Colección Praxis Psicológica/ Serie Psicoanálisis y cultura. Ediciones del Departamento de Psicología, Universidad de Chile
18. Rosenfeld D (1976). *Clínica Psicoanalítica. Estudios sobre drogadicción, psicosis y narcisismo*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Galerna
19. Soto C (2011). *Psicoanálisis aplicado al tratamiento de adicciones en comunidades terapéuticas, ¿posible o imposible? Tesis para optar al grado de magister en psicología clínica de adultos*, Facultad de Medicina-Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile
20. Zuckerfeld y Zonis (2016). Sobre cuerpos, cultura y hábitos: atravesamientos y articulaciones. En Horenstein M, Verísimo de Posadas L, Zonana R, De Almeida L y Escobar A (Eds.). *Calibán*, Revista Latinoamericana de Psicoanálisis, Vol. 14, N°1 (pp. 48-67). Montevideo: Publicación oficial de FEPAL (Federación Psicoanalítica de América Latina)

PSICOANÁLISIS

LA SENSIBILIDAD ESTÉTICA TRAS LA EXPERIENCIA DE SUBLIMIDAD

(Rev GPU 2017; 13; 1: 43-54)

Andrés Correa¹

“No hay que vivir si no se quiere morir”

ROGER CAILLOIS

En este artículo abordo el tema del cambio psíquico dentro del tratamiento psicoanalítico, colocando especial énfasis en el rol que, creo, tiene la emergencia de una específica emoción dentro de este proceso. Sostengo que esta emoción, que aquí denomino como “lo sublime”, puede tener un poderoso efecto mutativo dentro de la estructura vivencial del paciente, a través de las dos caras con las cuales creo que esta se expresa; el éxtasis y lo trágico. A través de este efecto, esta emoción tiene la función de facilitar el desarrollo de una nueva sensibilidad, una que le permite al paciente tolerar y apreciar la experiencia del dolor psíquico a través de la cualidad estética que potencialmente, esta, alberga dentro de sí. Finalmente, planteo que esta específica sensibilidad trabaja tanto a través del sentimiento de nostalgia, que deriva del éxtasis, como a través del de la melancolía, que deriva de lo trágico. El enfoque utilizado mostró efectividad en este caso particular, se plantea la necesidad de aumentar las investigaciones desde esta perspectiva y su efectividad en otros cuadros clínicos.

INTRODUCCIÓN

El pensamiento es una operación mental que se siente, es decir, su desarrollo siempre cursa por medio de una vivencia cuyo tono incide tanto en el contenido como en la forma de su productividad. En este sentido se puede decir, a través de Lyotard (1988), que “existe

un estado sentimental propio para cada acto de pensar” (en Marcos J. E., 2010, p. 66). Asumiendo que la vida afectiva ocupa un lugar importante dentro del desarrollo reflexivo del ser humano, el psicoanalista, en su función terapéutica, está permanentemente intentando identificar las variaciones que manifiesta el estado sentimental del paciente, para justamente lo-

¹ Psicólogo y Psicoanalista (APSAN; Asociación Psicoanalítica de Santiago), Jacorreameo@gmail.com

grar dar con la específica modulación emocional desde donde parece impulsarse el tipo de pensamiento que promueve el cambio estructural². Pienso que esta clase de modulación, que aquí denomino estética, promueve un funcionamiento reflexivo que no solo es la señal de que el codiciado cambio estructural está en desarrollo, sino, también, el remate que afirma su camino a la consolidación.

Esta específica frecuencia emocional se abre inicialmente a través de un *shock*, en el que el sujeto, desconcertado, se siente abordado por una nueva y extraña emoción en la que, curiosamente, convergen colores afectivos opuestos. Pienso que la fuerza mutativa de este *shock* nace a partir de esta extraña contrariedad emocional y que es esta contrariedad la que impele al sujeto a construir los significados donde, definitivamente, descansará su nueva estructura afectiva. Este golpe ha sido descrito a través del concepto de lo sublime, concepto cuyo significado se desarrolla, original y fundamentalmente, dentro del marco conceptual en que se desempeña y encuadra la reflexión estética³.

En lo que sigue intentaré describir el significado experiencial de lo sublime, concentrándome en destacar el rol mutativo, que creo, cumple esta experiencia dentro del proceso analítico. Luego plantearé que esta experiencia, dependiendo de la manera cómo se mixtura la contrariedad emocional que la conforma, se puede desglosar en dos subtipos; una en cuya contrariedad se luce con más fuerza el tono alegre y otra en donde resalta más lo triste. Con el objeto de poder representar el tono emocional, que específica y respectivamente caracterizan a estos dos tipos de sublimidad, utilizo un par de citas musicales que, creo, ayudan a describir la atmósfera emocional que individualizan a cada una de estas emociones.

LA EMOCIÓN PARADOJAL

Si se revisa la historia del concepto de lo sublime⁴ se puede advertir que se lo tiende a definir, indistintamente, como una sensación, emoción, estado o sentimiento. Pienso que todas estas formas de designarlo son referencias conceptuales que tienden fácilmente a homologarse dentro del discurso filosófico sin que este necesariamente pierda su coherencia. Por tanto, la necesidad de realizar un trabajo de precisión conceptual en torno a esta parte de su tejido no se vuelve estrictamente obligatoria al interior de este campo. Ahora bien, si la intención es hablar de este concepto desde el marco conceptual en que se inscribe la manera de pensar el trabajo psicoanalítico, pienso, entonces, que esta tarea se hace imprescindible.

Desde el punto de vista fenomenológico, punto de vista cuya amplitud permite que asuntos relacionados con el proceso psicoanalítico puedan ser discutidos por diferentes profesionales de la salud mental, planteo que lo sublime debiese conceptualizarse como una emoción. Creo que los específicos rasgos con que se describe el fenómeno de la emoción se ajustan con exactitud a la clase de afectividad que supuestamente lo sublime implica, ya que su estado vivencial se caracteriza por ser fugaz, difuso e intenso. Asumida esta categoría conceptual, planteo que la particularidad que distingue a la emoción de lo sublime de otras emociones se encuentra en su cualidad tonal y en su nivel de difusión. Esta última característica debe entenderse en su doble acepción conceptual, es decir, tanto en el sentido de propagación como en el de borrosidad al que, simultáneamente, remite su palabra⁵. La específica tonalidad de lo sublime es consecuencia del llamativo mestizaje que se produce entre una sensación de placer y otra de displacer que, conjugándose entre sí, simultáneamente se hacen sentir a través de esta emoción.

² Cuando hablo aquí de cambio estructural hago referencia al concepto psicodinámico de posición mental (Klein M., 1946). Pienso que Klein (1946) al acuñar este concepto permite desarrollar un significado de cambio estructural que, distanciándose del concepto de fase, se acopla mejor con la cualidad dimensional, dinámica y continua de la vida afectiva del ser humano. En este sentido, el concepto de posición sugiere entender la idea de estructura como una actitud sentimental desde la cual el paciente se relaciona tanto consigo mismo como con los otros.

³ Para entender la historia de este concepto se recomienda revisar el artículo "La nota azul en la sesión analítica" (Correa A., et al., 2016) en gaceta de Psiquiatría Universitaria, Vol. 12, N° 3, pp. 290-302.

⁴ Si se quiere hacer un examen de la historia de este concepto se recomienda revisar el libro de P. Oyarzún (2010): *La razón del éxtasis, estudio de lo sublime desde Pseudo-Longino a Hegel*, Ed. Universitaria, Santiago.

⁵ En un trabajo anterior planteo, a través del concepto de mónada que desarrolla G. Leibniz (1714), la existencia de un mundo de significados que parecen habitar comprimidamente dentro de cada percepción. Si se quiere indagar con mayor profundidad este asunto se recomienda revisar el capítulo: "Lo indiciario; de una intuición paranoide a una fragmentaria" que aparece en mi artículo "El papel de lo indiciario dentro del método de la atención flotante" publicado en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol 11, N° 1, pp. 48-60.

Esta paradójica condición tonal hace que la vivencia de lo sublime sea al mismo tiempo una emoción positiva como negativa, condición que indujo a que en algún momento se la llegase a entender como “la alegría triste” (cf. Correa A., *et al.*, 2016). Desde su otra cualidad, se puede decir que el específico nivel de difusión que ejerce la vibración de su movimiento emocional parece ser total. Es decir, esta emoción cuando emerge tiende, manteniendo su atractiva borrosidad, a propagarse por la vida psíquica del sujeto cogiéndolo, tanto honda como extensamente, en toda su dimensión vital. Ello hace que la conciencia temporal de este quede, transitoria pero completamente supeditada a la fuerza de su instantaneidad, a tal punto que, durante el curso de esta, el sujeto, parece llegar a sentir lo eterno en lo transitorio.

Creo que esta poderosa fuerza centralizadora que, el paso de lo sublime, ejerce en la conciencia del sujeto se asemeja, aunque de manera invertida, a la coerción disociativa que genera en la conciencia la fuerza emocional del trauma. Ambas experiencias provocan una sacudida que, alterando la vivencia de temporalidad, deja al sujeto momentáneamente funcionando dentro de una suerte de temporalidad disociada. En el caso del trauma común el sujeto, desconectándose del momento presente, tiende a sumirse dentro del pasado o del futuro. Por el contrario, en el caso de lo sublime, el sujeto, desconectándose totalmente de su vínculo con el pasado y el futuro, tiende a enfrascarse dentro de una dilatada e intensa conciencia del instante. Desde esta perspectiva, se podría calificar a la emoción de lo sublime como una suerte de trauma positivo. Es decir, la conmoción que esta genera en el sujeto parece ser de tipo catártico, cuyo efecto tiene, en la organización psíquica de este, una connotación de liberación más que de perturbación.

Pienso que este específico nivel de propagación que genera la emoción de lo sublime dentro de la vida psíquica del sujeto se origina a través del registro consciente que el sujeto tiene acerca de la vivencia de esta emoción, específicamente acerca de su peculiar mixtura tonal. Por tanto, pienso que en esta concientización gravita el rol mutativo que, como afecto, esta emoción tiene dentro del proceso analítico. En este sentido, digo que la efectividad de lo sublime depende más de su registro que de su vivencia propiamente tal. Este consciente registro de su naturaleza, al provocar una profunda y extensa difusión dentro de la disposición vital del sujeto, deja, dentro de la memoria emocional de esta, una marca de ambigüedad indeleblemente placentera. Esta situación hace que el recuerdo de esta emoción tienda, episódica e involuntariamente, a reverberar

dentro de la habitual disposición afectiva del sujeto. Pienso que la potencia estructurante que, planteo, posee la emoción de lo sublime, trabaja a través de esta indeterminada energía que, paulatinamente, irradia la presencia de su recuerdo dentro de la memoria afectiva del sujeto. A través de esta irradiación el recuerdo de esta emoción deviene, con el tiempo, en una especie de ánimo. En este sentido, digo que la estructuración de la personalidad que ejerce esta emoción se consolida a través de este paso evolutivo, ya que, al ser el ánimo una condición afectiva relevante dentro de la estructura de personalidad del individuo (Lersch, P., 1938), esta pasa, a través de esta nueva condición, a cumplir una función disposicional dominante dentro de esta.

Sostengo que la nueva dimensión afectiva que lentamente se empieza a configurar en el ánimo del sujeto, a partir del trabajo que ejerce dentro de este el recuerdo de la emocionalidad sublime, se constituye en una nueva forma de sensibilidad, la sensibilidad estética. El gran atributo que posee esta sensibilidad estriba en la capacidad que esta tiene para permitirle al sujeto tolerar y valorar la experiencia de dolor a través de su cualidad estética. A través de esta nueva capacidad se desarrolla en el sujeto la habilidad para reflexionar estéticamente acerca de la vida. Esta reflexión es un tipo de reflexión afectiva que en su relación con el asunto de la verdad es “estructuralmente parcial” (Menke, C., 2011, p. 231), vale decir, siempre inconclusa. Probablemente esta condición es la que hace que el ejercicio de esta, como dice Lyotard (1988), “procura placer dando pena”. Pienso que este es el tipo de reflexión que se pretende desarrollar al interior del proceso analítico, reflexión cuyo placer parece estar ligado a una pasión más intensa que a la mera satisfacción, es decir, a una pasión que curiosamente se estimula cuando se está en la cercanía del pensamiento de muerte. Esta específica cercanía es la que hace que la claridad que ofrece esta reflexión sea siempre vaporosa.

En el contexto de la situación de tratamiento psicoanalítico, planteo que la relación que se desarrolla entre la emoción de lo sublime y la sensibilidad estética es de tipo circular. Es decir, pienso que estos momentos de sublimidad son momentos paroxísticos que, si bien, surgen espontáneamente, aparecen coronando un proceso que se ha venido paulatinamente sazonando a lo largo de las sesiones que le dan forma a este. En este sentido no queda claro que es primero, el desarrollo de la específica sensibilidad que hace posible la arremetida de la emoción sublime o lo inverso. Enfrentado a este dilema, me inclino a plantear que la embestida de esta emoción posiblemente representa el salto cualitativo que parece necesitar el desarrollo de la sensibilidad

estética para apuntalarse definitivamente dentro de la estructura vivencial del paciente. Desde el punto de vista del cambio estructural, diría, entonces, que la sublimidad emocional representa el evento emergente que finalmente permite que esta nueva sensibilidad se aferre, como la carne al hueso, a la estructura disposicional del paciente. Planteo que, una vez aferrada a la personalidad del paciente, esta pasa a formar parte de lo que se podría denominar su “inconsciente disposicional”⁶, es decir, pasa, automáticamente, a formar parte de la manera con la que el paciente involuntariamente se relaciona consigo mismo y con los otros.

Pareciera que la experiencia de sublimidad se puede dividir en dos tipos, una cuyo paroxismo se inclina hacia la vivencia del éxtasis y otra que lo hace hacia la de lo trágico; ambas derivan en un tipo de disposición anímica que, pienso, forman los dos ejes fundamentales por los cuáles tiende a deslizarse la sensibilidad estética. En lo que sigue intentaré describir la fenomenología vivencial que caracteriza a estas dos clases de sublimidad refiriéndome también a la específica relación que cada una de estas establece con una particular disposición anímica.

La nostalgia después del éxtasis

La idea del éxtasis aparece implícitamente mencionada por Freud (1930) en su texto *El malestar en la cultura* a través del concepto de “sentimiento oceánico”. Freud (1930), después de enviarle su ensayo “El porvenir de una ilusión” (1927) a su amigo Romain Rolland⁷, comenta haber recibido, por parte de este, el lamento de que este artículo no incluyese el concepto de sentimiento oceánico, sentimiento que se constituye, según Rolland, en la fuente donde bebe la experiencia de la religiosidad. Rolland, según Freud (1930), describe este sentimiento como una “sensación de ‘eternidad’... de algo sin límites, sin barreras...” (p. 65). Freud (1930), desacreditando la relevancia de esta clase de senti-

miento que le describe Rolland, comenta: “En mi persona no he podido convencerme de la naturaleza primaria de un sentimiento semejante... normalmente no tenemos más certeza que el sentimiento de nuestro sí mismo, de nuestro yo propio” el que “aparece autónomo y unitario, bien deslindado de todo lo otro” (p. 66-67). Este sentimiento del yo, puede, según Freud (1930), continuar solo hacia dentro “sin frontera tajante, en un ser anímico inconsciente que designamos ello” (67). En el caso de continuar hacia afuera, solo es posible, dice Freud (1930) “en la cima del enamoramiento”, punto donde “amenazan desvanecerse los límites entre el yo y el objeto” (p. 67). El resto de las situaciones en que esto puede suceder califica, según Freud (1930), en el campo de lo patológico, es decir, en terminología contemporánea, en el terreno patológico donde se expresan las difusiones del yo.

Ahora bien, a diferencia de la mayoría de los estados de difusión que se califican como patológicos, el sentimiento oceánico, del que habla Rolland, implica una cualidad vivencial predominantemente placentera que tiene un efecto expansivo dentro de la experiencia del yo del sujeto. Esta cualidad, en ocasiones, alcanza el punto del éxtasis, es decir, el punto emocionalmente más alto de este sentimiento. El concepto de éxtasis es un concepto que, al igual que el de lo oceánico, hace referencia a un “estar fuera de sí...” (Lersch, P., 1938, p. 282). Durante este “estar fuera de sí” el sujeto parece unirse, al menos transitoriamente, con la otredad de la que, según Freud (1930), el sentimiento del yo aparece “bien deslindado” (p. 67). Probablemente es esta unión con la otredad la que explica el sentimiento de extrañeza que deja tras de sí la emoción del éxtasis.

Divagando por esta misma línea de pensamiento, G. Bataille (1943) establece una interesante diferencia entre lo que él llama el *ipse* (sí mismo) y el yo. Según él, el *ipse* comprendería la dimensión originalmente salvaje del sujeto mientras que el yo a la parte domesticada de esta⁸. De acuerdo con esta concepción, se puede decir que cuando la experiencia de vida del sujeto queda circunscrita a vivirse dentro de la estrecha esfera de su yo, este pierde la oportunidad de incluir dentro de sí el original estado de difusión yoica en el que habitualmente vivía el hombre salvaje. Con el paso

⁶ Esta es una acepción del concepto de inconsciente que P. Lersch (1938), apoyándose en el artículo “Sobre la memoria” del fisiólogo E. Hering (1905), utiliza para definir a la memoria no como una capacidad de la conciencia sino que del inconsciente. Si se quiere conocer en profundidad esta noción, se recomienda revisar las pp. 566-570 de su libro *La estructura de la personalidad*, Ed. Scientia, Barcelona.

⁷ Romain Roland (1866-1944) fue un escritor francés que, interesándose en el misticismo indio, publica, en ese entonces, los libros *La vida de Ramakrishna* (1929) y *La vida de Vivekananda* (1930).

⁸ A. Muñoz (2015) trabaja una idea similar, a través de la relación dialéctica que, según él, puede establecerse entre la experiencia del jardín y la del paisaje. Se recomienda leer su artículo “Estética del encuentro: una aproximación al paisaje”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* Vol. 11, N° 3, pp. 238-247.

de la historia esta original experiencia de difusión parece haber quedado reducida a su mínima expresión, pudiéndose, ahora, escasamente experimentar a través de algunos espacios que todavía pueden funcionar libres, al menos parcialmente, de la estructura que impuso el desarrollo del comportamiento civilizado. Pienso que, en la actualidad, estos espacios son, uno, el que se genera a través de la creación artística, y otro, el que se produce a través de la exploración mística. Creo que en ambos, el sujeto tiene la oportunidad de conectarse con algo que pareciera trascenderlo de sí mismo. Mediante lo místico, dice Bataille (1943), el sujeto, logrando suprimir o excederse de su yo, entra momentáneamente en contacto con su elemental estado de salvajismo. Coincidiendo con esta idea, digo, entonces, que la experiencia de éxtasis tiene la particularidad de activar en el sujeto la primitiva manera de vincularse sagradamente con el mundo, es decir, su primitiva manera de desbordarse en él. Teniendo en mente esta clase de desborde, diría entonces, parafraseando a Lacan (1960), que el tipo de intimidad que se produce durante el éxtasis es el de la “ex-timidad”, es decir, una intimidad vivida en la exterioridad de sí. Durante esta clase de intimidad el sujeto, al salirse de sí, pasa pasajeramente a sujetarse de algo que le es extraño a él. Este tipo de intimidad ha sido descrita también a través del concepto de *médium* que algunos artistas, especialmente poetas, utilizan para describir la sensación de que su yo, durante el proceso de creación, perdiendo el control de sí, pasa a convertirse en un medio por el cual “otro” habla.

En el contexto del tratamiento psicoanalítico digo que esta clase de intimidad, parece, momentáneamente experimentarse durante lo que el grupo de estudios del proceso de cambio de Boston (BCPSG, 2000) llama “momentos de encuentro”, momentos desde donde, según ellos, se impulsa el cambio relacional implícito entre paciente y analista. Ellos señalan que en estos momentos paciente y analista se ensamblan finamente a través de la sensación de que el conocimiento de sí mismo está estrechamente conectado con la manera en cómo está siendo conocido por el otro (cf. Correa A., 2008, 2009, 2016). A partir de este planteamiento, digo que el sentimiento que parece experimentarse durante estos “momentos de encuentro” es el de tipo “oceánico”. Es decir, que esta experiencia de conocerse a través del otro se genera a través de un desbordarse en él.

Creo que esta clase de conocimiento que espontáneamente se desarrolla fuera del borde perimetral que define tanto al yo del paciente como al del analista, se constituye como un nuevo centro vivencial desde donde se reorganiza y revitaliza la experiencia relacional

de cada uno de ellos. Pienso que la fuerza que empuja hacia a esta clase de desbordamiento nace, en parte, de la necesidad inconsciente que siente, tanto el paciente como el analista, de revitalizarse al interior de la relación. En este sentido, coincido con la idea, planteada por Winnicott, de que “el paciente llega a la situación analítica buscando la experiencia necesaria para revitalizar el self” (en Mitchell, p. 219). El analista, teniendo en mente este supuesto relacional, “se ofrece a sí mismo para ser utilizado libremente a fin de brindar al paciente las experiencias que le faltan” (en Mitchell, p. 219).

En definitiva, sostengo que los “momentos de encuentro” de los que habla el grupo de Boston (2000) son momentos de “íntima exterioridad”, donde paciente y analista, juntamente, descentrándose de sí, se deslizan ciegamente hacia el encuentro de lo que próximamente parece habitar “entre” ellos. Creo que es en este “entre” donde habita “lo conocido-desconocido”, es decir, aquello del sujeto que, si bien forma parte de la matriz original en que se funda su ser, aparece, durante la situación analítica, insinuándose solo levemente a través de su comportamiento. Pienso que esta levedad con que apenas se expresan algunos elementos de la experiencia del paciente lo lleva a uno, como analista, a pensar que esos elementos nunca han podido constituirse como un centro desde donde la vivencia del yo del paciente pueda, también, ocasionalmente organizarse. En este sentido, la situación analítica, al ofrecerse como un espacio donde esta clase de necesidades puede ser vivenciada y, asimiladas, promueve un movimiento relacional que tiende a alterar el orden con que el yo del paciente habitualmente estructura su experiencia. Este movimiento relacional se desencadena, diría Winnicott (1968), a partir de la tracción regresiva que supuestamente genera la situación analítica, ya que es esta tracción la que facilita la emergencia de la cualidad dissociativa que, según yo, parece incorporar la extasiada sublimidad que caracteriza a esta clase de momentos. Durante estos el yo del sujeto, alejándose de su centro organizativo, se esponja, permeabilizándose a recibir la materia de lo otro que desde hace tiempo parece habitar débil y silenciosamente dentro de sí.

Pienso que para que estos “momentos de encuentro” se desarrollen es necesario concebir a la relación analítica desde su dimensión artística, es decir, desde lo creativamente idiosincrático que siempre aparece dentro de la relación analítica. Opino que la sacralidad que se le puede llegar a atribuir a esta clase de momentos solo puede localizarse al interior de esa específica dimensión. Dicho esto, quisiera citar una sesión de jazz que, a mi modo de ver, muestra finamente cómo

la sublimidad oceánica del éxtasis, repentinamente, emerge dentro de la intimidad de una relación, alterándola. Esta sesión corresponde al video musical de "Prism" (1985), tema improvisado por el Trío de jazz que forma Keith Jarrett en el piano, Gary Peacock en el bajo y Jack DeJohnette en la batería⁹. Esta es una pieza musical que se puede dividir en dos partes, una donde los músicos aparecen infructuosamente buscándose entre sí, y otra, donde, ya encontrados, parecen fusionarse en una especie de lento y extraordinario orgasmo musical. Quisiera focalizarme en el paso que se produce entre la primera a la segunda parte del tema. En la primera parte Gary Peacock (músico en el que se enfoca buena parte del video) quien, junto a Jack De Johnette, está a cargo de la sección rítmica del tema, toca concentradamente las notas que le muestra su partitura, mientras atentamente escucha la variaciones melódicas que propone Keith Jarrett. En esta parte da la impresión de que Peacock, mientras momentáneamente se sostiene de su partitura, está esperando dar con el momento indicado para "saltar" y acoplarse a la propuesta de Jarrett. Si se piensa que Jarrett y Peacock representan a la relación analítica, Jarrett representaría a la parte de esta que se encuentra en actitud de asociación libre (recogiendo las diversas citas musicales que espontáneamente llegan a su mente) y Peacock, a la parte que se encuentra racionalmente vinculada al encuadre. Se puede decir que, a lo largo de todas las sesiones que en su conjunto dan forma al tratamiento psicoanalítico, ambas facetas de la relación tienden la mayor parte del tiempo a correr por líneas paralelas, siendo pocos los momentos en que estas realmente se funden. Pienso que cuando ello sucede se produce el momento sublime del éxtasis. Volviendo a la aludida sesión de jazz, se puede plantear que este momento de éxtasis se inicia en el punto en que la primera parte del tema finalmente se quiebra para dar paso a la segunda. Este es el momento en que el ritmo que genera Peacock logra fundirse con la improvisación de Jarrett. En ese momento (alrededor de los seis minutos 50 segundos) Peacock, habiendo, pocos segundos antes, abandonado la partitura (encuadre), levanta repentinamente su cabeza para dejar brevemente su rostro, con los ojos cerrados, gratamente dirigidos a recibir el toque de inspiración que pareciera estar cayendo sobre ellos. A partir de ese punto, los tres músicos, trascendiéndose, se fusionan y entregan a flotar dentro de una corriente

⁹ Este video se encuentra en "Standards VideoArts Music" o, también, en <https://www.youtube.com/watch?v=-M5oa4YuFYs>.

de notas que pareciera jugar con ellos más de lo que ellos parecieran jugar con ella¹⁰.

La fuerza expansiva que genera la emoción de éxtasis deriva, a través de su evocación, en el sentimiento de nostalgia. La formación de este sentimiento es la recompensa que deja el proceso de duelo, mediante el cual el sujeto puede solo quedarse con el recuerdo de lo vivido, ya que se asume que lo que se vivió no se volverá a vivir. A través de la reincidencia de este sentimiento lentamente se forma un espacio de remanso afectivo en el que el sujeto, acopiando los eventos con que articula su historia, se detiene, de tanto en tanto, a flotar. En este sentido, se puede decir que el sentimiento de nostalgia no solo cumple una función historizante, sino también estética dentro de la disposición sensible del sujeto, ya que este es un sentimiento que, creo, le provee de los elementos necesarios para que él pueda captar y gozar de la belleza que, implícitamente, sopla a través de la experiencia de vida.

La conmovedora sensación de nostalgia que, dentro de uno, queda resonando después de haber visto y escuchado el video de "Prism", lo induce a uno a tener que revisitarlo, pero ahora no solo para sentirlo, sino también para examinar e identificar los mecanismos que supuestamente determinan su atractiva ambigüedad. En este sentido, pienso que el éxtasis es un golpe emocional que genera un conocimiento casi puramente sensorial, mientras que el sentimiento de nostalgia es la estela de pensamientos que este golpe deja corriendo tras de sí. Ahora bien, esta estela, por mucho que se la examine, siempre mantendrá intacta parte de la consustancial ambigüedad de esta emoción que inicialmente la originó. En consecuencia, planteo que todo tipo de reflexión que se inicie en torno a esta clase de experiencia siempre será una reflexión opaca e incompleta.

LA MELANCOLÍA TRAS EL DESTELLO DE LO TRÁGICO

A diferencia del éxtasis, donde el sujeto tiende a salirse de sí mismo, en lo trágico el sujeto tiende a replegarse en sí mismo. En el éxtasis el sujeto tiene, al sentir el contacto estrecho con lo otro, la deliciosa sensación de superar momentáneamente los límites de su indivi-

¹⁰ Esta idea está presente en el pensamiento de H. G. Gadamer (1977), quien entiende la experiencia del arte como un juego que trasciende a los mismos jugadores. Es decir, como un juego en que los jugadores, ubicándose en un horizonte más amplio que el de sí mismos, se sienten jugadores por este.

dualidad, mientras que en lo trágico el sujeto siente el implacable espacio de soledad al que irrevocablemente lo circunscribe su individualidad. En este sentido, creo que lo trágico es la terminante negación del encuentro fusionante con el otro.

Quizás fue E. Burke (1757) el primero en destacar la cualidad desgarradora que parece estar presente en esta otra cara de lo sublime. Si bien cuando él habla de lo sublime lo hace a través de la emoción del terror, creo que esta tiene una emocionalidad que posee elementos que también podrían considerarse parte constitutiva de lo trágico, específicamente su relación con el tema de la muerte. A través de su estudio Burke (1757) califica al terror como la fuerza emocional que daría cuenta de la naturaleza superlativa que suele mostrar este tipo de sublimidad. Dice: “todo lo que es de algún modo terrible o se relaciona con objetos terribles... es una fuente de lo sublime: esto es, produce la emoción más fuerte que la mente es capaz de sentir” (en Oyarzún P., 2010, p. 61). El terror es una emoción que surge en el sujeto cuando su instinto de autoconservación aparece manifiestamente comprometido, por tanto, la sensación fundamental desde donde brota lo sublime es, diría Burke (1757), la de la inminencia de la muerte. Ahora bien, esta sensación de inminencia ante la muerte adquiere la cualidad de lo sublime cuando esta se siente únicamente en su inmanencia, es decir, cuando el sujeto tiene la garantía de que su vida no avanzará más allá de la línea que marca la inmediatez de esta. Para Burke (1757), la sacudida del terror tiene, cuando es vivida solo dentro de esta línea (ni más acá ni más allá de esta), más incidencia sobre la vida anímica que la que podría llegar a tener la simple vivencia de placer (en Oyarzún P., 2010). Según él, esta superioridad en su incidencia anímica reside en el mayor alcance expansivo que parece tener el efecto de su sacudida. En este sentido, Burke (1757) plantea que el movimiento que esta genera dentro del sujeto parece llegar a agitar hasta las partes más finas en que descansa el sistema experiencial de este. Si se considera que el analista busca justamente, a través de su trabajo, llegar a tocar específicamente estas partes¹¹, se puede decir entonces

que la sensación que genera la inminencia de la muerte cumple un importante rol mutativo dentro del proceso de cambio que él intenta inducir en la persona del paciente. Ahora bien, ¿cuál es el objeto, aparentemente terrible, que vivencialmente se forma en ese momento en que la muerte muestra su inminencia?

Creo que el concepto de lo trágico representa mejor que el de terror la supuesta objetualidad que emerge en la inmediatez de la muerte, ya que lo trágico es un concepto que “indica el carácter agonístico del pensamiento” (Gentili C. y Garelli G., 2010, p. 16). En este sentido, pienso que lo agónico es un adjetivo que precisa mejor la atribulada vivencia que provoca la cercanía de la muerte. Este carácter agonístico que emerge en la proximidad de la muerte se inicia a través de un destello epifánico que, inequívocamente, ilumina la concluyente realidad de una falta. Esta realidad, que según Lacan (1960) es lo finalmente oculto del inconsciente, es el elemento más profundo que un sujeto puede vivir en su intimidad. En el contexto de la situación analítica este destello aparece en el paciente a través de un desengaño, es decir, en un instante donde la supuesta felicidad, que está detrás de su demanda de ayuda, revela finalmente su carácter de ilusión. En este desengaño reside la estremecedora fuerza estética de lo trágico, fuerza con la que el paciente, sacudiéndose de su ingenuidad, se abre a concebir la muerte como una forma de relacionarse con el mundo, una que le permite relacionarse con este desde una posición que atreve a colocarse un poco más allá de su necesidad de autoconservación.

Lacan (1960), quien desarrolla esta manera de entender el curso del tratamiento psicoanalítico, propone, a través de una revisión del concepto de lo sublime, una concepción alternativa del concepto de sublimación que desarrollara Freud (1905, 1923, 1930). Para Lacan (1960), la relación existente entre el concepto de sublimación y el de sublime “no es... solo un azar ni simplemente homonímica” (p. 369), sino que es una conjugación en donde el concepto de sublimación se instala “como el punto conceptual desde donde se puede iniciar una relación entre psicoanálisis y estética” (Bornhauser, N., 2012, p. 27). Dentro de esta relación Lacan (1960) destaca, entonces, a la sublimación como la función estética que, a través del trabajo en torno de la emoción de lo trágico, cumple el psicoanálisis como tratamiento.

Freud (1905), al relacionar, en su primera tópic, el mecanismo de sublimación con el arte, entiende el arte como un dispositivo que permite desplazar la dirección a la que estaban orientadas originariamente las energías libidinales, es decir, como una actividad que

¹¹ Danckwardt J. *et al.* (2001) destacan la idea de que los Trastornos psíquicos a los cuales está indicado generalmente el psicoanálisis no están determinados por un único conflicto psíquico, sino, más bien, por un conjunto de estos, los cuales, en ocasiones, aumentan su complejidad al fijarse rígidamente en el carácter del paciente, distribuyéndose en peculiaridades de su comportamiento difíciles de reconocer.

hace que la meta, primariamente sexual, sea reemplazada por una socialmente enaltecida. El significado de lo sublime, al vincularse con este concepto de sublimación, queda circunscrito dentro de la esfera de los significados derivables, únicamente, desde lo sexual. En el contexto conceptual de su segunda tónica, Freud (1923) reemplaza esta primaria manera de entender el mecanismo de la sublimación por el de “la desmezcla pulsional”; es decir, por el de la desexualización de la pulsión. Creo que ambas maneras de conceptualizar la sublimación no logran entretenerse armónicamente con la idea de lo sublime. La primera, al aparecer estrechamente comprometida con la esfera de lo sexual no deja espacio para incluir dentro de sí el asunto de la muerte, asunto que, como anteriormente mencionaba, tiene estrecha relación con la emoción de lo sublime, especialmente con el costado trágico de esta. La segunda manera, al entenderse como una desmezcla pulsional, hace que el concepto de sublimación se divorcie del componente originariamente sexual de la pulsión y, por tanto, pierda de vista el ingrediente de placer que forma parte de la sublimidad de lo trágico.

Lacan (1960), por su parte, cuando aborda el concepto de sublimación lo hace desde el tema de la falta. Es decir, plantea que las energías libidinales, a través del proceso de sublimación, no pasan a vincularse a otro objeto, sino, más bien, a un “no objeto”. Según él, es en este específico encuentro donde la libido, aportando su placer, produce la experiencia de goce en el sujeto. A través de este concepto de goce Lacan (1960) propone una categoría vivencial de placer cuya naturaleza se aparta de lo que se entiende comúnmente por placer. Esta específica vivencia que produce la experiencia de goce implica, según Lacan (1960), una disposición que se forma en un punto en el que el dolor y el placer se cruzan. En este sentido, para Lacan (1960), la experiencia de goce equivaldría a la de lo sublime. Ahora bien, si se atiende la definición de lo sublime solo como la disposición cruzada que se forma a partir del punto en que el placer y el dolor se intersectan, se hace imposible distinguir esta experiencia de la experiencia masoquista. Lacan (1962), probablemente teniendo en cuenta este punto, va a concluir que el masoquismo es solo un tipo de goce.

Con el objeto de continuar con la tarea de definir el peculiar rol mutativo que, creo, ejerce la sublimidad de lo trágico dentro del proceso psicoanalítico, planteo que la disposición cruzada en la que se produce la emoción de lo trágico se diferencia de aquella en la que se engendra el placer masoquista, fundamentalmente, por sus efectos. Creo que en el caso del masoquismo el efecto de placer genera en la sensibilidad del sujeto

una adhesividad a la repetición invariable de la escena en la que originalmente este se gestó, mientras que en el caso de lo trágico este genera en el sujeto la necesidad de repetir la vivencia por medio de su variación. En este sentido, digo que el placer de lo trágico deja en el sujeto una vibración cuyo movimiento tiende necesariamente a desplazarse del lugar donde esta se originó, haciendo que la forma con que esta reaparece siempre sea distinta. Pienso que la proximidad con la muerte que provoca lo trágicamente sublime se define a través de esta condición de alterabilidad, condición que, creo, no se observa en el goce masoquista. En otras palabras, digo que el sujeto asaltado por esta clase de sublimidad sabe, en el mismo momento en que se siente placenteramente cogido por esta, que ella no volverá más. Ahora bien, ello se siente así no solo porque es parte de la naturaleza de esta experiencia, sino también porque el sujeto teme que esta se vuelva a presentar idénticamente a como se presentó la primera vez. En este sentido, creo que el ser humano está capacitado para acceder a la sublimidad de lo trágico solo por medio de su fugaz centelleo, es decir, solo momentáneamente.

Pienso que esta inclinación a reproducir invariablemente la escena original, en la que pareciera inmovilizarse la sensibilidad del masoquista, forma parte de la mecánica masoquista que se supone responsable de esa “complaciente autodenigración” que, según Freud (1917), muestra el enfermo de melancolía. En conformidad con el concepto de sublimación que desarrolla Lacan (1960), planteo que esta inmovilidad, en la que pareciera atraparse el melancólico, es consecuencia de su incapacidad para admitir lo in-sublimable que siempre está presente en lo sublimable. Es decir, resulta de su incapacidad para tolerar y valorar ese resto de muerte que siempre se resiste a ser sublimado. La estoica acogida de ese resto, actitud de la que pareciera que el enfermo de melancolía carece, es lo que, pienso, genera la vitalizante sensación de libertad que provoca el momentáneo placer de lo trágico. En este sentido, digo que esta vitalizante sensación de libertad es una intensa pero efímera sensación que se desarrolla solo en ese momento en que el sujeto es capaz de mirar sin miedo a la muerte. En otras palabras, digo que el golpe estético que provoca este tipo de sublimidad se ejecuta en el momento en que el sujeto, en la cima de su experiencia de libertad, se encuentra en el punto en que el pensamiento de muerte se activa a través del contacto con lo agónico.

Esta idea de pensamiento de muerte, presente en la emoción de lo trágico, a primera vista parece no diferenciarse del tipo de pensamiento que se desarrolla

a través de la experiencia del duelo, pero si se la examina detenidamente se puede ver que, entre uno y otro, existen diferencias. G. Agamben (1977), después de revisar el texto *Duelo y melancolía* de Freud (1917), comenta que Freud (1917), al tratar de comprender el proceso etiológico de la melancolía a través de la lógica del duelo, se aparta de un elemento que forma parte de la esencia de la melancolía. Circunscribiendo el desarrollo de su pensamiento argumentativo dentro de esta matriz comprensiva, Freud (1917) resuelve el enigma de la pérdida que, según él, muestra el melancólico, planteando que su pérdida, a diferencia de la que muestra el sujeto en duelo, es una que está vinculada a un objeto que se sustrae de la conciencia. Esta condición, dice Agamben (1977), es la que le permite a Freud (1917) sortear esa dificultad que, según el mismo Freud (1917) cuenta, siente tanto el melancólico como quien trabaja con él, cuando quiere “discernir con precisión lo que se perdió” (p. 243). En este punto, Agamben (1977), desechando el modelo explicativo que Freud (1917) elabora a partir del trabajo de duelo, dice que la melancolía “no es una reacción regresiva ante la pérdida de un objeto..., sino, más bien, una reacción ante su capacidad fantasmática para hacer aparecer como perdido un objeto inaprensible” (p. 45). En este sentido, Agamben (1977) dice que el melancólico siente como perdido un objeto que, no pudiendo nunca en la realidad poseerse, jamás ha poseído. Comprometido con esta visión, Agamben (1977) plantea que la melancolía puede explicarse mejor a través de la concepción que los padres de la Iglesia antiguamente desarrollaron acerca de la acidia¹². Para ellos la acidia es un estado de retracción anímica donde la idea de la muerte está permanentemente consciente no para eclipsar el deseo del sujeto, “sino más bien, el devenir inalcanzable de su objeto” (en Arancibia J. P., 2016, p. 418). De acuerdo con Agamben (1977), planteo, entonces que lo que hace el momento trágico en el contexto del proceso psicoanalítico es señalarle al paciente, a través de su destellante aparición, la inapelabilidad de esta clase de devenir. Este destello se encenderá catárticamente dentro del sujeto, siempre y cuando este, al mismo tiempo, reconozca la inexistencia y, por tanto, la in-alcanzabilidad de ese objeto supuestamente añorado que él creía perdido. Utilizando una expresión de Lyotard (1988), digo que esta catarsis parece producir en el sujeto una vibración “ontológicamente melancólica” (p. 120), es

decir, una cuyo movimiento alcanza a tocar ese vacío que constituye, como diría Lacan (1960), “lo real último de su organización psíquica” (p. 126).

Pienso que cuando la irradiación de la experiencia trágica es catártica, es decir, cuando hace que el individuo sienta una sensación de cura en medio de la intimidad de su desgarramiento, esta tiende a evolucionar hacia un estado de serenidad depresiva, en la que el sujeto desarrolla, como diría Bataille (1943), “la capacidad para gozar melancólicamente de las cosas” (p. 142). Planteo que es en este punto cuando la melancolía pasa de un sentimiento patológico a ser uno estético. Ahora bien: ¿qué se entendería aquí por sentimiento estético? De acuerdo con Agamben (1977) se puede decir que cuando el sentimiento de melancolía pasa del estado de la enfermedad al estado de la belleza, deja de ser una condición anímicamente despotenciadora para ser una de potenciación anímica. Esta situación intenta dar cuenta de la extraña pero intrínseca relación que, a lo largo de la historia, se ha descrito entre la melancolía y la creatividad (Arancibia J. P., 2016). Meditando por sobre este mismo eje comprensivo, M. Heidegger (1929-1930) declara terminantemente que, si bien “puede haber melancolía sin creación... no puede haber pensamiento sin melancolía”. En este sentido, la melancolía, diría Heidegger (1930), “tiene que ver con la forma misma del pensamiento” (en Arancibia, 2016, p. 448), es decir, con lo que él llama “pensamientos-dolencia”, las unidades básicas que, según él, interactuando entre sí, le dan forma definitiva al pensamiento meditativo (en Arancibia J. P., p. 373). Si esta noción de pensamiento meditativo se adopta dentro del marco de la práctica psicoanalítica, se podría decir, entonces, que el tipo de pensamiento que emerge a través del uso metodológico: asociación libre-atención flotante, es la de “ensoñación meditativa”. Ahora bien, como planteo en un artículo anterior, creo que esta clase de ensoñación variaría infinitamente, en cuanto a su forma, contenido y curso, dependiendo del afecto en el que implícitamente esta se sostenga (Correa A., 2016). Por tanto, diría que la melancolía es el afecto que, a través del concurso de esta dupla metodológica, induce a que la ensoñación psicoanalítica adquiera esta cualidad meditativa de la que habla Heidegger (1930).

Desde la perspectiva de la sublimación que desarrolla Lacan (1960), digo que esta “ensoñación melancólica”, que fluye entremedio de estos “pensamientos-dolencia”, funciona como una especie de rodeo que el sujeto traza en torno a ese in-sublimable resto de muerte que siempre aparece insinuándose en la experiencia de vida. En este sentido, la creación es, como diría Lacan (1960), *ex nihilo*, es decir, surge a partir del

¹² Acidia es un término con el que en el periodo medieval los padres de la iglesia nominaban a ese estado afectivo en que se mezcla la pereza con la tristeza y la angustia.

contacto violento con la nada, el fundamento último al que remite la presencia de ese resto de muerte. Asumido esto, digo entonces que el pensar meditativo solo puede trabajar en la proximidad de la distancia, en la proximidad de algo indeterminado que nunca se puede llegar a saber precisamente qué es. Es en esta proximidad donde el pensamiento se torna doliente, donde la aptitud de exploración que promueve este depende de la capacidad que tiene el sujeto para mantenerse serenamente a la espera de algo que nunca llegará. A diferencia de la estética de la nostalgia, que crea a partir del recuerdo de algo que se tuvo y que ya no se tendrá, la estética de la melancolía crea a partir de la espera de algo que nunca se ha tenido y que nunca se tendrá. En este sentido el pensamiento estéticamente nostálgico está dirigido hacia atrás, mientras que el del melancólico está siempre dirigido hacia delante, y es justamente esta dirección la que lo coloca, a este, inevitablemente en contacto con la muerte. En consecuencia, se puede decir que la melancolía, desde el punto de vista estético, es un sentimiento que capacita al sujeto para su encuentro con la muerte, haciendo posible que este devenga en un ser realmente mortal “no porque su vida terrena termine sino porque”, a través de éste, “es capaz de la muerte como muerte” (Heidegger, 1990, p. 155).

Quisiera ahora referirme a una sesión de *jazz* cuya sonoridad y cadencia pienso que describe fielmente esta “ensoñación melancólica” que parece vaporosamente fluir a partir de esa fructífera relación que se produce entre la emoción de lo trágico y el sentimiento de melancolía. Este tema, cuya autoría parece compartirse entre Miles Davis y Bill Evans (cf. Kahn A. 2000), se llama *Blue in Green*. Es un tema que aparece en el mítico álbum *Kind of Blue* que Davis y Evans, junto a otros gigantes del *jazz*, graban en el año 1959. La sesión parte con el piano minimalista e intimista de Evans, quien, a través de la languidez de sus notas, confecciona un fondo sobre el que, primero Davis, con un tono de trompeta asordado y sutilmente desgarrador, dibuja la majestuosidad de su sombra, y sobre el que Coltrane, después, atemperando el tono de Davis, proyecta a través de su saxo una agridulce placidez. De ahí en adelante Evans y Davis, sucesivamente, retoman su breve improvisación sobre el tema. Si se tiene en consideración esta estructura, se puede decir que *Blue in Green*, es una composición que se organiza entre dos polos de sensibilidad melancólica, entre la de Evans, quien encarna la tristeza en la melancolía, y la de Davis, quien personifica la rabia desfalleciente que esporádica e infructuosamente interrumpe la reposada resignación a la que empuja la tristeza de esta. El ánimo musical

de Coltrane se sitúa entremedio de estos dos polos. El resto de los músicos (Paul Chambers en el contrabajo y Jimmy Cobb; en la batería), ayudan a que la atmósfera melancólica en que se envuelve este tema se mantenga flotando hasta el momento en que este finaliza. En este contexto, las dos escobillas de Cobb, suavemente raspando la caja de la batería, generan la sensación de una lluvia nocturna que de fondo cae sobre el pavimento que Evans, Davis y Coltrane tenuemente iluminan con el colorido de sus respectivos solos. Chambers, por su parte, con el sonido austero y susurrante de su bajo, le añade profundidad a la pesadez de la lluvia que monótonamente deja caer el escobilleo de Cobb.

Ted Gioia (2013)¹³ dice que *Blue in Green* más que una canción “es una meditación” (p. 69). Si se tiene en cuenta el título del tema se podría decir que esta “meditación” se desarrolla sobre una franja cromática que surge a partir del cruce que se produce entre el verde y el azul, fundamentalmente entre el verde opaco que crea el piano de Evans y el azul sombrío que consigue la trompeta de Davis. Ambos colores pertenecen a la categoría de los colores fríos o, en términos del *jazz*, a la categoría cromática de lo *cool*¹⁴, es decir, son colores que inducen y nacen de un estado contenidamente introspectivo. Dentro de este estado, pienso que el verde aporta serenidad y el azul desolación, por tanto, juntos provocan que este estado *cool* sea uno de serena desolación. Pienso que en el marco del tratamiento analítico hay pasajes en que analista y paciente parecieran alcanzar juntos este estado, imaginándose al analista ubicado en la emocionalidad de Evans y al paciente en la de Davis. En este sentido, creo que el ingrediente de serenidad es el que permite que la desolación sea un sentimiento estético, es decir, el que le permite a esta funcionar como una meditación catártica. A través de un examen etimológico, Heidegger (1959) plantea que la palabra serenidad presenta un significado que corre en dos direcciones, ya que significa tanto “dejar ir” como “ser soltado”¹⁵. Opino que es en esta sensación de

¹³ Ted Gioia (1957-), además de ser músico, compositor, crítico, historiador, profesor y productor de *jazz*, es autor de varios libros que hablan acerca de este tema.

¹⁴ *Cool* es una corriente estilística de *jazz* que nace en los años cincuenta del siglo XX, donde preponderan los tonos emocionalmente contenidos y planos.

¹⁵ Heidegger (1959) sostiene que “el estar dejado es el primer momento de la serenidad” (p. 57). Afirma que esta condición bidireccional del significado de serenidad se la puede encontrar tanto en su versión inglesa (*Release*), como en la versión alemana (*Gelassenheit*) que también existe acerca de esta.

“ser soltado” que se siente junto a la de “dejar ir” donde radica el efecto liberador, placenteramente catártico, que pareciera, por momentos, irrumpir en medio del trágico sentimiento de desolación por el que calmamente se desliza la ensoñación melancólica. En este sentido, diría que este efecto catártico que genera esta clase de ensoñación es el que hace que la melancolía de *Blue in Green* se escuche placenteramente, como si esta también pudiese tratarse de un relato amoroso donde una pareja, antes de separarse definitivamente, se funde armónicamente. Dentro de este imaginario, diría entonces que las agudas notas que salen de la trompeta de Davis pasarían a representar, más que los jadeos de un estado de desolación, los jadeos de una ardiente cópula con la que, lentamente, esta pareja se despiden. Esta doble cara que tiene el significado de la palabra *blue* dentro del mundo del *jazz*, es decir, melancolía o lascivia (cf. Kahn, A., 2000), hace que también este concepto se acerque a esta clase de sublimidad que, pienso, produce la emoción de lo trágico.

COMENTARIOS FINALES

Tanto la emoción de éxtasis como la de lo trágico son los dos tipos de sublimidad paroxística con las que espontáneamente el sujeto parece apuntalar el desarrollo de su sensibilidad estética, una lo hace desde la experiencia del encuentro y la otra desde la del desencuentro. La sensibilidad estética se mueve entre dos sentimientos; uno nostálgico y otro melancólico. A través de estos dos sentimientos esta sensibilidad parece adoptar dos tipos de percepción: una lúdica y otra ética. La percepción ética hace que el individuo luche, irrenunciablemente, por hallar el verdadero sentido de su existencia, mientras que la lúdica hace que este, renunciando a esta búsqueda, juegue con los posibles significados en los que pareciera contradecirse su existencia. Si bien en ambos tipos de percepción la alegría y la tristeza se presentan juntas, en la primera el peso afectivo se carga hacia el costado de la tristeza, haciendo que el sentimiento estético sea más pesado, mientras que la segunda lo hace hacia el costado de la alegría, haciendo que este sea más liviano. En este sentido, creo que la percepción ética tiende a coincidir con el sentimiento de melancolía mientras que la lúdica lo hace con el de nostalgia. Esta condición, a su vez, hace que los conflictos emocionales que pudiesen presentarse a través de estas dos clases de sentimientos se vivan distintamente.

Creo que el psicoanalista al trabajar con temáticas que parecieran ser fundamentales en la vida de un individuo, por ejemplo, temas que tienen que ver con

la identidad o con la intimidad relacional de este, ineludiblemente induce a que el paciente intente resolverse éticamente a sí mismo. Ahora bien: pienso que, dada la irremediable situación de irresolubilidad a la que creo, en algún momento de la tarea, los conflictos llegan, el psicoanalista debiese ayudar al paciente a que este, también, como posiblemente diría Winnicott (1971), pueda plantearse lúdicamente ante estos. Dentro de esta perspectiva los conflictos, perdiendo su tensión ética, pasan, como dice Barthes (1974), de ser posiciones en disputa a ser únicamente “diferencias entre partidas de juego” (p. 23). Creo que a través de estas “partidas de juego” el paciente podrá continuar elaborando creativamente sus conflictos sin la presión de tener que, en algún momento, llegar a resolverlos.

En definitiva, pienso que ambas perspectivas, la ética y la lúdica, alternándose, pueden convivir a lo largo de todo el tratamiento. La primera intervendrá dentro de la segunda para densificar las posiciones en competencia y la segunda lo hará dentro de la primera para, por el contrario, diluir su densidad. Suscrito dentro de este marco comprensivo, planteo, entonces, que la salud mental no llega cuando desaparece el dolor sino cuando aparece la capacidad para tolerarlo y valorarlo a través de la perspectiva lúdica, es decir, cuando aparece la capacidad para tolerar, mediante esta perspectiva, la definitiva falta de resolución de los conflictos. Ahora bien, esta capacidad es una capacidad percedera, ya que creo que el ser humano, por su constitutiva condición ética, está condenado a perderla continuamente. En este sentido, creo que una actitud puramente lúdica es, en el tiempo, insostenible, ya que el sinsentido que se asume a través de esta pasa, después de un tiempo, de ser aliviante a ser angustiante, empujando al sujeto a buscar alivio en el supuesto sentido que se cree hallable desde la posición ética. Creo que, a partir de esta circularidad, que se genera y mantiene incesantemente entre estas dos perspectivas, emerge la clase de reflexividad propia de la sensibilidad estética, reflexividad cuyo ejercicio, al ocuparse más de la forma que del contenido de los conflictos emocionales, logra estilizar más que resolver la contrariedad que opera al interior de estos. A través de esta estilización de la forma con que se presentan los conflictos la reflexión estética le brinda al sujeto una manera que debilita, en él, su necesidad de tener que desatenderlos. Dicho esto, planteo que mediante esta clase de sensibilidad reflexiva el psicoanálisis, entendiéndolo como un tratamiento que busca generar un cambio estructural en la persona del paciente, tiene una opción, pero si carece de ella, este está, en lo referente a este objetivo, destinado a fracasar.

REFERENCIAS

1. Agamben G (1977). "Estâncias. A palavra e o fantasma na cultura ocidental". Ed. UFMG, Belo Horizonte
2. Arancibia JP (2016). "Tragedia y Melancolía; Idea de lo trágico en la filosofía contemporánea", Ed. La cebra, Santiago
3. Barthes R (1974). "El placer del texto y lección inaugural", Ed. Siglo XXI, Madrid
4. Bataille G (1943). "La experiencia interior. Suma Ateológica I, Ed. El cuenco de plata, Buenos Aires
5. Bornhauser N, Ochoa D (2012). "El quiasma de la sublimación: aproximaciones interdisciplinarias", *Estudios Filológicos*, 49: 25-38
6. Burke E (1757). "Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello", Ed. Tecnos, Madrid
7. Correa A (2008). "El jazz: Un modelo para examinar la práctica analítica", en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 4, N° 4, pp. 430-439
8. — (2009). "Psicoanalizar: ¿movidas de ajedrez o notas de jazz?", en *Revista Chilena de Psicoanálisis*, Vol. 26, N° 2, pp. 183-195
9. — (2015). "El papel de lo indicario dentro del método de la atención flotante", en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 11, N° 1, pp. 48-60
10. — (2016). "Abordar al otro desde un proceso asociativo analíticamente aletargado", en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 12, N° 1, pp. 77-88
11. Correa A, Muñoz A, Balbontín C, (2016). "La 'nota' azul en la sesión analítica", en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 12, N° 3, pp. 290-302
12. Danckwardt J, Ekkehard G (2001). "La indicación de psicoterapia analítica de alta frecuencia en los contratos del servicio de salud un manual", en *Revista Chilena de Psicoanálisis*, 2001, Vol. 18, n° 1 (63-79)
13. Eldson P (2013). "Re-imagining improvisation: Listening, discourse and aesthetics", en *Keith Jarrett's The Köln Concert*, Ed. OUP, USA
14. Freud S (1905). "Tres ensayos de teoría sexual", en *Obras completas Vol. VII*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
15. — (1917). "Duelo y melancolía", en *Obras completas Vol. XIV*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
16. — (1923). "El yo y el ello", en *Obras completas Vol. XIX*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
17. — (1927). "El porvenir de una ilusión", en *Obras completas Vol. XXI*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
18. — (1930). "El malestar en la cultura", en *Obras completas Vol. XXI*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
19. Gadamer HG (1977). "La actualidad de lo bello", Ed. Paidós, Barcelona
20. Gentili C, Garelli G (2010). "Lo trágico", Ed. Machado libros, Madrid
21. Gioia T (2013). "El canon del jazz", Ed. Turner, Barcelona
22. Heidegger M (1930). "Los conceptos fundamentales de la metafísica", Ed. Paidós, Buenos Aires
23. — (1959). "Serenidad", Ed. del Serbal, Madrid
24. — (1990). "Conferencias y artículos", Ed. Del Serbal, Madrid
25. Kahn A (2000). "Miles Davis y Kind of Blue, la creación de una obra maestra", Ed. Alba, Barcelona
26. Klein M (1946). "Notas sobre algunos mecanismos esquizoides", en *Obras completas Vol. 3*, Ed. Paidós, Buenos Aires
27. Lacan J (1960). "La ética del psicoanálisis", en *Lacan el seminario Vol. 7*, Ed. Paidós, Buenos Aires
28. — (1962). "La Angustia", en *Lacan el seminario Vol. 10*, en Paidós, Buenos Aires
29. Leibniz G (1714) "La monadología". Ed. Electrónica Escuela de Filosofía Universidad ARCIS, Santiago de Chile
30. Lersch P (1938). "La estructura de la personalidad", Ed. Scientia, Barcelona
31. Lyotard JF (1988). "Lo inhumano, charlas sobre el tiempo", Ed. Manantial, Buenos Aires
32. Marcos JE (2010). "Lo sublime en la estética de Jean Francois Lyotard", Tesis de licenciatura en filosofía perteneciente a la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires
33. Menke C (2011). "Estética y Negatividad", Ed. Fondo de cultura económica, Buenos Aires
34. Mitchell S (1995). "Más allá de Freud", Ed. Herder, Barcelona
35. Muñoz A (2015). "Estética del encuentro: una aproximación al paisaje", en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria Vol. 11*, N° 3, pp. 238-247
36. Oyarzún P (2010). "Razón del éxtasis, estudios de lo sublime de Pseudo-Longino a Hegel", Ed. Universitaria, Santiago
37. Rolland R (1929). "La vida de Ramakrishna", Ed. Kier, Argentina
38. — (1930). "La vida de Vivekananda", Ed. Kier, Argentina
39. Stern D, Sander L, Nahum J, Harrison A, Lyons-Ruth K, Morgan A, Bruschiweiler-Stern N, Tronick, E: (2000). "Mecanismos no interpretativos en la terapia psicoanalítica", en *Libro anual de Psicoanálisis*, 2000, XIV, p. 207-225
40. Winnicott D (1968). "El concepto de regresión clínica comparado con el de organización defensiva", en "Exploraciones psicoanalíticas I", Ed. Paidós, Buenos Aires
41. — (1971) "Realidad y juego", Ed. Gedisa, Barcelona

PSICOTERAPIA

¿(IM)-POSTURA TERAPÉUTICA Y/O APERTURA CREATIVA?

(Rev GPU 2017; 13; 1: 55-62)

Claudia Barrueto¹, Viviana Larrea² y Catalina Scott³

¿Qué sería de la vida sin esperanza? Una chispa que salta del carbón y se extingue, o como cuando se escucha en la estación desapacible una ráfaga de viento que silba un instante y luego se calma, ¿eso seríamos nosotros? [...] ¿Quién dice al niño que la madre no le rechazará el pecho? Y ya ves, sin saberlo la busca... Nada viviría si no tuviera esperanzas.

Hölderlin, *Hiperión*, l.1

INTRODUCCIÓN

El Instituto Psiquiátrico Dr. José Horwitz Barak, antigua casa de orates y ex "Manicomio Nacional", es una institución ubicada en la periferia de Santiago, fundada en 1852. La mayoría de los antiguos departamentos de pacientes crónicos comenzaron a ser reemplazados por una red de Hogares Protegidos con un aumento progresivo de atenciones a pacientes ambulatorios.

Es en este marco, un establecimiento de tipo asilar, donde intentamos desde hace 6 años realizar una psicoterapia de grupo de corte psicoanalítico con mujeres diagnosticadas con Trastorno de Personalidad grave,

quienes han sido *desechadas* de distintos niveles de salud primaria y secundaria por gravedad y reiterados fracasos en tratamientos anteriores.

Desde su infancia han sufrido experiencias de fallas en el ambiente en casi todos los niveles posibles; politraumatizadas relatan experiencias de pobreza, negligencia, abuso sexual y el abandono temprano de uno o ambos padres. Vemos el reflejo en el ámbito relacional de lo que en el mejor de los casos podríamos denominar una psicopatología de los fenómenos transicionales en el manejo de la separación, pérdida y tolerancia a la soledad. Un ejemplo de esto son modalidades relacionales de apego a objetos rechazantes o maltratadores y

¹ Psicóloga Clínica. Psicoterapeuta psicoanalítica adultos. Supervisora Clínica Programa de Trastornos de Personalidad Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Postítulo en psicoterapia psicoanalítica Unidad de Psicoterapia Dinámica; I.P. José Horwitz Barak. Email: claudia_barrueto@hotmail.com

² Psicóloga Clínica de orientación dinámica adultos. Supervisora clínica programa de Trastornos de Personalidad Instituto Psiquiátrico José Horwitz Barak. Postítulo en psicoterapia psicoanalítica Unidad de Psicoterapia Dinámica; I.P. José Horwitz Barak. Email: viviana.larrea@gmail.com

³ Psicóloga PUC. Psicoterapeuta psicoanalítica adultos y supervisora clínica. Docente invitada diplomado Universidad Diego Portales y Unidad de Psicoterapia Dinámica, Miembro comité editorial GPU y directorio IARPP Chile. Email: cscottspinola@gmail.com.

a vínculos que reeditan experiencias de maltrato (Fairbain en Ogden⁴, 2009). Somos testigos de relaciones de amor adictivas y destructivas inmersas en un esfuerzo y demanda inagotable al otro; al intentar separarse experimentan crisis de automutilaciones e intentos graves de suicidio en algunos casos con sus hijos. Bajo la influencia de tales experiencias afectivas actúan impulsivamente; las capacidades de reflexión, comprensión cognitiva y comunicación verbal de estados internos son prácticamente nulas a la hora de conectar o enlazar estados internos con experiencias traumáticas del pasado. Asistimos a la activación de agonías probablemente precoces en el desarrollo temprano, así como la alternancia de estados regresivos con presencia de fenómenos psicóticos y/o alucinatorios; estas angustias de derrumbe acompañan al sentimiento ocasional de no importar estar vivo o muerto.

Como advierte Winnicott, en 1947, el pasaje desde estados de agresividad más vital a estados más primitivos de *amenazas de aniquilamiento o estados en los que no hay esperanza*, "Pone en marcha *agonías primitivas* que son angustias precoces *incoercibles o impensables* propias de la *dependencia absoluta*". (Winnicott, 1957 p. 401) Adicionalmente vemos el desastre de madres o cuidadores primarios imposibilitados de cuidarlas, similar a lo que Fairbain denomina traumas en relación al desarrollo psíquico temprano: "La dependencia absoluta de una madre que es inhábil para amarlo es una experiencia afectiva que es singularmente devastadora" (Fairbain, 1944 p. 113). Para Fairbain este tipo de relación del infante con la madre es traumática en diversos grados por el hecho de depender de una madre cuya capacidad de quererlo se ha visto imposibilitada.

Pretendimos trabajar con nuestra praxis psicoanalítica usual y con algunas de estas ideas asumimos la labor. La comunicación es difícil y se nos impulsa continuamente a la acción. En términos psíquicos vemos patrones mentales ritualizados y pensamientos estáticos que experimentamos como una psiquis en cautiverio. Un olvido sistemático de pseudoelaboraciones que van dando lugar a sesiones y temas olvidados, cayendo con frecuencia en una comunicación fragmentada y una malinterpretación del lenguaje. La disociación o la escisión generalmente alternan con una mínima capacidad de descripción verbal de los estados subjetivos y la capacidad de mirar hacia fuera y a los otros es muy

limitada. Estos aspectos han sido interpretados como posibles ataques a la función vinculadora de la emoción y pensamiento con un predominio, como diría Bion, de la parte psicótica de la personalidad (Bion⁵, 1957). Lo anterior, es similar a lo señalado por Green, quien advierte una posición fóbica central del trauma en el paciente fronterizo. Green describe un miedo central a que se active una situación traumática, lo que fuerza a retirarse regresivamente de un contenido mental concreto o a anticipar defensivamente sus consecuencias en una actitud constante de necesidad de escapar de cualquier reconocimiento traumático de su experiencia psíquica. Es decir, los esfuerzos por parte del terapeuta para ayudar al paciente a ser consciente de esa experiencia psíquica o representarla, podrían convertirse eventualmente en un acontecimiento amenazante o traumático en sí mismo (Green, 2000).

Comenzamos a experimentar sistemáticas dificultades y limitaciones en las interacciones únicamente basadas en el lenguaje o el silencio. Nunca develamos el odio contratransferencial suponiendo que podría dañar o retraumatizar, a expensas de lo que Winnicott considera en el artículo de 1947, "Odio en la Contratransferencia". En su opinión, y especialmente con pacientes graves, no se debe obviar la capacidad de odiar del propio analista. La verbalización del odio es útil y necesaria cuando el proceder del paciente resulta intolerable.

En este contexto, empujadas por una sensación de saturación psíquica, un deseo de desechar al grupo y no perseverar en la tarea, sumado a la desesperanza y exigencias de la institución, decidimos sin mucha reflexión incluir técnicas de otras disciplinas como Arteterapia y Terapia Ocupacional.

En principio esto lo interpretamos como una puesta en acción, un uso actuado de la contratransferencia como escenificación de la problemática; ser un objeto que rechaza y no metaboliza, reeditando primeras experiencias de falla y vacío, según Balint, "Estamos convocados a asumir el papel traumatizador, son situaciones en las que traumas de abandono y desatención se repiten (Balint en Cazorla, 2007 y Rhim, 2013).

BUSCANDO MIRAR A PARTIR DEL VERDADERO SELF

Examinando este mismo hecho fruto de la reflexión y supervisión desde la perspectiva Winnicottiana, trans-

⁴ Fairbain (1944) describe las relaciones entre vínculos de desprecio y la relación del saboteador interno con el ego libidinoso y el objeto excitante, en la repetición de relaciones de objeto vinculadas al trauma.

⁵ Bion (1957), en *Volviendo a pensar*, establece una diferenciación de las personalidades psicóticas y no psicóticas, esclareciendo la importancia de considerar que ambos estados coexisten en el psiquismo.

formamos y reinterpretemos nuestra actuación como una actividad creativa. Una salida imaginativa y lúdica, no solo traducida en la aceptación inapelable o reedición del rol propuesto por el grupo, sino, también, mirar el mismo hecho como posibilidad para generar espacios de expansión y relaciones distintas para todo el grupo.

Una posible interpretación desde el vértice de Winnicott sería pensar que el conservar una actitud o *postura psicoanalítica*, manteniendo una actitud pseudocomprensiva y tranquila pero con estado de irritación permanente con el grupo, es más propio de una impostura falsa propia del falso self del terapeuta, el analista obligado a impostar un saber técnico no apropiado sino más bien reproducido.

Lo anterior es viable de ser pensado como un sistema de defensas de un estado afectivo vinculado a lo que Ferenczi denomina "hipocresía profesional":

Hay un intento de simbolizar o ligar afectos que por su intensidad son difíciles de traducir y contener sin expulsar, estos tienen efectos en la psique y soma de ambos. Damos asociaciones, y le prometemos escucharle atentamente y consagrar todo nuestro empeño a su bienestar. En realidad puede ocurrir que algunos rasgos del paciente, nos sean difícilmente soportables, o incluso que sintamos que la sesión aporta una perturbación desagradable (Ferenczi, 1932, p. 2).

A posteriori nos dimos cuenta que con la rigidez del sistema terapéutico podríamos estar contribuyendo a la repetición de la mente en cautiverio de la relación asilar. La rigidez de la actitud pseudocomprensiva puede ser evidentemente percibida por los pacientes, Ferenczi advierte: "*Llegué poco a poco a la convicción de que los pacientes percibían con mucha finura las tendencias, simpatías y antipatías del analista, incluso cuando este era inconsciente de ellas*" (Ferenczi, 1932, p. 3). La pérdida de la espontaneidad en el terapeuta podría favorecer estos estados de desconexión con la realidad y el interés por conectarse con el mundo externo.

A raíz de esto las nociones de descarga, desecho y acting se transforman tomando el vértice de lo espontáneo, pensado como la más genuina expresión del self de los terapeutas y del *verdadero self en acción*. Lo que es un acting desde una perspectiva, para esta otra mirada sería una ventaja. Explorar, descubrir y habitar el mundo es un gesto espontáneo y una salida creativa más propia de la originalidad, una salida hacia el terreno de juego y el campo creativo. En *Realidad y Juego* (1971), Winnicott señala que *transformar en terreno de*

juego el peor de los desiertos, es el destino de la psicoterapia, pues se da en la superposición de dos zonas de juego: la del paciente y la del terapeuta, se relaciona con dos personas que juegan juntas. El corolario de ello es que cuando el juego no es posible la labor del terapeuta se orienta a llevar al paciente de un estado en que no puede jugar a uno en que le es posible hacerlo (Winnicott, 1971, p. 40).

El énfasis en algunas formulaciones teóricas apunta en exceso a la figura de un analista que no pierde la paciencia y no actúa sino que comprende y contiene. Idealmente la interpretación verbal de la transferencia, el señalamiento de defensas primitivas, clarificación de relaciones divididas en idealizadas y persecutorias o la identificación de la ansiedad principal del grupo entre otras posturas son aspectos técnicos deseables en el tratamiento de estos pacientes. Pareciera no se piensa tan frecuentemente en los terrenos de juego.

Por ejemplo los periodos de aburrimiento son descritos por (Kernberg, 2003), en el trabajo con pacientes con Trastorno de Personalidad, como funciones defensivas para evitar tormentas afectivas. Se describen como defensas largos periodos de aburrimiento durante los cuales la conducta rígida y repetitiva del paciente es lo debido de interpretar y esconden una tormenta afectiva. "El terapeuta debe observar la comunicación verbal y no verbal de la contratransferencia para evaluar y diagnosticar la naturaleza de la relación objetal cuya activación está dando lugar a la tormenta afectiva." (Kernberg, 2003 p. 2). A diferencia de esto, para Winnicott lo aburrido no sería una defensa sino más bien lo fútil corresponde al sin sentido de la vida, al vacío, y está ligado a la sumisión y la imitación. Lo vincula a un desarrollo emocional cautivo, donde la persona es incapaz de generar un *gesto espontáneo*.

Para autores como Bion la repetición sin sentido y la perturbación del impulso de curiosidad limitan todo aprendizaje; y la negación del mecanismo por el cual trata de manifestarse hacen imposible el desarrollo mental y son la base del funcionamiento de la parte psicótica de la personalidad.

Es posible pensar que en el terreno de la falta básica (Balint, 1967) y del déficit a diferencia de lo que ocurre en el campo del conflicto, la transformación en símbolo es menos frecuente y de difícil acceso. Para Winnicott la formación de símbolos, el pensamiento y la creatividad tienen una vinculación directa con la calidad y cantidad de la formación de un ambiente en las primeras etapas de la existencia (Winnicott, 1972) y con el papel de la madre en la frustración y separación suficientemente buena. Esto es fundamental en el desarrollo del pensamiento y la apertura y tensión hacia

el mundo exterior con el consecuente desarrollo de la mente y nuestra capacidad de relación con los otros. Esto es similar con diferentes énfasis a la función de la frustración en Freud (*Los dos principios del acaecer psíquico*, 1911) y Klein (*La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo*, 1930). Siguiendo esta línea, el arte y el juego podrían ser vistos como un medio relativo a facilitar esta tensión hacia el mundo exterior. Winnicott señala que existe un espacio tercero que no es yo ni afuera sino más bien una tensión entre el sujeto y la cultura. Este espacio donde se crea y se toma distancia, separa y modula la relación con el otro, la madre y el mundo, es la zona intermedia que permite jugar, crear, soñar y curiosear, vale decir, mirar hacia afuera de uno mismo y participar de ambos mundos (sin preguntarse por cierto en cuál se está).

OBJETOS ENCONTRADOS

Luego de algunas de estas elaboraciones pensamos que al instalar una experimentación-reflexiva facilitaríamos un medio de apertura hacia el exterior y una posibilidad de expansión mental para el grupo, integrando más sistemáticamente al trabajo disciplinas artísticas afines a la psicología que tienen acercamientos únicos y particulares hacia la disfuncionalidad y el dolor psíquico.

La asistencia del grupo a un Taller de Terapia Ocupacional fue el primer movimiento psíquico pero también concreto. Se planteó como un espacio de entretenimiento y disfrute pero también como una vivencia de desconexión de la problemática personal, ofrecer y ocupar un lugar y posición distinta encontrándose con aspectos creativos y sanos de sí mismas. Aventuramos que en un contexto distinto, donde no se explicitara permanentemente el trauma, sería posible experimentarse de otra manera, como alguien creativo, colaborativo, alguien que enseña, que aprende, que da y que recibe. Esto, según Winnicott (1971), solo puede ocurrir en un entorno seguro, cuando se cumplan las condiciones de espacio potencial. Paulatinamente se incluyeron sesiones quincenales de Arte Terapia conducidas por una terapeuta con esta formación y el resto del equipo, ofreciendo un nuevo lenguaje para la expresión emocional. Los teóricos del arte terapia (Malchiodi, 2003 en Rhim 2013) han resaltado que los procesos creativos y el arte pueden ser de ayuda para elaborar temas significativos porque ofrecen un nuevo lenguaje a través del cual comunicarse no solo con otros sino también con uno mismo y proveer de un espacio suficientemente bueno para la experiencia creativa. Winnicott es enfático cuando propone que “la vida es digna de vivirse

cuando la creatividad forma parte de la experiencia vital del individuo” (Winnicott, 1971, p. 93). En la terapia de arte el dolor se exterioriza a través de la creación artística, a la vez que se utiliza el potencial transformador del arte (Marxen, 201, pp. 239-246).

Este espacio de exploración fue jugando también con nuestra propia transformación; nos atreveríamos a desautorizar la jerarquía, participando con mayor simetría, atentas y expectantes a otras maneras de hacer, formando parte del taller en un mismo nivel de acción. La confianza también es vital para Ferenczi “La capacidad de admitir nuestros errores y de renunciar a ellos, así como la autorización de las críticas, nos hacen ganar la confianza del paciente. Esta confianza es algo que establece el contraste entre el presente y un pasado insostenible y traumático” (Ferenczi, 1932, p. 3).

En Arte Terapia, según Fiorini, el papel del terapeuta es “simplemente” acompañar y apoyar a los pacientes de manera que puedan encontrar su propia forma de expresión personal, de acuerdo con sus propias posibilidades, capacidades y biografías singulares (Fiorini, 1995 en Rhim, 2013), sin juzgar ni evaluar la producción artística sino que “simplemente” ofreciendo un entorno donde sentirse seguro y confiado para elegir. A las dolorosas relaciones interpersonales de las pacientes marcadas por la ira y el sentimiento de incompreensión y devaluación por parte de los otros, se ofrecía una posible alternativa, la relación esta vez sería con el medio externo, la proyección de emociones intensas estaría sobre el objeto de arte, o la actividad.

Como herramienta final y con el propósito de mirar hacia afuera utilizamos la técnica “Objetos Encontrados”. En esta el terapeuta propone al grupo salir y buscar-encontrar un objeto en la calle o varios que llamen su atención, con los que se identifiquen, y traerlos a la próxima sesión para compartir el motivo de elección y transformarlo. Brooker sugiere útil esta herramienta ya que “A través de mirar en la calle, en el barrio, e identificarse con un objeto inicialmente de desecho que luego será transformado se podría traspasar la dolorosa barrera psicológica con el mundo exterior” (Brooker, 2010, p. 2). La consigna es mirar afuera, caminar, recorrer, empujando a los miembros del grupo hacia el mundo externo, volver la mirada desde el adentro aislado o encerrado hacia un afuera compartido, promoviendo conexiones entre el mundo externo y el interno, provocando identificaciones y nuevas representaciones.

Si bien el trabajo “objetos encontrados” tiene un carácter preliminar y exploratorio, hasta el momento los objetos que escogen y traen a la sesión grupal: fotos de un ser querido, adornos preferidos, imágenes religiosas, son objetos conocidos y familiares cargados de

significaciones personales –lo que muestra que aún no es posible salir del entorno privado–, todo fue encontrado dentro de sus casas, en los espacios reducidos en que viven, la cocina, la pieza... etc., no en la calle, dando cuenta de un mundo interior clausurado o quizás más despoblado de experiencias.

Suponemos que un trauma relacional temprano ha afectado el sustrato implícito que sostiene el acto creativo; el objeto encontrado se puede pensar en principio similar al de Winnicott, donde “cada objeto es un objeto creado-encontrado” (Winnicott 1971, p. 101). Dada la oportunidad, el bebé comienza a vivir creativamente, y a utilizar objetos reales para ser creativos en y con otro. Si se niega esta oportunidad, entonces la capacidad para jugar en el espacio potencial de “experiencia cultural” y las conexiones con el medio ambiente también son negadas. La dificultad de mirar afuera la relacionamos con lo que Winnicott denomina “Gap”, como la falta de espacio psíquico y borramiento, el destejer de los lazos hacia el afuera con el fin de evitar el contacto con el mundo, lo que implica un espacio en *blanco*, un *hueco*.

Hasta ahora no ha habido una apertura en términos de encontrar un objeto de desecho en la calle como es la premisa de esta técnica, con la cual hemos querido trabajar siguiendo a Fairbain, quien destaca que “el tratamiento psicoanalítico y la relación terapéutica debe establecer puentes para que el paciente acepte los sistemas abiertos de la realidad exterior versus los sistemas solipsíquicos de su mente” (Fairbain, 1958, p. 385). En este caso estos puentes aún están en vías de construcción, pero por ahora ha sido un espacio de sosiego, expresión y conexión entre los miembros del grupo. Turner, Lovell y Brooker (2011) sostienen que el arte puede convertirse en una tercera posición que triangula conexión entre los individuos. Esta capacidad de conectarse a otro individuo a través de un tercer objeto, como el arte o la actividad, alivia este dolor. La clave es que la conexión se basa en el medio externo y no en la complejidad de la emoción que se proyecta entre los individuos. Ofrece una oportunidad más viable que el diálogo centrado solo en el tsunami de emociones y sentimientos que podrían llevarse a cabo dentro.

ALGUNAS REFLEXIONES FINALES

Cuando el sufrimiento y la angustia son intensos y crónicos muchas veces la palabra no alcanza, y el mirar afuera, el disminuir la llamada comunicación en acción o pensar en tener una existencia creativa es una tarea muy difícil. Para ser creativa, una persona tiene que existir y sentir que existe, no en forma de percatamiento consciente, sino como base de su obrar.

Vemos en estos pacientes una tendencia a la presencia de tormentas afectivas o ataques a los intentos de significación simbólica de estados pasados de angustias y terrores quizás indigeribles en estados de necesidad primaria, “Es una angustia muy primitiva, muy real y muy anterior a cualquier angustia en cuya descripción intervenga la palabra muerte” (Winnicott, 1958, p. 402). Nuestro interés en intentar promover la continuidad de este y otros abordajes incluye la posibilidad de brindar con éxito o sin éxito un espacio posibilitado para ser persona y no desecho, posibilidad que incluye un respeto por la dignidad humana que tiene que ver con la dimensión ética de lo creativo, ser coherente entre nuestro ser y nuestro quehacer.

La práctica analítica, en tanto se dirige a un sujeto, requiere que el terapeuta posibilite un espacio que permita la emergencia de la singularidad del sujeto. No hay ningún punto técnico en el psicoanálisis donde las cuestiones técnicas no se vinculen con la cuestión ética.

El sufrimiento humano implica una situación particular en cada sujeto y la posición ética del psicoanálisis, decimos con Badiou, no debe renunciar jamás a buscar, en cada situación, una posibilidad hasta entonces inadvertida. Y aunque esa posibilidad sea ínfima, lo ético es movilizar, para activarla, todos los medios intelectuales y técnicos disponibles. Solo hay ética si el profesional confrontado a las apariencias de los imposibles no deja de ser un creador de posibilidades (Badiou A. 1984 en Gómez, 2004).

El vertedero social en que se transforma el hospital psiquiátrico, creemos también es un problema para el psicoanálisis. Pensar cuáles son las condiciones de posibilidad para la praxis del psicoanálisis en la institución psiquiátrica es relevante, ya que en ocasiones opera de una manera en que rompe su lazo con la cultura y funciona como un lugar residual de personas residuales. En una institución vocera y receptáculo del enfermar social los terapeutas nos vemos enfrentados a sentimientos intensos de desgaste y enclaustramiento y cansados abandonamos la Institución.

Buscar en esta técnica en la que se intenta transformar y dar uso artístico al objeto de residuo y al desecho destaca como una salida posible. Pensamos que jugar con técnicas de esta y otras disciplinas con el fin de utilizar su funcionalidad para encontrar caminos y puentes en estados fronterizos o psicóticos graves, podría facilitar, en conjunto con la palabra, estaciones que permitan zonas intermedias, microsaldas o microventanas que pudieran resultar un poco menos amenazantes para el funcionar psíquico de los pacientes, transitando hacia minúsculos accesos a la transicionalidad, espacio cultural y el juego.

Desde esta perspectiva, no es el arte en sí mismo con el fin de simbolizar algo no simbolizado, sino por la función concreta de salir de sí mismo y mirar hacia fuera. *El acto habitualmente mal mirado pondrá en juego lo que no puede ser dicho, no solo por un déficit de lo simbólico sino por su estructura misma, por su estilo de*

comunicación. El acto visto en oposición al lenguaje versus una manera de comunicarse característica de este tipo de pacientes y entendida como su manera principal de contacto con el otro. Ir desde la esterilidad de la certeza hacia la fecundidad de la incertidumbre (Mac-Neef, 1991).

IMÁGENES DEL TALLER





REFERENCIAS

1. Badiu A. (1984) en Gómez M. (2004) *Práctica del Psicoanálisis y Posición Ética* recuperado de <http://www.aesthetika.org/> Volumen 1 / Número 1
2. Balint M. (1967) *La falta básica. Aspectos terapéuticos de la regresión*. Editorial Paidós, Barcelona
3. Bion W. (1997) *Aprendiendo de la experiencia*. Barcelona, España, Editorial Paidós Ibérica
4. — (2006) *Volviendo a pensar*. Buenos Aires, Argentina, Editorial Hormé
5. Brooker J. (2010) Found objects in art therapy, *International Journal of Art Therapy: Formerly Inscape*, 15: 1, 25-35, DOI: 10.1080/17454831003752386
6. Fairbairn R. (1944). Endopsychic structure considered in terms of object-relationships. In: *Psycho-analytic studies of the personality*, 82-132. London: Routledge & Kegan Paul, 1952
7. Ferenczi S. (1932) Confusión de lengua entre los adultos y el niño. El lenguaje de la ternura y de la pasión. En *'Psicoanálisis', Obras Completas*, tomo IV: 1927-1933. Edición en español de 1984. Madrid: Espasa-Calpe

8. Freud S. (1911) Formulaciones sobre los dos principios del acontecer psíquico. Obras completas, Vol. XIV. Madrid, España, Editorial Amorrortu
9. Gómez E. (2013) Trauma relacional temprano, hijos de personas afectadas por traumatización de origen político, Santiago, Chile, Editorial, Universidad Alberto Hurtado
10. Green A. (2000) The central phobic position: A new formulation of the free association method. *International Journal of Psychoanalysis* 81: 429-451
11. Kernberg O. (2003). La gestión de las tormentas afectivas en la psicoterapia psicoanalítica de los pacientes borderline. *Aperturas psicoanalíticas: Revista de psicoanálisis*, (15), 3
12. Klein M. (1930) La importancia de la formación de símbolos en el desarrollo del yo. En Klein M. Amor, culpa y reparación, Obras completas Vol 1. Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós
13. Marxen E, Phil C. Pain and knowledge: Artistic expression and the transformation of pain *The Arts in Psychotherapy* 38 (2011) 239-246
14. Mac-Neef M. (1991) El acto creativo recuperado de <https://es.scribd.com/doc/49064620/El-Acto-Creativo>
15. Morgan L, Knight C, Bagwash J, Thompson F. (2012). Borderline personality disorder and the role of art therapy: A discussion of its utility from the perspective of those with a lived experience. *International Journal of Art Therapy*, 17(3), 91-97
16. Ogden T. (2010) Why read Fairbairn? *Int J Psychoanal* 91: 101-118
17. Rihm A. (2013) "Algunas reflexiones sobre arte y enactment: ¿qué tan cerca están el uno del otro? Presentación en la Conferencia Anual de la Asociación Internacional de Psicoanálisis Relacional: "Encuentro de tradiciones: campo, vínculo y matriz en la teoría y práctica psicoanalíticas"
18. Sandler J. (1976) "Contratransferencia y respuesta de rol". *Intern. Rev. Psychoanalysis* 3: 43-47
19. Turner K, Lovell K, Brooker A. (2011) "And they all lived happily ever after 'recovery' or discovery of the self in personality disorder? *Psychodynamic Practice* 17(3): 341-346
20. Winnicott D. (1949) Hate in the counter-transference, *Int. J. Psychoanal.*, 30: 69-74
21. — (1958) Preocupación maternal primaria. *Escritos de pediatría y psicoanálisis* (p.404, 412) Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós
22. — (1958) Capacidad para estar a solas, *Int. J. Psycho-Anal*, 39: 416-420
23. — (1970) Vivir creativamente. El hogar nuestro punto de partida. *Ensayos de un psicoanalista*. Barcelona, España, Editorial Paidós
24. — (1971) Objetos transicionales y fenómenos transicionales. *Realidad y juego*. Barcelona, España, Editorial Gedisa
25. — (1989) *Exploraciones Psicoanalíticas I*, "El Miedo al Derrumbe" (1974). Buenos Aires, Argentina, Editorial Paidós
26. — (1971) La creatividad y sus orígenes. *Realidad y juego*. Barcelona, España, Editorial Gedisa
27. — (1995) *Realidad y juego*. Barcelona, España, Editorial Gedisa

PSICOTERAPIA

LA SUPERVISIÓN CLÍNICA COMO MODELO PEDAGÓGICO Y SU USO EN PSICOTERAPIA VINCULAR CON PADRES Y BEBÉS¹

(Rev GPU 2017; 13; 1: 63-66)

Javiera Navarro²

La supervisión clínica como metodología de enseñanza es la firma pedagógica de la psicoterapia (Bernard y Goodyear, 2014). Es decir, es el sello distintivo a través del cual se enseñan competencias profesionales y destrezas relacionales propias del ejercicio clínico. En el trabajo perinatal existe una valencia especial porque tanto bebé como padres y terapeutas están enfrentados a la dolorosa realidad de la extrema dependencia. En este trabajo el foco está tanto en formar un andamiaje básico para la salud mental del bebé como en utilizar los procesos inherentes del desarrollo de la primera infancia para un cambio creativo en los padres. Este andamiaje dependerá de la capacidad de los padres para ser sensibles a las necesidades de sus hijos y construir vínculos seguros. Cuando los padres tienen dificultades serán los terapeutas los que ayudarán a facilitar esta construcción. En el trabajo de supervisión debemos sostener a los terapeutas que se enfrentan a esta difícil tarea.

INTRODUCCIÓN

Un buen trabajo de supervisión permite construir este andamiaje que ayuda a los padres a sentir y generar seguridad vincular. Tal como muñecas rusas, sostenemos al terapeuta para que pueda sostener a los padres, para que puedan sostener a su bebé, o como dice Winnicott (1965), la supervisión en el marco del trabajo vincular tiene por objetivo proveer un ambiente

“suficientemente bueno” que permita una atmósfera apropiada para el desarrollo emocional temprano y un auténtico desarrollo del self. La tarea del supervisor en nuestro equipo muchas veces se vuelve similar a la de liderar la crianza en una familia, que en este caso incluye al terapeuta, al equipo, a los padres y a los hijos. La seguridad percibida por los terapeutas en la relación de supervisión es crítica para el éxito de esta tarea (Fleming, Glass, Fujisaki y Toner, 2010).

¹ Presentado en XXV Encuentro Latinoamericano sobre el pensamiento de D.W. Winnicott. Noviembre 2016, Santiago Chile

² Psicóloga Clínica PUC, Magister Clínica Tavistock Londres, académica Facultad de Psicología Universidad Alberto Hurtado, Directora Programa Vínculos Tempranos Facultad de Psicología Universidad Alberto Hurtado. Miembro IARPP CHILE (jnavarro@uahurtado.cl)

Desde un marco psicoanalítico relacional de supervisión el foco está en lo implícito de la relación supervisor-supervisado. Por ejemplo, una terapeuta que está trabajando con intensos sentimientos de rechazo de una madre hacia ella, en supervisión se resiste a recibir cualquier sugerencia del equipo, generando una escena semejante a la escena terapéutica. Más adelante profundizaremos en este concepto.

En este trabajo revisaré algunas definiciones y reflexiones generales de supervisión, describiré la supervisión desde un modelo psicoanalítico relacional y explicaré cómo intentamos trasladar este conocimiento al trabajo clínico con padres y bebés. Esto lo hacemos en el trabajo de supervisión al equipo de terapeutas del Programa de Vínculos Tempranos (PiVT) de la Universidad Alberto Hurtado en Santiago de Chile.

A través del trabajo de Winnicott de "Odio en la Contratrasferencia" (1947), ejemplificaré cómo en el espacio de supervisión es necesario poder nombrar el odio en las diadas que han quedado atrapadas en psicopatología vincular.

¿DE QUÉ HABLAMOS CUANDO HABLAMOS DE SUPERVISIÓN?

Desde un modelo tradicional de psicología clínica, los autores Bernard y Goodyear (2014) definen la supervisión como

(...) una intervención entregada por una persona más experimentada dentro de la profesión a un colega más joven, que típicamente (pero no siempre) es miembro de la misma profesión. Esta relación es evaluativa y jerárquica; se extiende en el tiempo; y tiene el doble propósito de fortalecer el ejercicio profesional de la persona más joven y monitorear la calidad de los servicios profesionales ofrecidos a los clientes por esta, es decir, el supervisor es un "guardián" de la profesión a la cual el profesional más joven busca entrar (página 9).

De la sistematización que hacen Bernard y Goodyear (2014) sobre el estado del arte de las supervisiones en Estados Unidos, hay algunos elementos interesantes a considerar y que posiblemente se repiten en nuestra realidad. Supervisar es la tercera actividad más común entre los profesionales de la salud mental (primero hacer psicoterapia, segundo hacer evaluaciones y tercero supervisar). Un 85% de los profesionales en salud mental supervisan de manera habitual sin estar formados específicamente para ello y sin que existan aún suficientes programas acreditados y sistemáticos

para formar supervisores. La supervisión clínica es una intervención por sí misma y la gran mayoría de los supervisores no ha recibido formación para ello. Los autores además destacan que no existe evidencia que indique que un buen psicoterapeuta es necesariamente un buen supervisor.

A pesar que un objetivo central en supervisar es mejorar los resultados de un proceso terapéutico, no hay estudios sistemáticos a la fecha que hayan evaluado el impacto de la supervisión en los resultados con los pacientes, aunque la presunción implícita es que tiene un alto impacto.

ENTONCES, ¿QUÉ ES UN "BUEN" SUPERVISOR?

Los estudios revisados por Bernard y Goodyear (2014) resaltan las siguientes características de un buen supervisor:

- Establecer confianza y respeto por la relación de supervisión
- Demostrar sensibilidad sobre las necesidades del supervisado
- Promover la autonomía del supervisado
- Identificar las tensiones y conflictos en la relación de supervisión
- Clarificar expectativas de ambas partes
- Entregar retroalimentación regular a los supervisados
- Ser capaz de tolerar de manera no defensiva la retroalimentación negativa de los supervisados

Todas estas características se asemejan a las que esperamos de los padres cuando hablamos de un ambiente suficientemente bueno (Winnicott, 1965) que promueva el desarrollo: sensibilidad parental, promoción del crecimiento y la autonomía del niño, capacidad para reparar desconexiones, etc.

Sin embargo, en la realidad las cosas parecen no siempre ser así. De los pocos estudios que existen, uno reporta que el 38% de los supervisados refiere conflictos en la relación de supervisión y afirman sentirse muy vulnerables para exponerlo (Ladany, Hill, Corbett y Nutt, 1996 citado en Bernard y Goodyear, 2014). Gabbay, Kiemble y Maguire (1999) en una encuesta aplicada a 127 psicoterapeutas en Inglaterra revelan que 42% está insatisfecho con sus experiencias de supervisión. Esto puede ser consistente con una tradición clásica donde se acentuaba la posición de autoridad del supervisor, tal como vimos en las definiciones de un inicio. Lo anterior cobra aún más sentido cuando existe una relación evaluativa formal de por medio.

En 2010 Fleming, Glass, Fujisake, Toner hacen un estudio cualitativo sobre experiencias en supervisión grupal y concluyen que la seguridad que sienten los supervisados en el grupo es clave para su aprendizaje. Cuando los supervisados experimentan situaciones de conflicto en sus sesiones de psicoterapia reportan en supervisión sentirse avergonzados y con un sentimiento de fracaso. El manejo que hace el supervisor y el grupo de esto es clave para cómo el supervisado siente que resolvió el *impasse*. Cuando la dinámica grupal se ha vuelto más de crítica que de apoyo y la ansiedad del supervisado es alta, los resultados suelen ser pobres. De manera opuesta, cuando el grupo provee seguridad y los montos de ansiedad del supervisado son manejables, los resultados son óptimos. Esto requiere de una capacidad del supervisor no solo de manejar el proceso clínico de supervisión, sino a la vez manejar adecuadamente dinámicas grupales (Bernard y Goodyear, 2014).

Desde nuestra experiencia supervisando y formando a terapeutas en vínculos tempranos, las características que consideramos fundamentales para que se cumplan los objetivos de nuestro trabajo son: la promoción de la colaboración, la reparación de rupturas en la relación de supervisión, la revisión de dinámicas que estén haciendo de paralelo de la relación terapéutica, el trabajo de los *impasses*, el fortalecimiento de la alianza de supervisión, la consideración de las necesidades del supervisado de regulación afectiva, la generación de seguridad y la provisión de una teoría que ayude a contener ansiedades.

MODELO RELACIONAL DE SUPERVISIÓN

El modelo relacional propone un cambio de paradigma que pone el énfasis en la “competencia relacional” y no en un listado de competencias propias del supervisor y/o del supervisado, como mayoritariamente ha planteado la literatura hasta ahora. Este marco que se sostiene en la relación es más consistente con nuestro trabajo en vínculos tempranos.

Como describimos en un comienzo, en el modelo relacional de supervisión las dificultades con el paciente se llevan a la relación con el supervisor, en lo que se llama “proceso paralelo”. Por proceso paralelo entendemos cuando el supervisado inconscientemente se presenta a su supervisor del modo en que el paciente se ha presentado con él. Y viceversa, cuando el supervisado adopta formas con el paciente que su supervisor ha adoptado con él, es decir, es un proceso bidireccional (Bernard y Goodyear, 2014).

Los procesos paralelos resultan mucho más claros cuando consideramos que toda nuestra comunicación

cuando bebés es no-verbal, y que esta modalidad continúa durante nuestra vida sin que necesariamente estemos conscientes. Por eso el foco central es el tipo de interacción supervisor-supervisado y no la información sobre los contenidos verbales de una sesión.

Cualquier significado que emerge para crear un marco de entendimiento mutuo es siempre parcial y abierto a la deconstrucción y reconstrucción de las nuevas experiencias. Todo vínculo está en permanente dialéctica entre conexión, desconexión y reparación (Tronick, 2007). Cada vez que reparamos aprendemos algo nuevo y cuando aprendemos algo nuevo crecemos. Y tanto la primera infancia como las supervisiones son lugares donde debe desplegarse el crecimiento.

Por eso el foco de atención en la supervisión son las dificultades que el terapeuta tiene en el proceso terapéutico, tratando de traer la experiencia de *impasse* o detenciones del proceso psicoterapéutico a la supervisión.

Para Del Río (2011) el *impasse* da cuenta de la aparición de un emergente relacional (Stolorow y Atwood, 1992) y entender este emergente va a permitir resolver este.

La paradoja de la supervisión es que en sí misma es una situación donde se necesita la máxima confianza para poder mostrar los aspectos más frágiles de nuestra personalidad, creencias, aspectos traumáticos de nuestra historia, que muchas veces son reflejados de manera intensa y violenta por nuestros pacientes y, al mismo tiempo, es una situación donde lo habitual es que esté mediada por una evaluación, sea esta formal o una autoevaluación respecto a nuestra capacidad y eficacia como terapeutas. En nuestro trabajo en PiVT, donde formamos terapeutas, no estamos exentos de esta tensión. Aquí usamos la evidencia que entregan estudios como los de Fleming, Glass, Fujisaki y Toner (2010) sobre la generación de ambientes de seguridad a pesar de los *impasses*, procesos paralelos y ansiedades que se apoderan de nuestro espacio grupal.

EL ODIOS COMO UN *IMPASSE*: DINÁMICAS GRUPALES EN EL PROGRAMA DE VÍNCULOS TEMPRANOS (PIVT)

Sentir odio por un hijo recién nacido, sentir que no ha sido nunca parte tuya, sentir tanta hostilidad que no puedes tocarlo, son algunas de las experiencias que traen las madres y padres que vemos en nuestro programa.

La extrema vulnerabilidad de un bebé evoca en algunos padres sentimientos de furia, terror y asco. La idea de un bebé necesitado puede estremecer, generar sensaciones físicas de repulsión que muchas veces están ligadas a sus propios estados de extrema dependencia.

Esta es la intensidad de los afectos que deben manejar los terapeutas que trabajan en nuestro programa. Estamos acostumbrados a relatos donde las terapeutas cuentan cómo el odio se apodera de la diada en la situación clínica, y para prevenir más daño ese odio debe ser nombrado y comprendido en supervisión.

Una terapeuta contaba con vergüenza cómo le había dicho con rabia a su paciente que era más fácil dejar a su marido pedófilo que seguir intentando tantas maniobras inútiles de protección a los niños; otra terapeuta con dolor contaba las agresiones reiteradas de una madre con un gran sobrepeso que no podía tolerar el cuerpo de la terapeuta “no dañado” por el nacimiento de un hijo; otra terapeuta, furiosa, nos contaba de una madre que se negaba a darle pecho a un bebé hambriento para castigarlo por su excesivo llanto. Todas reconocían lo difícil de contar estas experiencias al equipo, todas temían nuestra reprobación. Todas decían que la supervisión las había ayudado a poder odiar con tranquilidad a estas madres.

Winnicott en su escrito magistral sobre *El odio en la contratransferencia* (1949/1999) dice que el terapeuta debe primero odiar a su paciente, tal como la madre debe odiar primero a su bebé, antes que este pueda odiarla a ella.

“El analista debe tolerar que se le ponga en el lugar del que odia” (p. 435) y es incluso una necesidad de los terapeutas que trabajan con pacientes graves poder odiar a sus pacientes. Para Winnicott (1949/1999) el odio puede ser empático cuando es utilizado para elaborar y describir las experiencias tempranas de un paciente.

Supervisor y terapeuta se encuentran en una situación comparable a la de una madre y un bebé cuando este en un estado de regresión profunda no puede identificarse con el supervisor ni apreciar su punto de vista más de lo que el feto o el recién nacido puede simpatizar con su madre (Winnicott, 1949/1999). Una madre debe ser capaz de tolerar el odio que su bebé le inspira sin hacer nada al respecto, sin pagarle con la misma moneda. El terapeuta debe poder hacer lo mismo, lo que se logra con el apoyo de un equipo que esté detrás otorgándole seguridad.

Es terrible para los padres sentirse inefectivos o incapaces de generar una diferencia para su bebé. Una gran cantidad de recursos internos debe utilizar una madre para calmarse a sí misma en la medida que

intenta calmar a su hijo. Es terrible para un equipo de supervisores y terapeutas sentirnos inefectivos o atrapados en dinámicas de odio. Nuestro equipo debe sobrevivir ese viaje y al final esperar que la hostilidad y el odio se transformen para que crezca el amor y la compasión. La supervisión debe proveer el espacio para que el amor crezca y la relación terapéutica pueda sentirse nuevamente segura.

Uno de los placeres de trabajar en primera infancia es facilitar el encuentro de mentes y admirarse con la riqueza que se produce cuando padres e hijos pueden entender la profundidad de sus propios mundos internos.

REFERENCIAS

1. Bernard JM, Goodyear RK (2014). *Fundamentals of Clinical Supervision* (5th ed). Boston: Pearson
2. Borders DL (2014). *Best Practice in Clinical Supervision: Another Step in Delineating Effective Supervision Practice*. *American Journal of Psychotherapy*, 68(2), 151-162
3. Del Río M (2011). Proceso terapéutico y supervisión. *Rev GPU*, 7(1), 77-84
4. Falender C, Shafranske E (2004). *Clinical Supervision: A Competency-based Approach*. Washington, DC: American Psychological Association
5. Fleming LM, Glass JA, Fujisaki S, Toner SL (2010). *Group Process and Learning: A grounded theory model of group supervision. Training and Education in Professional Psychology*, 4(3), 194-203
6. Gabbay MB, Kiemble G, Maguire C (1999). Clinical supervision for clinical psychologists: existing provision and unmet needs. *Clinical Psychology & Psychotherapy*, 6(5), 404-412
7. Jara C, Vidal C (2004). La formación de Terapeutas Familiares y la Familia de Origen del Terapeuta: el trabajo en el taller de la persona del terapeuta en el ICHTF. *Revista De Familias y Terapias Año 12, N° 18*
8. Safran JD, Muran JC (2003). *Negotiating the Therapeutic Alliance: A Relational Treatment Guide*. New York: Guilford Press
9. Sarnat JE (1992). Supervision in Relationship: Resolving the Teach-Treat Controversy in Psychoanalytic Supervision. *Psychoanalytic Psychology*, 9(3), 387-403
10. Sarnat JE (2015). *Supervision Essentials for Psychodynamic Psychotherapies (Clinical Supervision Essentials)*. Washington, DC: American Psychological Association
11. Stolorow R, Atwood G (1992). *Los Contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder
12. Tronick E (2007). *The Neurobehavioral and Social-Emotional Development of Infants and Children*. New York and London: W. W. Norton & Company
13. Winnicott D (1965). *Therapeutic Consultations in Child Psychiatry*. New York: Basic Books
14. Winnicott D (1999). El odio en la contratransferencia. En J. Beltrán (trad.). *Escritos de pediatría y psicoanálisis* (pp. 267-279). Barcelona: Paidós Ibérica (Trabajo original publicado en 1949)

CREATIVIDAD Y PSICOPATOLOGÍA

ÉTICA Y TRAGEDIA EN LA MELANCOLÍA

(Rev GPU 2017; 13; 1: 67-74)

Andrés Muñoz¹

Puede haber melancolía sin creación
pero no puede haber pensamiento sin melancolía

MARTIN HEIDEGGER

En este trabajo se explora una dimensión de la melancolía que en la clínica psicoanalítica históricamente se ha desconocido o ignorado. En oposición a la idea de melancolía ligado a sintomatología depresiva como la falta de vitalidad e inhibición creadora, se intenta describir y mostrar el misterio de su potencial creativo que en no en pocas ocasiones acompaña estos estados mentales. Se utilizan a modo de ejemplificación lo relatado en registros audiovisuales de documentales sobre la vida de artistas, y la viñeta de una experiencia clínica para dar cuenta de este potencial creativo de la melancolía. Es central para el análisis comprensivo de la melancolía el concepto de tragedia ligado a una ética en particular y a una reflexión estética derivada de una singular manera de entender la escucha tanto en la función clínica como en el arte en general.

INTRODUCCIÓN

Este artículo pretende ser un ejercicio reflexivo acerca de la relación entre la melancolía, la expresión creativa y la amenaza de la pérdida de su potencialidad. Llamo expresión creativa a una potencialidad del ser humano que puede ir o no acompañado de sus habilidades artísticas o alguna otra habilidad en particular. En este sentido, a pesar de que siempre será más valorado y atractivo el resultado de un acto creativo, me interesa más en este trabajo detenerme a observar lo que

llamaré el estado mental melancólico en el proceso de búsqueda y solución imaginativa. Indagar en este estado mental melancólico es en sí mismo desafiante, pues resulta enigmático tratar de entender cómo desde un estado supuestamente adverso se puede desplegar la creación. Tomo aspectos biográficos del músico de jazz Chet Baker como apoyo a estas reflexiones, interesándome más en sus experiencias de vida que en analizar su música –no creo tener la formación necesaria para ello– a pesar de poder sí disfrutar mucho de sus interpretaciones y lo que despiertan en mi mente. Tampoco

¹ Psicólogo y Psicoanalista (APSAN; Asociación Psicoanalítica de Santiago), amunozalcaide@gmail.com

quisiera hacer una suerte de análisis psicopatológico a partir de su obra y vida. Solo pretendo expresar algunas ideas acerca de la melancolía al hacer uso de la impresión que me hago de este hombre desde las imágenes acústicas y visuales del documental llamado *Let's Get Lost* (1989) de Bruce Weber. Para finalizar, se ejemplifica a través de una viñeta clínica la amenaza tanto de pérdida de dicha potencialidad creativa como el duelo o derrumbe que ello implica.

En una oportunidad, un paciente me dijo: ha llegado la "rubiocidad" a mi casa, a propósito de conocer a las hijas de la nueva pareja de su madre. Era en un tono sarcástico de decir que su familia iba en ascenso social. Algo así como decimos en Chile: "subir de pelo". Tal vez no tan distinto a cuando en los años cincuenta, en la soleada California, irrumpe en escena Chesney Henry Baker (1929-1988), más conocido como Chet Baker, trompetista y cantante de jazz, que con su estilo cool y contemporáneo se asemejaba en estilo a lo que estaba haciendo musicalmente Miles Davis, otro grande del jazz. Miles, que aborrecía abiertamente la "rubiocidad" de sus compatriotas de raza blanca, como alguna vez declaró al pianista y compositor Bill Evans, con quien trabajó cercanamente en su carrera. Miles, que había hecho su carrera en la costa Este, facilitaba las cosas para que la crítica y el periodismo hicieran la comparación entre estos dos hombres. Se podían identificar tanto por el color de sus pieles como por su estilo musical cool. Cada uno en sus respectivos territorios, las costas extremas de Norteamérica. Aparecen, como si en un sentido figurado sus rasgos hubieran sido definido por sus respectivos paisajes. Si bien en toda la sociedad americana ya se apreciaba la originalidad del jazz y por tanto muchos músicos de raza blanca se interesaron y se desarrollaron como intérpretes y compositores en esta nueva cultura, también es certero afirmar que, si hay un territorio que hasta la primera mitad del siglo veinte estaba habitado y dominado por los afroamericanos, ese era el mundo del jazz. Pensar que un músico con las características de Chet Baker fuera aceptado y valorado por la comunidad del jazz de origen afroamericano, probablemente sería equivalente a imaginar tener en esos tiempos un candidato de raza negra a ocupar la "casa blanca". Chet Baker, al igual que Elvis Presley y otros jóvenes de su generación, estaban orgullosos de pertenecer a una nación victoriosa post segunda guerra mundial. Por el contrario, una cultura que, para Henry Miller, se expresaba negativamente con el título literario de "Pesadilla de aire acondicionado". Este orgullo está presente en imágenes estéticas de belleza clásica fascista, donde vestir con un flamante uniforme militar se asemeja a

una suerte de héroe grecorromano. Es así como Baker quiere ser parte de esa generación y decide enrolarse en el ejército a los 16 años. Es destinado a Berlín, lugar donde comienza a tocar la trompeta en una banda militar. De esta manera y en este contexto al músico se le asocia por su estampa con la imagen de belleza masculina arquetípica de la sociedad blanca norteamericana que había dejado como herencia el actor James Dean, prematuramente muerto e ícono de su tiempo en las producciones de Hollywood. De hecho, Baker trabajó como actor en el film "Hell's Horizon" en 1955 y más tarde en 1960 se hizo un intento biográfico hecho ficción llamado "All the fine young cannibals". No le basta con tocar la trompeta, sino que también canta con una voz extremadamente delicada, casi un susurro, no hay mujer que se le resista al entonar "My Funny Valentine". En una sociedad de convivencia tan segregada y con conflictos interraciales crecientes, ocurre en 1952 un hecho extraordinario: Charlie Parker, el mismo mítico jazzista que había catapultado precozmente al estrellato a Miles Davis, necesita un nuevo trompetista para su banda para tocar en una gira en California. Pide adicionar a una lista larga de músicos. La leyenda dice que el tercero que escuchó era Baker y que inmediatamente lo contrató sin interesarle oír a nadie más. Se había producido el salto del alambrado. Baker empieza a adquirir cierto reconocimiento en el mundo del jazz y a trabajar en las grabaciones de sus primeros álbumes. Junto con esto, debuta en lo que será frecuente en muchos músicos de su generación: su adicción a las drogas. No es solo su talento lo que le permite cruzar la frontera hacia el mundo afroamericano. Si hay un elemento que unifica y rompe con la segregación, es esa droga que se introduce y fluye en el cuerpo bajo el nombre de "heroína". Se podría afirmar entonces que todos los junkies terminan siendo de la misma raza. Chet Baker adquiere fama mundial y toca frecuentemente en diversos clubes de Europa. Sin embargo, también va en ascenso su adicción a la heroína. Es expulsado una y otra vez de Alemania, Francia y Suiza. Comienza todo un proceso de degradación, repitiendo la historia de otros grandes músicos de jazz de su época. Finalmente, a principio de los años 1960 sufre una condena de presidio de un año y medio en Italia. Pero las dificultades de Baker no terminan con su estadía en la cárcel y sus deportaciones sistemáticas en Europa. En 1966, en una noche fatídica, a la salida de un club de jazz de San Francisco, el músico sufre una golpiza brutal propinada por tipos vinculados a su adicción. Al parecer, la intención era destruir toda posibilidad de que volviera a continuar con su carrera. El hombre perdió esa noche casi todos los dientes, piezas fundamentales en un músico de jazz para poder

tocar la trompeta. Esta situación lo desmorona completamente y no va a volver a tocar regularmente durante los próximos siete años. Sin embargo, en 1973 aparece providencialmente en su vida el músico Dizzy Gillespie, quien lo ayuda a lograr cierto control en la adicción de Baker. Volver a tocar la trompeta significó empezar prácticamente desde el principio. Primero se tuvo que hacer una reparación en sus dientes a través de una prótesis y una embocadura especial para su trompeta. Estuvo meses practicando y se dio cuenta que nunca más llegaría a tocar tonos muy altos con el instrumento. Esto resulta paradójico con su voz delgada y de tonos más agudos. Al retornar y presentarse en pequeños clubes de jazz de Nueva York volvió a sorprender y cautivar por su estilo particular. Incluso su manera de cantar se apreciaba de una forma más madura. Había surgido una expresividad artística y estética absolutamente original. A la vez, también se podía observar una degradación en toda su apariencia física. Su rostro fue mostrando marcados surcos en la piel. Lo mismo ocurrió con su capacidad interpretativa como músico que hablaba de otra belleza en comparación a cuando comenzó a tocar en su carrera. Chet Baker continuó grabando nuevos álbumes, y presentándose en los principales escenarios del mundo del jazz desde Japón hasta Europa. Sin embargo nunca pudo controlar completamente su adicción a la heroína. En mayo de 1988, en la ciudad de Ámsterdam, Baker cayó desde la ventana del hotel en que alojaba. Las circunstancias de su muerte nunca se aclararon del todo. Solo se sabe que él volvió por su trompeta que por distracción había dejado en la habitación del hotel y en una decisión extraña trepó por los balcones del edificio hasta su habitación. Se habría producido de esta manera el fatídico accidente con resultado de muerte. Chet Baker fue encontrado en la calle con su trompeta en la mano.

Ahora bien, todos estos acontecimientos recopilados a través de “la memoria voluntaria”, como diría Proust, y relatados como información periodística (en Benjamin, 1939) nos hablan supuestamente de un trompetista llamado Chet Baker. Luego tomo el retrato capturado por la cámara del fotógrafo y documentalista Bruce Weber (*Let's Get Lost*, 1989) que nos hablan a través de las imágenes, de un tipo que en los créditos se dice llamar Chet Baker. De esta manera, me permito, por medio de la ficción y la operación de “montaje” de estas imágenes rodando en la mente a la manera de un film, lograr construir la expresión de una tragedia melancólica con el fin de plantear algunas ideas. No obstante lo anterior, podemos afirmar que tan reales como lo son esas imágenes de ese tipo que aparece en la pantalla y que se hace llamar Chet Baker, retratado en un documental filmico,

también es innegable que la música y su canción en clave de balada blues es la voz y trompeta de ese músico llamado Chet Baker.

“Almost Blues” era una pieza musical imprescindible en las presentaciones que Baker hacía el final de sus actuaciones en vivo. Oír y mirar para saber escuchar y apreciar mejor esa conmovedora y melancólica interpretación, habría que conectarse en pocos segundos con el peso biográfico del músico. La tragedia, lo traumático, conviviendo con su evolución como artista, pareciera retratar un correlato propio del texto *Duelo y Melancolía* (Freud, 1917). Algo así como re-visitar ese clásico ensayo en versión jazz. Sin embargo, hay algo que falla. O más bien traiciona a la descripción de esa melancolía de que nos habló Freud (1917) al decir: “La melancolía se singulariza en lo anímico por una desazón profundamente dolida, una cancelación del interés por el mundo exterior, la pérdida de la capacidad de amar, la inhibición de toda productividad, una rebaja en el sentimiento de sí que se exterioriza en autorreproches y autodenigraciones y se extrema hasta una delirante expectativa de autocastigo” (p. 242). Se puede afirmar odiosamente –ese ejercicio trasnochado de analizar psicológicamente la mente de un artista como si fuera un paciente en el diván– que la vida y obra de Baker se ajustan casi fielmente a esta descripción clínica. Yo digo casi, porque cuando dice “la inhibición de toda productividad” pareciera solo calzar en el periodo posevento traumático: golpiza con resultado de pérdida de su dentadura imposibilitado de tocar la trompeta por un largo periodo de tiempo. Esto lo acerca más a la descripción de un proceso de duelo. A Freud (1917), en su artículo, le interesa como tesis central para entender la melancolía, la observación de que en los pacientes, en un análisis psicodinámico, subyace en el melancólico una regresión de un tipo de elección de objeto al narcisismo originario. Es decir, la identificación narcisista con el objeto se convierte en el sustituto de la investidura de amor. Sin embargo, me llaman la atención otros elementos observados en el melancólico. Específicamente, me interesa lo expresado en la creación artística o de otro tipo, a pesar de, o gracias al estado de melancolía de un ser humano determinado. Si bien se puede observar aquello descrito por Freud (1917), de que en la melancolía o en muchos tipos de depresión la pérdida desconocida de un objeto al interior del sujeto tendrá por consecuencia la inhibición que le es característica, una profunda rebaja en su sentimiento yoico y empobrecimiento del mismo, también resulta al menos enigmático apreciar a veces lo contrario. Es decir, pareciera que la propia melancolía impulsara la producción

artística o la fuerza de crear en muchas personas. Para Melanie Klein (1940), en cuyo pensamiento es central el papel de la fantasía para comprender su modelo de configuración psíquica, en la situación de duelo hay un vínculo entre el objeto externo perdido y el estado mental de la persona que está viviendo ese duelo: “la pena por la pérdida real de la persona amada está en gran parte aumentada, según pienso, por la fantasía inconsciente de haber perdido también los objetos internos buenos” (Klein, 1940, p. 355). La reactivación de la posición depresiva infantil, los sentimientos inconscientes de triunfo al haber sobrevivido a los objetos de pérdida y la culpa asociada a ello hacen difícil la elaboración de los duelos. Es decir, de la resultante de esta elaboración de reconstrucción de mundo interno dependerán tanto la vivencia del duelo y/o exacerbación del mismo hasta llegar a la configuración de un duelo patológico o una melancolía. Tal vez la observación más interesante que hace Klein (1940) a propósito de nuestro interés en este artículo, dice relación a su descripción durante una etapa más avanzada de elaboración de duelo, al percatarse de que algunas personas desde su sufrimiento desarrollan recursos productivos y sublimatorios de creación artística para salir adelante: “Sabemos que experiencias dolorosas de toda clase estimulan a veces las sublimaciones, o aún revelan nuevos dones en algunas personas, quien entonces se dedica a la pintura, a escribir o a otras actividades creadoras bajo la tensión de frustraciones y pesares” (p. 362). Ahora bien, es Donald Winnicott (1971) quien, dentro de la tradición del psicoanálisis, fue de los primeros en separar los impulsos vitales de creación y la producción de obras de arte en los seres humanos. Este autor considera que la creatividad en sí misma es un universal y es propio a la condición de estar vivo. Sin embargo, este autor igual considera que las personas cuando están enfermas o se encuentran restringidas por factores ambientales en su desarrollo se ven incapacitadas en sus procesos creadores. Luego, Winnicott (1971) reconoce que es difícil de explicar de dónde viene este impulso creador pero que vale la pena establecer un vínculo: “entre el vivir creador y el vivir mismo, y se pueden estudiar las razones por las cuales existe la posibilidad de perder el primero y que desaparezca el sentimiento del individuo, de que la vida es real o significativa” (Winnicott, 1971, p. 98). Si bien es interesante este vínculo, pareciera no permitir seguir haciendo comprensible, una vez más, el misterio del estado melancólico y su potencial de creación. Habría, entonces, que considerar la posibilidad del abandono de la idea cuasi dogmática que liga la melancolía con la enfermedad.

MELANCOLÍA Y TRAGEDIA

Tratando de esclarecer este vínculo entre melancolía y enfermedad, el filósofo Juan Pablo Arancibia (2016) señala que la melancolía históricamente puede abordarse desde tres matrices comprensivas: en la historia antigua como lo demoniaco y lo monstruoso, en la modernidad como enfermedad y anomalía, y entre estas dos dimensiones habría una tercera matriz enigmática e históricamente acallada: la melancolía entendida como expresión de genialidad. Este autor agrega que hasta la edad media no ha sido fácil desligar a la melancolía de la idea de posesión satánica, de lo oscuro, aquella “bilis negra” –significado etimológico griego– y luego más tarde, desde la medicina, la melancolía asociada a la locura como el nuevo mal en un sentido demoniaco en la modernidad. Arancibia (2016) considera interesante detenerse a estudiar la figura del héroe en la poética clásica griega al establecer una relación entre el carácter fatal de la tragedia y la noble penuria de la melancolía. Este vínculo entre melancolía y tragedia habría sido muchas veces opacado por la supremacía de lo demoniaco o la nosología clínica. Por ejemplo, el filólogo J. P. Vernant (2002) cuestiona a Freud por sus interpretaciones descontextualizadas de los mitos clásicos griegos al estar estos mitos desprovistos de un análisis más profundo de los textos trágicos. Según este autor, Freud habría simplificado el pensamiento trágico, buscando validar algunas de sus teorías a partir de casos clínicos y de sueños de la época contemporánea, para luego ser confirmados en textos escritos en tiempos remotos, buscando, así, afirmar una experiencia edípica universal. Pareciera que la comunidad psicoanalítica persistiera en mantenerse en lo que se podría llamar una “tozuda ignorancia” al respecto, al no haber estado abiertos a modificar o ampliar en sus significados alguna de estas concepciones freudianas acerca de los mitos. Carlo Gentili y Gianluca Garelli (2015) nos hablan de la corriente desarrollada en Alemania entre los siglos XIX y XX en que se analiza lo trágico trascendiendo la visión psicológica dando espacio a una perspectiva ontológica e histórica-cultural. Esta idea es reafirmada cuando Nietzsche (1887) propone que el poeta trágico no pretende liberarse de algún tipo de dolor o redimir algún sentimiento de culpa, más bien es entregarse a la vida, un goce eterno del devenir como su propia elección de vida. En este sentido, Foucault (1982) dice: “la principal obra de arte de la que debe encargarse el individuo, el área central sobre la que deben aplicarse los valores estéticos, es uno mismo, la propia vida, la propia existencia” (p. 73). Seguir esta ética incluso en tiempos de posmodernidad implica necesariamente

cierta autonomía y libertad. Una ética, una estética y una libertad entendidas como una sola unidad. Es la libertad como condición ontológica de la ética y la ética como la forma de cultivar dicha libertad.

Es en el rescate de la tragedia del melancólico y su imperativo ético donde se abre la posibilidad de la creación artística o de cualquier naturaleza. Pienso que nos abre una novedosa aproximación ética frente a las personas que nos vienen a consultar. Arancibia (2016), inspirado en el seminario VII donde Lacan (1960) denuncia la “criminalidad del bien”, objeta a este autor la lectura de la muerte trágica². Sería finalmente un asunto de dignidad como actitud de vida y no una vocación por la muerte. Es el dolor quien nos dispone y destina. Cuando Chet Baker interpreta “Almost Blues”, y sentidamente dice “casi estoy triste/coquetear con el desastre/me hizo esto que soy/el imbécil que me propuse ser”, es un testimonio confesional ineludible que al igual que en la tragedia clásica, *Edipo*, se propone encontrar su verdad y revelarla, estando dispuesto a someterse a su cruel destino. Esta forma de entender la vitalidad se asocia a una suerte de dignidad ética y es lo que finalmente lo salva. Es esta una condición melancólica que podemos observar tanto en quien hoy día se dedica a la filosofía, al arte o a la poesía y en general al pensamiento. Habría algo en ese dolor que lo torna a ese sujeto dotado de potencia y profundidad, y no en impedimento o limitación. A esto apunta el concepto de “reflexión estética” que desarrolla Kant (en Menke, 2011). No en su significado universal o de construcción social sobre el juicio de valor por lo bello o lo moral que nos hacemos frente una obra o un pensamiento. Es la reflexión estética, por la mera reflexión: un estado de desarrollo a modo de juego y la facultad de conocimiento que nos entrega una experiencia estética que finalmente desde sus condiciones subjetivas se produce la autorreflexión. Menke (2011) agrega que en la tragedia podemos apreciar un lenguaje superior porque es esencialmente autorreflexivo al aparecer lo dicho como producido por el relato. Para los fines de este trabajo, por ejemplo, lo podemos apreciar en el momento que Baker frasea una interpretación musical.

² “Objetamos aquella lectura de la muerte trágica o de la melancolía ‘antigónica’ como una mera patología o ‘pulsión de muerte’. Antes bien replanteamos el problema, insiendiendo en una concepción ético-política que declara como principio de la conservación de la vida biológica no es el valor absoluto y último en toda circunstancia, pues lo que parece comprender el héroe trágico es que habría cierta cualificación o dignificación de la vida, sin la cual ella no merece ser vivida” (Arancibia, 2016, p. 349).

Entonces, surge la interrogante si es posible transferir esta actitud al encuadre clínico analítico. Acaso, ante cada paciente, ¿no se juega esta actitud ética-estética? Es la aceptación de la propia condición humana. Implicaría a momentos asumir con vitalidad y creatividad la propia melancolía. Es la castración freudiana convertida en tragedia griega pero que de manera paradójica nos hace victoriosos al reencontrarnos en nuestra potencia. Esta potencia se funda en la ética de la libertad que guía la estética de la reflexión psicoanalítica permitiendo a los sujetos experimentarse emocionalmente libres (Correa *et al.*, 2016). Observar a Chet Baker en el corte de un primer plano, escuchar su interpretación musical, es volver a la poética más antigua. Aquella donde las palabras y la música aún no estaban separadas. El rostro en el ocaso de su vida exhibe profundos surcos. El suave movimiento muscular de su boca altera la gestualidad permitiendo acompañar el sonido de la trompeta en clave de blues. En fracciones de segundo nos revela toda su vida y tragedia. Generosamente nos devela su intimidad y en ese gesto no podemos negar que a pesar de todo ese dolor hay belleza. Esta creación, como señala Giorgio Agamben (1996), no pretende inscribirse en el orden de la reparación frente a un conjunto de pérdidas del pasado. Más bien es la vivencia de una existencia trágica, no como algo negativo, sino que en la aceptación de lo irreparable está implícita la idea de que tanto el dolor como la alegría son parte de la existencia. De esto, Agamben (1996) concluye en términos éticos de que “la redención no es un suceso por el cual lo antes profano deviene sagrado y lo perdido se encuentra. La redención, al contrario, es la pérdida irreparable de lo perdido, la definitiva profanidad de lo profano” (Agamben, 1996, pág. 87).

Por otra parte, ¿qué evoca la escucha o la puesta en escena de una pieza clásica o la reaparición transferencial de escenificaciones configuradas en un pasado remoto (Muñoz, 2015) y que pueden ser actualizadas en pocos segundos? Pareciera que este pasado remoto deviene en consecuencias clásicas por su capacidad para hablarnos de un modo extraño e inasible. Gadamer (1977) señala que el valor de la tragedia vista como un clásico y un fenómeno acontecido en el horizonte cultural y temporal remoto, sería una “una forma vinculada al acontecimiento”: un ritual, una puesta en escena, una representación, y los participantes, como jugadores, más allá de sus voluntades, son gobernados por las reglas de ese juego al que han sido llamados a participar, dando el espacio para que surja la obra artística o lo que para nuestro interés expresan las escenificaciones clínicas. A nosotros como espectadores y participantes contemporáneos esta representación de lo trágico nos

impacta estéticamente y a la vez anula su propio pasado. Pues la tragedia que sufre una “transformación en forma” (Gadamer, 1977) constituye un valor ontológico y lo clásico se presenta y puede ser definido como una conservación en el transcurso destructivo del tiempo.

Ahora, ¿qué cosas y desde dónde escuchamos? Nuevamente, reflexionar en esta escucha nos remite al fenómeno de la percepción (Correa *et al.*, 2014, Muñoz, 2015), pero en esta ocasión interesa poner el acento en la percepción auditiva, sin que desaparezca necesariamente lo visual. Si Beethoven se queda sin oído y Baker sin dientes ¿cómo es posible que sigan escuchando o interpretando respectivamente? Jaques Derrida (1998), en su conferencia “El oído de Heidegger”, afirma que este filósofo pensaba que la música no se reduce al órgano perceptivo. Hay un oído interior que no pertenece al orden de la exterioridad sensible, ni tampoco implica que sea una escucha intelectual. Es un oído que es poético porque oye por adelantado aquello mismo que él hace brotar. El músico tiene que escucharse y acostumbrarse a oír su voz como si fuera “otro” y reconocerse en ese otro como si fuera él. Se refiere a una sobreescucha, si existe una vista panorámica, también podría haber una escucha panacústica, es decir, un “vicariato de los sentidos” como decía Kant entendido como el natural apuntalamiento mutuo de la vista y el oído en el acto perceptivo. Un músico cambia a lo largo de su vida y no necesariamente compone otra pieza. Puede re-interpretar su pieza clásica, como lo hacía Baker con “My Funny Valentine”, sin embargo puede ser interpretada o escuchada de manera completamente distinta. Entonces, se puede afirmar que esto se asemeja mucho a la situación clínica en que en una sesión se le dice o escucha a un paciente un determinado relato, y luego en otra sesión, podemos observar comúnmente que volvemos a repetir la misma conversación y terminamos escuchando o interpretando ese relato de maneras muy diferente. El filósofo y musicólogo Peter Szendy (2015) nos habla del fenómeno de “retroescucharse”, en un intento de auscultar, exacerbar los sentidos como una verdadera excavación arqueológica como señalaba Martin Heidegger (2007) en este escuchar en el pasado. Esta auscultación es entendida al modo de una mirada diferida, al no poder mirar con los ojos el interior de un cuerpo en semejanza con lo acontecido en la observación del espacio sideral del universo y en el espacio mental de la dupla analítica durante los tratamientos (Muñoz, 2015). Es en la pesquisa de lo que nos llama la atención, el esfuerzo de concentrarnos en un punto sonoro, y afirmados a través de la experiencia de muchas escuchas, que dejamos afuera otros sonidos y ruidos que podrían desviar nuestro punto de interés.

Esta escucha sensible, más allá de las limitaciones auditivas y visuales, nos obliga a ejercitar la “auscultación”, siendo necesaria una especie de percusión táctil para así desentrañar lo subterráneo de las conversaciones en la situación clínica. Esto nos recuerda a esa máxima Nietzscheana (1887) de plantear preguntas filosóficas a “martillazos” al modo de que interrogamos a un cuerpo por su hinchazón. Fue esta actitud de escucha percutida lo que ha ido guiando la indagación melancólica de la siguiente situación clínica.

EXPULSADOS DE LA TIERRA PROMETIDA

Emilia y su pareja están de vuelta en Santiago después de algunos años de vivir en el extranjero. Están de vuelta a su país de origen; sin embargo, no es un retorno anhelado. Es como si ellos hubiesen sido “exiliados” pero en su propia patria. A Emilia la conocí varios años atrás cuando ella estaba viviendo su adolescencia. Ella ha decidido volver a consultarme, y al verla llegar me doy cuenta que si bien conserva nítidamente sus rasgos tal como yo la recordaba, sus maneras y actitudes de relacionarse revelan que se ha convertido en una mujer adulta. En ese primer encuentro, emocionalmente, oscila en su relato entre una profunda pena y una intensa rabia. Ella y su pareja se estaban desarrollando en sus respectivas áreas de interés y vivían en una ciudad que no solo satisfacía plenamente sus desarrollos vocacionales, sino que también los recursos de subsistencia que generaban les permitían disfrutar de la vida cultural y amistades que habían conocido en ese lugar. Lamentablemente, Emilia sufrió una lesión que la ha inhabilitado para seguir hasta el día de hoy su carrera como artista. Si bien con el tratamiento adecuado ella podría recuperarse de su lesión, aún es incierto saber si va a poder continuar con su carrera al nivel de exigencia de la misma. Por otra parte, esto significó perder ingresos y por tanto el derecho de residencia en ese país extranjero. La precariedad de ingresos que ella y su pareja generan ha obligado a que su tratamiento solo pueden costearlo en Chile en un hospital público, y a vivir en condiciones mucho más precarias en Santiago en comparación con la ciudad que obligadamente abandonaron. En sus relatos me describe con nostalgia el barrio que dejaron y así va construyendo un retrato de un lugar algo idealizado como si se tratara de un espejo imperfecto que distorsiona el reflejo de las imágenes. Su frustración y resentimiento por ahora los expresa el verse como una empleada para tareas específicas que contratan matrimonios jóvenes del barrio de Vitacura. Ella ya me ha hecho sentir mal con sus comentarios cargados de ironía por haber cambiado de barrio mi

consultorio precisamente a esa comuna, después de que años atrás me conociera en otro sector de más abajo de la ciudad. Esto la hace dudar si en esta segunda oportunidad podremos trabajar juntos. Emilia me experimenta distinto en mi manera de relacionarme con ella en el tratamiento. Percepción que yo valido, pues efectivamente yo he cambiado. Me doy cuenta de que detrás de esa mirada llena de desdén pareciera estar muy sensible a pesquisar todo tipo de cambio experimentado en el último tiempo y evaluando negativamente lo que le ha tocado vivir actualmente. Otras veces su resentimiento está dirigido a la mala educación de convivencia urbana de la gente en Chile. Yo, silenciosamente, oscilo entre ver su gran frustración al empatizar con muchos de sus comentarios y otras veces en irritarme por considerar que todos esos comentarios resultan odiosos cuando somos comparados con otras sociedades que son relativamente más ricas, pero no menos violentas y solo expresada esta violencia de manera distinta. Pienso para mis adentro que Emilia se ha convertido en una mujer “civilizada” en expresar su odiosidad. Finalmente, no tengo que interpretar lo que ambos sabemos acerca de lo doloroso que ha sido la pérdida de tener que suspender sus actividades como artista y lo incierto que puede ser su futuro como tal. Más bien me inquieta la potencial y profunda “melancolía” en que Emilia podría entrar cuando por largos ratos ella rompe a llorar desconsoladamente. En mi mente se ha activado el recuerdo reciente de las imágenes sonoras y visuales del documental acerca de la vida de Chet Baker, y específicamente del quiebre que experimentó después de haber perdido buena parte de su dentadura. Tal vez tratando de aferrarme a algún tipo de esperanza, necesito creer y desear que Emilia tenga los recursos y talento para salir adelante como lo hizo Baker.

Considero que es válido preguntarse si la molestia de Emilia por tener que volver “exiliada” a Santiago con toda la irritación que le provoca la ciudad y su sociedad son solo representaciones defensivas frente al dolor de la pérdida. Sus recuerdos del lugar y los amigos que dejó atrás son reflejos por cierto de parte de la pérdida, pero podrían representar otros aspectos importantes a considerar y que están emparentados con la melancolía. Svetlana Boym (2001), basada en Dubravka Ugresić, plantea que, desde el punto de vista de la exploración de la nostalgia y la añoranza tanto de naciones como de territorios perdidos, las personas pueden sufrir una especie de “confiscación de la memoria”. A Boym (2001) le interesa la construcción de las memorias colectivas como forma de reparación del desarraigo. Rescata los aportes de Donald Winnicott a través del concepto de “espacio potencial”, y específicamente el valor de la

experiencia cultural como el lugar de la creatividad al proveer un contexto donde las relaciones no siempre se desarrollan por continuidad, pero sí por contigüidad al estar inmerso en dicha cultura ofreciendo una zona de estabilidad, regulando los cambios que caracterizan la vida moderna. En este sentido Boym (2001) se distancia y critica Freud al apropiarse de la palabra nostalgia al solo concebirla como un “retorno al hogar” con el propósito de analizar y reconocer los traumas infantiles. Así, queda fuera la visión de considerar a la nostalgia como un intermediario entre la memoria colectiva y la memoria individual. Por tanto, en Emilia también se puede constatar esa nostalgia por la ciudad y los barrios que sostenían su quehacer y potenciaban su desarrollo como artista.

Con Emilia, en esos momentos melancólicos conectados con la pérdida de esperanza en los seres humanos al observar y describir dolorosamente el comportamiento regresivo de las sociedades tanto en Europa como en Estados Unidos, frente a un mundo convulsionado por las crisis económicas y/o migratorias a partir de millones de desplazados –ella pareciera sentirse como una más– tiendo a sentirme anulado por sus descripciones apocalípticas. Después de un largo silencio, ella, como de la nada, comienza a llorar. Al preguntarle con qué se ha conectado, me relata su salida durante el fin de semana hacia el cajón cordillerano. Ella y su pareja se internan por una quebrada donde la ciudad quedó atrás y hay escasos vestigios humanos. A cierta altura de la montaña Emilia describe lo impresionante del paisaje y el viento suave percibiéndolo primero como una brisa que acariciaba su pelo y luego se convertía en aire refrescante que llenaba los pulmones. Me dice, en tono de confesión, que hacía mucho tiempo que no tenía un sentimiento de armonía consigo misma y de admiración por tanta belleza existente en la naturaleza. De inmediato despertó en mi mente el recuerdo de otro documental llamado “La Sal de la Tierra” (2014) del director Wim Wender dando cuenta de la historia del fotógrafo brasileño Sebastián Salgado. Hay un momento en la vida de este hombre, en que hastiado de registrar imágenes de extrema pobreza y de situaciones límite de los seres humanos al agredirse unos a otros, necesita detenerse y replantear su vocación como fotógrafo y el sentido que podían tener estos registros más allá de la denuncia. Salgado comienza, en la madurez de su vida, a retratar el paisaje, explorando un cambio estético poniendo énfasis en la belleza de la naturaleza e intentando destacar que somos una parte pequeña de esta. Es su propia manera de lidiar con la melancolía, planteando una nueva ética como desafío para los seres humanos. Es decir, en

la tragedia humana expresada en los millones de desplazados por la guerra y la miseria que ello conlleva, pareciera preferir enfocar la mirada en el plan infinito de la naturaleza y nosotros solo como parte de ella. Sin duda, esto implica un descentramiento, primero en la propia salvación tanto como individuos o humanidad, a luego desplazar la mirada en los ecosistemas que preservan la vida general en el planeta. Emilia ha sufrido un impacto estético (Muñoz, 2015) similar en su encuentro con la naturaleza. Ella y su pareja aman a los animales y pareciera que expresan más amor a ellos que a las personas en general. Pienso y le digo que es la primera vez que la siento como un vínculo en amor después de todas estas semanas que nos hemos vuelto a ver. Ella, emocionada, me dice que ha sido muy difícil el retorno a Santiago y volver a creer en algo. Yo me quedo pensando si en los procesos de duelo se produce una especie de negación del valor de lo que estamos obligados a dejar por la pérdida y, como moneda de cambio, necesitamos desplazar la mirada a “un nuevo objeto de amor” (Freud, 1917), otorgándole un mayor valor trascendental tal como le ha ocurrido a Salgado, y/o de ese dolor melancólico sacamos fuerza para no abandonar ese objeto de amor, reinventándose como Chet Baker, para persistir en un vínculo de creatividad con ese objeto de amor. En cualquiera de las dos salidas pareciera que quien padece este dolor pasa por su “temporada en el infierno”, es decir, roza la experiencia cercana a la muerte. Experiencia que finalmente puede ser entendida como lo propiamente sublime. Para Emilia como para mí, por ahora, solo nos queda transitar por la incertidumbre. Quiero pensar con esperanza que toda su odiosidad se convierta en energía creativa tanto para tener una experiencia de aprendizaje en su tratamiento como para reinventarse como artista. Puedo percibir también, detrás de su crítica social, no solo resentimiento derivado de su frustración, sino que puedo ver que hay una posición ética de cómo ella y su pareja quieren relacionarse con su entorno social, cultural y el medio ambiente. Su opción podría juzgarse como muy radical favoreciendo el desarrollo de una estética revestida de melancolía; no obstante, pienso que a través de esa postura está la potencial fuerza de transformación creativa.

COMENTARIO FINAL

Este trabajo ha sido un intento de hacer el ejercicio de percepción visual y auditivo ya sea al aproximarse a la experiencia de dejarse impactar estéticamente por la obra melancólica de un artista o del relato con una afectividad de tono nostálgico de una paciente en el trabajo

clínico. Este impacto estético puede ser connotado como una experiencia de lo trágico, la reflexión ética diferida que ello conlleva y su ironía implícita, mostrando que los conflictos trágicos jamás se disuelven, sino que solo aspiran a revelarse. Lo que considero no poca cosa al dotar esta experiencia de una ética que promueve el trabajo psicoanalítico, y es este tipo de reflexión lo que guía la auscultación antes señalada. Pienso que se trata de un proceso de búsqueda de sí mismo y abre la posibilidad de captar en el trasfondo de la cadencia del relato melancólico lo creativo, expresándose lúdicamente, en el encuentro sintonizado entre los participantes de la dupla psicoanalítica, esperando conectar con lo que en otro trabajo hemos llamado la “nota azul” (Correa *et al.*, 2016). Es decir, la melancolía ya no como “bilis negra”, sino que simplemente visualizado y oído en las tonalidades pentagonales del Blues o el Jazz.

REFERENCIAS

1. Agamben G (1996): “La comunidad que viene”, Ed. Pre-textos, Valencia, España
2. Boym S (2001): “The Future of Nostalgia”, Basic Books, New York
3. Benjamin W (1939): “Sobre algunos temas en Baudelaire”, en “Ensayos escogidos” (1967), Ed. Filosofía y Cultura Contemporánea, México
4. Correa A, Muñoz A, Balbontín C (2014): “Lo disociado; una leve vibración en el borde de la experiencia”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 10, N° 3
5. ——— (2016): “La nota azul en la sesión analítica”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 12, N° 3
6. Derrida J (1998): “Políticas de la amistad: Seguimiento del oído de Heidegger”, Ed. Trotta, España
7. Freud S (1917): “Duelo y melancolía”, en *Obras completas* Vol. XIV, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
8. Foulcault M (1982): “La hermenéutica del sujeto”, Ed. Fondo de Cultura Económica, México
9. Gadamer HG (1977): “Verdad y método I: Fundamentos de una hermenéutica filosófica”, Ed. Sígueme, Salamanca, España
10. Gentili C, Garelli G (2015): “Lo Trágico”, Ed. Antonio Machado, España
11. Heidegger M (2007): “Ser y Tiempo”, Ed. Fondo de Cultura Económica, México
12. Klein M (1940): “El duelo y su relación con los estados maniaco-depresivos”, en *Amor culpa y reparación*, *Obras completas* 1. Ed. Paidós, Buenos Aires
13. Leyva G (2011): “Introducción” en *Estética y negatividad* de C. Menke (2011), Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
14. Menke C (2011): “Estética y Negatividad”, Ed. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires
15. Muñoz A (2015): “Estética del encuentro: Una aproximación al paisaje”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, Vol. 11, N° 3
16. Nietzsche F (1998): “Crepúsculo de los ídolos”, Ed. Alianza, España
17. Szendy P (2015): “En lo profundo de un oído: Una estética de la escucha”, Ed. Metales pesados, Santiago
18. Vernant JP, Vidal-Naquet P (2002): “Mito y tragedia en la Grecia Antigua”, Vol. 1. Ed. Paidós, España
19. Weber B (1989): “Let’s Get Lost”, DVD. Collector’s Edition
20. Wender W, Salgado JR (2014): “La sal de la tierra”, DVD
21. Winnicott D (1971): “Realidad y juego”, Ed. Gedisa, Buenos Aires

SALUD MENTAL

SITUACIÓN DE LA ATENCIÓN DE SALUD MENTAL EN EL SISTEMA PÚBLICO CHILENO EN COMPARACIÓN CON OTROS PAÍSES¹

(Rev GPU 2017; 13; 1: 75-81)

Alberto Minoletti², Rafael Sepúlveda³

INTRODUCCIÓN

El sistema público chileno ha realizado un importante aumento en los recursos destinados a la atención de problemas y trastornos de salud mental en los últimos 25 años, y al mismo tiempo ha desarrollado un proceso de transformación desde un modelo centrado en los hospitales psiquiátricos a otro basado en la comunidad y en la descentralización de recursos sanitarios (1, 2). Estas transformaciones han sido orientadas por dos planes nacionales de salud mental (1993 y 2000) y se han caracterizado principalmente por la incorporación de la salud mental a la atención primaria, la implementación de equipos y centros de salud mental comunitarios, programas de rehabilitación psicosocial, hospitales de día y dispositivos de apoyo residencial (hogares y residencias protegidas), y la incorporación de servicios de psiquiatría y unidades de hospitalización psiquiátrica en hospitales generales.

Considerando este proceso, resulta de interés comparar la situación de la atención de salud mental del sistema público en Chile con la de otros países, con el fin de tener una aproximación al nivel de avance de nuestro país en esta materia. Esta comparación es metodológicamente posible gracias a la recopilación de información sobre los sistemas de salud mental en la mayoría de los países del mundo que realiza la Organización Mundial de la Salud (OMS) (3, 4)⁴ y a que Chile dispone de información relativamente reciente de muchos de los indicadores que utiliza la OMS (5). Para aquellos indicadores no cubiertos por estas fuentes de información se recurrió a literatura nacional e internacional complementaria.

Para efectos de este estudio, se dividirá la información encontrada en tres áreas: (1) recursos disponibles para la atención de salud mental, (2) cantidad de usuarios beneficiados con esta atención y (3) nivel de implementación del modelo comunitario de salud mental.

¹ Entre el 5 y el 9 de septiembre de 2016 se llevó a cabo en Santiago de Chile el XIV TALLER INTERNACIONAL DE SALUD MENTAL Y PSIQUIATRÍA COMUNITARIA, organizado por la Escuela de Salud Pública y MEDICHI, Programa de Educación a Distancia, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Chile. En este Taller Internacional, parte de la XIV versión del Diploma de Posgrado en Salud Mental y Psiquiatría Comunitaria, Semipresencial, de dicha Facultad, el Dr. Alberto Minoletti dictó una Conferencia en la cual se basa el presente artículo.

² Psiquiatra, Profesor Asistente Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad de Chile.

³ Psiquiatra, Jefe Unidad de Salud Mental, Subsecretaría de Redes Asistenciales, Ministerio de Salud y Profesor Asistente Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad de Chile.

⁴ La OMS puso en marcha el proyecto del Atlas de salud mental en el año 2000. Desde entonces, se han publicado actualizaciones en 2005, 2011 y 2014, proporcionando información actualizada sobre la disponibilidad de los servicios y recursos de salud mental en todo el mundo, incluidos las asignaciones de fondos, los recursos humanos y los centros especializados.

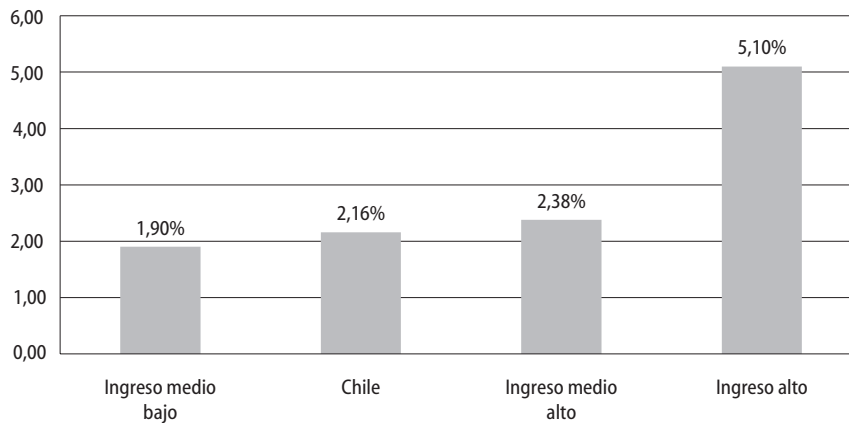


Figura 1. Comparación del porcentaje del presupuesto de salud destinado a salud mental entre Chile y mediana de grupos de países de diferentes ingresos. WHO 2011 (3) y Minsal 2014 (5).

RECURSOS DISPONIBLES PARA LA ATENCIÓN DE SALUD MENTAL

El porcentaje del presupuesto total para salud en el sistema público chileno que se destina a salud mental fue de 2,16% para el año 2012 (5). La cifra de Chile se ubica en un lugar intermedio entre la mediana de los países que el Banco Mundial clasifica como de ingreso medio bajo y medio alto, y corresponde a menos de la mitad de la mediana del porcentaje que destinan los países de ingresos altos (3) (Figura 1).

Al considerar el presupuesto de salud mental expresado como gasto per cápita en dólares de Estados Unidos, podemos observar en la Figura 2 que Chile dispone de 6 a 8 veces más recursos económicos que la

mediana de los países de ingresos medio bajo y medio alto, pero que tiene solamente $\frac{1}{4}$ de la mediana de estos recursos en los países de ingreso alto (4, 5).

La totalidad de los centros de atención primaria de salud (APS) ha incorporado programas de salud mental que permiten la atención de personas de diferentes edades que presentan trastornos mentales de baja y mediana complejidad. El número promedio de horas a la semana de psicólogos en centros de APS ha aumentado de 47,3 en 2004 (6) a 83,6 en 2012 (5) y el 84% al 91% de los centros de APS urbanos realizan interacciones al menos una vez al mes con profesionales de especialidad de salud mental y psiquiatría (consultorías de salud mental) (5). Esta situación se compara favorablemente con el resto de los países de Latinoamérica y

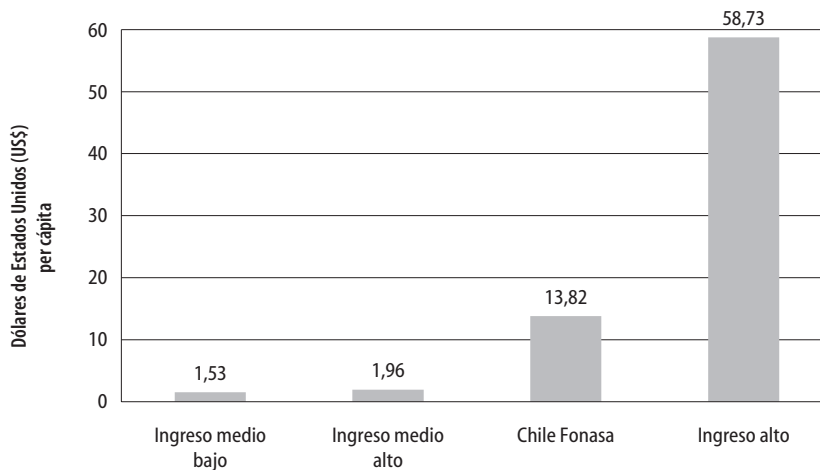


Figura 2. Gasto de salud mental per cápita (US\$) en Chile (población Fonasa) y mediana de grupos de países según ingresos. WHO 2014 (4) y Minsal 2014 (5).

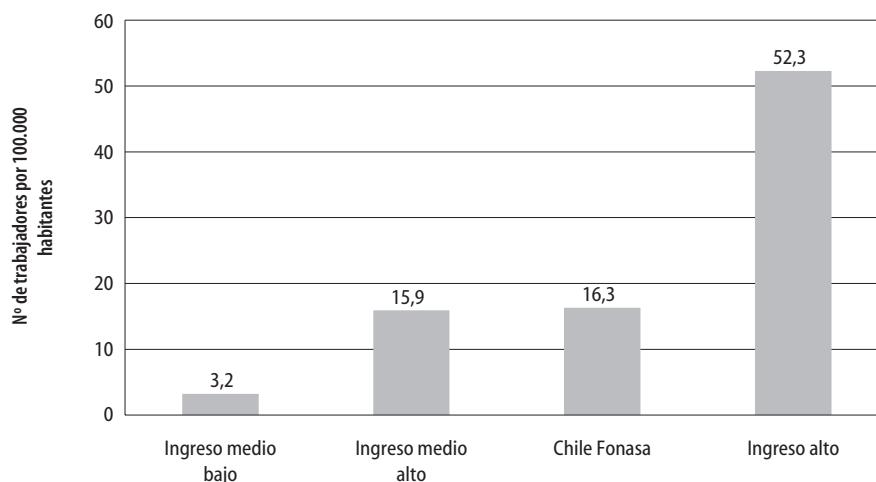


Figura 3. Número de trabajadores de especialidad salud mental por 100.000 habitantes: Chile y mediana de grupos de países por ingreso. WHO 2014 (4) y Minsal 2014 (5).

el Caribe, en los cuales se describe que “la integración de la salud mental en los servicios de atención primaria de la salud es por lo general limitada” y que es escasa la interacción entre equipos de APS y equipos de especialidad (7).

El número de personas que trabajan en servicios de especialidad y psiquiatría en el sistema público de Chile es de 16,3 por 100.000 beneficiarios de FONASA (5), lo cual es aproximadamente igual a la realidad mediana del grupo de países de ingreso medio alto, cinco veces superior al grupo de ingreso medio bajo y la tercera parte de la mediana de los recursos humanos en países de ingreso alto (4) (Figura 3).

En 25 años el sistema público aumentó de 15 centros ambulatorios de salud mental y psiquiatría existentes en 1990 a 150 centros en el año 2014; existen dos tipos de centros con similares funciones, 91 centros de salud mental comunitaria y 59 centros de psiquiatría adosados a hospitales generales o en centros de diagnóstico y tratamiento (CDT) y centros de referencia en salud (CRS). Esto ha implicado que el país disponga en promedio de uno de estos centros especializados por cada 89.200 beneficiarios de FONASA, lo cual se compara favorablemente con la proporción de 1 por 370.000 de la mediana de los países de ingreso medio bajo y de 1 por 110.000 para los de ingreso

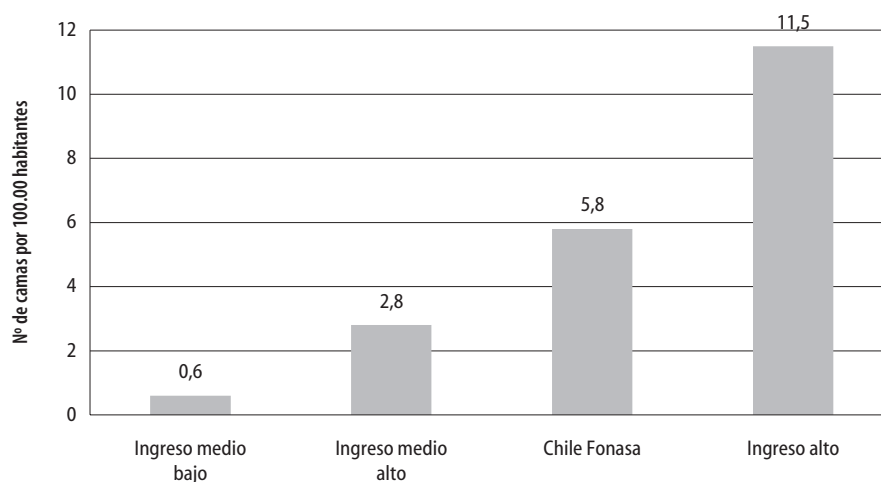


Figura 4. Número de camas de psiquiatría en hospitales generales por 100.000 habitantes. Chile y mediana de grupos de países por ingreso. WHO 2014 (4) y Minsal 2014 (5).

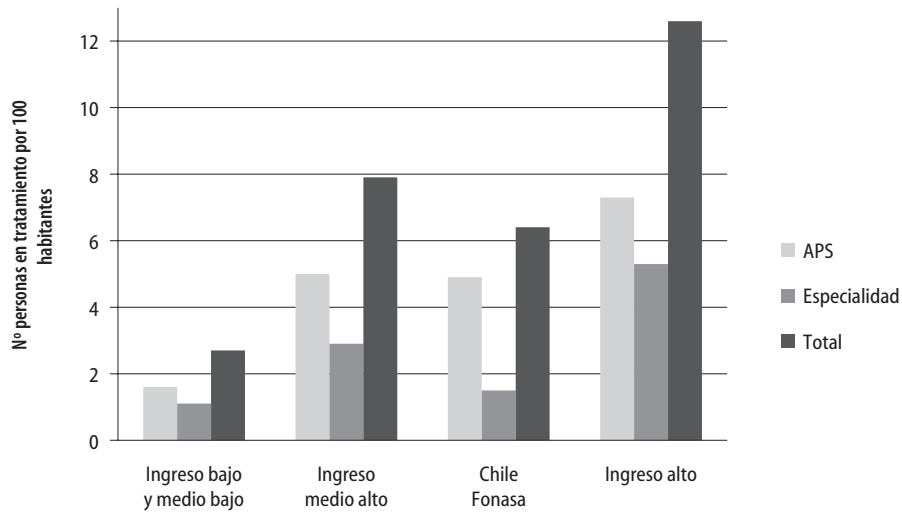


Figura 5. Prevalencia tratada por trastornos mentales en APS y especialidad. Chile y otros países del mundo por ingreso. Wang 2011 (9), Minsal 2012 (8) y 2014 (5).

medio alto, pero distante de los de ingreso alto (1 por 50.000) (4, 5).

Chile tenía un total de 65 centros de atención diurna (40 hospitales de día y 25 centros diurnos) en 2012, lo que da una proporción de 0,49 centros por 100.000 beneficiarios de FONASA (5). Esta proporción es similar a la que se encuentra en América del Sur (0,45 por 100.000) y cinco veces mayor al promedio

de América Central, México y el Caribe Latino (0,10 por 100.000) (7).

En relación con el número de camas de psiquiatría en hospitales generales (Figura 4), Chile se ubica en una posición intermedia entre la mediana de países de ingreso medio alto e ingreso alto, teniendo el doble de camas de los primeros y la mitad de las camas de los segundos (4, 5).

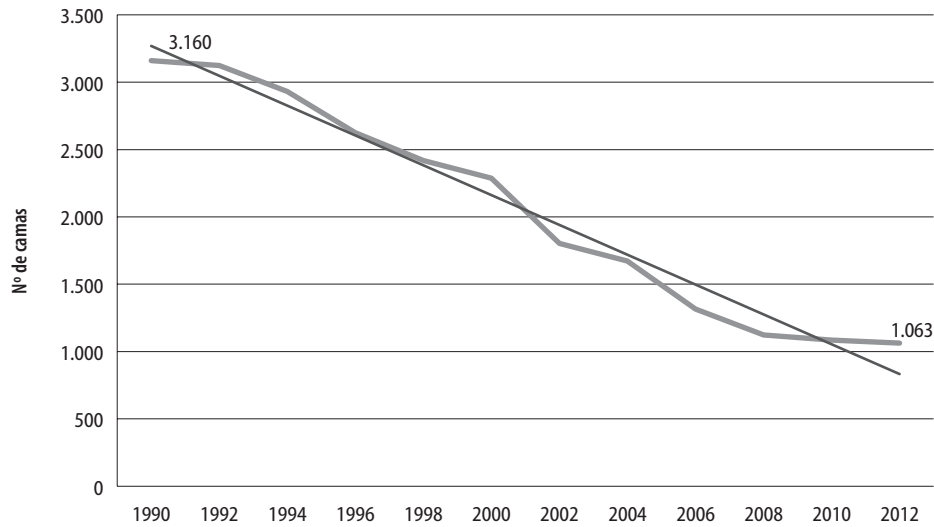


Figura 6. Número de camas en hospitales psiquiátricos de Chile 1990-2012. Con base en información obtenida del Ministerio de Salud por los autores a lo largo de los años.

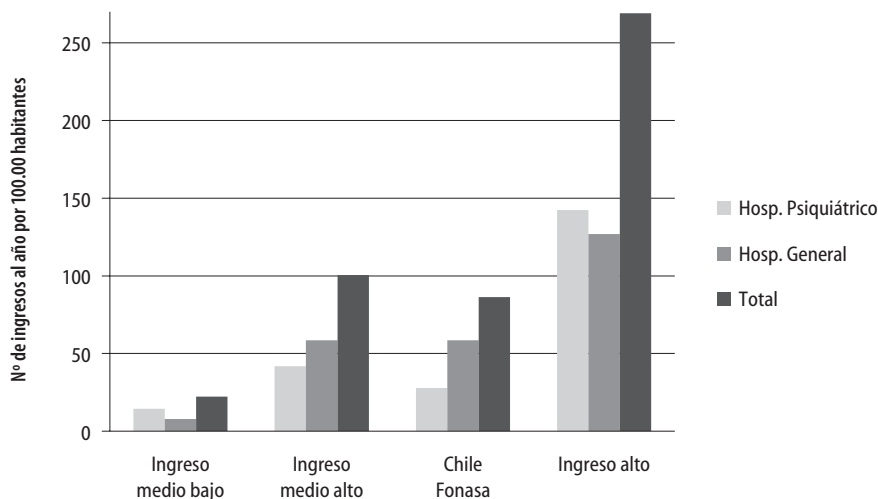


Figura 7. Número de ingresos a hospitales psiquiátricos, servicios de psiquiatría en hospitales generales y totales al año por 100.000 habitantes. Chile (5) y otros países del mundo por grupo de ingreso (4).

Con un total de 1.622 plazas en hogares y residencias protegidas, Chile tiene en el sistema público una proporción superior a la mediana de los países de alto ingreso, 12,12 y 9,95 plazas por 100.000 habitantes respectivamente (4, 5).

CANTIDAD DE USUARIOS BENEFICIADOS CON ATENCIÓN DE SALUD MENTAL

La Figura 5 muestra la prevalencia tratada de personas con trastornos mentales en el sistema público chileno en el año 2012, tanto en APS (8) como en especialidad (5), en comparación con la mejor evidencia disponible en la literatura sobre prevalencia tratada en países de distintos niveles de ingreso (9). En relación con el porcentaje total de personas tratadas, Chile tiene un nivel superior (6,4%) al grupo de países de ingreso bajo y medio bajo (2,7%), levemente inferior al de ingreso medio alto (7,9%) y casi la mitad del porcentaje tratado en países de ingreso alto (12,6%). La diferencia de Chile con los países de ingreso medio alto se debe al menor porcentaje de personas que son atendidas en especialidad en nuestro país, con 1,5% y 2,9% respectivamente, mientras que a nivel de APS el porcentaje de personas tratadas es similar entre Chile y ese grupo de países (alrededor del 5,0% en ambos). La comparación de Chile con los países de ingreso alto muestra que en nuestro país se atiende un porcentaje levemente menor de personas en APS (4,9% y 7,3% respectivamente), pero que en Chile se atienden en especialidad 3,5 veces menos personas (1,5%) que en los países de alto ingreso (5,3%).

NIVEL DE IMPLEMENTACIÓN DEL MODELO COMUNITARIO DE ATENCIÓN DE SALUD MENTAL

El número de camas totales en los hospitales psiquiátricos de Chile ha disminuido gradualmente desde 3.160 en el año 1990 a 1.063 en 2012 (Figura 6). Este descenso se ha asociado a una disminución similar del porcentaje que representan estos hospitales en el presupuesto total de salud mental del sistema público, desde el 74% en el año 1990 a 16% en el 2012 (5). El porcentaje de este último año es inferior a la mediana de los porcentajes del presupuesto de salud mental destinados a hospitales psiquiátricos en los países de ingreso alto (34%) y 2 a 4 veces menor que el de los países de ingreso medio alto (52,1%) y medio bajo (78,9%) (4).

La mayor disponibilidad en Chile de dispositivos comunitarios que se ha descrito en la sección "Recursos Disponibles para la Atención de Salud Mental" ha sido sustentada por un aumento del porcentaje del presupuesto de salud mental del sistema público destinado a ellos. Es así como, entre los años 1990 y 2012, el porcentaje destinado a especialidad ambulatoria aumentó de 12% a 36%, el de salud mental en APS de 0% a 26% y el de hogares y residencias protegidas de 0% a 10% (5).

La tasa total anual de ingresos a hospitales por trastornos mentales en el sistema público de Chile (86,4 por 100.000) es levemente inferior a la mediana de países de ingreso medio alto (100,5), cuatro veces superior a la de países de ingreso medio bajo (22,2) y tres veces inferior a la de ingresos altos (269,1), tal

como se muestra en la Figura 7 (4, 5). A su vez, la tasa anual de ingresos a hospitales psiquiátricos en nuestro país (27,8 por 100.000) es casi el doble que la mediana en países de ingreso medio bajo (14,4), inferior a la de ingreso medio alto (41,9) y cinco veces inferior a la de ingreso alto (142,3). Finalmente, la tasa de ingresos a servicios de psiquiatría en hospitales generales en Chile (58,6 por 100.000) es siete veces superior a la de países de ingreso medio bajo (7,8), igual a la de ingreso medio alto (58,6) y la mitad a la de ingreso alto (126,8).

DISCUSIÓN

Chile, al lograr un aumento de su producto interno bruto (PIB), alcanzando a US\$ 21.590 per cápita en el año 2013, fue ascendido por el Banco Mundial desde el grupo de países de ingreso medio alto al grupo de ingreso alto (10). Si bien este indicador no refleja el nivel de desarrollo general de un país, es una aproximación adecuada de la cantidad de recursos totales de que dispone Chile y de la fracción de los cuales se podría destinar a la atención de salud mental. Esto puede tener al menos dos implicancias positivas para el presupuesto de salud mental: 1) si el país dispone de una cantidad mayor de recursos financieros, el Estado, de acuerdo con la voluntad política, podría utilizar una parte de ellos para aumentar el porcentaje destinado a la atención de salud mental; o 2) si el Estado decide mantener el mismo porcentaje para salud mental que el año anterior, este se aplicaría a un monto total mayor de recursos y se podría disponer, por lo tanto, de una cantidad absolutamente mayor de fondos para la atención de salud mental.

De acuerdo con el desarrollo económico que ha ocurrido en Chile, es lógico pensar que los indicadores de atención de salud mental en la actualidad deban ser mejores que la mediana del grupo de países de ingreso medio alto y peores que la mediana del grupo de ingreso alto (considerando también que el ingreso per cápita de nuestro país se ubica en el rango inferior de este grupo). Al revisar la información entregada en las tres secciones anteriores de este artículo, se observa, sin embargo, que esta lógica solo se cumple parcialmente.

En lo positivo, es destacable que el sistema público chileno tenga un gasto per cápita para salud considerablemente mayor que el de los países con menores ingresos y que destine el 84% de este al funcionamiento de dispositivos acordes con el modelo comunitario de atención. Esto ha permitido que el país tenga uno de los niveles más altos de Latinoamérica y el Caribe en el desarrollo de servicios de salud mental en atención primaria, y que tenga un número relativamente mayor que la mediana de países de ingreso medio alto en

centros ambulatorios especializados de salud mental y psiquiatría, camas de psiquiatría en hospitales generales y plazas en hogares y residencias protegidas. Conjuntamente con lo anterior, el rol de los hospitales psiquiátricos se ha reducido significativamente, disponiendo en el presente un porcentaje del presupuesto de salud mental y una tasa anual de admisiones inferiores que la mediana de los países de ingreso medio alto.

No obstante los avances descritos, los resultados de la comparación con otros países ponen en evidencia dos aspectos críticos de los servicios de salud mental en nuestro país. Por una parte, el bajo porcentaje del presupuesto de salud pública que se destina a salud mental, inferior a la mediana de países de ingreso medio alto, no se condice con la alta prevalencia y discapacidad de los trastornos mentales en Chile, revelando una baja priorización del Estado para este problema y atentando con la posibilidad de profundizar el desarrollo de servicios comunitarios y de acortar las enormes brechas que tenemos en casi todos los indicadores con la mediana de los países del grupo de alto ingreso. Por otra parte, la relativamente baja cobertura de atención que se ha alcanzado obliga a evaluar la eficiencia del sistema de atención en salud mental y explicar por qué se tiene una tasa de personas tratadas al año inferior a la de países que gastan per cápita en salud mental una cantidad menor que Chile.

Si bien la metodología utilizada en este estudio permite disponer de un conjunto de indicadores que dan una visión general sobre la atención de salud mental en el sistema público de nuestro país y comparar dicha visión con la de grupos de países con distintos niveles de ingresos económicos, no logra captar todas las complejidades que presentan los servicios de salud mental. Así, por ejemplo, la calidad de la atención es una de las variables cruciales para determinar el impacto de los servicios de salud en los usuarios, pero para la cual aún no se ha desarrollado en salud mental una metodología simple que pueda ser aplicada en forma masiva en los distintos países del mundo. Algunos estudios iniciales en Chile sobre calidad de atención alertan sobre la importancia de considerar este aspecto en conjunto con los elementos estructurales de los servicios de salud mental, si se quiere responder adecuadamente a las necesidades de las personas con trastornos mentales (11, 12 y 13).

REFERENCIAS

1. Minoletti A, Sepúlveda R, Horvitz-Lennon M. Twenty years of mental health policies in Chile: lessons and challenges. *International Journal of Mental Health* 41(1): 21-37, 2012

2. Minoletti A. The reform of mental health services in Chile: 1991-2015. *L'Information psychiatrique* 2016; 92 (9): 761-766
3. World Health Organization. Mental health atlas 2011. Geneva, WHO 2011. Disponible en: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/44697/1/9799241564359_eng.pdf
4. World Health Organization. Mental health atlas 2014. Geneva, WHO 2014. Disponible en: http://apps.who.int/iris/bitstream/10665/178879/1/9789241565011_eng.pdf?ua=1&ua=1
5. Ministerio de Salud de Chile. Evaluación del sistema de salud mental en Chile: Segundo informe. Santiago, Minsal 2014. Disponible en: http://www.who.int/mental_health/who_aims_country_reports/who_aims_report_chile.pdf
6. Ministerio de Salud de Chile. Informe WHO-AIMS sobre sistema de salud mental en Chile. Santiago, Minsal 2006. Disponible en: http://www.who.int/mental_health/evidence/chile_who_aims_report.pdf
7. Organización Panamericana de la Salud. WHO-AIMS: Informe regional sobre los sistemas de salud mental en América Latina y el Caribe. Washington DC, OPS 2013. Disponible en: <http://www.paho.org/per/images/stories/FtPage/2013/WHO-AIMS.pdf>
8. Departamento de Estadísticas e Información de Salud, Ministerio de Salud. Resúmenes Estadísticos Mensuales DEIS, REM 2012, Población en Control, REM-P6, Sección A: Población en control del programa de salud mental, en Atención Primaria de la Salud y Especialidad. www.deis.cl
9. Wang PS, Aguilar-Gaxiola S, Alhamzawi AO *et al.* Treated and untreated prevalence of mental disorders: results from the World Health Organization World Mental Health (WMH) surveys. En Thornicroft G, Szukler G, Mueser KT, Drake RE (2011). *Oxford Textbook of Community Mental Health*. Oxford: Oxford University Press
10. Palma JG. Cómo fue que nos graduamos de país de "ingreso alto" sin salir del subdesarrollo. Centro de Investigación Periodística (CIPER). <http://ciperchile.cl/2013/07/15/como-fue-que-nos-graduamos-de-pais-de-%E2%80%99Cingreso-alto%E2%80%9D-sin-salir-del-subdesarrollo/>
11. Chuaqui J. Cumplimiento de objetivos y acciones de rehabilitación según norma técnica N° 53 para personas con discapacidad psíquica en hogares protegidos de la región de Valparaíso, mediante significaciones de usuarios y administrativos, y propuestas de mejoramiento: Informe técnico final. FONIS SA1112120, 2014
12. Minoletti A, Toro O, Alvarado A, Carniglia C, Guajardo A, Rayo X (2015). Respeto de los derechos de las personas que se atienden en servicios de psiquiatría ambulatoria en Chile. *Revista Médica de Chile*; 143: 1393-1400. Disponible en: http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0034-98872015001200012
13. Sepúlveda R (2015). Impacto de la Consultoría Psiquiátrica en Atención Primaria de Salud: Estudio de su asociación con las tasas de egresos de hospitalización por causa psiquiátrica, a nivel de comunas del país. Tesis para optar al grado de Magister en Salud Pública. Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad de Chile

PSIQUIATRÍA Y RELIGIÓN

COMENTARIO AL LIBRO DE JOB

(Rev GPU 2017; 13; 1: 82-99)

Arturo Vásquez¹

PRÓLOGO AL COMENTARIO AL LIBRO DE JOB

Introducción al prólogo

Presento este trabajo –además de por sus obvias connotaciones teológicas– con propósitos psicoterapéuticos. Desde que me he ido interiorizando más en la Doctrina Cristiana –la católica en mi caso–, como psiquiatra, he percibido que esta doctrina tiene todos los elementos para hacer o practicar la psicoterapia a los pacientes que consultan en mi especialidad.

Y no podría ser de otra manera. El Señor ofrece su paz –a quienes le siguen– en múltiples pasajes del A.T.: Nm 6:26 («... el Señor te mire con amor y te conceda la paz...»), Sal 37:11 («paz ... a los humildes...»), Sal 62:1 («... la paz ... solo en Dios...»), Sal 62:5 («paz ... pues mi esperanza viene de él...»), Sal 85:10 («el amor y la verdad se darán cita, la paz y la rectitud se besarán...»), Sal 119:165 («los que aman su enseñanza gozan de mucha paz...»), Ba 3:13 («... (en) el camino que Dios te señaló (estarás)... eternamente en paz»).

Jesucristo, el Señor, en el N.T, del mismo modo, otorga su paz, o la promete, o la anuncia: Lc 1:79 (en boca de Zacarías; Cristo, el niño aún, será: «luz ... para dirigir nuestros pasos por el camino de la paz...»), Lc 24:36 (ya resucitado, Jesús saluda: «Paz a ustedes»), Jn 16:33 («... paz en su unión conmigo...»), Rm 16:20 («... así el Dios de paz aplastará pronto a Satanás bajo los pies de ustedes. Que nuestro Señor Jesús los bendiga...»), Ga 5:22,23 («... lo que el Espíritu produce es amor, alegría, paz, paciencia, amabilidad, bondad, fidelidad, humil-

dad y dominio propio...»), Ef 2:14 («... Cristo es nuestra paz...»), Flp 4:7 («... así, Dios les dará su paz, que es más grande que lo que el hombre puede entender; y esta paz cuidará sus corazones y pensamientos, porque ustedes están unidos a Cristo Jesús...»).

Entonces, como se ha señalado, la paz es invocada, ofrecida, derramada, en estos pasajes y muchos otros de la Biblia.

Paz y psicoterapia

Ahora bien ¿cuál es el objetivo final de la psicoterapia –esclarecimiento de la conciencia mediante– si no es el conseguir *la paz*? Y con ella, *la alegría* (que brota del corazón, no la fatua), *la paciencia* (que surge espontáneamente, no la autoimpuesta), *el dominio propio* (natural, no forzado o autorreprimido).

Pero conseguir lo recién expuesto es tarea larga que tiene muchas vueltas. La vida misma es el desafío para cada uno de nosotros. No es cuestión de leer y practicar,... ¡y ya estamos listos! Pronto nos damos cuenta que se juega nuestra historia entera en cada evento, en cada interacción de vida.

Por ejemplo, conseguir *la humildad* –la verdadera, la auténtica–. ¿Es fácil ser humilde realmente? ¿O nos ocurre muchas veces que creemos ser humildes, pero en realidad no lo somos en profundidad? ¿O que hemos conseguido cierta humildad, pero fallamos en momentos álgidos o de mayor exigencia?

Puesto que la humildad verdadera está tan relacionada con la paz, así, ocurre que la psicoterapia deberá

¹ Psiquiatra.

incluir el análisis, junto al paciente, *de los momentos en que su falta de humildad* –y contra transferencialmente veremos también la nuestra; la falta de humildad del paciente y la nuestra– *genera la problemática existencial por la que consulta*. Ello, porque esa falta de humildad que aflora produce en el paciente –y en toda persona, sostenemos– momentos de conflicto y de angustia.

En muy diversos textos la humildad aparece como una disposición que se encuentra a la base de otras virtudes. Esta consiste, “no en rebajarse de la propia condición sino en reconocer lo que somos, no solamente en nuestra naturaleza limitada, sino sobre todo en nuestra condición pecadora” (G. Rossi). Este reconocimiento hace al humilde abierto a la acción divina y capaz de llegar con Cristo a la verdadera grandeza –como lo ha planteado San Agustín–; es decir, *crece el espíritu de quien se esfuerza en la real humildad*. Lo que aparece tras la disposición humilde es *la verdad* de cada uno de nosotros. Además, “el ánimo humilde recibe consuelos en la adversidad, reconociéndose digno de sufrir y experimentando el sentimiento de alegría que nace de asentir a la justicia” (A. Manzoni).

Job y la humildad

El *Libro de Job* de la Biblia es conocido como un libro que entrega profunda enseñanza en torno a la humildad, en una encrucijada muy extrema. Como veremos, Job vive al máximo, complicaciones en su vida que semejan situaciones que en algún momento vivimos en menor medida, o tememos, o nos defendemos de ellas; todos nosotros.

Ideal es conocer este libro de la Biblia antes de leer este trabajo. Sin embargo, queda expuesto en lo principal en los diferentes pasajes comentados.

Jung y el libro de Job

Quien escribe ha seguido, como psiquiatra, la obra de Jung en buena medida –muy especialmente cuando hago psicoterapia intensiva–. Pero confrontando a Jung, ya como creyente en Dios, aparecen claras deficiencias en la concepción del mundo junguiano. En el trabajo que presento a continuación estas deficiencias se hacen patentes de modo muy notorio. Se exponen estas deficiencias, acotadas a comentarios de Jung en su libro *Respuesta a Job*, en el curso de este artículo. No obstante lo anterior, es necesario puntualizar que considero a Jung un autor consistente, que con su obra permite entrar con gran profundidad en el camino del análisis espiritual de cada ser humano.

Dificultades en la comprensión del libro de Job

Pero este precioso libro de la Biblia, que muestra de modo diáfano las debilidades que compartimos todos los seres humanos, tiene algunas dificultades en su comprensión. En ellas entramos en este trabajo. Para ello, apoyándonos en comentarios de Biblias clásicas y en otros documentos como la Carta Apostólica del Papa Juan Pablo II. Incluso refutando la posición interpretativa de una Biblia más actual.

La psicoterapia vista como la forma de relacionarse el hombre con Dios

Finalmente señalemos que este artículo quiere también entrar en el modo en que los hombres podemos relacionarnos con Dios, si damos por establecida su existencia. Al hacerlo, inauguramos un modo nuevo de vivir nuestra vida, dejando atrás el exceso de fría intelectualización que caracteriza al mundo contemporáneo.

Este modo nuevo está –de modo natural– lleno de luz. Esa luz es *la manera en que cada persona empieza a experimentar la forma “viva” de relacionarse con Dios*. Por supuesto, también puede ser visto esto último como *psicoterapia*.

Citas de artículos no publicados

No me es posible argumentar por completo cada afirmación hecha en el texto sin hacer un largo paréntesis que entronca en exposiciones anteriores no publicadas. Espero ir publicando dichos trabajos. Sin embargo, es posible entender lo esencial que se arguye sin haberlos leído. Me ha parecido, pese a lo anterior, que es mejor dejar dichas citas, en la esperanza que estos artículos salgan a la luz en el futuro. Entonces, quien relea este trabajo podrá acudir a los artículos citados como guía. Ellos serán colocados como “Apéndices” en la bibliografía –apéndices que por ahora no están en el presente artículo, como explico–, adelantando sí la posibilidad que alguna vez se incluyan en un texto único.

Temática escatológica

Finalmente, el artículo también incorpora temas relacionados con el esclarecimiento del papel de la justicia en nuestras vidas. Lo anterior, puesto que la historia relatada por el Libro de Job tiene a la justicia o injusticia de lo vivido por Job como tema central. De soslayo también se entra en el tema de la realidad o irrealidad –y límites– del diálogo con Dios que pueda iniciar cualquier cristiano.

INTRODUCCIÓN AL COMENTARIO AL LIBRO DE JOB (INCLUYENDO LA CRÍTICA A “RESPUESTA A JOB”, DE C.G. JUNG)

1. De los libros sapienciales de la Biblia, creemos que *El Libro de Job* se constituye en uno de los centrales por la enorme sabiduría que contiene (*obra maestra* de la sabiduría dice el Prólogo_Ref.1; pág. 726).

Sabio, tanto por su contenido en cuanto a la comprensión acerca de aspectos esenciales de la justicia divina, y del modo en que esta justicia colinda con el crecimiento espiritual que deviene con la experiencia de vida de cada uno de nosotros; como también sabio por la forma en que toda la estructura de la historia ahí desplegada lleva a la conclusión final. Y también por el aprendizaje que implica para cada uno cuando se le lee con plena comprensión.

Pero, más aún, nos parece que este Libro de Job es también el que muestra con mayor atrevimiento lo que debiera ser la relación que un cristiano establece con Dios en el diálogo que con Él debemos tener al orar; o en todo momento. Y este segundo punto está en falencia severa en todos nosotros los cristianos, a la luz de su ejemplo.

Por lo anterior, parece importante expresar que –por lo escuchado por quien escribe en prédicas y homilias en nuestra Iglesia Católica– este Libro de Job sea comprendido de modo solo “tan general” –es comprendido solamente como el “modelo del hombre que sufre”, y del sufrimiento– por una amplia mayoría de los sacerdotes católicos. No quiero decir que la mayoría de los clérigos no entiendan su significado; sí es entendido, pero a veces se escamotea a esa comprensión la esencia sutil y más específica sobre la naturaleza de la relación entre el hombre y Dios relación que emerge desde una lectura perspicaz e informada del libro bíblico de Job. Iremos a ello en detalle en el transcurso de este trabajo.

2. Pero lo expuesto arriba sobre cierta incompreensión –o al menos, comprensión superficial– del libro por algunos religiosos palidece en su importancia –y lo que viene sí escandaliza internamente en demasía, *por su repercusión futura posible o eventual* si ello no es corregido o refutado– cuando se revisa un comentario al pie de una versión de la Biblia muy actual: “La Biblia de Nuestro Pueblo” (Rf. Texto de Luis Alonso Schökel. Equipo Internacional. Décima Edición. Ediciones Mensajero. 2011) (Como “Biblia BNP” en el texto de este artículo). El comentario está en la página 1621, al pie. Dice:

“32,1-37,24 Discursos de Elihú. Job ha terminado su defensa pidiendo una respuesta de Dios. ¿Qué va a suceder ahora? Cuando menos se esperaba, aparece un intruso llamado Elihú. Se trata de un joven colérico que, aparentemente, ha estado escuchando el debate y no puede contenerse más. Irritado por lo que acaba de oír, está reventando por meter baza en el asunto (32, 19). Y lo hace con cuatro discursos que, aunque no dicen nada nuevo, manifiestan su convicción, su apasionamiento y su abundante verborrea” (destacado nuestro, “s.n.”, en adelante).

¿Por qué escandaliza este comentario? Lo veremos adelante en la exposición, pero lo diremos brevemente ahora. Porque llamar el discurso de Elihú “verborrea” –y agregar que “no dice nada nuevo”– implica nada menos que no entender que ese discurso de Elihú es realmente un preámbulo explicativo de la intervención Divina posterior; intervención –la de Dios– que concluye el libro de Job; y que termina por esclarecer su propósito al interior de la Biblia.

Sin la intervención de Elihú, el discurso del Señor incluso pudiera aparecer como extemporáneo –como veremos que pareció a C.G. Jung; y lo expone en su libro “Respuesta a Job”– (ver ref. 5).

Ahora bien, el presente comentario sobre Elihú –que en parte propondremos en el presente artículo– no es solamente del autor del presente trabajo; citaremos a nuestra vez tres comentarios al pie de tres versiones bíblicas, más antiguas pero muy autorizadas (ver ref. 1, 2 y 4), que confirman lo que aquí estamos afirmando.

Así, estimamos grave que una Biblia de aparición muy reciente con comentarios y traducción actualizada tenga este error manifiesto de interpretación. Entonces, aunque solo fuera por la última consideración, nos parece justificado que salga a la luz el presente trabajo.

FUENTES DE ESTE TRABAJO (REF.)

- 1) The Jerusalem Bible. Doubleday & Company Inc. Garden City, New York. General Editor Alexander Jones. Library of Congress Catalog Card Number 66-24278. Copyright © 1966.
- 2) La Sainte Bible. Société de S. Jean L’Évangéliste. Traduction L’Abbé A. Crampon. Edition révisée par des Pères de la Cie. De Jésus avec la collaboration de Professeurs de S. Sulpice. Copyright © 1923 by Desclée & Co., Paris – Tournai – Rome.
- 3) La Biblia de Nuestro Pueblo. Texto de Luis Alonso Schökel. Equipo Internacional. Décima Edición. Ediciones Mensajero. 2011. (“BNP”, abreviada en el texto).

- 4) La Biblia Latinoamericana. Edición Pastoral. Sociedad Bíblica Católica Internacional. Editorial Verbo Divino. Navarra. España. 1972.
- 5) Respuesta a Job. Por C. G. Jung. Biblioteca de Psicología y Psicoanálisis; dirigida por Erich Fromm. 1ª edición en Español 1964; de la 1ª edición en Alemán 1952. Traducción de A. P. Sánchez P. Fondo de Cultura Económica. México – Buenos Aires.
- 6) Sagrada Biblia. Bajo la dirección de los padres Pedro Franquesa y José M^a. Solé Misioneros Claretianos. Coordinación P. Jorge Pijoán y Sr. F. García M. Editorial Regina Málaga 1965. España.
- 7) Jamieson Fausset Brown, Bible Commentary. DA-VAR3. Compiled 2009. Copyright © 1999 – 2009 Josef Planeta, Lelekovice, Czech Republic. <http://www.davar3.net>

He colocado las referencias al comienzo y no al final del trabajo con el objeto de hacer algunos alcances sobre ellas.

- A. Veremos con cierta extensión el libro “Respuesta a Job” (ref. 5) del psiquiatra C. G. Jung (muerto a los 86 años, en 1961). Este libro, escrito ya en las postrimerías de la vida de Jung, llama la atención por la desfachatez y desconsideración con que se refiere Jung a Yahvé. Sus críticas, muy tajantes y desmedidas, apuntan a la falta de justicia y al maltrato de que es objeto Job. Sin compartir la forma de las críticas, por lo extremas, soberbias y destempladas, es interesante conocer el libro en detalle porque es posible rescatar dos aspectos que vienen al caso en el presente artículo:

1. Jung toma “en serio” la historia de Job. La considera al modo de los que ahora suelen llamar un “fundamentalista”. En ningún momento habla de algo como “el autor de esta leyenda” o de este “cuento sabio”; o, como lo expresa literalmente la BNP (Biblia. ref. 3; pág. 1573), *“es la pasión que un autor genial, inconformista, ha infundido en su protagonista. Disconforme con la doctrina tradicional de la retribución ha opuesto a un principio un hecho, a una idea un hombre”*. No es que descartemos de plano como inválido el modo –contemporáneamente muy frecuente– de referirse a muchos libros de la Biblia (Tobías, Judith, Ester, y los libros históricos deuterocanónicos en general) como “historias sabias” y no como realidades de las que se ha hecho un reportaje. No lo descartamos como un modo viable de comentar libros

como el de Job (libro sapiencial), principalmente porque el sentido de la historia narrada y su enseñanza persisten (como están presentes –a plenitud– en las parábolas de Jesús) en el modo nuevo de hacer la exégesis. Pero es muy estremecedor cuando –al modo antiguo, como lo hace Jung– consideramos la historia como vivida realmente por el protagonista. Porque, al fin y al cabo, ¿podemos estar seguros de que es una ficción de un autor genial o una semblanza de una historia real –o de varias– cogidas en su esencia, o resumidas, por el autor bíblico?

Por lo demás, este planteamiento destacado en el último párrafo es compartido por otros exégetas de Biblias Católicas. Así, en la introducción de Job incluida en la ref. 6; pág. 813, dice textualmente:

“Género Literario: Fundamentalmente el libro de Job es un escrito didáctico. Lo cual no quiere decir que se pueda negar de manera absoluta la existencia de Job. Además del descubrimiento del nombre en El-Amarna y la alusión de Ezequiel 14, 14 (La Biblia de Jerusalén da la referencia Ezequiel 14, 14 y 20) y el apéndice de los LXX que le coloca en la tierra de Us, está, sobre todo, el origen de las tradiciones orientales, tomadas generalmente de hechos reales” (s. n.)

2. Jung, de modo francamente irreverente sin duda, se transforma en “un defensor protestatario de Job”, en cierto modo. Es decir, se pone del lado de Job hasta el extremo de “acusar a Dios de injusto” de muy variadas formas. Claro que peca de soberbio –a diferencia del justo Job– respetuoso de Dios, especialmente al final; y quien –luego de vivida la experiencia– probablemente no avalaría lo escrito por Jung. Es soberbio Jung porque pretende ponerse en el lugar de Dios. Este último fue –nos parece que desafortunadamente hasta el final de sus días el– defecto mayor de Jung, pese a la penetración de sus escritos. Pero hay un lado rescatable en este transformarse en “abogado de Job”, de Jung. Es el lado de “protestar de nuevo” (en el mundo moderno), por así decirlo, por lo sufrido por Job. A revisar ello nos abocaremos en el presente trabajo.
- B. Las Biblias de Jerusalén (en inglés la ref. 1) y la Santa Biblia (en francés la ref. 2), y la Biblia Pastoral

Latinoamericana (ref. 4) –aunque más antiguas– son tres biblias con comentarios al pie hechas por muy reputados exégetas. No cabe, simplemente y de una plumada, modificar sus conclusiones; como lo ha hecho la Biblia (BNP, de la ref. 3), objeto de nuestra crítica. Citaremos los comentarios de las Biblias referidas para justificar algunos de nuestros propios comentarios. Ha sido para quien escribe muy satisfactorio encontrar coincidencia en ellos con nuestras propias conclusiones –anteriores estas a la lectura de dichos comentarios–.

- C. Finalmente se encuentra el comentario encontrado en un software especializado en Biblias (DAVAR3). También nos acompañará en nuestro propósito de comentar a Job.

PRIMERA PARTE. EL SENTIDO DE LA HISTORIA DE JOB

Lo manifiesto en el libro de Job

En el análisis que se hace de un texto o de una idea conviene ir siempre desde lo más general a lo particular; o de lo más obvio –o grueso– a lo más sutil.

Siguiendo la línea señalada, creemos plenamente esclarecedor lo expuesto por el Papa San Juan Pablo II en la Carta Apostólica *Salvifici Doloris* (11-02-1984).

Nos apegamos acá a un trabajo escrito por nosotros anteriormente (*Apéndice a*, incluidas en la bibliografía, al final del presente trabajo) en el acápite “El sufrimiento y el Castigo”:

“Se puede leer directamente en la Carta Apostólica el detalle de la espléndida exposición que viene a continuación, pero en esencia afirma *Salvifici Doloris* en su párrafo 10 que, en un primer esclarecimiento en la Revelación del Antiguo Testamento –encontrando su expresión más viva en el libro de Job–, ahí, digo, se sostiene que ‘... el sufrimiento se abate siempre sobre el hombre como pena por el reato; es mandado por Dios que es absolutamente justo y encuentra la propia motivación en la justicia’.

Así, el punto de referencia del libro de Job, ‘... es la doctrina expresada en otros libros del Antiguo Testamento, que nos muestran el sufrimiento como pena infligida por Dios a causa del pecado de los hombres. El Dios de la Revelación es Legislador y Juez en una medida tal que ninguna autoridad temporal puede hacerlo’ (“doctrina de la Retribución” nota autor). Lo anterior ya que él es el Creador, y de quien, junto con la existencia

proviene el bien esencial de la creación. Y sigue diciendo *Salvifici Doloris*:

‘Por tanto, también la violación consciente de este bien por parte del hombre es no solo una transgresión de la ley, sino, a la vez, una ofensa al Creador, que es el Primer Legislador’.

Y a continuación viene lo que resulta esencial para entender que aún ahora durante la Nueva Alianza este primer esclarecimiento sigue plenamente vigente:

‘Tal transgresión tiene carácter de pecado, según el sentido exacto, es decir, bíblico y teológico de esta palabra. Al mal moral del pecado corresponde el castigo, que garantiza el orden moral en el mismo sentido trascendente...; ‘... o sea que Dios es un juez justo, que premia el bien y castiga el mal’ (s. n.).

Entonces, en la opinión manifestada por los amigos de Job ‘... se expresa una convicción que se encuentra también en la conciencia moral de la humanidad: el orden moral objetivo requiere una pena por la transgresión, por el pecado y por el reato’.

En síntesis, *Salvifici Doloris* afirma entonces que en primer lugar el sufrimiento (en la forma de enfermedad o dolor del alma o físico de cualquier índole) puede ser permitido (‘enviado’) por Dios como castigo.

Más adelante, mostrando *Salvifici Doloris* que ya en Job emerge una respuesta a que este sufrimiento entendido como castigo no resulta ser el único sentido de este (puesto que Job es inocente), expresa textualmente que siendo el de Job ‘... el sufrimiento de un inocente; debe ser aceptado como un misterio que el hombre no puede comprender a fondo con su inteligencia’. Pero a la vez sigue diciendo que, ‘El libro de Job NO desvirtúa las bases del orden moral trascendente, fundado en la justicia, como las propone toda la Revelación en la Antigua y en la Nueva Alianza’ (s. n.). Y concluye *Salvifici Doloris* con excelsa claridad:

‘Si es verdad que el sufrimiento tiene un sentido como castigo cuando está unido a la culpa, no es verdad, por el contrario, que todo sufrimiento sea consecuencia de la culpa y tenga carácter de castigo’ (s. n.).

¿Qué resulta ser entonces este castigo a Job? La última afirmación del penúltimo punto aparte del párrafo 10 de la aludida Carta Apostólica lo dice con toda claridad: ‘El sufrimiento tiene (aquí) el carácter de prueba’ (s. n.).

Y explicando también que: ‘Si el Señor consiente en probar a Job con el sufrimiento, lo hace para demostrar su Justicia’.

Casi al terminar los puntos destacados en esta comunicación, da cuenta *Salvifici Doloris*, ya en el párrafo 12, de un tercer aspecto del sufrimiento. Se trata del papel que juega el sufrimiento en beneficio de nosotros, en beneficio del hombre. De este modo permitiendo adentrarse en la comprensión de lo siguiente: siempre la enfermedad o dolor del alma que padecemos está perfectamente “dosificado” por Dios, con un objetivo.

Al respecto, dice *Salvifici Doloris*, ‘Ya en el Antiguo Testamento notamos una orientación que tiende a superar el concepto según el cual el sufrimiento tiene sentido únicamente como castigo por el pecado, en cuanto se subraya el valor educativo de la pena-sufrimiento’ ... ‘Los castigos no vienen para la destrucción sino para la corrección de nuestro pueblo’ (s. n.).

Agregando más adelante en el mismo tenor: ‘Así se afirma la dimensión temporal de la pena. Según esta dimensión, la pena tiene sentido no solo porque sirve para pagar el mismo mal objetivo de la transgresión con otro mal, sino ante todo porque crea la posibilidad de reconstruir el bien en el mismo sujeto que sufre’ (s. n.).

Y continúa en el punto aparte siguiente, ‘Este es un aspecto importantísimo del sufrimiento. Está arraigado profundamente en toda la revelación de la antigua y, sobre todo, de la nueva alianza. El sufrimiento debe servir para la conversión, es decir, para la reconstrucción del bien en el sujeto, que puede reconocer la misericordia divina en esta llamada a la penitencia’ (s. n.).”

Desde lo grueso a lo sutil del libro de Job

Esta prolongada cita de un trabajo anterior viene al caso. Como se ha podido ver, la cita es en realidad principalmente una cita sobre la Carta Apostólica *Salvifici Doloris*, carta esta al parecer muy olvidada por quienes escriben comentarios bíblicos al pie de las nuevas biblias, como por ejemplo la BNP ya citada.

Con la cita anterior queda reafirmada la primera consideración sobre el libro de Job, que todos los comentarios bíblicos retoman: lo que Job sufre es una prueba de Dios. Pruebas, permanentes –aunque probablemente no de la magnitud de la experimentada por Job– que recibiremos en algún momento de nuestras vidas todos los cristianos, entremezcladas con las múltiples vicisitudes de nuestra existencia.

La segunda aclaración, destacable desde *Salvifici Doloris*, es que esclarece el papel del sufrimiento en todo ser humano: el sufrimiento nos vuelve a traer al

fiel del camino correcto; al fiel de la espiritualidad diáfana. Por medio del sufrimiento Dios nos reconvierte desde nuestras desviaciones materialistas, y de los deseos espurios de diferentes tipos. Nos aproxima cada vez más a la perfección divina. No se trata solamente de ser o no “intachables”; como se supone a sí mismo Job. Se trata también de la actitud profundamente humilde que faltaba en Job –como veremos–.

Por lo anterior, sorprende el comentario que al respecto se puede leer en la mencionada Biblia BNP. Claro, incluso en el prólogo –en el párrafo acerca del significado del libro de Job– se permite esta Biblia afirmar:

“Por una parte, nosotros los lectores conocemos desde el principio la respuesta al caso que Job plantea: sus sufrimientos son una prueba (1, 9). Por otra, el problema no tiene respuesta en el contexto del libro. Si la finalidad del escrito fuera solamente esta, podríamos considerar el libro como un fracaso” (pág. 1575 ref. 3) (s.n.).

Lo destacado por nosotros quiere señalar que lo que a los comentaristas de la Biblia BNP –esto es, que se trate de una prueba– les parece tan obvio porque según ellos se sabe desde el comienzo, cuando ya el Demonio le dice a Dios sobre *su propia interpretación* (es decir, la del demonio) sobre la religiosidad aparentemente “fácil” de Job basada en que Dios no ha tocado sus bienes y posesiones; eso nosotros no lo vemos tan evidente como ellos quieren verlo.

Así, este autor cree que es la historia misma la que esclarece la índole de la prueba, después de los diálogos diversos. Y lo muestra en el sufrimiento de Job transparentado en sus discursos. Además –contrario a lo planteado por la Biblia BNP– el problema sí tiene respuesta en el contexto del libro. El contexto del libro permite afirmar que Dios puede enviar las pruebas cuando lo estime conveniente; y que hubo el resultado que Dios esperaba: Job se hace más humilde de lo que ya era. La Biblia BNP no ve lo afirmado arriba con claridad porque justamente no ve las imperfecciones de Job mostradas por Elihú, a quien la Biblia BNP considera un intruso y un verborreico.

Agreguemos que, al no verse que Job se hace realmente más humilde después de la prueba, da cabida a posturas como la de Jung.

Así, concluye erróneamente la Biblia BNP que el libro mirado desde el punto de vista de ser considerado como la trama de la “prueba de Job”, debiera ser visto como un fracaso (pág. 1575 ref. 3, en la Introducción a Job). Lo anterior solo puede afirmarlo al no ver la Biblia BNP la importancia que tiene para el lector leer lo

expuesto por Job como clara muestra de su enorme sufrimiento. Es que la Biblia BNP se queda solo con la partida que da Satanás a la historia, con la interpelación a Dios. Veremos que no es ese el verdadero motivo de la prueba a Job. Ese es solo el motivo superficial; o, si se quiere, el motivo “mundano”.

Dios no inicia la prueba solo por la provocación de Satanás

Comenzamos afirmando lo siguiente, como ya se ha adelantado en parte: La Biblia BNP no es capaz de ver que Dios NO está iniciando la prueba porque Satanás esté mostrando a Dios algo que Él no viera. Curiosamente, el planteamiento de la Biblia BNP es el mismo que el planteamiento de Jung en su libro –como más adelante veremos–. (ref. 5).

La interpelación de Satanás es solo para la mejor comprensión de nosotros, quienes leemos el libro. La verdadera razón de que Dios permita la prueba a Job se encuentra tanto en los diálogos de los tres amigos de Job como –y muy especialmente– en la intervención de Elihú. La intervención final del mismo Dios solo constituye un recordatorio de ser Él mismo nada menos que el Creador del Universo.

Veremos más adelante que esa intervención (la Divina) tiene un ángulo poco visto en quienes interpretan el texto bíblico.

Así, el discurso divino quiere expresar que Dios no puede ser ajeno a cada evento en este proceso de desenvolvimiento del universo; de su curso. Dios está imbricado (véase Apéndice b) tan estrechamente con nosotros, que incluso el demonio debe su existencia sólo a nuestras debilidades. Aparece en el libro como si estuviera externo a nosotros, casi a la altura de Dios, porque somos nosotros mismos quienes a ratos nos preguntamos por personas del modo como el demonio dialoga con Dios en el comienzo. Lo ponemos afuera porque el proceso de ver que “somos nosotros mismos” quienes damos lugar a las interpelaciones demoníacas, es duro y arduo en la vida de cada uno de nosotros. Es más fácil ponerlo afuera.

Y, sin embargo, también es posible, paradójicamente, afirmar que el demonio se encuentra realmente afuera, porque colectivamente “somos todos los del Pueblo de Dios” quienes tenemos debilidades semejantes; debilidades que los grandes Santos han logrado subyugar en gran medida. El mal se origina en nuestro interior, como ya Jesucristo lo afirmara (cf. San Mateo 15:11), pero entonces –por lo arriba expuesto– finalmente está el demonio también en el mundo exterior; como el mismo Cristo lo confirma en infinidad de pasajes bíblicos.

Lo anterior, también, porque existen personas que no combaten sus propias debilidades y malas inclinaciones. Las tinieblas son el camino de estas personas, entonces. Almas perdidas. El demonio tiene entonces donde afincarse como entidad real externa.

Pero volvamos a Job. Dios está conforme con Job al final del diálogo (digamos que la Biblia BNP ve correctamente esta parte). Lo importante para Dios: Job ha sido sincero con lo que siente. Se ha quejado, en algún momento perdiendo la perspectiva de que dialoga con el Omnipotente, con el Absoluto, pero sus quejas no han sido formales o reservándose lo más cierto. Es decir, ha dicho la verdad; lo que cree realmente. Por el mismo motivo, aunque severo en recordarle con quien está dialogando, Dios lo rehabilita al final. Pero hay motivo adicional para la rehabilitación, que veremos más adelante.

Hasta aquí lo que recalcan, en general, todos los comentarios al pie de cada Biblia. Job es sometido a una prueba que logra sortear después de gran sufrimiento y dudas muy humanas sobre su vida, su trayectoria; y el aparente abandono de Dios.

El papel de Elihú

Los amigos de Job –como se encarga de dejarlo perfectamente claro el Papa Juan Pablo II en su Carta Apostólica (arriba sintetizada en lo que dice relación con el Libro de Job)– resumen en sus diálogos la doctrina de la retribución. Pero si Dios al final los reconviene hasta el punto de pedirle al justo Job que haga una ofrenda para que sean perdonados por sus deficiencias; *ello significa que algo no es plenamente perfecto en todo lo que los amigos de Job hubieron expresado*. Veremos ahora qué fue lo imperfecto.

Es Elihú quien se encarga –justo antes en el texto de la intervención final de Dios– de esclarecer lo que no es plenamente correcto en lo expresado por los amigos de Job; y por el propio Job. Por ejemplo, cuando expresa Elihú:

“Job ha dicho: ‘el hombre no saca provecho en estar en gracia de Dios’. Por eso, ustedes que saben pensar escúchenme: Lejos de Dios el mal, y del Omnipotente, la injusticia. Porque él retribuye la obra del hombre y trata a cada uno según su conducta” (Job 34:9-11; ref. 4). (s. n.).

¿Qué es lo imperfecto en los amigos de Job, y en Job, en general? Básicamente, que sus amigos no mostraron a Job en los diálogos con este que el problema de Job es sentirse sin tacha; sentir Job –y muy seguro

de ello— que no existe motivo para que Dios lo haga pasar por los terribles momentos que vive. Entonces, es humilde pero no lo suficiente. De algún modo “se sentía merecedor” —y dueño— de las muchas Gracias y Dones que Dios había depositado en él.

Los amigos de Job responden con conocimiento real —aprendido de seguro principalmente en libros y observaciones externas— acerca de la doctrina de la retribución; pero no calan sobre las respuestas concretas de Job, como hace Elihú.

Veremos en el párrafo siguiente que Elihú sí muestra concretamente a Job sus deficiencias. Así, dice Job, planteándose en el texto lo que ocurriría si pudiera encontrarse con Dios en algún lado:

“Reconocería que su demandante es un hombre recto y yo para siempre me libraría de mi juez” (Job 23:7. Ref. 4).

Job se refiere a Dios como juez en el párrafo citado.

Entonces, lo que hace —en vez de preguntar una y mil veces a Dios qué es lo que hay en él mismo que deba ser corregido; o reflexionar sobre ello— Job “rasga vestiduras” solo quejándose de su destino como “justo maltratado sin motivo”. En ningún momento considera que algo puede haber en él —pese a ser realmente un justo— que necesita corrección, o que necesita ser “desgastado” o limado por el sufrimiento hasta que brille en sí mismo (en Job) la perfección a mayor plenitud de lo que antes brillaba.

En suma, Dios jamás habría consentido al Demonio que diera lugar a las pruebas a las que dio si la perfección del justo Job estuviera terminada.

Tanto faltaba a esa perfección, que Job se permite hacer afirmaciones como las siguientes —que dan cuenta de la imperfección de Job—: “Llevo en mí las flechas del Omnipotente, mi espíritu bebe su veneno” cf. Job 6:4; “... ¿por qué me has tomado como blanco de los golpes?” cf. Job 7:20; “¿no puedes soportar mi falta y hacer la vista gorda ante mi pecado?” cf. 7:21. Es decir, Job no solo culpa a Dios de sus males sino que se considera un blanco casi arbitrario y antojadizo de los golpes que —siempre según Job— le da El Altísimo.

La perfección de Job (o si se quiere “su perfeccionamiento”; su “reconversión” como dice *Salvifici Doloris*) termina —o se completa— justamente cuando pese a la intervención “casi prepotente” de Dios (a juicio de Jung, veremos ello), el justo Job —Santo Job nos parece ya, después de la prueba— se muestra plenamente humilde en su intervención final, aun teniendo el conocimiento previo —sin duda— de lo que Dios le expresa en

la intervención divina con que concluye el Padre. Dice Job, después de la intervención final de Dios:

Yo te conocía sólo de oídas; pero ahora te han visto mis ojos. Por esto, retiro mis palabras y hago penitencia sobre el polvo y la ceniza” (Job 42:5,6; Ref. 4). (s. n.).

O sea, ahora con extrema humildad expresa Job lo que arriba citamos.

La forma en que Dios interviene.

En este último punto conviene detenerse: la intervención divina es un texto que está entre Job 38 y 41. *Pero Job no afirma haber “escuchado” sus palabras* —el caso de nosotros ‘los lectores’— que leemos (escuchamos) el texto—: Job afirma: *te han visto mis ojos*.

¿Qué significa esto? Sostenemos aquí que ello significa que lo que es texto en la Biblia, Job lo vivió como experiencia de contemplación. En otras palabras, Dios escuchó en tal medida a Job, que no solo le habló, sino que le permitió vivir una experiencia contemplativa. O, en otras palabras, una experiencia extática.

Una experiencia de esta índole es de tal forma estremecedora que cuando Santo Tomás de Aquino la experimentó al final de su vida, afirmó algo como que destruyeran o eliminaran todos sus escritos. Que poco valían —según él— después de vivir dicha experiencia. O sea, hubo una metanoia final —previa a su muerte— en Santo Tomás.

Así, sostenemos aquí que hubo también una metanoia en Job.

Lo anterior creemos que permite sopesar mejor la “brusca comprensión” que Job tiene, luego de un discurso divino que contiene todo lo que —como ya hemos dicho— sin duda Job ya sabía.

Dejémoslo claro de nuevo: Es transparente que Dios no parece haber dicho nada nuevo en su discurso final para cualquiera que conozca la Biblia, incluso medianamente. Por ello es translúcido también que Dios se lo dijo, y se lo mostró al justo Job, vivencialmente; o mejor aún: experiencialmente.

Elihú, o la voz de Dios para los lectores.

Y aquí volvemos con Elihú. Tan trascendente es lo expresado por Elihú que han pensado algunos estudiosos de la Biblia que ese pasaje fue añadido posteriormente (ref. 1; pág. 765, al pie: 32 a). Sin que ello importe para los fines de este artículo, es claro que este “joven” (símbolo de lo no contaminado con la edad) se expresa con ma-

yor brevedad y más nuclearmente que los doctos amigos de Job, que recitan sus discursos solo apelando a un conocimiento aprendido, pero escasamente vivido.

Además, mostrando a Job su falta de humildad, –como en el párrafo precedente anotábamos– en Job 33.9 – 33.11, Elihú examina las afirmaciones de este acerca de considerarse puro y limpio de culpa acusando a Dios de “buscar pretextos” para tomarlo como enemigo; e incluso “ponerle trabas a mis pies”. Diciendo Elihú que dichas quejas no valen “pues, ¿cuánto supera Dios al hombre?”. Haciéndole presente más adelante (Job 33,15 – 33.17) que “en visión nocturna, cuando desciende el sueño sobre los hombres, mientras los humanos duermen en su cama, él les abre el entendimiento, y los espanta con apariciones para retraerlos del mal y apartarlos del orgullo” (s. n.).

La pregunta de Elihú arriba reproducida –contrario a lo que puede pensarse luego de una mirada superficial– es muy aguda. Claro, el solo plantearse que se pueda dialogar de igual a igual con Dios sin tener las reservas de conciencia suficientes acerca de la mera posibilidad real de dicho diálogo, significa olvidar que Dios es Omnímodo (está en todo) y Omnisciente (al ser Dios, *Eterno*, “perfora” el Tiempo, sojuzgándolo indirectamente). Es decir, que Dios está –por esencia– imbricado en todo cuanto hacemos. Que lo penetra todo. Que, como dice el Salmo, Él sabe desde antes que comencemos a dialogar lo que le vamos a preguntar. Que su inteligencia es tan inconmensurable que nuestros planteamientos tendrán necesariamente una insuficiencia radical basal (véase Apéndice b).

Así, el final del párrafo precedente al anterior, muestra al lector de la Biblia que Dios está pendiente de todos los hombres –especialmente de los justos, claro está– instruyéndolos incluso en su cama durante el sueño, como sabemos bien los psiquiatras que hemos estudiado los sueños y su significado.

La Biblia de Jerusalén menciona también la falta de humildad de Job, en comentario al pie de Job, cuando dice:

“Si Dios no ayuda (a los oprimidos) es porque ellos no tienen confianza en él; el orgullo ha endurecido sus corazones” (ref. 1; pág. 769; “c”; 35:9) (s.n.).

Y finalmente en Job 33.33, termina Elihú diciendo a Job que lo escuche porque le enseñará la sabiduría. Para nosotros es claro que lo que se escribe en los párrafos de la intervención de Elihú es “sabiduría aplicada”. O sea, es la voz de Dios puesta en boca de Elihú para los lectores.

Comentarios al pie de otras versiones bíblicas sobre Elihú

Refrendando el punto de vista expresado acá, dice el comentario a Job 32.1 y 33.1 de la Biblia Pastoral Latinoamericana (Ref. 4: pág. 716 y 717); refiriéndose a Elihú:

“Pareciera que considera la discusión anterior como demasiado teórica, y prefiere destacar el aspecto pedagógico del obrar divino: muchas situaciones que nos parecen injustas dejan de serlo si superamos nuestras primeras impresiones. Recuerda también que Dios, si bien no se manifiesta, sabe darnos advertencias.” Y luego de continuar citando a Elihú, termina expresando: “La realidad es que a Job le falta tener la justicia evangélica, que es el amor humilde a Dios”.

Y en 33.1 agrega el comentario (ref. 4, pág. señalada): “Te crees inocente, pero seguro que no has hecho caso de las advertencias de Dios. A pesar de que Dios está fuera de nuestro alcance, no deja de comunicarse con nosotros por mediación de sus «ángeles» (mensajeros), es decir, los sueños, las inspiraciones, los encuentros. El hombre que se queja de Dios es el mismo que no supo ver ni escuchar, y que no ha sido capaz de recibir estos mensajes de Dios que son las reprensiones y consejos de nuestro prójimo cada vez que nos corrige fraternalmente. Elihú muestra cómo la prueba es, para todos, una lección de humildad (36, 1 – 21)” (s. n.). The Jerusalem Bible también deja entrever a Elihú como anticipando la respuesta divina cuando al pie comenta:

“Los argumentos de Elihú, de estilo y vocabularios muy diferentes al del diálogo (se refiere a los amigos de Job en su diálogo con Job), en ciertos pasajes anticipan el discurso de Yahveh” (pág. 765; ref. 1; 32 a)(s.n.).

Finalmente la Sainte Bible de la ref. 2 es muy explícita en el comentario en la pág. 653 al pie, cuando dice:

“Job es castigado, no por grandes crímenes o pecados, sino por no haber tenido su corazón bastante humilde delante de Dios. Él falló en corregir un defecto que él mismo ignora. Y las amargas quejas a las que Job se deja llevar, son el índice cierto de esta disposición interior de su corazón. En la medida que Job se arrepienta, Dios volverá a favorecerlo. Tal es el fondo del pensamiento desarrollado en el discurso de Elihú. Elihú, más que pronunciarse sobre el caso de Job, juzga sobretodo el lenguaje que el propio Job tiene.” (s.n.).

SEGUNDA PARTE. LAS PROTESTAS Y ACUSACIONES DE UN DEFENSOR MODERNO DE JOB: C. G. JUNG

C. G. Jung y su “respuesta a Job”.

No intentaré dar aquí una reseña ni siquiera breve sobre este pensador. Sería necesariamente muy incompleta. Solo diré que Jung es un psiquiatra que vivió más o menos contemporáneamente a Sigmund Freud; que formó parte de la escuela de psicoanálisis de Freud, llegando después a ser el Presidente de la Sociedad de Psicoanálisis (marzo 1910; renuncia en 1914) creada por Freud. Aunque Jung compartía la visión más nuclear del psicoanálisis, desde el comienzo tuvo reparos a muchas de sus afirmaciones y aspectos teóricos. Lo anterior se fue acentuando a medida que el tiempo pasó y que Jung fue elaborando su propia visión de la psique. Jung renunció tempranamente a la Sociedad de Psicoanálisis, y continuó solo su obra.

Para seguir con esta presentación del autor del libro, digamos que la enorme curiosidad de Jung lo llevó a estudiar en profundidad –y muy penetrantemente– muchas corrientes espirituales y religiosas orientales y occidentales (budismo, yoga, zen, alquimia, cristianismo), llegando a ser reputado como un pensador de enorme cultura. Desde fuera, por la forma que tomaron sus escritos, ha sido visto como “un pensador gnóstico”; esto último, verdadero solo a medias, como puede colegirse de las citas que revisaremos más adelante.

Es necesario destacar que Jung escribió como un pensador “científico” en su propia definición. Pero no como un científico en el sentido de la ciencia clásica. Jung entiende a la ciencia como una disciplina más próxima a lo que por ciencia se entendía en el medioevo; la ciencia para él es espiritual –o “*ánimica*”, como más abajo veremos que afirma– primero; solo después la ciencia es “material”.

Incluso –siempre según Jung– puede considerarse al Espíritu “objeto de Ciencia”. El estudio de mitos, leyendas, y otros conjuntos de imágenes arquetípicas le mostraba que ninguna ciencia material podría reemplazar o estudiar empíricamente dichos productos simbólicos. Jung se veía a sí mismo como alguien “sabedor de la existencia del Espíritu”, pero no militante en ninguna religión. Por su postura “científica” no pretendía proclamar verdad metafísica alguna. No hizo “teología”.

Hacemos un paréntesis para adelantarnos a argumentar que lo que aquí ocurre es que faltaba a Jung la fe; y darse cuenta de cómo la fe complementa la razón, y viceversa. (Ref. Encíclica *Fides Et Ratio*; Juan Pablo II). Se extenderán estos análisis sobre Jung en

adelante –cada tanto, según las citas– en el texto del presente trabajo.

Así, para ilustrar cómo temas espirituales pueden ser objeto del estudio científico, en el prólogo del libro al que nos abocaremos, pone Jung el ejemplo de que Cristo haya nacido de una virgen. Dice:

...“los unos creen como físicamente verdadero, y los otros niegan, como físicamente imposible el hecho de que Cristo naciese de una virgen. Cualquiera puede ver que este dilema no tiene solución lógica; lo mejor sería, en consecuencia, dejar tales inútiles discusiones. Ambas partes tienen y no tienen razón, y podrían fácilmente llegar a un acuerdo si renunciasen simplemente a la palabra “físico”. El que algo sea una realidad “física” no es el único criterio de verdad. También existen verdades anímicas que no pueden ni explicarse ni probarse, pero tampoco negarse físicamente”.

Más adelante dice:

“El alma es un factor autónomo; las afirmaciones religiosas son conocimientos anímicos, que, en último término, tienen como base procesos inconscientes, es decir, trascendentales”.

Y continúa exponiendo acerca de la inefabilidad del algo que está detrás de las imágenes de los contenidos religiosos. Y agrega finalmente:

“Si, por ejemplo, decimos la palabra «Dios», damos expresión a una imagen o concepto que ha sufrido a lo largo del tiempo muchas transformaciones; pero no podemos indicar con cierta seguridad –a no ser por la fe– si estas transformaciones se refieren a los conceptos e imágenes, o si se refieren también a la realidad inexpressable” (s. n.).

Jung no es capaz de ver aquí que Razón y Fe se complementan una a la otra para realmente develar gradualmente la verdad de Dios; aunque, naturalmente, Su Esencia permanezca incomprendible para nuestras mentes finitas. Véase Apéndice b.

Avanzando en el prólogo llega a afirmar que *las afirmaciones de las Sagradas Escrituras son afirmaciones del alma* (agrega que está consciente de que dicho aserto lo hace sospechoso de psicologismo). Lo que quiere decir aquí Jung es que lo escrito por los autores bíblicos corresponde a vivencias numinosas (el hecho de encontrarse fuera de los sentidos y de la comprensión intelectual; así, son en realidad intuiciones de

imágenes arquetípicas); por lo tanto, “subjetivas”. Pero de todas formas reconoce que “en la base de estas imágenes se encuentra algo trascendente a la conciencia, y esto hace que las imágenes no varíen caóticamente y sin limitación alguna; así podemos reconocer que estas imágenes se refieren a unos pocos «principios» o arquetipos. Estos arquetipos son incognoscibles por sí mismos, lo mismo que lo son el alma o la materia; lo único que cabe hacer es diseñar modelos, de los que sabemos de antemano que son insuficientes; esta insuficiencia se halla confirmada también por las afirmaciones religiosas” (s. n.).

Lo que hace “la religión” –según Jung– es hablar de “sujetos autónomos” (las vivencias tenidas por los autores bíblicos) como objetos; estos “objetos” son los contenidos religiosos. Jung dice que en su “Respuesta a Job” volverá a tomarlos como “sujetos autónomos” –en vez de objetos– nacidos del alma o psique de quienes los experimentaron y escribieron.

Un ejemplo de la forma de analizar de Jung está en el capítulo XIII de la obra que venimos citando, *El Cristo Apocalíptico*. Lo veremos detalladamente más adelante. Ahí Jung analiza al autor del Apocalipsis (supone que es Juan, el mismo de las Epístolas). Escribe que Juan, “... sabe que, si pecamos, necesitamos de un intercesor ante Dios, es decir, de Cristo, víctima propiciatoria, aunque ya nuestros pecados han sido perdonados por razón del sacrificio de Cristo ((entonces) ¿Para qué necesitamos un abogado?)”.

Antes de seguir, adelantémonos en responder a Jung diciendo que necesitamos a Cristo como intercesor, porque la Justicia no desaparece.

Luego, continúa “analizando” al autor del Apocalipsis planteando

“... pudo fácilmente tener muchos malos sueños... Habla como si no solo conociese un estado sin pecado, sino también un amor perfecto, en contraposición a San Pablo, al que no le falta la necesaria reflexión. San Juan está demasiado seguro de lo que dice; por ello corre el peligro de una disociación. En tales circunstancias surge en el inconsciente una contraposición que puede irrumpir en la conciencia en la forma de una revelación. La revelación, cuando acontece, tendrá la forma de un mito más o menos subjetivo porque, entre otras cosas, sirve de compensación a la unilateralidad de la conciencia individual” (cf. Ref. 5, pág. 91). (s. n.).

Lo que aquí interesa mostrar es que Jung no considera el material revelado al autor bíblico libre de la subjetividad propia de quien lo escribe. Ese enfoque no es

incorrecto en rigor; pero sí lo es cuando prescinde de la omnipotencia de Dios –muy especialmente de Su Omnisciencia–, que permite a Dios hacer la obra perfecta de la Revelación incluso considerando la subjetividad del autor.

Entonces, al no ver Jung la Omnisciencia del modo como está señalado en el párrafo precedente, ese material pierde –para Jung– la propiedad de ser revelación divina. Jung afirma la omnisciencia de Dios, pero agrega repetidamente que “no la usa”

Y de este modo es donde empieza a justificar Jung el escrito sobre Job. Claro, al no admitir el “conocimiento revelado”, deja a la Biblia desprovista de la sólida base de ser “Palabra de Dios”. Así, se permite terminar diciendo que en las páginas siguientes hablará del “arquetipo de la divinidad”.

Y entonces intenta hacer una especie de “análisis de Dios”. Esto es lo que resulta absurdo. Pretende ser algo así como “psiquiatra de Yahvé”, acusándolo de “no darse cuenta” de, por ejemplo, que podría “haber creado algo mejor que «estos malos vasos de barro»” (cf. Ref. 5 pág. 18). O más adelante, cuando dice:

“Si Yahvé poseyese realmente conciencia de sí mismo –que es lo menos que podría esperarse de un hombre inteligente– se habría opuesto, a la vista de las verdaderas circunstancias, a que se alabase su justicia. Pero Yahvé es demasiado inconsciente para ser «moral»” (cf. Ref. 5 pág. 19 y 20) (s. n.).

Aparte de blasfemo, Jung parece no ver lo ridículo que resulta pensar que la conciencia pura trascendente «no se va a dar cuenta» –de lo que sea– hasta el mismo infinito de la Conciencia Absoluta. En su esencia más elevada la Conciencia es –obviamente– autoconsciente. Véase Apéndice b.

EL LIBRO “RESPUESTA A JOB”

El libro que ahora citaremos merece un análisis capítulo a capítulo; sin embargo, hacerlo significaría perder el objetivo central de comentar a Job. Por lo tanto, citaremos partes relevantes de su libro, comentando las consecuencias de sus afirmaciones –como venimos haciéndolo en el prólogo–. Lo anterior nos permitirá profundizar aún más en la comprensión del libro de Job bíblico.

Jung por encima de Dios

Al final del capítulo VI, “La Victoria de Job”, después de sostener que Dios es derrotado moralmente por Job; y

con ello queriendo decir que “es derrotado” por todos los hombres, Jung expresa que, así, “Yahvé tiene que renovarse porque su criatura lo ha superado”. Dios ha cometido una injusticia (en Job) que debe ser reparada. Entonces Jung sostiene que Dios busca encarnarse debido a ello, y así concluye:

“... la razón inmediata de la encarnación es la exaltación de Job y el fin de la misma es la diferenciación de la conciencia de Yahvé. Para llegar a esto ha sido necesaria una situación exacerbada casi hasta el extremo, una peripecia afectiva, sin la cual no se alcanza nunca un nivel superior de la conciencia” (de Dios). (cf. Ref. 5; pág. 58).

La conclusión del párrafo anterior muestra nuevamente otro absurdo planteado por Jung: el que habría –debemos deducirlo, según lo afirmado arriba– un “algo” más abarcador que Dios mismo “guía” la conciencia del mismo Dios. Un “destino superlativo” que pone a Job frente a Dios para que Dios “crezca”. Y quien lo descubre y lo muestra es Jung. Ergo: ¡Jung tiene más conciencia que el mismo Dios, ya que se ha dado cuenta de ello!

Este absurdo tan obvio nos permite sin embargo prevenir a muchos clérigos que descuidan la Doctrina Cristiana; por ejemplo, dejan de aseverar con firmeza que la Biblia es “Palabra de Dios”, dando aproximaciones de interpretaciones históricas que terminan degradándola. O, en otras ocasiones, cambiando durante la prédica alguna palabra clave del texto, acomodándola a concepciones propias, en vez de ajustar la prédica a lo expresado textualmente en la Biblia; quizá morigerando o interpretando lo expresado, pero no anulándolo. En una reciente homilía el sacerdote lisa y llanamente cambió: «Llega la venganza, la represalia de Dios, Él mismo viene a salvarlos» (Cf: Isaías 35, 1-6), diciendo que el Dios del Amor no puede vengarse. Un buen ejemplo de marcionismo (ver sobre “Marcionismo”, el punto 3 de las Conclusiones) dentro del púlpito, y de modificar una expresión bíblica que cobra sentido puesta ahí, mostrando que la Justicia no está ausente en el obrar de Dios, aun contando con su misericordia. Anulada así la expresión del pasaje bíblico, se transforma todo en “plano”–y el fantasma de la “negación del pecado” hace su aparición–. Es necesario comprender que Misericordia sin Justicia hace que la misma misericordia quede infravalorada.

Afirmamos lo anterior porque podemos ver que Jung representa el extremo de dicha falta de firmeza en sostener los pilares fundamentales que se han establecido en los diferentes Concilios; en estos hay que tener

fe en que Dios ha estado inspirando a los participantes para construir una doctrina perfecta.

Estoy consciente que esta última afirmación podrá ser vista como “fundamentalista”, por afirmar “perfección” en la doctrina cristiana, como se afirma también de modo semejante para la Biblia.

Pero es bueno ver que se tiende a extender el concepto de “fundamentalismo” como siendo este “la lectura bíblica literal”, despreciando dicha lectura porque no está afinada en la visión histórica. Lo anterior, sin comprender que para Dios lo “histórico” tiene un valor muy menor y relativo, ya que Dios, por Su Omnisciencia, ha podido prevenir “lo histórico” cada vez, cuando ha inspirado a los autores bíblicos.

Ver más adelante en *¿Sirve de algo este libro de Jung?, 5*, algo más sobre la visión errada de “fundamentalismo” que suelen tener algunos presbíteros.

Incluso el Papa Francisco se refiere a ese exceso de celo en acusar de fundamentalismo cualquier cita textual, en la Homilía expuesta en la Casa Santa Marta, el 22 de abril de 2013, cuando dice que algunos le acusan de fundamentalista por leer literalmente a Cristo en lo expresado en el pasaje bíblico: “*Jesús le contestó: Yo soy el camino, la verdad y la vida. Solamente por mí se puede llegar al Padre.*” (cf. Juan 14, 6) complementado con: “*Entonces Jesús dijo: «Les aseguro que el que no entra por la puerta en el redil de las ovejas, sino que se mete por otro lado, es ladrón y bandido.*” (cf. Juan 10, 1 y sig.). Como adelantábamos, el Papa Francisco resume el pasaje afirmando que lo podrán acusar de fundamentalista por la homilía que realiza. Así, expresa literalmente el Papa que podrán decir de él: “*Padre, usted es un fundamentalista. No, simplemente esto lo dijo Jesús: ‘Yo soy la puerta’.*” O sea, que el que no va al Padre a través de Jesús es un “*trepador*” y un “*ladrón*”, como afirmó a continuación también el Pontífice.

Entonces, volviendo a la Biblia, aseveramos que incluso todo aquello que pudiera parecer “errado o anticuado” en la Biblia, Dios lo anticipó siempre, dando lugar tanto a que en cada pasaje a que ello pueda dar lugar se comprenda fácilmente el papel del contexto histórico, como también a que aún pueda leerse simbólica o alegóricamente el pasaje en cuestión, y con ello entregar todavía una Verdad Eterna a través de este.

En suma –poniendo todo lo anterior en un lenguaje teológico-filosófico– creemos que la realización de una hermenéutica anagógica será siempre más conducente a Dios –y nos elevará más– que una hermenéutica histórica. En otras palabras, ello significa que la interpretación de las Escrituras que incorpora el símbolo y el misticismo que este conlleva en sí mismo hace menos pedestre la palabra bíblica; así, favoreciendo

en el oyente la obtención de un estado de conciencia más holístico y místico; y así trascendente a la vida práctica y cotidiana –ésta, de suyo rutinaria, monótona y pesada–.

Sin embargo, no se entienda mal lo expresado: vemos como necesaria, útil e indispensable la exégesis histórica. Sin perjuicio de que, hecha la anterior exégesis, se avance luego un paso más hacia la exégesis mística o simbólica.

Según Jung, Yahvé carece de justicia

En la página 80 del libro que venimos citando, del *capítulo XI, "La visión de Exequiel y la de Enoc"*, Jung afirma:

"No es casual que se ensalce tanto precisamente la justicia, pues es una propiedad de la que carece Yahvé; lo que sin duda no se le ocultó a un hombre como el autor del Libro de Enoc" (cf. Ref. 5 págs. 80 y siguientes).

Luego critica a Dios por la creación de Leviatán y Behemot –que por ser "*cuerpos del delito*" de Yahvé– serán después descuartizados y devorados, queriendo expresar al parecer que son algo como los errores de un Dios desconsiderado.

Jung no ve ahí que "para crear un Mundo hay que poner de todo". Es claro además que Dios creó un mundo en evolución. Esa "evolución" es y ha sido libre, no amarrada por Dios. El Paraíso, y el Cielo, y la "Nueva Tierra" posapocalipsis son algo diferente.

Luego destaca afirmaciones del Libro de Enoc (libro que no se encuentra dentro del Canon de los libros de la Biblia Cristiana –sí en la Biblia Copta– aunque encontramos el personaje Enoc bíblico nombrado en varios pasajes bíblicos como por ejemplo en 1 San Judas 1:14) en que aparece prefigurada la justicia que Cristo traerá al mundo. Así, más abajo agrega:

"La justicia que ha de reinar bajo el dominio del hijo es ensalzada de tal manera, que se tiene la impresión de que antes, bajo el dominio del Padre, era la injusticia la que prevalecía, y que solo con el hijo comenzará el tiempo de la justicia. Parece como si Enoc diese aquí inconscientemente una respuesta a Job" (cf. *Ibidem*).

Jung es incapaz de ver que la supuesta injusticia del A. Testamento era y es nuestra propia injusticia e ingratitud de seres humanos: consistía en estar enrostrando permanentemente a Dios –con la rebeldía consiguiente– que él es Dios y nosotros solo estas criaturas

ínfimas. Jung no está considerando el "devenir de los tiempos" (devenir, para nosotros los hombres, no para Dios) y con ese devenir la necesidad de una justicia infinita que justamente vendría con Cristo.

Claro, al ser sometido Jesucristo a la injusticia infinita de su Pasión y Crucifixión final, comienza a reinar luego –consiguientemente– Justicia plena. En las conclusiones nos extendemos en este punto (véase también Apéndice a).

El marcionismo jungiano

En el Capítulo II "Yahvé y el pensamiento de duda", deja ya caer Jung lo que será su completa irreverencia sobre Dios. Dice:

"Este Dios se confesaba a sí mismo (Dios del A. T. cuyo drama culmina en Job, para Jung) que la cólera y los celos lo desgarraban, y que al darse cuenta de esto era para él algo doloroso" ... "Una situación tal solo puede calificarse de amoral" (cf. Ref. 5 entre pág. 21 y 35). Y dice más adelante que su voz será la de muchos que representan "al hombre de hoy". Que desea que "hable el estremecimiento provocado por la ferocidad y desconsideración divinas".

Frente a la respuesta que Job da en 40.1 – 40.5, en que aparece Job diciendo que prefiere "ponerse la mano ante la boca" y que no añadirá nada, Jung replica: "Job no puede negar que se encuentra ante un Dios al que no le importa el juicio moral y que no reconoce ninguna ética que lo ligue a él" ... "La bondad de Yahvé se presenta a Job con la misma certeza que su maldad".

Creemos que bastan las citas anteriores (en realidad me avergüenza continuar incluyendo citas ignominiosas tan ajenas a mi propio punto de vista) para ver el profundo desatino de Jung. Definimos aquí la postura de Jung como "marcionismo" ya que –como puede comprenderse– la postura de Jung corresponde bien con una de las primeras herejías del cristianismo.

Lo confirma en la afirmación de la página 35, cuando dice:

"El drama se ha consumado para toda la eternidad; la doble naturaleza de Yahvé se ha puesto de manifiesto, y alguien o algo la ha visto y la ha registrado" (s. n.).

Así, es claro: para Jung Dios es "Doble", o sea equivalente al demiurgo gnóstico, "malo y cruel" en el A.T.; "bueno y compasivo" en el N.T.

Visión de Jung del demonio, y sobre la redención de Cristo

No sería justo concluir los comentarios sobre la *“Respuesta a Job”* de Jung, sin incluir el capítulo VIII Cristo y Satán; y el capítulo IX, El Paráclito.

Lo anterior debido a que en *Cristo y Satán* Jung resume bien la forma en que ve la acción del demonio en el mundo. Y nos permite fundamentar más acabadamente *por qué planteamos que Jung se constituye en “el defensor de Job” del mundo contemporáneo*. Además, lo anterior rehabilita en cierto modo a Jung respecto de sus afirmaciones muy desmedidas e ignominiosas, revisadas previamente en este artículo.

Adicionalmente muestra que –irreverente y todo– Jung, no se guarda lo que cree verdadero, tal como Job lo hizo, y lo escribe en su libro. Así, dice Jung en la página 63 del libro en cuestión:

“Al recordar los actos anteriores de creación, uno se admira de que Satán siga todavía interviniendo en todos ellos con su influencia subversiva; en todas partes siembra cizaña entre el trigo. Se podría sospechar que intervino en la matanza de niños realizada por Herodes. Es seguro que intentó seducir a Cristo para que interpretase el papel de un soberano terreno. Igualmente, claro es, como se deduce de las afirmaciones del poseso (se refiere sin duda, al episodio del endemoniado de las tierras de Gerasa (Marcos 5:7; San Lucas 8:28)) que estaba informado acerca de la naturaleza de Cristo; también parece haber sido él el inspirador de Judas, aunque no pudo influir en el esencial holocausto de Cristo, ni evitarlo” (ref. 5 pág. 63).

Reafirma Jung lo anterior más adelante en el mismo texto de la página citada, cuando agrega que el demonio es ahora relativamente ineficaz entre otros motivos porque Cristo percibió “un extraño acontecimiento metafísico... Cristo vio cómo Satán caía del cielo como un rayo (alude de seguro a San Lucas 10:18). Esta visión se refiere a la entrada en el tiempo de una realidad metafísica, es decir, a la separación histórica, definitiva por el momento, de Yahvé de su tenebroso hijo”.

Agregando más adelante en el texto:

“Satán ha sido desterrado del cielo y ya no tiene ocasión de convencer a su Padre a que se lance a empresas problemáticas”.

Es decir, como lo venimos sosteniendo, Jung ve al demonio como el causante de que Job sea probado

por Yahvé. Ya demostramos más arriba que esto es un error. El problema es que este error es reproducido en los comentarios a Job de la moderna versión bíblica, la Biblia BNP.

Más adelante Jung confirma lo expresado con afirmaciones como:

“Satán ha perdido sin duda la benevolencia de su Padre y ha sido enviado al exilio”.

Finalmente concluye:

“A consecuencia de esta relativa coartación de Satán, Yahvé se ha identificado con su aspecto luminoso y se ha convertido en un Dios bueno y en un Padre amoroso. Es cierto que no se ha despojado de su cólera, y que puede castigar; pero lo hace con justicia”.

Luego insiste Jung en blasfemar respecto de que Yahvé “pueda volver sobre sus antiguos caminos” (¡del castigo injusto!), y que por esto Cristo introduce en el Padrenuestro la sexta petición: “No nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal”.

En el capítulo IX, El Paráclito, Jung diferencia a la religión Protestante de la Iglesia Católica en que la primera no tiene por autoridad sino a la Biblia; lo anterior fundamentado en que es un acontecimiento histórico único la encarnación de Dios, y así no habrá otra revelación del Logos. La Iglesia Católica por su parte “heredera y continuadora directa del cristianismo histórico, se muestra un poco más cauta, pues acepta que el dogma puede seguir desarrollándose y desplegándose con el apoyo del Espíritu Santo” (ref. 5; pág. 67).

A continuación, dice que Cristo recuerda a sus discípulos que se les ha dicho: “*Sois dioses*” (como está puesto en San Juan 10:34 y Salmo 82:6). Desde ahí se extiende a considerar que Cristo “pensaba, pues, en una realización continuada de Dios en sus hijos, es decir, en sus hermanos de espíritu, pues dice que sus obras no han de ser consideradas necesariamente como las mayores”. Jung relaciona entonces el “sois dioses” con la acción deificadora del Espíritu Santo.

Lo expresa así: “La actuación inmediata y continua del Espíritu Santo en los hombres llamados a la filiación divina significa de facto una encarnación progresiva”. Y algo más adelante agrega que si bien perjudica a los hombres no ser engendrados por el Espíritu Santo ni ser hijos de una virgen, sino tener en realidad un origen inferior de la especie de los mamíferos; ello “no merma de manera alguna su esperanza de poseer en el futuro un lugar de honor en la corte celestial, ni merma

tampoco su capacidad de realizar obras milagrosas” ya que “participan de la sangre de Cristo y comen su carne, lo cual significa algo más que una simple adopción”. Luego continúa extendiéndose en la doctrina cristiana de la Redención.

Aunque lo recién expuesto sobre la redención aparece esencialmente correcto, se desvía antes, al volver a insistir en la injusticia que Dios cometió con Job; al ser así, “Dios tiene que sufrir a causa del hombre, lo mismo que el hombre sufrió a causa de Dios”. Así, según Jung, a través de Job ha sufrido toda la humanidad. La encarnación de Dios en Cristo está justificada así por lo ocurrido a Job, para Jung.

Al final del capítulo que venimos citando vuelve a blasfemar al culpar a Yahvé de haber dado libertad al hombre, pero con una limitada conciencia. Así, “... con ello expone al hombre a una peligrosa autonomía. Ello no sería demasiado peligroso si el hombre tuviese que tratar con un creador bondadoso (!). Pero Yahvé no tiene en cuenta a su hijo Satán, ante cuya astucia llega a sucumbir él mismo a veces” (¡Dios sucumbiendo ante la astucia del demonio!). “¿Cómo puede esperar Dios que el hombre con su limitada conciencia y con su imperfecto saber actúe de una manera mejor? (ref. 5 págs. 69 y 70).

Concluimos aquí que Jung en su exposición no considera el Pecado Original, es decir “el pecado de la raza humana” que San Pablo resume en Romanos 5:10, diciendo que todos somos solidarios de una rebeldía contra Dios que trae sus consecuencias de generación en generación. Además, como lo expresa en Efesios 2:12, ninguno de nosotros es por naturaleza hijo de Dios, sino que a todos nos hace falta una reconciliación. Dios da el primer paso para salvarnos “en Cristo” (condensado de ref. 3; pág. 11).

Del amor y el temor. Lo que Jung dice

En el capítulo XV del mismo libro, “Amor y temor”, Jung expresa algo importante para la comprensión de la psicología de muchos de los que somos cristianos: la dificultad en mantenernos “buenos” de modo permanente. Pero, nuevamente, es muy unilateral en su planteamiento. Así, dice, refiriéndose a San Juan (autor de uno de los Evangelios, de las Epístolas, y del Apocalipsis):

“... probablemente era una autoridad y tenía que llevar una vida ejemplar y dar a su comunidad ejemplo de las virtudes cristianas de la fe ortodoxa, de la humildad, de la paciencia, de la entrega, del amor desinteresado y de la renuncia a todos los placeres del mundo. A la larga esto puede

ser demasiado aún para el mejor de los hombres. La inestabilidad, el mal humor y los arrebatos afectivos son los síntomas clásicos de la “virtuosidad” crónica (no sin razón, Cristo dio al apóstol el sobrenombre de “hijo del trueno”). Cita a continuación a 1 Juan 4, 7-21.

Y empieza a confrontar las afirmaciones de dicha cita con otras varias del Apocalipsis como “el que quiere arrojar a Jezabel en la cama y hacer morir a sus hijos” (Apocalipsis 2, 22) el “odio a los nicolaítas” (Apocalipsis 2, 6), afirmaciones que –expresado al modo que quiere Jung– el propio Juan estaría poniendo en boca de Dios en su Apocalipsis. Al respecto, consecuente con la psicología que él mismo acuñó, Jung precisa:

“Mas seamos psicológicamente exactos: no es la conciencia de San Juan la que imagina estas fantasías, sino que estas irrumpen en ella en una «revelación» violenta, la asaltan con una vehemencia no querida y no esperada, y con una intensidad que, como ya hemos indicado, sobrepasa todo lo que podría esperarse normalmente como compensación de una actitud de conciencia un poco unilateral”. Digamos que Jung aclara más adelante que ve a Juan como “un hombre apasionadamente religioso, con una psique normal en lo demás”.

Y agrega todavía:

“Puede decirse que, precisamente porque San Juan amaba a Dios y hacía lo posible por amar a sus prójimos, le fue concedida la «gnosis», el conocimiento de Dios, y que, al igual que Job, vivió el tremendo carácter terrorífico de Yahvé. Así vio que su evangelio del amor era unilateral, y lo completó con el evangelio del temor: Dios puede ser amado y debe ser temido” (subrayado de Jung).

Todo lo anterior lleva a Jung a plantear que San Juan presintió “el nacimiento de Cristo en el hombre”, como, también según Jung, lo presintieron mucho después los alquimistas, y el “maestro” Eckhart.

Finalmente, afirma que en su Apocalipsis San Juan esbozó “el programa de todo el eón de los peces con su dramática enantiodromía y su oscuro fin, que todavía no hemos vivido, y ante cuyas posibilidades verdaderamente apocalípticas el hombre se estremece”. Y concluye:

“San Juan sabe también que en el pleroma divino existe eternamente el fuego, que atormenta al diablo. Dios tiene un doble aspecto terrible: el mar de

la gracia choca contra un ardiente lago de fuego y la luz del amor ilumina un oscuro ardor, del que se dice *Ardel non lucet*. Este es el evangelio eterno (en contraposición al evangelio temporal): Dios puede ser amado y debe ser temido” (ref. 5, pág. 109).

El que Jung repita en el texto la afirmación arriba reproducida hace evidente que para él es lo nuclear de todo su análisis. Antes aseveraba que “Cristo no es un vencedor absoluto y total”, y todo el resto del texto busca confirmar ello.

Digamos que ese modo de caracterizar a Cristo –y a Dios– es incorrecto. Cristo vence “por el Amor”. Dicho triunfo tiene “un tiempo” de fragüe (necesariamente más o menos prolongado) en las conciencias de nosotros los hombres. De hecho, la Biblia dice “Cristo tiene que reinar hasta que Dios haga de sus enemigos estrado de sus pies” (Salmo 110, 1). Así, el Apocalipsis es más “la espada de Damocles” suspendida sobre nuestras cabezas advirtiéndonos de nuestro destino al no convertirnos a Cristo, que una predicción inamovible (ver Apéndice c). En otras palabras, es mejor considerar el Apocalipsis de Juan más como admonitorio que como premonitorio; es decir, como la descripción de aquello que nos espera si somos incrédulos –una advertencia si no nos convertimos; si no reconocemos a Cristo como el Hijo de Dios, como el Salvador que ha venido a rescatar al mundo del Maligno–, y no como un destino obligatorio para toda la humanidad.

Con respecto a la dualidad de la conciencia humana que compensa siempre con el contrario toda expresión excesivamente marcada hacia un lado de los opuestos (la bondad, por ejemplo que será compensada con “irritabilidad”, u otro escape emocional), recordada por Jung en múltiples pasajes como lo hace en este capítulo al referirse a San Juan. Para responder a ello, cabe aquí recordar la respuesta de Cristo a sus apóstoles cuando éstos le preguntan “entonces, ¿quién podrá salvarse?”, dada en aquel pasaje bíblico en que Jesús compara la dificultad de entrar al reino de los cielos con la dificultad que tendría un camello pasando por el ojo de una aguja (San Marcos 10, 25 – 27; San Lucas 18, 25 – 27): “Jesús les contestó: Lo que es imposible para los hombres es posible para Dios”. Es decir, Dios mismo –en su Omnipotencia– es quien nos apoya desde lo invisible para conseguir mantener ciertas posiciones de conciencia (y las conductas consiguientes) imposibles de sostener por cada uno de nosotros. (Ver Apéndice f).

Sin embargo, este autor coincide con Jung en la necesidad de tener en cuenta el eventual castigo divino en muchas circunstancias. Como más arriba adelantamos, la misericordia pierde su valor si descartamos el

castigo (ver Apéndice a). El “temor de Dios” ha estado en exceso desacreditado, reduciéndolo a un mero “respeto” o semejante. Se ha hipertrofiado la misericordia. El temor de Dios es esencial para conculcar nuestra in-sustancialidad básica.

CONCLUSIONES

En suma, diremos: el libro “*Respuesta a Job*” de C.G. Jung ofrece varias interesantes interrogantes para cualquier lector preocupado por la escatología y por indagar en la relación entre el hombre y Dios. El problema es que muchas de las conclusiones extraídas por Jung, de aberrantes terminan por convertirse en blasfemas.

Enumeraremos algunas, relacionadas con el libro de Job.

1. Jung afirma que Dios habría “aprendido” de las pruebas de Job. Desde ahí en adelante, Dios habría estado interesado en encarnarse.
2. Jung plantea que el demonio es un gran adversario para Dios. Y no, “adversario para nosotros los hombres”, como debe ser entendido; para ello teniendo claro que Dios nos ha hecho libres.
3. Jung hace responsable a Dios de “su obra imperfecta”, que somos nosotros los hombres. Jung es incapaz de ver que –como está expresado ya– no somos marionetas de Dios. O sea, de ver que somos responsables de nuestro destino; tenemos los recursos para serlo. Claro, al ser de este modo, Dios nos entrega de mil maneras, durante nuestra existencia, las herramientas necesarias para salvar nuestra alma; o apoya indirectamente el buen camino que llevamos (véase Apéndice d). Dios no pretendió hacernos seres perfectos sino “seres en perfeccionamiento”. La obra es “toda de Dios y toda nuestra”, como afirmaba San Alberto Hurtado.

Si una vida es breve, tenemos fe en que después de la muerte –en el purgatorio– tendremos las posibilidades de expiación que no tuvimos acá.

La herejía que Jung –a conciencia o no– reproduce, debe su nombre a Marción, teólogo que vivió entre el 85 – 150 d.C. Fue excomulgado por la Iglesia. El rechazo que Marción mostraba al Dios del Antiguo Testamento suponía también un rechazo de la obra de Dios: la Creación; por lo cual predicaba que la materia y el cuerpo eran en esencia malos. Veía a Cristo como esencialmente diferente al Padre. Dos dioses diferentes: El del A.T. y el del N.T.

Consignemos que, percibiendo probablemente Jung que su descripción es muy semejante a la gnós-

tica, agrega, precaviendo una posible comparación: “Con esto no queremos decir, naturalmente, que Yahvé sea imperfecto o malo, como un demiurgo gnóstico. Yahvé es toda propiedad en su totalidad; es decir, es, por ejemplo, la justicia absoluta, pero también lo contrario, y esto igualmente de manera total”.

Con esta última afirmación Jung demuestra no darse cuenta que está aplicando la dualidad sobre el Absoluto; es decir, sobre lo indivisible, incognoscible, e incomprensible por esencia. Más aún, está haciendo dicotómico lo que es Unidad Absoluta (véase Apéndices b y e).

¿SIRVE DE ALGO ESTE LIBRO DE JUNG?

Se preguntará el lector si vale la pena extender las citas de este libro. Sostengo que es innecesario extenderlas más, en realidad.

¿A qué traer entonces este escrito de Jung?

1. Lo traemos porque representa el extremo al que pudiera llegar el error en el análisis de lo vivido por Job si no se entiende que Job no ha sido sometido a una injusticia extrema –como cree equivocadamente Jung– sino que, con lo expuesto por Elihu y el discurso de Dios, es nítido que Job precisaba la prueba para coronar su santidad.
2. Permite dejar claro que –como los católicos lo afirmamos en cada Eucaristía– Dios “el Tres veces Santo”, se encuentra por encima de cualquier “sesudo” enfoque gnóstico o pseudognóstico sobre la Divinidad; enfoque que por sus características deja fuera la necesaria Fe sumada a la Razón
3. Aclara más aún que Job prefigura a Cristo, como lo expone la Carta Apostólica *Salvifici Doloris*. Pero solo Jesucristo recibe una “injusticia infinita” que luego de su Resurrección lo confirma como Salvador. Al ser Cristo ensalzado y glorificado por el Padre, por esa misma máxima injusticia, es reconfirmado como el Mesías, y el Salvador que hará Justicia en su Segunda Venida. Al ser sometido Cristo a la “infinita injusticia” de su crucifixión, la Justicia vuelve en su majestad sobre los hombres porque ahora Dios mismo comparte el destino de los hombres; pero lo comparte en su extremo. Ahora, entonces, es posible la “Misericordia-Justicia”: Antes no era posible porque los hombres eran más próximos a la animalidad (muy injustos ellos mismos; cercanos a “la ley del más fuerte”; es decir sin “una ley interna”). Por lo anterior, Dios decretaba una Ley externa o Tabla de Mandamientos. Al entrar Cristo en nosotros los hombres, la “Ley” es comprendida. Dicho de otro modo, la “ley externa” de los mandamientos es incorporada como justa (véase también el Apéndice a).
4. Permite transparentar que es muy importante refutar lo arriba expuesto acerca de los comentarios de la Biblia BNP. Es extraña coincidencia que el planteamiento de que Dios actúa solamente por la sugerencia del demonio –que justamente permite a Jung criticar a Yahvé de manera tan arbitraria como soez– sea el mismo planteamiento que la Biblia BNP da por cierto sin cuestionárselo.
5. Deja firmemente asentado que todo enfoque de la Biblia sin considerarla “Palabra de Dios”, puede llevar a descomunales aberraciones. Digamos aquí que algunos presbíteros se han desviado en este punto. Tienen un concepto de “fundamentalismo” equivocado, planteándolo como la falta de inclusión del contexto histórico en la Biblia como cuestión esencial, y no viendo al fundamentalismo como lo que en realidad es: la literalización de la Biblia –que excluye la necesaria exégesis interpretativa–. El concepto errado de fundamentalismo –extendido especialmente a definirlo como no poner la Biblia en su contexto histórico, como lo principal– contribuye a la desviación de algunos clérigos.
6. Muestra que Jung, sin la luz de la fe, se extravía por completo al punto de considerar a Job como un verdadero héroe que “enmienda la plana” a Dios.
7. *Hace evidente que Jung, detenido como está en no darse cuenta de que es la libertad en que Dios nos deja la que implica la toma, o no, por cada uno, del camino del bien; al no darse cuenta de ello Jung acusa entonces a Dios de imperfecciones. Jung se pone por sobre Dios.*
8. Jung no ve entonces que: Al bien corresponde la comunión –por el Amor– con la fuente de todo bien: Dios. Al mal, libremente tomado por cada hombre, corresponde la destrucción (véase Apéndice b).
9. Tampoco reconoce Jung que: A través del kerigma de la Palabra, Evangelios mediante, Cristo mediante, Eucaristía mediante, e iluminados o esclarecidos por el Espíritu Santo, vamos ampliando nuestra conciencia. Lo reiteramos una vez más: No somos marionetas de Dios: tomamos gradualmente conciencia mayor o menor –Dios esto lo monitorea hasta el infinito detalle mostrándonos cada paso que damos en nuestra conciencia de una y mil maneras– de un camino que es de Salvación, o de perdición. La Justicia sanciona aquello, sin olvidar Dios su Misericordia, nunca exenta por completo de justicia (véase Apéndice a).
10. La Gracia de Dios es constante: nosotros debemos responder a ella, sin embargo (véase Apéndice d).

EPÍLOGO

Leer *Respuesta a Job* de Jung permite el ejercicio de criticar a Jung; y también profundizar en la comprensión del significado del Libro de Job. Pero, como expresaba el punto 2 de la Introducción de este trabajo, permite además darse cuenta de que, si dialogamos con Dios abiertamente –de modo respetuoso, idealmente como el Job del final del libro bíblico, no blasfemando como Jung–, el resultado será esclarecer más aún nuestra conciencia, siempre.

Dios deja claro que no le gustan las defensas formales, como las de los amigos de Job.

O sea, no le gustan las defensas del mismo Dios en que nos guardamos nuestro verdadero sentimiento, aunque sea en conflicto con Dios. Si somos valientes en plantearle nuestras diferencias, o lo que nos está pasando, ganaremos en la autenticidad de nuestro ser.

Lo que estamos afirmando acá es muy relevante en el mundo actual en que muchas personas funcionan –al interior de la Iglesia, queremos decir– con tanta hipocresía. Así, parecemos creer a veces que Dios no ve nuestra profundidad cobarde, o cómoda, o egoísta, u orgullosa, o vanidosa, según el caso. O que Dios no ve nuestra Fe precaria.

De dicho modo, terminamos viviendo como maquetas de nosotros mismos. “Maquetas”, ya que, junto con negarnos a nosotros mismos al falsificar nuestro verdadero sentir, buscamos asemejarnos burdamente a un ideal que no reverbera realmente en nuestra alma. Así, forzamos irresponsablemente nuestra conducta exterior queriendo autoconvencernos de un vivenciar que no nos interpreta, a través del expediente de tratar de convencer a los demás. Pensamos: “¡Si los demás nos

creen entonces debemos tener algo de lo que en realidad teatralizamos!”. Resultado: nos quedamos afuera de nuestro Yo profundo.

Job es, pues, un maestro de honestidad en expresar su sentir. Equivocado y todo, no se guardó nada. Así, Job nos alecciona a cada uno a que en todo diálogo que tengamos con Dios corramos el riesgo incluso de estar muy equivocados –pero sí manteniendo nuestra humildad–; teniendo fe en que Dios, con su infinita sabiduría, sabrá mostrarnos, incluso con dureza, pero nunca con brutalidad –a menos que también nosotros lo seamos, y tengamos “cuero duro”–, nuestros errores y vanidades, cobardías, inautenticidades, orgullos, envidias, etc.

La voz de Elihú es la voz del sacerdote perspicaz que nos muestra en la Confesión nuestras incongruencias; es también la voz del psicólogo penetrante que nos muestra nuestras debilidades e inconsecuencias; o la del psiquiatra que con el análisis de un sueño nos hace una radiografía de nuestro estado actual y/o del que teníamos cuando niños o adolescentes.

En fin, Elihú es la voz de cualquier hijo de Dios que nos hace una crítica penetrante y constructiva.

REFERENCIAS

1. Las Biblias (con sus notas al pie) consultadas se encuentran al interior del texto en el acápite “fuentes de este trabajo” (Pág. 6)
2. Apéndice a). “Justicia, perdón y misericordia”. Del Autor. 2007
3. Apéndice b). “Fe, conciencia y verdad”. Del autor. 2009
4. Apéndice c). “¿Apocalipsis, ahora ya?”. Del Autor. 2011
5. Apéndice d). “Gracia y gratitud”. Del autor. 2012
6. Apéndice e). “Homosexualidad, biblia y arquetipos, familia”. Del autor. 2003
7. Apéndice f). “Fenomenología de la transferencia”. Del autor. 1992

CASO CLÍNICO

PSICOTERAPIA HUMANISTA-TRANSPERSONAL Y DEPRESIÓN: UN ESTUDIO DE CASO

(Rev GPU 2017; 13; 1: 100-105)

Alejandro López¹

En Chile la depresión tiene una prevalencia cercana a un 8%; el enfoque humanista-transpersonal la considera una experiencia que afecta significativamente el funcionamiento de las personas, y a la vez, como una oportunidad de crecimiento y cambio. El objetivo de este estudio es explorar el funcionamiento del enfoque humanista-transpersonal en un caso de de-presión, y plantear ventajas y desventajas en el contexto de atención pública. Se estudió un proceso psicoterapéutico en un cuadro depresivo: la investigación es de carácter exploratorio, descriptivo y retrospectivo. Se logró la remisión de los síntomas, mayor funcionalidad global y mayor percepción subjetiva de bienestar por parte del consultante. El enfoque utilizado mostró efectividad en este caso particular, se plantea la necesidad de aumentar las investigaciones desde esta perspectiva y su efectividad en otros cuadros clínicos.

INTRODUCCIÓN

Según cifras entregadas por el Ministerio de Salud de Chile (MINSAL, 2013), la depresión tiene una prevalencia de un 7,5% en población general y un 30% en la población consultante de atención primaria, más frecuente en personas entre 20 a 45 años de edad, siendo la población femenina la que presenta mayor prevalencia.

La depresión es definida por la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2012) como un trastorno mental caracterizado por la presencia de tristeza, pérdida de interés, falta de la capacidad para sentir placer, trastornos del sueño o del apetito, sensación de cansancio, falta de concentración, entre otros.

Los manuales de psiquiatría CIE-10 y DSM-V describen que la persona que padece depresión presenta una pérdida de la capacidad de interesarse y disfrutar de las cosas, una disminución de su vitalidad, reducción de su nivel de actividad y un cansancio exagerado que aparece incluso tras un esfuerzo mínimo.

Según las evaluaciones respecto del tratamiento de depresión en atención primaria de salud en Chile, se observa un alto porcentaje de deserción de los consultantes y una mayor adherencia a los tratamientos farmacológicos que a los psicosociales o comunitarios, además, los tratamientos farmacológicos son indicados con frecuencia indistintamente a la gravedad del cuadro (Alvarado y Rojas, 2011).

¹ Psicólogo clínico acreditado por CONAPC, psicoterapeuta de adultos. www.psalejandrolopez.com / alejandromarcelo@hotmail.cl

García y Alda (2003) plantean que probablemente el motivo de la mayor incidencia de la medicación y la aceptación de la misma por parte de los consultantes tenga relación con aspectos culturales sobre la figura del médico y de la relación médico-paciente, influyendo también la rapidez con la que surten efecto los medicamentos, versus otros tipos de tratamientos.

DEPRESIÓN DESDE LA PSICOTERAPIA HUMANISTA TRANSPERSONAL

Los modelos humanistas de psicoterapia nacieron como una alternativa al psicoanálisis y al conductismo; en este enfoque existen diversos autores y modelos que comparten ciertas características en común, principalmente respecto a la concepción del ser humano, visto como un ser holístico, responsable, autónomo, con capacidad de autorrealización, entre otros (Tobías y García-Valdecasas, 2009).

La psicoterapia humanista-transpersonal es un enfoque psicológico que considera al ser humano desde una mirada global, abarcando los aspectos personales, sociales, biológicos y espirituales, promoviendo el desarrollo y crecimiento del individuo en forma integral (Grof, 2001), lo transpersonal refiere a “aquello que se halla más allá (trans) del ego o lo condicionado (persona o “máscara”). Es decir, quién o qué es el ser en lo esencial” (Celis, A. 1996, p.12).

Desde la mirada Humanista-Transpersonal se entrega mayor relevancia a la comprensión fenomenológica de la persona que consulta por sobre los diagnósticos biomédicos. A pesar de la reticencia a usar rótulos psicopatológicos, se puede hacer un acercamiento comprensivo de lo que es la depresión y la psicopatología, especialmente desde algunos autores en particular.

Carl Gustav Jung, quien fundó su propia escuela de psicoterapia, la psicología analítica, fue uno de los primeros en considerar aspectos transpersonales a la psicología (Sassenfeld, 2004); Jung no hizo una conceptualización de los trastornos mentales, ya que consideraba que es imposible hacer definiciones genéricas de lo que le ocurre a los seres humanos sostiene que cada ser humano es único, y es precisamente esa particularidad que el terapeuta debe atender. Jung solo hizo distinciones entre neurosis y psicosis, pudiendo eventualmente relacionar algunas consideraciones de la neurosis al concepto actual de depresión; en este sentido, Jung (en Sandner y Beebe, 1995) plantea que la neurosis se refiere al sufrimiento de la persona que no ha comprendido el sentido de sus vivencias, o al rechazo de soportar sufrimientos asociados a pérdidas,

separaciones y conflictos, en general inconscientes. Jacobi (1963) señala que Jung no entendía la neurosis como algo solo negativo:

“Una neurosis puede, por tanto, actuar también como grito de socorro, proferido por una instancia interna superior, para llamarnos la atención acerca de la urgente necesidad en que nos hallamos de ampliar nuestra personalidad, lo que podremos lograr si abordamos exactamente nuestra neurosis” (p. 136).

En tanto Carl Rogers (en Lafarga y Gómez, 1978) plantea como una de las condiciones necesarias y suficientes para el cambio de personalidad, que la persona que llega a terapia se encuentra en estado de incongruencia. Con este concepto se refiere a una discrepancia entre la experiencia real y la representación de esta experiencia; cuando el individuo no es consciente de esta discrepancia, es vulnerable a la posibilidad de la ansiedad y la desorganización.

Esta incongruencia produce en el cliente una desadaptación psicológica que ocurre “cuando el organismo niega a la consciencia experiencias sensoriales y viscerales significativas que no son simbolizadas y organizadas en la gestalt de la estructura del Self” (Rogers, 1951, p. 510).

Un importante autor del enfoque transpersonal como es Stanislav Grof, señala que habría ciertas experiencias infantiles o en la historia del sujeto que podrían condicionar la manifestación de experiencias de sufrimiento psíquico, pero estas experiencias por sí mismas no serían las causantes directas de las aflicciones psicológicas en la adultez: “las terapias experienciales aportan una cantidad abrumadora de pruebas de que los traumas infantiles no representan las causas patogénicas primordiales, sino que crean las condiciones que facilitan la manifestación de energías y contenido de niveles más profundos de la psique” (Grof, 2001, p. 94).

Para Welwood (2002) la depresión puede ser considerada como una pérdida de la apertura y de la sensibilidad básica a la realidad en la que se asienta la salud y el bienestar. En este sentido, lo considera como una condición patológica que tiene dos características fundamentales, “una tiene relación con el sentimiento de pérdida, y la segunda con la creencia de que lo que sucede es algo personal, o sea, de que el consultante siente que es él quien tiene algo malo o defectuoso” (Welwood, 2002, p. 78).

Baztán (2008) describe la depresión como un “hundimiento vital”, relacionado principalmente con una merma de la libertad interior, en un sentido existencial.

Luna (2002) describe la depresión como un “vacío existencial” que ocurre como un proceso de lo seres

humanos y no necesariamente tiene un carácter patológico. Desde esta visión es normal que la gente se interrogue sobre su vida, pero si con el paso del tiempo la persona no encuentra el sentido, o significado a estas experiencias, puede enfermarse, trayendo consecuencias en su funcionamiento habitual.

En resumen, desde esta perspectiva, la depresión no siempre es vista como algo patológico; sin embargo, diversos autores plantean lineamientos de cómo comprender estas experiencias, con ciertos aspectos comunes en cómo se comprende este fenómeno. En general se señala que es un estado que ocasiona dificultades y aflicciones en el funcionamiento global de la persona que lo vive y, por otra parte, es una oportunidad de transformación y cambio.

OBJETIVO DEL ESTUDIO

La intención de este estudio es describir la intervención en un consultante que cursa un episodio depresivo, utilizando el enfoque humanista-transpersonal, mostrando principalmente cómo se fue dando el proceso de cambio. Este es un modelo que ha sido poco investigado en cuadros clínicos, pero que posee una interesante conceptualización sobre el ser humano e intervenciones que en la práctica podrían ser efectivas en población que se aqueja de depresión.

A través de este estudio básicamente se desea explorar las siguientes preguntas:

- A. ¿Cómo funciona el enfoque de la psicoterapia humanista transpersonal aplicado en un sujeto de sexo masculino, que presenta un cuadro de depresión, en un contexto clínico y de consultorio público?
- B. ¿Cuáles podrían ser sus potenciales ventajas y desventajas en el contexto de la atención pública?

MÉTODO DE INTERVENCIÓN

La presente investigación es exploratoria y se abordará a través de un estudio de caso vinculado a un solo sujeto, de sexo masculino, 25 años de edad, que presenta un cuadro depresivo mayor según escala PHQ 9, quien solicita atención psicológica en Centro de Salud Familiar de la décima región de Chile.

La narración del relato corresponde a un caso mirado en retrospectiva donde se analizarán antecedentes biográficos y diversos momentos de la atención, añadiéndose material de evidencia cuando este enriquece el relato. El caso corresponde al periodo entre el 23 de julio de 2014 al 8 de junio de 2015.

Se realizó una entrevista de ingreso y evaluación; se aplicó la escala de depresión PHQ9, válida y sugerida por la guía clínica de depresión del Ministerio de Salud (MINSAL, 2013). La importancia de esta escala es que permite diferenciar a los pacientes que cursan con episodios depresivos, buscando mejorar la evaluación clínica psicopatológica (Baader, 2012). La escala se aplicó en la primera sesión y en la etapa de cierre. Consta de dos ítem, el primero cuantitativo que recoge información sobre los síntomas depresivos, y un segundo ítem cualitativo que aborda el funcionamiento global del consultante al momento de la evaluación.

La terapia tuvo una duración total de 20 sesiones, siendo el tiempo de cada sesión 45 minutos. Los intervalos entre una sesión y otra fueron en general cada dos semanas aproximadamente.

PROCESO PSICOTERAPÉUTICO Y RESULTADOS

En este punto se describe el proceso psicoterapéutico y cómo se van dando los resultados de la intervención, para lo cual, se ha dividido en tres fases diferentes, una primera fase diagnóstica y de objetivos terapéuticos, una segunda fase de desarrollo del proceso psicoterapéutico y, finalmente, una fase de evaluación de los objetivos y de cierre del proceso.

DIAGNÓSTICO Y OBJETIVOS TERAPÉUTICOS

Esta fase comienza con la primera entrevista. Alice Thomas (2013) señala que para este momento hay cuatro aspectos fundamentales desde la mirada transpersonal: la acogida del cliente, una función diagnóstica, clarificar y conocer las expectativas del consultante y reforzar al cliente para la búsqueda de la solución a sus problemáticas.

En esta etapa, como parte del procedimiento diagnóstico, se aplicó la escala para depresión PHQ-9, dando como resultado una puntuación de 15 puntos en el ítem uno, y en el ítem dos su respuesta fue "Extremadamente difícil", resultado que cumple con los criterios para una depresión mayor, viéndose afectada la funcionalidad del consultante.

En la búsqueda de un diagnóstico comprensivo y siguiendo la tradición fenomenológica de los enfoques humanistas, se utilizó el Mapa Psicológico planteado por Alexander Kalawski (citado en Winkler y Chacón, 1991), que implica a lo menos cuatro preguntas fundamentales para comprender de forma integral al consultante. A continuación de muestran las respuestas a cada una de estas preguntas en relación con este caso:

Identificación del Consultante	
Edad	25 Años
Estado Civil	Soltero
Escolaridad	Cuarto Medio
Oficio	Cesante

- *¿Quién es el (la) persona?*; se refiere a una descripción de algunas categorías estándares: por ejemplo, edad, sexo, profesión y oficio, etc.
- *¿Qué le pasa a la persona?*, esta pregunta orienta a describir cuáles son los problemas de esta persona, y comprender por qué para esa persona eso que le pasa es un problema.

El consultante manifiesta percibir un sinsentido en su vida, sin motivación para realizar actividades diarias, se siente triste la mayor parte del tiempo, muchas veces desearía no seguir viviendo sin que exista una causa concreta presente. Sus atribuciones se encuentran en el pasado, en su historia de vida, manifiesta que tiene una sensación de vacío y de abandono, lo conecta con las relaciones disfuncionales con sus figuras significativas.

- *¿Cómo es la persona?*, se describe como se percibe o representa a sí misma, y los aspectos que pudieran ser más relevantes de su mundo.

El consultante destaca principalmente su sensación de desconfianza y soledad; respecto a su familia, percibe una sensación de menosprecio de parte de ellos.

Funciona principalmente desde el mundo de las ideas más que del contacto afectivo o de la acción, suele pensar y buscar explicaciones a las experiencias que le ocurren, pero tiene dificultades para hacer conscientes las emociones que experimenta frente a estas experiencias; en general no inicia acciones para cambiar situaciones de su realidad.

- *¿Qué hacer?*, se trata de lograr implementar una especie de plan de acción, con algunas estrategias posibles de usar y los objetivos de la intervención.

El consultante busca principalmente sentirse mejor emocionalmente y encontrar un sentido a sus vivencias. En el proceso diagnóstico se destacan los recursos de motivación y juicio positivo respecto a la terapia como elementos favorables para el proceso psicoterapéutico.

OBJETIVOS TERAPÉUTICOS

Respecto a los objetivos de la terapia, fueron consensuados entre el consultante y el terapeuta, los cuales se resumen en: a) disminuir los síntomas asociados al ánimo depresivo, insomnio, anhedonia, entre otros; y b) facilitar la búsqueda de un sentido a su vida.

La estrategia terapéutica estuvo enfocada en que el consultante pudiese reconocer y comprender sus principales dificultades y atribuciones que hace de ellas, también hacer conscientes aspectos del sí mismo rechazados o negados, y de otros factores intersubjetivos que pueden estar asociados a su cuadro depresivo, facilitando que el consultante fuese capaz de aceptarlos y luego integrarlos, para lograr así un mejor funcionamiento y bienestar en su vida.

DESARROLLO DEL PROCESO PSICOTERAPÉUTICO

Destaco aquí tres momentos terapéuticos en que se priorizó unas técnicas más que otras, dentro de lo existentes en la corriente Humanista Transpersonal.

El primer momento terapéutico fue enfocado a reforzar la relación terapéutica a través de la comprensión empática; se buscó que el consultante fuese capaz de clarificar y/o comprender mejor su queja desde su experiencia.

En dicho momento el consultante logró esclarecer su queja, pudo comprender que su sensación de soledad tenía relación con su distanciamiento y escasa relación con ambos padres, reconoció la emoción de la rabia hacia su abuelo materno, reflexionó sobre sí mismo y su lealtad personal a su abuela, entre otros.

El consultante logró comprender que estas situaciones a pesar de ser parte del pasado continuaban afectándole en la actualidad. En esta etapa principalmente se trabajó con reflejos, como forma de fortalecer la comprensión empática (Rosso y Lebl, 2006, p. 96).

Un segundo momento relevante en la intervención se produjo cuando el consultante fue capaz de darse cuenta que en diversas circunstancias se auto-limitaba en su impulso a la acción por suponer que resultaría en una consecuencia negativa (siquiera antes de intentarlo). El consultante logró –en el proceso terapéutico– conectarse con la emocionalidad asociada a estas experiencias, la inseguridad, el miedo, la frustración, la angustia y su molestia frente a la vida; respecto a este proceso pasó a la acción, según lo que relató durante el transcurso de las sesiones. Se utilizaron diferentes técnicas en esta fase, como el continuo del darse cuenta, amplificación, y técnicas de conciencia en general.

Existió un tercer momento terapéutico relevante en el proceso de cambio, que se produjo al trabajar los asuntos inconclusos, con sus figuras significativas, padres y abuelos maternos. Para trabajar este tema se utilizan las técnicas de la silla vacía, imaginación, escribir cartas, dibujos, y técnicas expresivas en general.

En el proceso de terapia el consultante fue aceptando sus relaciones interpersonales con sus figuras significativas, logró empatizar y comprender que ciertas acciones de sus familiares y especialmente sus padres fueron quizás la única opción que ellos vieron en ese momento, y que el aceptar podía ser saludable para él mismo, dejando estas experiencias como parte del pasado.

En el transcurso del proceso el consultante va reportando que nota mayor vitalidad para realizar tareas, conciliando mejor el sueño, aumentando el apetito, etc. Manifiesta ideas de estudiar, buscar trabajo, vivir solo, aumentar su actividad social, aunque con cierta ambigüedad; en este momento del proceso el consultante logró clarificar sus necesidades, darle jerarquía, y pasar a la acción, se matriculó en un centro de formación técnica, aumentó su actividad social, entre otros cambios.

Ya en esta etapa no reportó las emociones que le causaban aflicción, descritas al inicio de la intervención; reportó una mayor comprensión de sus vivencias y fue capaz de cerrar algunos asuntos inconclusos, proyectándose al futuro con mayor esperanza.

EVALUACIÓN DE OBJETIVOS Y CIERRE PROCESO PSICOTERAPÉUTICO

Luego de que se presentaran avances en el proceso terapéutico, se evaluaron los logros de los objetivos planteados inicialmente.

De la evaluación de los objetivos realizados en conjunto, el consultante reportó que logró darse cuenta de sus emociones, vivenciarlas e integrarlas; también logró trabajar los asuntos inconclusos más relevantes con sus figuras significativas; fue capaz de darse cuenta de sus necesidades, reconocer motivaciones, jerarquizarlas y realizar acciones. Pudo encontrar un mayor sentido a su vida, comenzó a tener proyectos, metas, ideas de cómo quisiera vivir la vida.

En esta etapa del proceso se aplicó la escala PHQ-9 por segunda vez, puntuando 4 puntos en la primera parte, lo cual indica, según la escala, que el paciente no necesita tratamiento para la depresión. En el ítem de la respuesta es "un poco difícil", lo cual sugiere que la funcionalidad del consultante no está siendo afectada.

DISCUSIÓN

La investigación realizada correspondió a un estudio de caso de un consultante con un episodio depresivo, el cual recibió atención psicoterapéutica desde el modelo humanista transpersonal, la narración del proceso psicoterapéutico dividió el proceso en tres etapas: la primera de diagnóstico y objetivos terapéuticos, la segunda correspondió al desarrollo del proceso psicoterapéutico y la tercera etapa, la evaluación de objetivos y cierre del proceso psicoterapéutico.

La narración del estudio muestra momentos terapéuticos relevantes en la etapa de cambio, y los resultados muestran la eficacia del proceso psicoterapéutico, se evidencian cambios en la percepción de bienestar del consultante, que se muestran en los resultados del cuestionario PHQ-9 y los reportes verbales del cliente en sesión. Esta percepción de bienestar también se tradujo en acciones, que fueron chequeadas mediante los reportes del consultante.

Respecto a estos cambios sería relevante poder hacer seguimiento de estos casos, para chequear si se sostiene la percepción de bienestar, los cambios conductuales realizados, y poder medir la estabilidad de los cambios en el tiempo.

Una de las limitaciones de lo presentado se relaciona con el tipo de estudio, que, al ser un estudio de un solo caso, no se puede generalizar la efectividad de este modelo de terapia.

Una segunda limitación refiere a que los cambios ocurridos durante el proceso de psicoterapia podrían deberse a otros elementos propios del consultante o del ambiente, o a variables no consideradas en este estudio.

Una tercera limitación tiene relación con los factores inespecíficos en psicoterapia, lo cual implica que los cambios no dependen solo del enfoque y las técnicas, sino también influyen las características del consultante y del terapeuta, entre otros elementos.

Respecto a las interrogantes que surgen a partir de este trabajo, una de ellas es: ¿Será posible incorporar este tipo de intervenciones al modelo de salud pública? La principal dificultad tiene relación con la necesidad del sistema de salud chileno de estandarizar las intervenciones. Por lo tanto, operacionalizar variables, estandarizar técnicas y procesos, o hacer manuales de intervenciones desde lo transpersonal puede ser poco posible de realizar, por la característica misma del enfoque o por no ser un objetivo de los clínicos o investigadores desde este modelo.

Otra interrogante es: ¿Tendrán que tener ciertas características personales los consultantes para aplicar este enfoque? Lo cual podría responderse con la

aplicación y estudio de este modelo en poblaciones con distintas características psicopatológicas, socioeconómicas, culturales, de creencias espirituales, etc.

Al menos, en este caso, es posible afirmar que el enfoque humanista-transpersonal aporta una visión que pudiese ser de gran utilidad para el abordaje de la salud mental en Chile, en lo relativo a la depresión. Este enfoque, a mi juicio, destaca el rescate de la particularidad de cada ser humano, al ser una perspectiva con raíces en la tradición humanista, se enfoca en la persona y su totalidad, y por lo tanto, se considera al consultante como un ser biológico, social, psicológico, cultural, espiritual, etc., lo que podría redundar en una atención que prioriza el encuentro particular entre consultante y terapeuta y genera un cambio en el clima y calidad de la atención.

REFERENCIAS

- Alvarado R, Rojas G (2011). El programa nacional para el diagnóstico y tratamiento de depresión en atención primaria: una evaluación necesaria. *Revista Médica de Chile*, 139(5), 592-599
- American Psychiatric Association (2014). Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales DSM-V. 5ta edición. Buenos Aires, Argentina. Medica Panamericana
- Baader T, Molina J, Venezian S, Rojas C, Farías R, Fierro-Freixenet C, Backenstrass M, Mundt C (2012). Validación y utilidad de la encuesta PHQ-9 (Patient Health Questionnaire) en el diagnóstico de depresión en pacientes usuarios de atención primaria en Chile. *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, 50(1), 10-22
- Baztán A (2008). Antropología de la depresión. *Revista Mal estar e subjetividade* 8(3), 563-601
- Celis A (Ed.) (1996). Humanismo, espiritualidad y psicoterapia. Santiago, Chile. Transformación
- García C, Alda M (2003). Elementos Básicos de Etnopsicofarmacología. *Actas españolas de psiquiatría* 31(3), 156-162
- Gobierno de Chile, Ministerios de Salud. (2013). Guía clínica AUGE, depresión en personas de 15 años y más. Series guías clínicas MINSAL. Subsecretaría de salud pública
- Grof S (2001). *Psicología Transpersonal, nacimiento, muerte y trascendencia en psicoterapia*. Barcelona, España, Kairós
- Jacobi J (1963). *La psicología de C. G. Jung*. Madrid: Espasa-Calpe
- Lafarga J, Gómez J (1978). *Desarrollo del potencial humano: aportaciones de una psicología humanista*. Mexico. Trillas
- Luna J (2002). *¿Soledad y depresión? Los círculos del diálogo existencial, una estrategia desde la logoterapia*. Bogotá. Colombia, San Pablo
- Organización Mundial de la Salud. (1992). CIE-10, Trastornos mentales y del comportamiento. Madrid. España. Meditor
- Organización Mundial de la Salud. (2012). *La depresión*. Recuperado el 20 de enero de 2016 en <http://www.who.int/mediacentre/factsheets/fs369/es/>
- Rogers C (1951). A theory of personality and behavior. En C. Rogers, *ClientCentered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory* (pp. 481-533). Boston: Houghton Mifflin Company
- Rosso M, Lebl B (2006). Estudio de Caso: Terapia Humanista Existencial Fenomenológica. *Ajayu Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología UC BSP*, 4(1), 90-117
- Sandner D, Beebe J (1995). *Psychopathology and analysis*. En M. Stein (Ed.), *Jungian Analysis* (pp. 297-348). Chicago: Open Court. *Lógica*, 16,41-55
- Sassenfeld A (2004). El desarrollo humano en la psicología jungiana: Teoría e implicancias clínicas. Memoria de Título, Departamento de Psicología, Universidad de Chile
- Thomas Alice (s.f). *Primera Entrevista: Una aproximación transpersonal a la primera entrevista clínica con adultos (Dossier postítulo psicoterapia transpersonal)*. Instituto Expansión de la Conciencia Humana. Puerto Varas. Chile
- Tobías C, García-Valdecasas J (2009). *Psicoterapias humanístico-existenciales: fundamentos filosóficos y metodológicos*. *Asociación Española de Neuropsiquiatría* 29(2): 437-453
- Welwood J (2000). *Psicología del despertar*. Barcelona. España. Kairós
- Winkler M, Chacón M (1991). Diagnóstico en el enfoque humanista: una visión crítica. *Revista Terapia Psicológica* 16: 41

