

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 3 SEPTIEMBRE DE 2017

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

www.revistagpu.cl

IMPORTANTE

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

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

SUSCRIPCIONES DENTRO DEL TERRITORIO NACIONAL

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras.....	\$ 42.000*
Médicos no psiquiatras	\$ 56.000*
Otros profesionales	\$ 56.000*

SUSCRIPCIONES EN EL EXTRANJERO

(incluye envío por correo certificado)

Psiquiatras.....	US\$ 70*
Médicos no psiquiatras	US\$ 85*
Otros profesionales	US\$ 85*

Solicitudes

CyC Salud Limitada

E-mail: contacto@cyccsalud.cl

Fono: (56-2) 2269 7517

* Suscripción por un año (cuatro números).

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	Francisco Bustamante	Juan Francisco Jordán	Jaime Santander
Julia Acuña	Patricia Cordella	Eduardo Llanos	André Sassenfeld
Claudia Almonte	Susana Cubillos	Felipe Martínez	Catalina Scott
Juan Carlos Almonte	Guillermo de la Parra	Juan Carlos Martínez	Hernán Silva
M. Luz Bascuñán	Michele Dufey	César Ojeda	Jaime Silva
Sergio Bernales	Ramón Florenzano	Gricel Orellana	Benjamín Vicente
Alberto Botto	Juan Pablo Jiménez	Sandra Saldivia	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

214 EDITORIAL

- 214 ¿REALISTAS, NOMINALISTAS O CONSTRUCTIVISTAS? ACERCA DE LA DEFINICIÓN DE LAS ENFERMEDADES MENTALES
Alberto Botto

216 COMENTARIO DE LIBROS

- 216 EL ESPACIO HERMENÉUTICO. COMPRENSIÓN Y ESPACIALIDAD EN LA PSICOTERAPIA ANALÍTICA INTERSUBJETIVA
Autor: André Sassenfeld J.
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2016, 814 págs.
Comentarista: Felipe Banderas
- 220 MEDITACIÓN, MINDFULNESS Y PSICOTERAPIA. ENSAYOS SOBRE EL SUFRIMIENTO, LA SANACIÓN Y EL DESPERTAR
Autores: R. Pulido y E. Thumala
Editorial: JC Sáez
Comentarista: Luis Mardones
- 224 ALGUNOS REFERENTES PARA EL TRATAMIENTO PSICODINÁMICO DE LAS PSICOSIS
Autores: Viviana Pereda, François Davoine, Jean Max Gaudillière, Laura Andreoli, Piera Aulagnier
Editorial: CORDES, 2017, 85 págs.
Compiladoras: Viviana Pereda, Carla Sandoval
Comentarista: Juan Pablo Vildoso

227 CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

229 ACADÉMICAS

- 229 10 AÑOS DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN PSICOTERAPIA
Juan Pablo Jiménez

232 REVISIÓN

- 232 ENTRE LA LITERATURA Y LAS CIENCIAS SOCIALES: ENSAYISTAS SUICIDAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE
Eduardo Llanos

246 ENSAYO

- 246 HEIDEGGER, LA AUSENCIA Y EL LENGUAJE
César Ojeda

- 253 LA IDEA DE "LO TRÁGICO" A PARTIR DE LA LUPA DE ARISTÓTELES
Andrés Correa

264 CONTROVERSIAS

- 264 EL PROBLEMA DE LA BIOÉTICA CLÍNICA O LA BIOÉTICA CLÍNICA COMO PROBLEMA. PRIMERA PARTE
Hernán Villarino

272 PSICOTERAPIA

- 272 LA ACTITUD HERMENÉUTICA COMO FUNDAMENTACIÓN Y DESCRIPCIÓN FILOSÓFICA DE LA ACTITUD CLÍNICA DE LOS PSICOTERAPEUTAS ANALÍTICOS INTERSUBJETIVOS
André Sassenfeld
- 287 LO (IM)POSIBLE DE SANARSE: APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LA TERAPÉUTICA DEL SÍNTOMA
Claudia Araya, Daniela Dighero, Pablo Reyes, Francisco Gómez

293 MINDFULNESS

- 293 UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO-CONCEPTUAL A MINDFULNESS Y SUS DESARROLLOS
Edgardo Thumala

304 EPISTEMOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

- 304 NORMA, GUÍA, REFERENCIA Y LOS OBJETOS DE LA PSIQUIATRÍA: UNA APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA APLICADA AL ANÁLISIS DEL DECRETO N° 7 DEL MINISTERIO DE SALUD
Claudio Filippi

312 INVESTIGACIÓN

- 312 PREVALENCIA Y NIVELES DE SOLEDAD EN ADULTOS MAYORES ASISTENTES A ACTIVIDADES DE LA MUNICIPALIDAD DE VITACURA
Claudio Fullerton, M^a Ignacia Arteaga, Nicole Barnet, Daniela Barrios, Isidora Burgos, M^a Francisca González, Cristina Kuschel, Cristóbal Marambio, Javiera Venegas

¿REALISTAS, NOMINALISTAS O CONSTRUCTIVISTAS? ACERCA DE LA DEFINICIÓN DE LAS ENFERMEDADES MENTALES

Alberto Botto

Si, a pesar de los incalculables esfuerzos que se han realizado a lo largo de la historia, aún no contamos con una definición satisfactoria de la *mente*, se comprenderá que tampoco ha sido tarea fácil alcanzar un consenso acerca de qué es una *enfermedad mental*. De hecho, la mayoría de los textos dedicados a estudiar el diagnóstico de las enfermedades mentales se centran en una serie de síntomas observables y su clasificación, pero escasamente abordan la cuestión acerca de lo que las enfermedades mentales son. De acuerdo con el DSM-5 (APA, 2013, p. 20) un trastorno mental es “un síndrome caracterizado por una alteración clínicamente significativa en la cognición, la regulación emocional o el comportamiento del individuo que refleja una disfunción en procesos psicológicos, biológicos o del desarrollo que subyacen al funcionamiento mental”¹.

Con el objeto de obtener alguna señal de lo que podría ser una enfermedad mental, al buscar un punto común para la mayoría de los cuadros clínicos descritos en el DSM encontramos que dos son los criterios que más se repiten: la disfunción sociolaboral y la exclusión de una causa orgánica. Por lo tanto, según estos criterios, una enfermedad mental será definida por el nivel de afectación en la vida diaria (cosa que, por lo demás, puede ser atribuible a múltiples causas tanto mentales como físicas) y por el descarte de una causa orgánica (o sea, por lo que no es). Así, de acuerdo con la conceptualización del DSM, un trastorno mental se caracteriza por la presencia de sufrimiento psíquico asociado con algún grado de discapacidad social o laboral, y que no es atribuible a una respuesta esperable ante un evento o

a una conducta culturalmente aceptada (Bolton, 2013). Evidentemente, definir una enfermedad mental por lo que no es y por el efecto que sus síntomas tienen sobre la vida diaria es el resultado de las enormes dificultades que significa trabajar con conceptos tan elusivos como “psiquismo”, “mente” o “conciencia” y, por lo tanto, de la utilización de argumentos bastante débiles, hasta cierto punto antojadizos y que nada dicen acerca de su naturaleza o su significado.

En medicina, la validez de un método diagnóstico (o de un conjunto de criterios clínicos) se define como la capacidad de medir exactamente aquello que se quiere medir. Con el propósito de obtener la mayor validez posible en el diagnóstico psiquiátrico Robins y Guze (1970) desarrollaron un método en cinco “fases” aplicables a cualquier enfermedad que quiera definirse como tal: (1) Descripción clínica: no incluye solo los síntomas sino también aspectos epidemiológicos como edad, sexo y raza; (2) Estudios de laboratorio: considera estudios bioquímicos, imagenológicos y neuropsicológicos; (3) Delimitación de otros trastornos: mediante una serie de criterios de exclusión se pretende definir aquello que el cuadro clínico en estudio no es; (4) Estudios de seguimiento: el desarrollo de los síntomas a lo largo del tiempo (edad de inicio, periodicidad de los episodios, cronicidad, pronóstico) permite establecer patrones evolutivos diferenciables, y (5) Estudios Familiares: la marcada agregación familiar de algunas enfermedades mentales puede apoyar el diagnóstico. Según estos criterios, una enfermedad mental podrá definirse como aquel cuadro psicopatológico que presenta una agregación familiar, un perfil evolutivo, y estudios de laboratorio específicos que permitan diferenciarlo claramente de cualquier otro conjunto de manifestaciones.

¹ La traducción es mía.

Ahora bien, ¿qué *enfermedad mental* cumpliría estos criterios? ¿Podría considerarse una *enfermedad mental* un cuadro clínico que tuviera claramente un perfil hereditario, bases físicas demostrables mediante análisis de imágenes y un claro patrón de alteración neuropsicológica? Probablemente muy pocos cuadros superan la barrera diagnóstica impuesta por los criterios de Robins y Guze. Uno de ellos podría ser la catatonía o la depresión melancólica. Sin embargo estos parámetros pueden aplicarse perfectamente a cualquier enfermedad orgánica, por ejemplo la diabetes, y no son exclusivos de la psiquiatría. En efecto, dado que son criterios de validez lo que pretenden no es definir lo que es una enfermedad mental sino más bien buscan precisar que aquello que estamos midiendo u observando como clínicos, es decir, diagnosticando, sea realmente aquello que pensamos que es. ¿Y cómo vamos a medir aquello que no podemos definir, es decir, la mente? Por lo tanto, aún sigue pendiente definir –si es que es posible hacerlo– qué es una enfermedad mental.

A lo largo del tiempo, psicólogos y psiquiatras han oscilado entre diversas posturas acerca de la naturaleza de las enfermedades mentales (Kendler, 2012). Para algunos las enfermedades mentales existen en el mundo como cosas reales, claras y distintas (*realismo*). Otros sostienen que las enfermedades mentales no son categorías reales sino más bien creaciones humanas (*nominalismo*) o que corresponden al resultado de procesos exclusivamente socioculturales (*constructivismo social*) pero que en ningún caso pueden considerarse como entes naturales. Una variante del realismo es el *esencialismo*, el cual afirma que las enfermedades mentales poseen una esencia y que, por lo tanto, el diagnóstico consistirá en conocer la esencia de la enfermedad que es a lo que apunta la fenomenología. Entre el *realismo* y el *nominalismo* se encuentra el *pragmatismo* –más afín al modelo médico– que busca comprender la naturaleza de la enfermedad mental sobre la base de descripciones clínicas enriquecidas por aspectos relacionados

con la etiopatogenia, la epidemiología, el curso, la respuesta al tratamiento y el pronóstico. De todos modos, resulta evidente que un trastorno mental no es un objeto que pueda ser definido con facilidad. Por ejemplo, si utilizamos el criterio de “sufrimiento psíquico” para definir un trastorno mental podríamos sostener que aquellos sujetos que presentan una conducta antisocial (categorizada como un trastorno grave de la personalidad) en realidad no padecen una enfermedad ya que en su experiencia subjetiva seguramente no encontraremos señales de culpa ni arrepentimiento; en otras palabras, ausencia de sufrimiento.

Sin embargo, aun teniendo presente estas consideraciones, una enfermedad mental solo puede ser determinada a través del *diagnóstico*, el cual significa mucho más que solo el reconocimiento de un listado de síntomas. En efecto, el diagnóstico de una enfermedad mental constituye un verdadero “acto social”; resultado de una “asociación emocional y epistemológica entre el médico y el paciente” (Berríos, 2011). En ese sentido, el diagnóstico es el producto de una “negociación” entre las experiencias emocionales del paciente y el significado que el médico le otorga a estas, desde donde surge el hecho clínico que llamamos “síntoma mental”.

REFERENCIAS

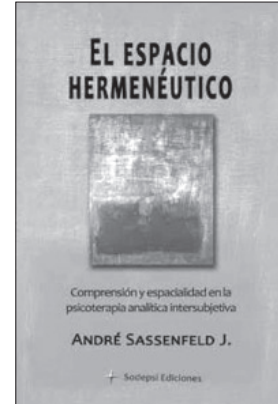
1. American Psychiatric Association, APA (2013). Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM-5 (Fifth ed.). Arlington, VA: American Psychiatric Association
2. Berríos G (2011). Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría. Buenos Aires: Polemos
3. Bolton D (2013). What is mental illness? In KD Fulford M, Gipps R, Graham G, Sadler J, Stanghellini G, Thornton T (Ed.), The Oxford Handbook of Philosophy and Psychiatry (pp. 434-450). Oxford: Oxford University Press
4. Kendler K (2012). Introduction. In KP Kendler J (Ed.), Philosophical issues in psychiatry II: nosology (pp. 3-5). Oxford: Oxford University Press
5. Robins E, Guze SB (1970). Establishment of diagnostic validity in psychiatric illness: its application to schizophrenia. Am J Psychiatry, 126(7), 983-987. doi: 10.1176/ajp.126.7.983

PRESENTACIÓN DEL LIBRO *EL ESPACIO HERMENÉUTICO. COMPRENSIÓN Y ESPACIALIDAD EN LA PSICOTERAPIA ANALÍTICA INTERSUBJETIVA*

Autor: André Sassenfeld J.

Editorial: Sodepsi Ediciones, 2016, 814 págs.

(Rev GPU 2017; 13; 3: 216-219)



Felipe Banderas¹

*Bajo los más fríos y claros pensamientos corren, a veces,
los sentires más apasionados.*

MARÍA ZAMBRANO

El Espacio Hermenéutico es un libro que me recordó, en su lectura, al pianista que deja sonar en su instrumento un *Acorde*. La psicoterapia no sería el sonido de una nota por separado. No sería el “Do” del mundo interno del paciente, ni el “Fa” de la relación terapéutica, tampoco el “La” del proceso de co-transferencia, sino, justamente, el acorde de todas esas notas en conjunto –y otras– que al unísono provocan el sonido, el *tiempo* de la relación terapéutica.

Habría que decir en el comienzo que el trabajo de André Sassenfeld posee ciertos capítulos imperdibles, es el despliegue de un trabajo erudito, rico en detalles, desarrollado con pluma ágil; una conversación que se desenvuelve entre la teoría y las reflexiones del autor. Pero debo aclarar que mi lectura de *El Espacio Hermenéutico* es una lectura poética... Y por tanto este libro, que busca los puentes del psicoanálisis con lo filosófico,

se enfrenta ineludiblemente con mi interpretación lírica, pues cabe recordar, como establece María Zambrano, que mientras el pensar filosófico se inicia del modo más antipoético por una pregunta, el cantar poético lo hace siempre con la respuesta a una pregunta nunca formulada. Fue en Grecia donde se desplegó el conflicto y la separación entre poesía y filosofía, con la pregunta que Tales formulara un día... Y lo que en Grecia se planteó parece ser la cuestión decisiva de si iba a mandar el poeta o el filósofo. Y así, quizá insinuó la tensión permanente entre el que padece la actitud poética y el que asume la actitud filosófica. Poeta, continuará Zambrano, es aquel que no se pone a salvo de sufrir la persecución de los antiguos dioses y mira con recelo a quien se lanza a perseguir esa extraña manera de inquirir las razones de las cosas. Ortega y Gasset hará recaer la diferencia entre el decir del poeta y el decir del

¹ Psicólogo clínico, escritor, docente magíster.

filósofo. Bajo el *Logos* de la filosofía encontraremos la unidad, la coherencia y la continuidad de alguien que no solo da razones, sino que ofrece razones de sus razones. Más, el poeta ofrecerá en cambio de estas razones, su propio ser.

Pero *El Espacio Hermenéutico* de André Sasssenfeld, ¿hace referencia a una filosofía desconectada del decir poético? Podemos desde ya anticiparnos y decir que no. Y ese es un gran valor de esta obra.

El autor planteará que el texto o tejido que trae el paciente a consultar busca una “voz” interpretativa que le permita comunicar su significado y sentido, donde la incapacidad del diálogo como diagnóstico dirá más acerca de quien formula tal diagnóstico, que acerca de quien es diagnosticado. Se postula que un proceso analítico exitoso gira en torno al re-aprendizaje de la conversación y que este gradual re-aprendizaje puede visualizarse como el proceso mismo de sanación. Así, lo que el autor llama conversación psicoanalítica de sanación buscará sanar la incapacidad para el diálogo, que constituye aquí la enfermedad característica. Por lo tanto, *la obra presenta un énfasis constitutivo en el diálogo como condición de la emergencia de comprensión capaz de transformar la subjetividad.*

Del mismo modo, el libro toma la distinción que Stern recoge de Merleau-Ponty, entre habla empírica y habla creativa, con el fin de clarificar el *tipo de lenguaje* que resulta ser capaz de crear sentido y significado, incluyendo en ello el tipo de palabra capaz de generar transformación en la experiencia del contexto clínico. Pero, ¿de qué palabra estamos hablando? No de la palabra en su sentido cotidiano, sino de una palabra, y un diálogo, que no es un *serviente del ser humano*, sino algo que es al mismo tiempo desobediente y revelatorio, algo que tiene vida propia y que no sabemos de antemano qué significados nos embargarán ni qué querremos exactamente decir. Desde este punto de vista, continuará el autor, el habla creativa y auténtica en terapia (y en la vida) no surgirá cuando enfoquemos el lenguaje hacia una determinada dirección, sino cuando le concedemos la libertad de seguir la pista de nuestro sentir y vivenciar.

Es imposible no reconocer en este punto la experiencia poética, pues el poeta justamente busca ese tipo de *Logos*, ese tipo de palabra que habla por sí misma, esa palabra que se toma la palabra, ese poema que se escribe por entremedio del poeta. Por ejemplo, Reynaldo Jiménez recuerda que fue en el invierno de 1911 a 1912, en el castillo de Duino, a orillas del Adriático, cuando Rainer Maria Rilke comenzó a concebir las *Elegías de Duino*. Según lo que se cuenta, un día el poeta había recibido una carta de negocios muy enojosa,

y salió a caminar para pensar en la respuesta. El viento soplabla con fuerza y el sol se reflejaba en el mar azul. Rilke transitaba por sobre un acantilado, cuando de pronto le pareció que, más fuerte que el ruido del viento y las olas, *una voz le dictaba* el comienzo de la Primera Elegía:

“¿Quién, si yo gritase, me escucharía
entre las jerarquías de los ángeles?”

Hay que imaginar su estupor. Se dice que anotó los versos, juntos con otros que esa noche se formaron de igual modo. Al siguiente día, en el castillo, estaba escrita la primera Elegía. La *palabra poética* continuó hablando y hubo otros fragmentos que ayudaron a la construcción de los diez poemas. Luego, nos cuenta Reynaldo Jiménez, la voz calló, y durante diez años el poeta esperó en vano la inspiración, preguntándose angustiado si podría terminar su obra. En correspondencia a su amiga Lou Andreas *Salomé*, mujer influyente en grandes pensadores de la época, Rilke manifestaba que nunca había estado tranquilo en el castillo a causa de los fantasmas que ahí moraban. Cuando luego continuó su trabajo en las Elegías, él describe un tiempo donde las horas no pasaban y el misterio del presente sin forma se presentó. Si pensamos en la inspiración a la cual Rilke hace referencia –inspiración que requiere de paciencia, de un cierto estado de nomadismo interior y de una búsqueda de lo auténtico– esta parece presentarse como una manifestación a la que hay que *entregarle palabra*. Palabra que en el espacio terapéutico debe y va acompañada de Eros, para que sea fecunda. En psicoterapia, que gira fundamentalmente en torno a la vida emocional de una persona, se busca y desarrolla una forma particular de comprensión que emerge a través del vínculo afectivo entre paciente y terapeuta, que es experimentado de forma recíproca.

Así, desde mi punto de vista, el autor de *El Espacio Hermenéutico* propone un tipo de terapeuta que acepta y pretende un género de responsabilidad surgido en el gesto de la mano que indica una dirección. El psicoanálisis relacional intersubjetivo basado en la hermenéutica filosófica no mostrará el camino del paso a paso, que presentará el nombre del método, sino el camino que la paloma traza en el aire sin saberlo, llevada solo por su único saber: el sentido de orientación. Una forma de hacer terapia que no deja huellas y que está algo lejos del concepto terapéutico del camino del procedimiento, que traza una línea visible que exige ser recorrida. Estamos hablando del *Hieros Logos* presente en Heráclito; no el *Logos* aristotélico que luego devendrá. El libro se basa, entonces, no en la filosofía del *Logos*

como palabra explícita y razonada hasta la completa explicación, sino en algo que no se encuentra obligado a dar una técnica, un camino de razones, sino un acuñar de frases equivalentes a una melodía que penetra en la memoria y la despierta. Según este Logos (propio del movimiento pitagórico) todas las cosas estarían bajo la categoría de “relación”, en esencial alteridad.

Ya vemos entonces que *El Espacio Hermenéutico* es un libro que si bien tiende un puente entre filosofía y psicología, toma un sentir filosófico que no se encuentra lejos del momento en que lo filosófico convivía con lo poético.

André Sassenfeld enfatizará que el fenómeno de la comprensión posee una abismante complejidad y cotidianeidad. En este sentido, destacará que un principio básico de la hermenéutica es que nuestra comprensión comienza a ampliarse cuando vislumbramos los numerosos contextos que envuelven lo que intentamos comprender. En el contexto histórico dirá, por ejemplo, aparece una identificación de Freud con el ideal científico empirista y la necesidad de separar ciencia de filosofía. Pero en el psicoanálisis relacional e intersubjetivo contemporáneo mostrará que la necesidad clínica de facilitar la transformación analítica de la subjetividad no será algo que se encuentre en conflicto con las influencias de la filosofía. El carácter científico del psicoanálisis de Freud buscaba una pretensión de objetividad que retrataba al analista como científico, que lleva a cabo observaciones objetivas de los mecanismos psíquicos que operan en la mente del paciente. Pero aquí se postula que la experiencia de comprender y sentirse comprendido posee un potencial sanador capaz de transformar la subjetividad, donde la hermenéutica pasa a tener íntima vinculación con la experiencia del ser humano. El Libro trabajará la idea de que las estructuras prerreflexivas de la experiencia confieren determinadas formas particulares a la experiencia individual. La fenomenología y la hermenéutica tendrían en común el hecho de poseer una actitud fundamentalmente abierta respecto de todas las interpretaciones de sentido y no presuponen un horizonte originario de sentido propio de aquello que hay que entender. Por tanto, según el autor, los teóricos relacionales e intersubjetivos tomarán como punto de partida el trabajo psicoterapéutico en la inmediatez de la participación de la relación clínica, donde las intervenciones no surgen a partir de una reflexión deliberada. Es importante destacar, en este sentido, que el libro recalca la brecha que nuestro trabajo clínico posee entre teoría y práctica, y desarrolla la idea de que la hermenéutica no contribuye a esta separación. Pensar es un verdadero actuar, pues consciente o inconscientemente nuestra

forma de pensar determina lo que hacemos y dejamos de hacer. El no uso del racionalismo técnico nos lleva a la apertura de la experiencia vertiginosa y la ausencia de fundamentos sólidos que la filosofía posmoderna ha señalado como características propias de nuestra época, dice el autor de *El Espacio Hermenéutico*.

Así, se destacará el concepto de phronesis como la contraparte complementaria de la definición y la naturaleza de la hermenéutica y, por extensión, de la clínica relacional e intersubjetiva. Se desarrollará la idea de Gadamer, quien afirma que en el campo de la inteligencia práctica o phronesis no existe analogía para el analista “que sabe”, que guía el esfuerzo reflexivo productivo del analizado. El lugar de origen del sentido es el mundo de la vida. El intento de esbozar los contornos de una práctica clínica relacional e intersubjetiva orientada de acuerdo con la hermenéutica filosófica descansaría en el supuesto fundamental de que el ser humano y la infinita variedad de sus estados psíquicos, emocionales, corporales, conductuales y relacionales son tanto comprensibles como interpretables y que esa interpretación porta la potencialidad de transformar la subjetividad y la intersubjetividad. En la obra habrá un apartado especial para la noción de Espacio, pues en el plano de la experiencia vivida o prerreflexiva, como en el plano de la experiencia, el *espacio* (hermenéutico) está siempre ya impregnado de significado y sentido. El espacio hermenéutico clínico es un espacio que es materialidad y significación al mismo tiempo. Es un espacio concreto así como un espacio de significados y sentidos potenciales.

Al finalizar, no puedo dejar esta presentación de *El Espacio Hermenéutico*, sin realizar una pregunta abierta, verdadera pregunta (de la cual no tengo respuesta) pero que pretende dejar estirada una futura línea de diálogo y conversación.

Pienso en George Steiner y su trabajo *La Muerte de la Tragedia*. En ella se presenta una visión de la realidad, la realidad trágica, en la que se asume que el hombre es un huésped inoportuno en el mundo. “Lo mejor es nunca haber nacido”, dirá Sófocles al respecto. Según Steiner, la tragedia absoluta, la imagen del hombre como no deseado en la vida, como alguien a quien los dioses matan por diversión como chiquillos crueles matan moscas, es casi insoportable para la razón y la sensibilidad humana; de ahí que sean realmente muy pocas las obras verdaderamente trágicas. Hay muy pocos autores que hayan contribuido realmente por optar y dar forma a esta manera dramática... Pero sin duda el Mito de Edipo es una de ellas... ¿Es casual que el viejo Freud escogiese esa obra como piedra angular de su trabajo? Una obra que nos recuerda uno de los dolores

más arraigados del ser humano, el dolor sin sentido... Aquí estamos lejos del Freud científico... Pero ¿cómo rescata el psicoanálisis relacional e intersubjetivo dicho aspecto medular del corazón psicoanalítico? ¿Ese dolor arquetípico del ser humano?

Me despido destacando el importante trabajo de André Sassenfeld en *El Espacio Hermenéutico*. Un imperdible para clínicos, profesores y estudiantes. Un libro con una coherencia interna que permite leerlo por partes, sin perder el todo. Un libro que intenta hacer puentes entre el psicoanálisis relacional y la psicología analítica, y que, en mi opinión, enfatiza la importancia del diálogo y la relación como una nueva forma de autoconocimiento. Un psicoanálisis relacional e

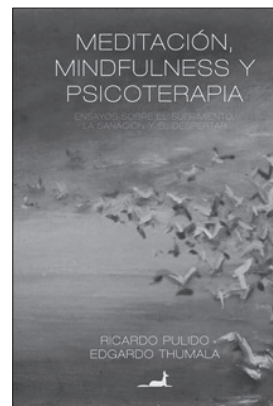
intersubjetivo que también posee un contexto, un lugar... ¿Cuál será ese contexto, ese lugar? Quizá el tiempo nos entregue alguna perspectiva, pero al menos por ahora me parece tentador recordar el surgimiento de la importancia de lo relacional en un momento donde se presenta, para el ser humano, a nivel social, una aguda disfunción de su conectividad con la vida, una desconexión en el vínculo amoroso, en el enlace con el cuerpo, en la relación con la ecología profunda; una descentración, un abatimiento en la trama de vivir... Vivir es conocer, y conocer es relación. La importancia de una psicología vincular en un contexto donde lo depresivo es sentido como un trastorno en el encuentro con el otro, en una falta de creatividad relacional.

MEDITACIÓN, MINDFULNESS Y PSICOTERAPIA. ENSAYOS SOBRE EL SUFRIMIENTO, LA SANACIÓN Y EL DESPERTAR

Autores: R. Pulido y E. Thumala

Editorial: JC Sáez

(Rev GPU 2017; 13; 3: 220-223)



Luis Mardones¹

Conversando con el Dr. Edgardo Thumala sobre Mindfulness, concluimos que la fuerza del tema no podía quedar extinta en un simple intercambio de ideas. Surgió pues la intención de hacer un comentario sobre su reciente libro, codirigido con el Dr. en psicología Ricardo Pulido: “Meditación, Mindfulness y psicoterapia. Ensayos sobre el sufrimiento, la sanación y el despertar”. La discusión sobre este tema goza hoy en día de un interés mayor que no se limita a la sola esfera terapéutica. Como es el caso en todas las ideas que penetran hasta el interés público profano, mindfulness no queda exenta de verse convertida en una tendencia sociocultural discutida por muchos pero donde el resguardo técnico específico no es fácil de asegurar por pocos, razón por la cual saludo cordialmente el esfuerzo conjunto puesto al servicio de la claridad y de la difusión oportuna de este libro.

Hablar de meditación es prácticamente análogo a hablar de Mindfulness, palabra compuesta de origen inglés. Siendo profana al español, todo lo que se diga sobre ella estará sujeto al ejercicio de traducción/interpretación. Los autores congregados en el libro intentan, cada uno a su manera, dar cuenta de esta dificultad lingüística. Por ello se extraen muchas acepciones para Mindfulness, donde la más coherente, según lo leído y los propósitos del libro, sería “atención plena”. Sin embargo esta acepción no es unánimemente empleada por los autores, de ahí el uso frecuente de meditación. A pesar de los diferentes usos terminológicos, Mindfulness (sin traducir) se muestra como un concepto homogéneo, sobre todo si es utilizada como sinónimo de meditación, porque no es la vertiente conceptual que vuelve inteligible Mindfulness, sino su vertiente práctica. Todos los autores no solo entienden el sentido del

¹ Psicólogo/Psicoanalista, Magister y Doctor en psicopatología y psicoanálisis (Université Paris 7 Sorbonne Cité).

concepto, además lo practican. De esta práctica surgen las experiencias subjetivas que complejizan el uso objetivo del concepto. No es de extrañar entonces que los autores se esfuercen en dar cuenta de mindfulness *via* sus propias impresiones subjetivas, siendo la práctica experiencial el referente de excelencia. Así la ambición que muestra el extenso título del libro no solo se explica desde una idea de precisión sobre el tema a tratar, sino que también deja entrever la ambigüedad del tema mismo y el recurso a la experiencia como el vector de precisión para la práctica. Desde esta perspectiva es difícil entender lo que realmente es mindfulness. Por consiguiente, el profano al tema, como es mi caso en esta lectura, apelará a sus propias experiencias “meditativas” o bien apelará a su imaginación siguiendo las descripciones citadas donde surge la noción de mindfulness.

Si el principio de mindfulness es “vaciar la mente” de todo tipo de construcción intuitiva que haga al sujeto, portador de la meditación, identificarse al flujo de pensamientos: Mindfulness ya no es solamente un ejercicio meditativo sino también, al mismo tiempo, un estado. Este estado es el más difícil de describir, puesto que es paradójicamente un no estado. Soy yo quien *a posteriori* dice que es un estado y que con mis palabras recubro ese “vaciamiento” experiencial. Mis palabras se *adecuan*, no sin dificultad, a la vivencia que las suscita. Podríamos decir que ellas dependen de ese vaciamiento. Y todo lo que se habrá de decir sobre ese estado es aproximativo y sujeto a constantes revisiones posteriores. Aquí, nada es fijo. Al contrario, todo muta. Esta inadecuación entre palabra y cosa no es nueva – pensemos por ejemplo la representación de cosa y de palabra en psicoanálisis. Sin embargo, con mindfulness parece acentuarse esta inadecuación y ser casi el *leitmotiv* entre práctica y concepto o, si se quiere, entre ejercicio y estado.

Acompaña a este estado de vaciamiento una sensación de unión del sujeto con aquello que le rodea. El sujeto no es algo aparte con lo que le circunda, aquí él es un todo con el todo. Ni límites ni partes no pueden imponerse al mundo percibido. El sujeto es su mundo. Así, cuando nos referimos a alguien que está absorto en sus pensamientos, decimos justamente “está en su mundo”. Asumimos, prácticamente sin duda, que un sujeto silencioso, con la mirada “hacia dentro” y habitualmente distendido, está “ocupado” en sus pensamientos. También existe la posibilidad que el sujeto esté, como se suele decir, en “blanco”. Sea en “sus pensamientos” sea “en blanco” el sujeto está en “su mundo”. Por el momento, importa menos saber si se está en blanco o en pensamientos, es la partícula posesiva “su” que vuelve problemático el mundo del sujeto. La pro-

piación subjetiva, según esta perspectiva, se desarrolla a partir de la abolición de límites con el mundo. El sujeto ya no es él y su mundo, él es simplemente su mundo. Este sujeto-mundo se amalgama en un todo, en una conciencia total y totalizante. El mismo movimiento reflexivo que conlleva la abolición de límites es la desposesión del mundo. Siendo el mundo el sujeto mismo, la desposesión es igualmente subjetiva. Cuando los autores del libro, al hablar de Mindfulness, hacen referencia a una desposesión, un soltar, dejar ir, etc., hacen referencia al mismo tiempo a la desposesión subjetiva. Y si todos estos autores, en diferente medida e implícita o explícitamente, dan cuenta de una pérdida de sentido a causa de una secularización “posmoderna”, todos ellos deben asumir que el adjetivo “posmoderno” no es más que una consecuencia de la exportación cultural de oriente a occidente de la meditación budista². ¿Cómo diferenciar entonces la conciencia plena meditativa de la desapropiación subjetiva propia de los tiempos actuales?, ¿o es que son las dos una y la misma cosa?

El pleonasma: conciencia plena meditativa no es anodino. Este muestra la ambigüedad de la práctica meditativa y de su estado de conciencia. La práctica milenaria de meditación Tao, como sostienen los autores, se funda en una creencia místico-religiosa. Esta última es el ideal místico que subyace a la práctica y su producto, la conciencia plena, es el estado conducente a la iluminación. Toda práctica religiosa que se quiera meditativa está supeditada a un gesto repetitivo que encarna el ideal místico en el creyente. Un ejemplo análogo sería la eucaristía cristiana, donde se repiten las pasiones de Cristo en el rito. En el Tao podría ser la posición de la flor de loto, tal como Buda se iluminó en ella. Estas prácticas emulan, en el cuerpo y en sus gestos, el estado místico alcanzado por el ideal a seguir. Pero si no se cree, ¿cuál sería el sentido de repetir un gesto una y otra vez?

² E. Thumala, R. Pulido y J. Safran, este último en menor medida, asumen sin crítica alguna que el contexto social actual, donde se manifestaría la pérdida de sentido del sujeto es de índole postmoderna. Porque la atomización de la *Historia en microrrelatos*, según *La condición del hombre moderno* (Lyotard, 1979), empleada por los autores, muestra el vuelco del individuo hacia una verdad subjetiva independiente de su contexto histórico. Sin embargo no es el microrrelato el verdadero problema, sino su ausencia. Los escombros subjetivos resultantes de la caída de la Historia muestran un puro devenir, sin anclaje espiritual para el sujeto actual. *Condición* ideal para la comprensión del comportamiento de la noción de mindfulness en su inclusión a occidente.

Un contraejemplo no místico sería pensar en alguien que va a entrenarse al gimnasio y repite sus *repeticiones* para esculpir su cuerpo. Su repetición es tolerada por el objetivo final perseguido. La práctica puede hacerse menos engorrosa porque se sigue un ideal estético o de salud e incluso puede tornarse placentera para el cuerpo. En este sentido, el sujeto que va al gimnasio también cree en algo mediato. Lo inmediato está vacío de carga mística porque es pura acción. Sin embargo su práctica repetitiva inmediata puede volverse mística en el placer asociado al esfuerzo de la repetición, porque la repetición concreta inmediata aprehende del ideal el misterio abstracto mediato: *natura naturans*. La inmediatez se mediatiza en el fin perseguido: se vislumbra un horizonte, práctica y estado hacen una *Gestalt*. En otros términos, todo lo que es invisible en el ideal se hace visible en el gesto de repetición. Paradójicamente, se es un poco abstracto en lo concreto de la práctica. Al encarnarse el ideal abstracto en el cuerpo, se está mistificando la práctica concreta por el solo hecho de repetirla. La acción de repetir imprime al gesto una persistencia que no le es propia —el gesto se extingue cuando finaliza el propósito, por ejemplo mover el cuerpo. El movimiento es en consecuencia efímero si no se le ejecuta muchas veces y no forma un esquema de acción: un paso es un punto de detención si no le siguen otros que formen el caminar. Por extensión, es justo pensar que uno de los movimientos humanos más enigmáticos es la respiración: su automatismo reflejo le confiere un esquema de acción inmanente: vida o muerte. Meditar con/por/en ella es la prueba más difícil de la práctica de conciencia plena. No es raro constatar entonces que las prácticas de meditación budista centren todos sus esfuerzos en la disciplina del respirar. Aquí el cuerpo se concientiza en el vaivén de la inhalación y la expiración. Verdadera solución de compromiso entre disciplina y conciencia. El cuerpo procura una repetición espontánea que el sujeto nada más sigue, la intención del sujeto se desvanece en el automatismo del cuerpo. Sin intención definida, el sujeto, quien se procuró este estado, accede a un estado de desentendimiento de sí mismo. No hay yo que comande la acción definida ya que es el cuerpo quien toma el relevo de la intención (dirigida al objeto). La espontaneidad del sujeto está presente pero no el yo —o al menos no su síntesis psicológica. Podríamos poner en paralelo esta idea con un reciente comentario a este libro, donde el psiquiatra León Cohen ejemplifica con su experiencia personal lo que él entiende por mindfulness. El autor recrea por medio de un bello relato su experiencia como deportista (arquero de la selección de Chile en 1971) y de cómo esta práctica

puede ser equiparada con una experiencia meditativa. Meditativa porque, tal como sostiene Cohen, el yo estaba tan focalizado en una percepción panorámica que la asimilación objetiva del momento no tuvo lugar. Podríamos decir entonces que el comentario de Cohen sobre Mindfulness está, cual obra pictórica, enmarcado en un cuadro impresionista. Desde este ángulo, la experiencia relatada por el autor es, sin lugar a dudas, meditativa. Al serlo, ella es, al igual que todas las experiencias presentadas en el libro, una descripción fenomenológica, donde la *suspensión del juicio* permite el acceso a la esencia de lo vivido. Así la finesa de la experiencia descrita no depende necesariamente, en primer término, de lo vivido sino de la aptitud subjetiva a relatar. De este modo la sensibilidad existencial, propia al momento meditativo, sufre de una metamorfosis narrativa ulterior que reduce las impresiones del yo a un mero conjunto de palabras. Como si el yo llegara a destiempo a la cita meditativa y donde su única participación sería recoger las impresiones ya pasadas. Con la ayuda de las palabras el yo se recrea, o eso que es lo mismo, se cuenta una historia que no tuvo lugar en su memoria. Sin memoria pero con un recuerdo emocional (corporal también), el yo se repone de una experiencia a la que no fue invitado. En fin, al igual que los estados hipnóticos, la presencia del yo es facultativa y siendo la acción indefinida, por la ausencia de comando intencional propio, el sujeto experimenta un enlace panorámico con el medio: el sujeto deviene un todo con el objeto. Una suerte de *presencia despersonalizada* donde se mimetizan la percepción del objeto y la del yo por la irrupción emocional meditativa. Sin hitos y sin relieves históricos subjetivos, pura planicie realística, el núcleo del sujeto se deshace en una equivalencia objetiva inmediata. Verdadera diseminación subjetiva que imprime al medio circundante inmediato una cualidad *transitivista*: el espacio existe, pulsa y respira con la cualidad de una atmósfera subjetiva exteriorizada. No hay contraste ni oposición subjetiva frente al espacio ilimitado objetivo.

Este momento podríamos definirlo como a-histórico. El sujeto se desprende de la continuidad historiográfica, otrora tejida por el mismo, y del discurrir sociohistórico que le sostiene. Ni sincronía ni diacronía, puro devenir. En este sentido, la abolición de límites (yo no-yo, dentro-fuera) es también una abolición del tiempo. Sin límites y sin tiempo, el sujeto no está en oposición a nada tangible. Podríamos catalogar esta experiencia como libertad de acción. No obstante, el sujeto saborea la sensación de libertad solamente una vez que esta ya ha pasado o, mejor dicho, cuando el estado de éxtasis ha declinado. Esta declinación marca

un antes y un después en la experiencia del sujeto, este sabe que estuvo libre de la Historia por un momento. Este momento radicalmente intemporal se ofrece al sujeto como una experiencia personal sin definición representacional. De ahora en adelante todo lo que el sujeto diga o piense de esta experiencia dependerá de su propia aptitud representativa para codificar sus eventos pasados. De otro modo, más participación consciente del yo en la aprehensión de experiencias más certeza subjetiva de lo vivido. Inversamente, menos participación consciente del yo menos certeza subjetiva y, lo que aún es más extraño, mayor presencia de objetividad ajena³. La capacidad perceptiva del sujeto

en Mindfulness colisiona con una experiencia ya pasada donde él no tuvo, aparentemente, nada que ver –este fenómeno es flagrante en algunos deportistas, donde la vivencia física ha sido tan intensa, que llegan a describir estos estados en tercera persona gramatical. Es la irrupción lógica del lenguaje la que no se ajusta fácilmente a la experiencia de conciencia plena. Como si las palabras sobrasen, el sujeto no da cuenta exactamente de su experiencia vivida porque la práctica meditativa no se funda en el tiempo gramatical discursivo. Este fenómeno atraviesa todos los capítulos del libro y su consecuencia más remarcable es la disparidad presente en las descripciones de la experiencia Mindfulness.

³ Definitivamente esto corresponde a la *neurofenomenología* de Francisco Varela (2000), donde el aporte fundamental reside en integrar la primera persona subjetiva a los estudios metodológicos en tercera persona objetiva.

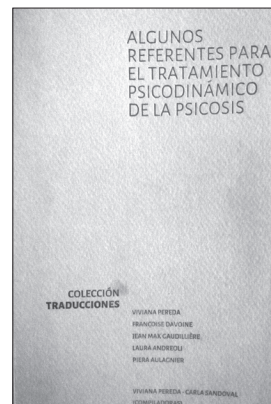
ALGUNOS REFERENTES PARA EL TRATAMIENTO PSICODINÁMICO DE LAS PSICOSIS

Autores: Viviana Pereda, François Davoine, Jean Max Gaudillière, Laura Andreoli, Piera Aulagnier

Editorial: CORDES, 2017, 85 págs.

Compiladoras: Viviana Pereda, Carla Sandoval

(Rev GPU 2017; 13; 3: 224-226)



Juan Pablo Vildoso¹

Comenzaré con algunas ideas sobre el título del libro, que leo como una revalorización del cuestionado término *psicodinámico*, hermano pobre del análisis clásico, vinculado al psicoanálisis en las trincheras. ¿Por qué no psicoanalítico? Fue la primera de una serie de preguntas a las que los textos me condujeron. Pude vislumbrar la respuesta a partir de las recientes conferencias de François Davoine², quien según pude entender, lejos de pensar la locura como una estructura rígida, y de advertir los riesgos que esta posición implica al momento de iniciar y avanzar en un proceso psicoterapéutico, la aborda como una dinámica o estado, del que podemos entrar y salir pero en el que, por razones en principio desconocidas, algunos sujetos han quedado congelados. Con esta propuesta Davoine sigue el señalamiento que Freud hizo en su análisis de la Gradiva de Jensen: "...la frontera entre los estados anímicos llamados normales y los patológicos es en parte convencional, y en lo que resta es tan fluida que probablemente uno de nosotros la atraviese varias veces en el curso de un mismo día" (Freud 1907 [1906]). Lo valioso de este enfoque, radica en que permite ubicar a la psicopatología en su justo lugar, dando máximo énfasis no a la objetivación

diagnóstica sino a la posibilidad de cambio y tránsito, posibilidad sin la cual ningún abordaje psicoterapéutico de las psicosis sería posible. De este modo, la psicodinámica alude a entradas y salidas, movimientos y transiciones que posibilitan una salida de la locura. Creo que esta idea recorre de manera manifiesta o latente el conjunto de las traducciones.

El libro comienza con el texto *Devenir comunidad* de Viviana Pereda, quien mediante un recorrido histórico señala los rasgos distintivos de la propuesta de trabajo a la que aluden las palabras "Comunidad terapéutica"; acompañamiento cercano y de largo aliento, respeto, trabajo democrático y ambulatorio, prestando atención a cómo los determinantes sociales interactúan y modelan las realidades singulares de cada integrante de la comunidad. En este sentido, pienso que el texto fija una posición política clara, que muchos compartimos; se trata de una crítica a la implantación del modelo neoliberal y la ética de mercado en el sistema público de salud.

A continuación, el prefacio de François Davoine es una potente condensación de sus principales propuestas acerca del trauma y la locura; "*La locura y los*

¹ Psiquiatra-Psicoterapeuta de orientación psicoanalítica. Prof. U. Alberto Hurtado. Instituto Psiquiátrico "José Horwitz"

² Transferencias/interferencias y Literatura, Historia Psicoanálisis. Dictadas en mayo de 2017 en la Universidad de Chile.

traumatismos provienen del mismo campo de investigación, conducidos por la memoria traumática, en búsqueda de testigos para eventos sin testigos. Este campo no puede ser abordado con las herramientas del psicoanálisis clásico” (p. 17). En este espacio de tiempo congelado, en el que la amenaza de desintegración es permanente, la transferencia se convierte en una interferencia, objetivable en coincidencias y en la actividad onírica del analista que, ante todo, es un terapeuta, un *therapon*, acompañante de Aquiles y Quijotes, que son nuestros pacientes.

El siguiente artículo conjunto de Davoine y Gaudillière abre la serie que conforma el cuerpo del libro, nos brinda una cartografía de referentes en su mayoría francófonos para el abordaje de las psicosis, que puede ser utilizada como hoja de ruta para el interesado en este campo, figuran ahí; Marguerite Séchehaye y Francois Dolto quienes dan las primeras luces sobre la complejidad de un estado psicótico y la emergencia de la transferencia; *“lo que aparece ante nosotros como un proceso disgregativo puede, bajo ciertas condiciones, llegar a ser un proceso reconstructivo”* (p.23), dice Séchehaye, en tanto Dolto y posteriormente Frieda Fromm-Reichmann agregan que inclusive en la catatonia: cuando el paciente no puede expresar sus afectos, el terapeuta debe estar ahí, sintiendo en su lugar, ya que en ese instante todo es transferencia. Los autores no omiten a su primer maestro Jaques Lacan, de quien toman sobre todo el concepto de real, en tanto aquello que carece de representación. Sin embargo, la ruptura está consumada, no tanto con el maestro, sino más bien con el lacanismo de ultranza estructuralista, que cierra las puertas a la reflexión: *“Considerar, por ejemplo, la forclusión del nombre del Padre, como un rasgo semiótico, en orden a establecer un diagnóstico de psicosis, es simplemente un absurdo”* (p. 27). Más cercanos a su práctica clínica aparecen Gisela Pankow y la noción de injerto de transferencia, y Piera Aulagnier con su distinción entre significativo y pictograma³.

En este momento el lector se ve tentado a seguir las referencias aquí señaladas y alejarse del libro para profundizar en uno u otro autor, y es precisamente de esto de lo que se encarga la segunda parte del libro. Así, *El prefacio a La Mort dans L’Ame* de Gaetano Benedetti escrito por Jean Max Gaudillière opera como bi-

sagra hacia los dos últimos ensayos, de alta densidad teórica, a cargo de Laura Andreoli y Piera Aulagnier. Pero la bisagra reafirma una filiación a la vez que introduce a Benedetti, en lo que puede ser leído como una referencia cruzada a otro de los libros de la Colección Traducciones, en donde figura un artículo de este para mí desconocido siciliano, que enuncia un acto, en apariencia simple, en el que se ancla la base de todo tratamiento psicoterapéutico: el paso de la objetivación psicopatológica al encuentro transferencial, es decir, de la Psicopatología y Psicodinámica, a la Psicodinámica y la Psicoterapia. Es la transferencia el resorte facilitador para que comience a desplegarse una protoescritura significativa, génesis de lenguaje e intercomunicación, en la que el *therapon* que es aquí el Otro debe dejar de lado su nunca tan ilusoria neutralidad para participar con su historia y levantar acta de acaso la más humana de las experiencias, la locura.

¿Pero sobre qué teoría nos apoyamos?, ¿qué veta usamos en esta clínica de lo extremo? El trabajo en este campo requiere más que valentía y presencia, al menos si queremos transmitir algo de lo que podemos captar de esa experiencia y de este modo darle una cierta estabilidad a nuestra práctica. Es lo que a mi juicio vienen a aportar los textos finales; el necesario trabajo conceptual fruto de la práctica y de la reflexión *a posteriori* sobre esta. A partir de este punto la lectura se torna trabajosa, y hay que releer una y otra vez condensados párrafos de carácter metapsicológico. En hora buena por este precio de trabajo de pensamiento, sin el cual nuestra clínica se vería reducida a un mero ejercicio técnico. Andreoli vuelve sobre Benedetti para trabajar el paso de la Identidad negativa a la Positivación. La identidad negativa, como núcleo de la experiencia psicótica, no designa la dificultad para representar, sino la imposición del vacío radical, la ausencia del símbolo del sí mismo. Sí mismo que sin estar representado, comunica paradójicamente a través de lo único que tiene, el mundo alucinatorio y delirante (pero también los sueños), en el que debe sumergirse el terapeuta para mediatizar la extracción de tan anhelado símbolo. Tal como Zoe ingresa en el delirio de Hanold, el terapeuta como sujeto vicario, debe ingresar en la red de la experiencia psicótica en un acto profundamente intersubjetivo que permitirá, mediante un trabajo efectuado sobre todo en y con imágenes, y que se realiza en el espacio que Benedetti denomina transitivismo intersubjetivo, la Positivación, que es progresión y advenimiento de una subjetividad: *“en el modo diádico de lo inconsciente funciona una reserva humana crucial, a la que se le confía el potencial transformativo de la no-existencia psicótica, en el inseparable binomio*

³ Aulagnier (2001) propone que la actividad psíquica (de representación) está constituida por tres modos de funcionamiento (procesos de metabolización); proceso originario, creador de pictogramas, proceso primario creador de fantasías y proceso secundario creador de ideas.

metus/spes (miedo esperanza) que en la psicosis se ha dividido trágicamente" (p. 58).

El libro cierra con el texto más difícil; *El derecho al secreto: Condiciones para poder pensar* de Piera Aulagnier, quien a partir de Orwell, y de la frase "*pensar secretamente en una nube rosa*", al tiempo que advierte sobre la violencia de la interpretación generalizada y sin discernimiento, reivindica la capacidad de poder pensar en secreto: derecho de nacimiento del neurótico, pérdida fundamental en la psicosis, que a su vez nos enrostra la fragilidad de nuestra enarbolada razón y la dura tarea que significó para el Yo [Je] la conquista de ese derecho: "*es imperativo que el pensamiento secreto haya sido una actividad autorizada y fuente de placer para que esta se implante sobre la experiencia de fantasmaticización diurna y no a la inversa*" (p. 67). Este ensayo remite naturalmente a *La violencia de la interpretación*, pero de forma adicional me transportó a algunas ideas que quedaron grabadas de la lectura de un artículo de André Green sobre el silencio del analista: "*Bion me dijo que un paciente que no podía engañar a su analista (to make a fool of his analyst) debía estar muy enfermo... [...] según Winnicott, el self verdadero es silencioso, y nunca se comunica con el analista*" (Green 2001, p. 132-133), y también reverbera la lectura que Rodulfo hace del texto *El comunicarse y el no comunicarse...* del mismo Winnicott, quien plantea que el no comunicarse es un índice de subjetivación, y más que un derecho humano, un logro del análisis (Rodulfo 2009).

Volviendo a Aulagnier, la francesa señala que el éxito de la experiencia analítica se sostiene en que el par analítico encuentre placer en la creación de pensamientos y desde esta premisa aborda la siguiente paradoja; de una lado tenemos la regla fundamental, decirlo todo, y de otro la necesidad de poder pensar secretamente ¿cómo conciliar ambas proposiciones?; la solución está en la mentira, descubrimiento tan importante como los de la diferencia sexual y la muerte, que se sigue de la duda, cicatriz frente al lenguaje, del que, sin embargo, en el periodo de máxima dependencia, el niño toma el poder de crear pensamientos y, lo que es más, resguardarlos en su interior, ocultarlos del Otro, pero como ya anunciaba: "*El derecho a guardar pensamientos secretos debe ser una conquista del Yo [Je], resultado de una victoria obtenida en una lucha que opone al deseo de autonomía del niño la inevitable contradicción del deseo materno hacia él*" (p. 75). Así, en un segundo tiempo, a la dureza de la exigencia cultural el

Yo opondrá el placer de pensar en secreto. Este placer de pensamiento coexistirá junto al placer erógeno y al narcisista, y debe preservarse en la situación analítica si quieren evitarse los estragos de una colonización.

En efecto, el proceso analítico solo es posible si ambos miembros del par aceptan el riesgo de descubrir pensamientos que pongan en jaque sus conocimientos asegurados. Esto me hace pensar, para encaminar el cierre de este comentario, en las palabras que un psicoterapeuta me entregó: "*ojalá pudiésemos tener una metapsicología para cada paciente*" (E. Bouey, comunicación personal). Como puede percibirse, el texto remarca una y otra vez aspectos teóricos que cuestionan la técnica introduciendo la dimensión ética de la experiencia, que exceden el marco de trabajo de la psicosis, pero son especialmente críticos en esta, en la que durante toda una primera fase del análisis de lo que se tratará es de investir la experiencia de placer del pensar secretamente, reconociendo que estos pensamientos son un derecho no interpretable, sino escuchable. Y su contrapartida, el silencio, no es una resistencia, sino una tregua conquistada al mandato de decirlo todo.

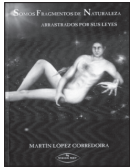
En conclusión, las compiladoras y traductoras han realizado una minuciosa labor que nos entrega, a todos los interesados en la clínica de las psicosis, valiosas herramientas técnicas y teóricas, textos para recorrer y desgranar, que a su vez configuran los trazados de una ética del trabajo en y con la locura, pero que bien valdría la pena pensar y discutir como ética de la experiencia analítica, lo que lleva a citar a Benedetti: "*En la psicoterapia no son las interpretaciones, sino más bien la insistencia del terapeuta en permanecer al lado de los aspectos frágiles del paciente sin querer, sin embargo, volverse parte de él, lo que puede cambiar la situación*" (p. 47).

REFERENCIAS

1. Aulagnier P. (2001) La actividad de representación, sus objetos y su meta. En: *La violencia de la interpretación*. Ed. Amorrortu, Bs. Aires
2. Freud S. (1907 [1906]) El delirio en los sueños en la "Gradiva" de W. Jensen, Tomo IX. En: *Obras completas de Sigmund Freud*. Ed. Amorrortu, Bs. Aires
3. Green A. (2001) El silencio del analista. En: *La nueva Clínica Psicoanalítica y la teoría de Freud. Aspectos fundamentales de la locura privada*. Ed. Amorrortu, Bs. Aires
4. Rodulfo (2009) No comunicarse. En: *Trabajos de la lectura, lecturas de la violencia. Lo creativo-lo destructivo en el pensamiento de Winnicott*. Paidós, Bs. Aires

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.



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



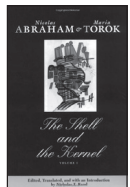
ACCIONES DE SALUD MENTAL EN LA COMUNIDAD

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



TORTURA Y RESISTENCIA EN CHILE

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



THE SHELL AND THE KERNEL

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



CEROCEROCERO

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



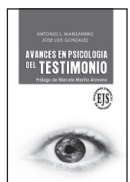
PSIQUIATRAS CHILENAS: PIONERAS EN LA LOCURA

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



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



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



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

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



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



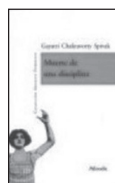
EL (IM)POSIBLE PROCESO DE DUELO. FAMILIARES DE DETENIDOS DESAPARECIDOS, VIOLENCIA POLÍTICA, TRAUMA Y MEMORIA

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



COMPLEXITÉ-SIMPLICITÉ

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



LA PLASTICIDAD EN ESPERA

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



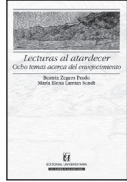
HISTORIAS DE PSIQUIATRAS. TESTIMONIOS DE PSIQUIATRAS CHILENOS

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 Larrain 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



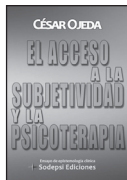
LEER AL ENFERMO. HABILIDADES CLÍNICAS EN LA FORMACIÓN PSQUIÁTRICA

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



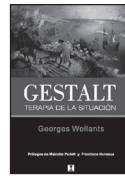
RELATOS CLÍNICOS: FILOSOFÍA Y TERAPIA NARRATIVA

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



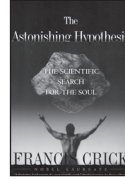
EL ACCESO A LA SUBJETIVIDAD Y LA PSICOTERAPIA. ENSAYO DE EPISTEMOLOGÍA CLÍNICA

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 págs.
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 1: 12-14



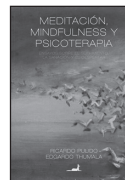
DIÁLOGO Y PERSONA. ENCUENTRO CON FERNANDO OYARZÚN PEÑA

Autores: M. Francisca Derderian y Juan José Cembrano
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2017
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 2: 114-124



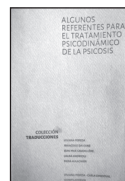
EL ESPACIO HERMENÉUTICO. COMPRENSIÓN Y ESPACIALIDAD EN LA PSICOTERAPIA ANALÍTICA INTERSUBJETIVA

Autor: André Sassenfeld J.
Editorial: Sodepsi Ediciones, 2016, 814 págs.
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 3: 216-219



MEDITACIÓN, MINDFULNESS Y PSICOTERAPIA. ENSAYOS SOBRE EL SUFRIMIENTO, LA SANACIÓN Y EL DESPERTAR

Autores: R. Pulido y E. Thumala
Editorial: JC Sáez
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 3: 220-223



ALGUNOS REFERENTES PARA EL TRATAMIENTO PSICODINÁMICO DE LAS PSICOSIS

Autores: Viviana Pereda, François Davoine, Jean Max Gaudillière, Laura Andreoli, Piera Aulagnier
Editorial: CORDES, 2017, 85 págs.
Compiladoras: Viviana Pereda, Carla Sandoval
Comentario: Rev GPU 2017; 13; 3: 224-226

10 AÑOS DEL PROGRAMA DE DOCTORADO EN PSICOTERAPIA¹

(Rev GPU 2017; 13; 3: 229-231)

Juan Pablo Jiménez

Muy buenas tardes:
La historia de estos 10 años del programa de doctorado en psicoterapia relata cómo el esfuerzo y los intereses personales se convierten en emprendimientos colectivos e institucionales.

Durante los años noventa del siglo pasado nos juntamos en Santiago un pequeño grupo de académicos formados como investigadores en psicoterapia en Alemania durante la década anterior. Traíamos nuevos conocimientos sobre una psicoterapia fundamentada científicamente, algo totalmente nuevo en Chile y Latinoamérica, aún dominada por las variadas ideologías psicoterapéuticas. Durante el siglo XX asistimos a lo que Kenneth Kendler ha denominado la “batalla de los paradigmas” en Psiquiatría y Psicología Clínica, entre distintas maneras de concebir el proceso de enfermarse y mejorarse mentalmente. El modelo biomédico predominante no contempla que la psicoterapia, como “cura por la palabra”, pueda modificar y mejorar condiciones patológicas ni que las personas puedan enfermarse por razones biográficas. Por cierto, la situación ha cambiado desde que en las últimas décadas las neurociencias han descubierto que la parte relevante del cerebro en la patogénesis de los trastornos mentales es, precisamente, “social”, es decir, solo se desarrolla cuando existen relaciones humanas tempranas satisfactorias; los desarrollos neurocientíficos recientes han abierto así el camino a la construcción de un paradigma integrado que

acepta tanto la causación “bottom up”, es decir, desde los niveles neuroquímicos hasta la conducta, como la causación “top down”, esto es, desde la conducta y el mundo simbólico hasta la expresión genética, campos explicativos considerados anteriormente como incommensurables. En los años 1990, el ambiente académico era entonces más bien hostil a la investigación en psicoterapia y había mucho desconocimiento en la materia. Nuestra primera labor, que ciertamente continúa hasta el día de hoy, ha sido diseminar conocimientos acerca de la efectividad y mecanismo de acción de los tratamientos psicoterapéuticos.

Durante mi estadía en la Universidad de Ulm, Alemania, tomé contacto con la amplia red internacional de investigadores en psicoterapia y entré en 1987 a formar parte de la Society for Psychotherapy Research. No sabía lo que aquello habría de significar posteriormente para nosotros. Al poco tiempo de llegar a Chile en 1990, Horst Kächele, quien fuera mi tutor en el doctorado, y Kenneth Howard, reconocido investigador de la Universidad Northwestern en Evanston, Illinois, y fundador en 1989, junto a David Orlinsky, de la Society for Psychotherapy Research, empezaron, primero a sugerir, después a presionarme, para que organizara el capítulo sudamericano de la SPR, algo que finalmente hicimos el año 1992 en Mendoza, junto a un entusiasta grupo de jóvenes profesionales chilenos y otros, no tan jóvenes, psicoanalistas argentinos y uruguayos, curiosos

¹ Casa Central Universidad de Chile, 28 de marzo de 2017.

por conocer esta nueva manera de crear conocimiento en psicoterapia. Durante dos años presidí ese capítulo y organizamos encuentros en Santiago donde presentamos nuestras primeras y precarias investigaciones. Estas actividades dieron fruto y se continuaron, bajo el liderazgo de Guillermo de la Parra, durante los años 1990. En ese periodo se nos unió Mariane Krause, quien nos introdujo en los métodos cualitativos de investigación psicológica y psicoterapéutica. Paralelamente, con psiquiatras que se nos unieron, entre los cuales destaco a Patricio Olivos y al recordado Lucho Tapia, formamos el comité de psicoterapia de la Sociedad de Neurología, Psiquiatría y Neurocirugía. De manera natural, de este nuevo grupo surgió la creación de los, hasta ahora exitosos, Congresos de Psicoterapia que se han realizado casi todos los años en Reñaca y que reúnen jóvenes terapeutas e investigadores en psicoterapia. Para estos congresos hemos contado regularmente con la enorme generosidad de renombrados investigadores de la SPR europeos y norteamericanos que nos han acompañado sin cobrar honorarios. Así fue como, a principio de los años 2000, caímos en la cuenta que no menos de 50 personas estaban comprometidas en proyectos de investigación en psicoterapia con financiamiento formal. Había llegado el momento de dar un salto cualitativo. Simultáneamente, en esos años las instituciones científicas y profesionales chilenas habían llegado a un consenso en relación con los requisitos para la práctica psicoterapéutica. La primera consecuencia de este consenso fue que la acreditación de programas de formación y la certificación de los psicoterapeutas debía ser obligatoria. Entonces los tiempos estaban maduros para un programa universitario de formación en investigación en psicoterapia.

El año 2004, durante un *coffee break* de un congreso de psicología en Santiago, discutí estas ideas con la profesora Mariane Krause y decidimos crear una asociación entre nuestras dos universidades, la Pontificia Universidad Católica de Chile y la Universidad de Chile, considerando que ambas universidades habían firmado recientemente un convenio de colaboración. Invitamos a unirse a la iniciativa a la profesora Laura Moncada, del Departamento de Psicología de la Universidad de Chile, y al Profesor Guillermo de la Parra, de la Facultad de Medicina de la Universidad Católica. Este grupo constituyó el primer comité del doctorado. Pero, en nuestra visión, nuestro programa debía ser, desde el principio, un programa internacional. Aprovechando relaciones hechas durante mi estadía en Alemania, contacté al profesor Manfred Cierpka, de la Facultad de Medicina de la Universidad de Heidelberg. Manfred ha sido un amigo cercano desde 1985, cuando llegué a Ulm con

una beca de la Fundación Alexander von Humboldt. Su reacción a nuestra propuesta fue entusiasta. Siguiendo la recomendación del profesor emérito Reiner Bastine, Mariane Krause contactó a la profesora Annette Kämmerer, del Instituto de Psicología de Heidelberg. Así, juntamos 3 universidades y 6 facultades en el mismo programa doctoral. Nuestros colegas alemanes introdujeron la idea de crear un *International Research Training Group*, algo que recién ahora, después de más de 10 años, está en vías de concretarse. También propusieron tener un tópico de trabajo común, la depresión, lo que ha marcado fuertemente nuestro desarrollo posterior como grupo de investigación. Finalmente, nos convencieron de adoptar una perspectiva transcultural como fundamento firme para desarrollar un programa colaborativo entre países tan distantes.

Pero esta historia tiene otro actor fundamental. En el año 2001 la Universidad de Heidelberg fundó en Santiago un centro de estudios superiores de posgrado, con el fin de organizar y administrar cursos y programas ofrecidos, sea por la misma Universidad de Heidelberg o en conjunto con nuestras dos universidades chilenas. El Heidelberg Center se transformó entonces en la plataforma ideal para la cooperación científica que necesitábamos para desarrollar nuestro programa doctoral.

No tengo tiempo para profundizar en los obstáculos que enfrentamos y en las dificultades que debimos superar para lograr la creación institucional del programa, cuya consolidación celebramos hoy. Debo decir, eso sí, que fue muy difícil y solo pudimos salir adelante gracias al trabajo apasionado, al compromiso personal y, debo decirlo, a los lazos de afecto que nos mantuvieron juntos en la tarea, a la fuerte amistad entre quienes encabezamos el programa, no solo entre nosotros acá en Chile, sino también con nuestros colegas alemanes. En este punto solo quiero decir que nuestro esfuerzo habría sido vano si no hubieramos contado con el apoyo decidido de las autoridades de nuestras instituciones. En esta ocasión quiero agradecer públicamente a quien en ese entonces fuera el Director de Posgrado de mi facultad, ahora decano, el profesor Manuel Kukuljan, a la Dra. Rosa Devés, que desde la Dirección de Posgrado de la Universidad de Chile estuvo siempre dispuesta a ayudarnos, compromiso que fue continuado por el profesor Daniel Wolff. Sin el apoyo de ellos, al menos por mi parte, creo que no habría perseverado en la tarea de crear un programa que en muchos sentidos ha sido pionero y, como tal, ha transgredido múltiples reglamentaciones y usos institucionales consuetudinarios.

Quiero terminar resumiendo la visión que orientó nuestros esfuerzos fundacionales:

1. Queríamos un programa doctoral que cumpliera con niveles de excelencia internacional donde nuestros alumnos se involucraran no solo en preguntas relevantes para el primer mundo, sino también en problemas de nuestra realidad latinoamericana.
2. Para lograr y mantener estándares internacionales, el currículo y la enseñanza debían estar apoyados por una red de investigadores y centros internacionales de investigación. Nuestro objetivo era construir y mantener una red de circulación de investigadores y de conocimiento.
3. Queríamos graduados que pudieran continuar su carrera académica en otras universidades chilenas y latinoamericanas, que fueran interesados en las políticas públicas en Salud Mental y que fueran capaces de conversar con las autoridades responsables de esas políticas.
4. La investigación moderna en psicoterapia es un campo interdisciplinario. Consecuentemente, el programa debía promover disertaciones en una variedad de temas que fueran desde la investigación en proceso y resultados en psicoterapia, hasta la investigación en relación temprana madre-bebé, neurociencias, psicósomática, psicología clínica y psiquiatría. Todo esto considerando las variaciones interculturales no solo con otros países, sino también en el interior de Chile como una sociedad multicultural.
5. Finalmente nuestro programa debía estar abierto a estudiantes venidos de toda Latinoamérica.

Aun cuando tengo la impresión de que la visión inicial se ha hecho realidad con creces, son otros los que deben juzgarlo, y, dentro de ello, y no en último lugar, la comisión de acreditación que próximamente debe evaluarnos. Partí estas palabras diciendo que este programa muestra cómo intereses particulares devienen en emprendimientos colectivos. Para mí es un motivo de profunda alegría comprobar, al acercarse el fin de mi carrera académica, que hemos contribuido a formar un grupo tan selecto de investigadores y académicos. Ellos justifican todos nuestros esfuerzos.

Muchas gracias a todos.

REVISIÓN

ENTRE LA LITERATURA Y LAS CIENCIAS SOCIALES: ENSAYISTAS SUICIDAS DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

(Rev GPU 2017; 13; 3: 232-245)

Eduardo Llanos¹

Como grupo, los ensayistas suicidas de América Latina y el Caribe no han recibido atención de la crítica especializada ni de las ciencias sociales. Aquí se ofrece por primera vez un estudio global de más de cien casos, incluyendo autores que cultivaron el ensayo con singular asiduidad y otros que lo hicieron de modo ocasional. El artículo se sitúa a medio camino entre la crítica, la historia literaria, los estudios culturales, la psicología y las ciencias sociales. Pese a las notorias peculiaridades individuales, se postula una red de rasgos y fenómenos relativamente compartidos, los que indicarían cierta unidad en medio de la diversidad.

1. INTRODUCCIÓN

Muchos ensayistas de América Latina cometieron suicidio: sumando ensayistas habituales y ocasionales, el total asciende a ciento diez nombres. Sin embargo el fenómeno global no está estudiado o siquiera aludido en la bibliografía especializada. Esta invisibilidad puede tener muchas explicaciones, empezando por la diversidad de los propios casos y la complejidad de variables (psicológicas, socioculturales, políticas) que concurren. Un abordaje interdisciplinar sería ciertamente lo óptimo, pero ello requeriría el concurso de

varios investigadores. Se ofrece entonces una introducción global, a medio camino entre la crítica, la historia literaria, los estudios culturales, la psicología y las ciencias sociales.

Por cierto, la crítica –literaria o psicocultural– debería escrutar las obras antes que la vida –o la muerte– de sus autores, sin glorificar a los suicidas ni incriminar apriorísticamente a la sociedad por “empujarlos” hacia la autoeliminación. Con todo, llama a reflexión que un hecho tan sugestivo como el suicidio recurrente pase inadvertido o permanezca soslayado, pese a interpelarnos en varios niveles: estético-crítico, metacrítico y sociocrítico.

¹ Universidad Diego Portales, Santiago. eduardo.llanos@udp.cl

2. DIMENSIONAR Y VISIBILIZAR

Mientras los escritores suicidas –y en especial los poetas– tienen con una visibilidad “natural”, rayana incluso en el estereotipo, y cuentan con una bibliografía creciente, que incluye varias antologías², los ensayistas suicidas no comparten semejante “suerte” póstuma. Por lo mismo, será ya un primer avance consignar sus nombres y datos elementales, ordenándolos de sur a norte y en secuencia cronológica.

2.1. América del Sur

2.1.1. Chile tiene una larga lista de autores suicidas, entre ellos varios ensayistas que, pese a su relevancia histórica y política, resultan poco conocidos. Santiago Arcos Arlegui (1822-1874) vivió mucho tiempo fuera de Chile. Orador fogoso y utopista convincente, conoce a Francisco Bilbao en 1845 en París. Cinco años más tarde, ya en Chile, ambos fundan la Sociedad de la Igualdad, trinchera desde la cual abogan por un estado que asegure la educación gratuita y promueva la redistribución de las riquezas. Arcos es incluso más radical, ya que propició la reforma agraria un siglo antes que los partidos políticos progresistas la incluyeran en sus programas. Su padre –un español vecindado en Chile y de credibilidad mermada por negocios poco claros– había creado el año previo (1849) el primer banco chileno. En irónico contraste,

los sueños revolucionarios del hijo espantaban incluso a los liberales de Santiago. Meses después el gobierno disuelve la Sociedad de la Igualdad y Arcos se oculta para escribir *La contribución y la recaudación* (1850), obra que plantea profundas reformas socioeconómicas. Aparte de *La Plata: étude historique* (París, 1865)³, su ensayo más citado es una larga carta a su amigo Bilbao (Mendoza, 1852)⁴.

Luis Emilio Recabarren (1876-1924) fue un precursor del movimiento obrero y sindical. Su agonismo tomó la forma de escritos de prensa, ensayísticos varios de ellos. “Yo estimo que la patria es el hogar satisfecho y completo, y la libertad solo existe cuando existe este hogar”, afirma en la conferencia *Ricos y pobres* (1910). En *Patria y patriotismo* defiende a la izquierda chilena, acusada de antipatriótica, argumentando que el Partido Socialista brinda en sus sedes educación gratuita y que además lidia contra el alcoholismo, los garitos, la prostitución. “¿Seréis capaces de decirme –pregunta– quién amará más la patria, ¿el que la empuja a la guerra o el que quiere salvarla de la guerra?”⁵.

Aunque reconocido sobre todo como cronista y narrador, Joaquín Edwards Bello (1887-1968) también escribió algunos ensayos, y además algunas de sus crónicas –por su perspicacia e ironía– semejan microensayos.⁶ Pablo de Rokha (1894-1968) es conocido como un poeta rival de Neruda, pero se olvida que ya en *Los gemidos* (1922) hibridó la poesía con el aforismo y que más tarde cultivó el ensayo, si bien no con la serenidad de un especialista. *Arenga sobre el arte* (1949) y *Neruda y yo* (1955) mantienen vigencia ética, pese al personalismo que los impregna; asimismo, su *Interpretación dialéctica de América* (1947) condensa reflexiones de un intelectual comprometido y observaciones de poeta

² He aquí diez ejemplos: 1) Bertodatti Juan Domingo [Vanber]: *Los poetas suicidas*. Rosario, Argentina, 1974, 59 págs. 2) Gamboa Héctor: *No escribiré más... Una antología de literatos suicidas*. Corporación Mexicana de Impresión, México, 1985, 326 págs. 3) Schwartz Perla: *El quebranto del silencio. Mujeres poetas suicidas del siglo XX*. Editorial Diana, México, 1989, 127 págs. 4) Hoz Luis: *Vendrá la muerte y tendrá tus ojos. 33 poetas suicidas*. Ediciones de los lunes. Lima, 1989, 201 págs. 5) Gallero José Luis: *Antología de poetas suicidas (1770-1985)*. Fugaz Ediciones Universitarias, Madrid, 1989, 349 págs. 6) Roca Juan Manuel: *Cerrar la puerta. Muestra de poetas suicidas*. Ediciones Hölderlin, Medellín, 1993, 245 págs. 7) [Lentini Javier; Lentini Rosa (eds.)]: *Dossier: Poetas suicidas*. En *Hora de poesía*, Barcelona, Nº 85/86/87, enero-junio 1993, pp. 7-196. 8) Alarcón Nora: *Bellas y suicidas*. [Antología de 15 poetas suicidas] Lima, Editorial Sol Negro editores, 2010, 112 págs. 9) Carrizales Wilfredo: *Cuatro poetas suicidas chinos*. Cinosargo Ediciones / Liga de la Justicia Ediciones, Arica, 2013, 92 págs. [Nota: Incluye a Gu Cheng, Hai Zi, Ge Mai y Luo Yi-He]. 10) Jiménez Faro Luzmaría: *Poetisas suicidas y otras muertes extrañas*. Editorial Torrezoas, Madrid, 2014, 280 págs.

³ Hay reedición reciente en Estados Unidos: Kessinger Publishing, 2010, 588 págs.

⁴ *La Plata: étude historique* se reeditó en Estados Unidos: Kessinger Publishing, 2010, 588 págs. C. Gazmuri editó la antología *Carta a Francisco Bilbao y otros escritos*, Santiago, Ed. Universitaria, 1989, 182 págs.

⁵ Ver *Obras selectas de Luis Emilio Recabarren*. Santiago: Empresa Editora Nacional Quimantú, 1971, 310 págs. Incluye sendos estudios de Julio César Jobet (“El pensamiento político de Recabarren”) y Jorge Barría S. (“El legado de Recabarren”), y una bibliografía preparada por el mismo Barría.

⁶ Ver *Crónicas reunidas*. Santiago: Ediciones Universidad Diego Portales, 2008, tres tomos: I (1921-195, 689 págs.), II (1926-1930, 1031 pp.) y III (1931-1933, 2011, 732 págs.). Compilación de Roberto Merino.

utópico y andariego.⁷ De la misma generación es Carlos Gutiérrez Urrutia (1892-1929), ex dirigente estudiantil y autor del ensayo histórico *Vida y hazañas de Vasco Núñez de Balboa* (1916).

Pepita Turina (1909-1986) es una de las escasas mujeres de esta nómina. Aunque se inicia como narradora, dejó varios ensayos sobre poesía y dos volúmenes de *multidólogos*⁸, que son verdaderos collages intertextuales. Inicialmente profesor de francés y filosofía, Manuel Olgún (1908-1956) derivó a la filología y luego a la estética y la literatura latinoamericana; enseñó en la Universidad de California y, aparte del celebrado estudio sobre Alfonso Reyes⁹, dejó lúcidos artículos y brillantes conferencias. El tomista Clarence Finlayson (1913-1954) enriquecía su docencia con meditaciones filosóficas¹⁰ y agudas reflexiones sobre poesía americana y literatura universal. Si bien conservador por origen, su obra trasciende esas determinaciones del entorno y ciertamente merece una relectura atenta, pues quizás sea el ensayista chileno más hondo y versátil de su época.

En las generaciones siguientes hay casos menos visibles, pero cobran relevancia cuando se los considera en conjunto. El narrador y poeta Alfonso Echeverría Yáñez (1922-1969), primo de José Donoso, volcó su inconformismo y su lucidez en varios ensayos¹¹. Adolfo Couve Rioseco (1940-1998) cultivó la novela, la pintura y la

docencia, y de paso fue escribiendo artículos y ensayos estéticos que se han rescatado parcialmente¹².

Si los casos chilenos son ya bastante numerosos, debemos siquiera consignar otros tres nombres más recientes. Luis Moulian Empanza (1945-2001) cultivó el ensayo histórico. Los ensayos de Germán Bravo (1955-1994) articulan en clave posmoderna la sociología, literatura y la semiótica¹³. En *Correr el tupido velo* (2010), Pilar Donoso (1967-2011) ilumina la obra de José Donoso –su padre adoptivo– y al mismo tiempo se autoexplora.

2.1.2. Argentina registra más suicidios de escritores que el resto de América Latina. En algunos casos se trata también de académicos y políticos. Leandro Alem (1842-1896), fundador de la Unión Cívica Radical y notable orador, dejó entre sus discursos varios escritos ensayísticos¹⁴. Similar es el caso de su correligionario Lisandro de la Torre (1869-1939), cuyo *Intermedio filosófico* (1922) aborda un tema fronterizo, que la teología de la liberación pondrá luego de relieve: “La cuestión social y los cristianos sociales”. También político –aunque no dirigente– fue Leopoldo Lugones (1874-1938), cuyos ensayos abordan con aplomo la historia, la filología o la teoría de la relatividad, y despliegan erudición y lucidez, aunque a veces dejan ver prejuicios indignos de su inteligencia y su cultura¹⁵.

Otros casos están más cerca de la literatura que de la política. Así, Carlos Romagosa (1864-1906) fue poeta, ensayista y antólogo del modernismo, y abordó explícitamente el tema en “El suicidio” (*Vibraciones fugaces*, 1931)¹⁶. El narrador y poeta Enrique Méndez Calzada (1897-1940) dejó –entre otros ensayos– uno sobre el

⁷ *Los gemidos*, Santiago: Editorial Cándor, 1922, 392 págs. (reed. en Lom, Santiago, 1994). *Arenga sobre el arte* (Editorial Multitud, Santiago, 1949, 371 págs.). *Neruda y yo*, Santiago: Editorial Multitud, 1955, 131 págs. *Interpretación dialéctica de América: los cinco estilos del Pacífico*, Buenos Aires, Libertad, 1947, 367 págs.

⁸ Ver *Sombras y entresombras en la poesía chilena actual*, Santiago, Ediciones Barlovento, 1952, 72 págs., y *Multidólogos*, Santiago, Editorial Nascimento, 1978, 226 págs.

⁹ *Alfonso Reyes, ensayista. Vida y pensamiento*, México, Ibero-Mexicana, 1956, 228 pp. Destaca también “El moderno fenomenalismo británico”, que ofrece una tempranera reseña sobre Alfred Ayer, autor clave en la filosofía analítica. Ver *Realidad: revista de ideas*, Buenos Aires, 1948, XII, pp. 298-308.

¹⁰ Uno de sus mejores ensayos se titula “El problema de la muerte desde el punto de vista de la metafísica”. *Actas del Primer Congreso Nacional de Filosofía*, Universidad de Cuyo, Mendoza, marzo-abril 1949, tomo 2, pp. 748-756 (disponible *on line*). Ampliado en *Antología*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1969, pp. 49-73.

¹¹ Ver la voluminosa compilación póstuma *El laberinto del topo*, Santiago, Cuarto Propio, 2009, 440 págs.

¹² Véase *Escritos sobre arte*, Santiago, Ediciones Universidad Diego Portales, 2005, 75 págs.

¹³ Véase el volumen póstumo *4 ensayos y un poema*. Intemperie Ediciones, Santiago, 1996.

¹⁴ Ver Leandro Alem: *Escritos y discursos*. Ferrari Hermanos, Buenos Aires, 1914, 240 págs.

¹⁵ Véase este botón de muestra, tomado de *Didáctica* (1910): “[...] Las mujeres son comúnmente impulsivas; carecen del sentimiento de la justicia; obran por afecto o por antipatía. Su concepto del deber cristaliza, por decirlo así, en fórmulas rígidas y automáticas. Su moral estriba más bien en un concepto de compostura física que de integridad espiritual. De aquí la intolerancia con que tienden a considerar irreparable toda falta, así como el apasionamiento de sus juicios. La mujer, más virtuosa corporalmente, es de carácter menos moral que el hombre, porque siente menos la justicia, base de toda moralidad”.

¹⁶ Debo el dato a Olga Santiago, quien el 2004 me envió un mail y algunos textos fotocopiados de Romagosa.

aforismo, cuerda que él mismo pulsó con ironía escéptica en *Abdicación de Jehová y otras patrañas* (1929).¹⁷ Su contemporáneo Alfredo C. López Prieto (189?-1930) es un desconocido, pese a que en revista *Ideas* dejó reseñas y ensayos.

Como el espacio es limitado, consignaré brevemente otros nombres. Martín Victoriano Lascano (1859-1940), historiador y educador. Mariano Gregorio Calvento (1867-1936), abogado, político e historiador. Alberto Meyer Arana (1875-1929), médico de orientación social (*La caridad en Buenos Aires*, 1911; *Cosecha liviana*, 1917). Andrés Terzaga Ramallo (1882-1931), crítico y ensayista¹⁸. La conocida Alfonsina Storni (1892-1938) también escribió algunos ensayos. Enrique Loncan (1892-1942) mostró en *He dicho* (1925) que los discursos pueden ser ensayísticos. Enrique Stieben (1893-1958) cultivó el ensayo histórico y antropológico-lingüístico. María Luisa Pavlovsky (1896-1947) dejó obra dispersa. El cuentista y político Víctor Juan Guillot (1899-1940) escribió al menos dos reflexiones históricas: *Heroísmo civil* (1919) y *Cabildos coloniales* (1923). Arminda Aberastury (1910-1972) publicó pioneros ensayos psicoanalíticos sobre infancia y adolescencia. Dalmiro Coronel Lugones (1919-1971) investigó el folklore. René Favaloro (1923-2000) destacó internacionalmente como médico, pero imbricó tal vocación con reflexiones educacionales y sociológicas. Gregorio Selser (1922-1991) escrutó la historia social y política de nuestra América. José Luis Ríos Padrón (1926-1957) publicó ensayos filológicos. El poeta Walter Adet (1930-1992) escribió sobre César Vallejo, Quevedo, Cervantes y Hernández¹⁹. En *Ensayos de tolerancia* (1999), Carlos Correas (1931-2000) fundió filosofía y literatura, peronismo y existencialismo sartreano. Más militante es Milcíades Peña (1933-1965), autor de diez ensayos históricos. De Jorge Barón Biza (1942-2001), hijo de padre suicida, se rescatan notables ensayos en *Por dentro todo está permitido* (2010). El binacional Blas Castellblanch (Valencia, 1946; Buenos Aires, 1990) escribió poesía y novela, pero también dejó ensayos filosóficos. El diputado peronista Raúl Solanas (1963-2011) publicó un ensayo polémico antes de matarse.

¹⁷ Dalmira López Osorio, esposa de Baldomero Fernández, dejó una breve semblanza y apretada antología en *Enrique Méndez Calzada*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires, 1972, 74 págs.

¹⁸ Ver Carlos Pérez Zavala: *Andrés Terzaga, literato, ensayista y pensador riocuartense*. Río Cuarto: Universidad Nacional de Río Cuarto, Facultad de Ciencias Humanas, 2005, 100 págs.

¹⁹ Walter Adet: *Obra literaria*. Comp.: María Eugenia Carante. Salta: Secretaría de Cultura, 2006, 484 págs.

Como no es claro si las muertes de Alfonso Sola González (1917-1975)²⁰ y Héctor A. Murena (1923-1975)²¹ fueron voluntarias, los excluyo de este recuento, pero aprovecho de ponderar sus obras, que en ambos casos abarcan tanto la poesía como el ensayo.

2.1.3. De Paraguay solo se puede citar con certeza al psiquiatra Roque Vallejos Garay (1943-2006), que sin embargo destacó más bien como poeta y antólogo.

2.1.4. En Uruguay hay varios ensayistas suicidas. Carlos Roxlo (1861-1926) escribió miniensayos periodísticos y una extensa *Historia crítica de la literatura uruguaya* (1912-1917, 7 vols.). Horacio Quiroga (1878-1937) dejó artículos y ensayos acerca del cine, la figura del escritor y otros asuntos literarios.²² Como él, Edmundo Montagne (1880-1941) se radicó en Argentina, cuyas historias literarias lo incluyen más a menudo que las uruguayas. Eliseo Salvador Porta Sarasúa (1911-1972), médico, narrador y poeta, dejó ensayos sobre problemas sociales (educación, salud, reforma agraria) o doctrinales (como *Marxismo y cristianismo*, 1966). Aunque poco conocido, Albert Caraco (1919-1971) publicó unos veinte libros, casi todos en francés²³. Mención especial merecen Filomena Grieco (1928) y Carlos Rovira (1931), coautores de tres testimonios críticos sobre el aventurerismo revolucionario, que ellos mismos protagonizaron. Tras reprochar una vez más el acomodo político y la irresponsabilidad de ex correligionarios o “compañeros de ruta”, el 8 de julio de 2009 se suicidaron juntos en un hotel de Montevideo.

2.1.5. El enorme Brasil presenta relativamente pocos casos. El más temprano fue Ricardo Mendes Gonçalves (1883-1916), que introdujo en su país el

²⁰ De Sola González se publicó póstumamente *Itinerario expresivo de Leopoldo Lugones. Del subjetivismo alucinatorio al objetivismo poético*. Mendoza: Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional de Cuyo, prólogo de Enrique Marini Palmieri, edición a cargo de Víctor Gustavo Zonana, 246 págs.

²¹ De Murena cabe recomendar *El pecado original de América*. Buenos Aires: Sur, 1954, 233 pp. Guillermo Pino hizo una selección multigenérica de Murena: *Visiones de Babel*. México: F.C.E., 2002, 519 págs.

²² Agradezco a la hispanista italiana Rosa María Grillo, quien me recordó artículos y ensayos breves de Quiroga. Un buen ejemplo es *Cine y literatura*. Losada, Buenos Aires, 2007, 382 págs.

²³ La editorial mexicana Sexto Piso publicó *Breviario del caos* ([1982] 2004) y *Post mortem* ([1968] 2006).

anarquismo como filosofía sociopolítica. Vasco dos Reis Gonçalves (1901-1952) destacó en tanto político, médico y poeta, y dejó al menos un libro ensayístico: *Pelo Estado Novo* (1942). Otro médico y escritor, Mário Graciotti (1901-1993), cultivó hasta el fin de su larga vida el ensayo periodístico. También médico e investigador científico, Pedro Nava (1903-1984) escribió ensayos sobre temas literarios, artísticos y culturales. Pedro Moacyr Campos (1920-1976) dejó ensayos y tratados de historia. Ensayistas esporádicos fueron Flávio Macêdo Soares (1943-1970) y la poeta Ana Cristina Cesar (1952-1983).

2.1.6. En Perú los suicidas son comparativamente escasos. Un caso nítido –si bien poco conocido– es Alfredo González Prada (1891-1943), editor diligente de las obras de su célebre padre, pero también ensayista culto y digno diplomático. Otro es Armando Bazán Velásquez (1902-1962), discípulo y colaborador de Mariátegui en la revista *Amauta*. Junto a su narrativa y su poesía, José María Arguedas (1911-1969) dejó páginas valiosas sobre el folklore y la antropología de su pueblo, recopiladas póstumamente.²⁴ María Luisa García Montero Koechlin –quien se envenenó al comprobar que su amor por Haya de la Torre no era correspondido– es un caso fronterizo, pues algunas de sus crónicas (*Detrás de la máscara*, 1963) parecen miniensayos. La antropóloga Adriana Dávila Franke (1975-2005) alcanzó a publicar artículos de su especialidad.

2.1.7. En Bolivia destaca Emeterio Villamil de Rada (1800-1876), cuya rocambolesca y estudiosa vida lo llevó a cultivar una suerte de lingüística ficción. Políglota como pocos, Villamil cobró fama con *La lengua de Adán* (1888)²⁵, donde concluye que el aymara era literalmente el idioma de Adán y que su ciudad natal era propiamente el Edén. Funda su tesis principalmente en semejanzas onomásticas: por ejemplo, vio analogía entre ‘Adam’ y ‘Antam’, nombre aymara para la cordillera de los Andes, y de allí creyó inferir que Adán equivalía a *hombre de los Andes*; asimismo, asumió que ‘Eva’ provenía de ‘Hiwa’, *lo bello* en aymara; también asimiló la

torre de Babel a Tiaguanaco y ‘Ararat’ a ‘Arica’. Aunque hoy tales analogías nos parezcan explicables en su mayoría como pseudocognados²⁶, no se puede negar que algunas sí resultan convincentes.

Del tarijeño Félix Soto (1857-1931) se sabe que dirigió y colaboró en una colección de ensayos titulada *La guirnalda*. Más conocido es Alfredo Guillén Pinto (1895-1950), narrador y socioeducador de vocación casi apostólica²⁷. El novelista y político Agustín Ramírez Paredes (1913-1953) dejó al menos dos ensayos: *Busch el dictador* y *Elementos de geografía socioeconómica*. En *Meditación del enigma*²⁸, el musicólogo y filósofo Marvin Sandi (1938-1968) sugiere –ya desde el subtítulo– que para comprender el ser andino debemos reaprender a pensar articulando el misterio (poesía) y la razón, lo que equivaldría a hibridar el ser americano y el ser europeo.

Consigno otros dos autores bolivianos, cuya obra me ha sido inaccesible. El abogado, político y novelista Agustín Ramírez Paredes (1895-1934), homónimo del recién citado, se suicida por no haber llegado a ser quien quería ser.²⁹ En el caso de Óscar Únzaga de la Vega (1916-1959), se sospecha que su suicidio oficial puede ocultar un asesinato político.

2.1.8. En Ecuador debemos partir mencionando a Dolores Veintimilla (1828-1857), quien se suicidó precisamente por las burlas e infamias con que el conservadurismo de Cuenca rechazó sus alegatos en pro de la justicia social y la abolición de la pena de muerte. Luis Enrique Toro Moreno (1890-1933) fue un pintor relevante y ensayista ocasional. Pablo Palacio (1906-1947) destacó por su narrativa, pero escribió ensayos

²⁶ En lingüística, el vocablo latino *cognados* designa pares de vocablos ‘nacidos’ (*gnatus*) en distintas lenguas, pero ‘con’ (*co-*) la misma fuente etimológica. Así, aunque compartan el origen y ciertos semas o incluso la ortografía y hasta la pronunciación, estos *parientes* o *dobletes* interlingüísticos difieren en su evolución, por lo que traducirlos como equivalentes implica incurrir en el fenómeno de los *falsos amigos* (por ejemplo, en inglés ‘vegetables’ no se aplica a los vegetales en general, sino a las verduras u hortalizas).

²⁷ *La educación del indio: contribución a la pedagogía nacional*. La Paz: González y Medina Edit., 1919, 170 págs.

²⁸ Véase *Meditación del enigma*, Madrid, Seminario de Estudios Hispánicos, 1966, 130 págs., y una edición póstuma a cargo de Mario Araujo Subieta: *La primera piedra: sobre música y filosofía*, Potosí, 1981, 172 págs.

²⁹ Publicó una obra de teatro (*Flor de presidio*, 1933) y el ensayo *¿Herencia y degeneración?*, 1930.

²⁴ José María Arguedas: *Formación de una cultura nacional indoamericana*. Selección y prólogo de Ángel Rama. Siglo XXI, México, 1975, 197 págs. El volumen reúne sobre todo ensayos antropológicos, en su mayoría escritos entre 1952 y 1958; sus ensayos sobre folklore y literatura siguen dispersos.

²⁵ *La lengua de Adán*, Camarlinghi, La Paz, 1972 [1888], 368 págs.

filosóficos³⁰. Asimismo, el poeta y narrador César Dávila Andrade (1918-1967) dejó microensayos periodísticos y un ensayo neto: "Magia, yoga y poesía" (1961)³¹.

2.1.9. En Colombia la lista empieza con Emilio Cuervo Márquez (1873-1937), poeta de aire parnasiano, también ensayista y conferencista³². Carlos Lozano y Lozano (1904-1952) fue un humanista, político y escritor de amplio registro³³. José Camacho Carreño (1903-1940) integró el grupo "Los Leopardos", al igual que Bernardo Arias Trujillo (1903-1939). En cambio, el abogado liberal Luis Eduardo Nieto Arteta (1913-1956) derivó al marxismo.

2.1.10. De Venezuela cabría mencionar al poeta y legionario Ismael Urdaneta (1985-1928), pues dejó crónicas ensayísticas. También poeta, Ramos Sucre (1890-1930) publicó ocasionalmente ensayos breves y críticas. Alirio Ugarte Pelayo (1924-1966) cultivó el ensayo político. Andrés Mariño Palacio (1927-1965) escribió toda su obra ensayística y narrativa antes de los veintiún años, revelando precocidad, cosmopolitismo y dandismo³⁴. Párrafo aparte merecería la obra del periodista y politólogo Carlos Rangel (1929-1988): *Del buen salvaje al buen revolucionario* (1976), cuya descarnada lucidez ha ido ganando lectores dentro y fuera de América (a razón de una edición por año, algo insólito en un libro de sus características). El mínimo homenaje que cabe hacer a esta obra es leerla en paralelo y en contraste con *Las venas abiertas de América Latina*, el célebre ensayo de Eduardo Galeano, con cuyo enfoque rivaliza implícitamente.

³⁰ Ver "Sentido de la palabra 'verdad'", "Sentido de la palabra 'realidad'", "Breve esquema genérico sobre la dialéctica", en *Obras completas*, coord. por W. H. Corral, Universidad de Costa Rica, 2000, pp. 203-237.

³¹ Ver *Poesía, narrativa, ensayo*. Selección, prólogo y cronología: Jorge Dávila Vásquez. Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1993, 302 págs.

³² Ver *Ensayos y conferencias*. Bogotá: Editorial Cromos, 1937, 240 págs. Allí estudia a algunos de sus autores preferidos: J. A. Silva, Pirandello, Maupassant, Poe, Bécquer, Heine.

³³ Hay tres selecciones póstumas: [1] *Escritos políticos* (Bogotá, Instituto Colombiano del Libro, 1980, 467 págs.). [2] *Visión liberal de Colombia* (Bogotá, Universidad Externado, 2006, 328 págs.), comp.: Otto Morales Benítez. [3] *Obra escogida* (Universidad del Rosario, 2009, 234 págs.), comp.: Fernando Mayorga García.

³⁴ Ver *Ensayos*. Biblioteca Popular Venezolana, Caracas, 1967, 338 págs. Selección a cargo de Rafael Pineda.

Los abundantes escritos periodísticos del narrador Argenis Rodríguez (1935-2000) solían constituir microensayos. Inicialmente comunista, pronto se decepciona y se sume en una soledad casi completa. En sus memorias confiesa que solo podía valorar escritores, músicos o artistas que hubieran terminado "en la locura o en el suicidio" (p. 16). De hecho, en *La trágica verdad del escritor* (1991)³⁵ hay dos artículos dedicados a autores suicidas.

2.2. Centroamérica y el Caribe

2.2.1. En Costa Rica destaca el multifacético Max Jiménez (1900-1947), cuyo suicidio se ignoró por años; entre otras obras, publicó *Ensayos* (1926) y *Años de aprendizaje* (1928). Por su parte, Rafael Estrada (1901-1933) escribió *Sobre los estudios estéticos* (1926).

2.2.2. En Nicaragua deberíamos mencionar a Manuel Coronel Matus (1862-1910), ensayista, educador, diplomático y político liberal ("muy culto espíritu", lo llamó Darío).

2.2.3. En Honduras ha habido numerosos escritores suicidas³⁶, pero pocos escribieron ensayos. Marcos Carías Reyes (1905-1949)³⁷ parece ser la única excepción.

2.2.4. De Cuba apuntemos primeramente al mulato Paul Lafargue (1842-1911), célebre tanto por *El derecho a la pereza* (1880; 1883) como por haberse casado con una hija de Marx (de hecho, se suicidaron juntos). Si bien era más francés que cubano, veremos más adelante (acápites 4.1.) que el internacionalismo es precisamente común entre los suicidas³⁸. A Esteban Borrero Echeverría (1849-1906) debemos el discurso *La vieja ortodoxia y la ciencia moderna* (1879) y *Alrededor del Quijote* (1905). Aparte de algunas narraciones, Miguel Ángel de la Torre (1884-1930) dejó reflexiones bajo el formato de crítica de arte. Eduardo Chibás y Ribas (1907-1951) fue insobornable como político y lúcido como periodista y

³⁵ *La trágica verdad del escritor*. Caracas: Editorial Miro, 1991, 100 págs.

³⁶ Ver Héctor Leyva: *El fatalismo en la literatura y en la cultura de Honduras* (Tegucigalpa: Cuadernos de Visión País, PNUD, 2003, 17 págs. Disponible on line.

³⁷ En *Hombres de pensamiento* (1947) estudia a varios compatriotas escritores, entre ellos Juan Ramón Molina (suicida) y Arturo Martínez Galindo (muerto a machetazos).

³⁸ El *Diccionario de Literatura Cubana* lo excluye olímpicamente (La Habana, 1980, dos tomos). Lo mismo hace el CD-rom *100 famosos en La Habana*.

pensador, y al fin se lo está rescatando³⁹. El hispanista Carlos Ripoll (1921-2011) dejó numerosos trabajos (varios de ellos centrados en Martí), y terminó dándose un balazo en Miami a los noventa años. Binacional es Calvert Casey (1924-1969), que en *Memoria de una isla* (1964) reunió artículos y microensayos de sello periodístico. Asimismo, el narrador y poeta Reinaldo Arenas (1943-1990) dejó valientes testimonios y ensayos breves, compilados en *Necesidad de libertad* (1986). De esa misma generación fue el narrador y ensayista Teodoro Espinoza (1943-¿?), apenas recordado. Raquel Mendieta Costa (1951-1999) osciló entre los estudios literarios y la sociohistoriografía⁴⁰. Albert Santiago du Bouchet Hernández (1960-2012) cultivó el ensayo histórico.

2.2.5. En República Dominicana destaca Gastón Deligne (1861-1913), poeta cuya labor periodística y ensayística se rescató póstumamente en *Páginas olvidadas* (1944). El médico Elpidio E. Ricart Pujol (1907-1946) investigó y meditó respecto a la salud desde una perspectiva sociohistórica y literaria. Ramón Lacay Polanco (1924-1985) probó el ensayo en *¿Hacia dónde va el comunismo?* (1948). En *Franklin Mieses Burgos: maestro de Borges* (1997), Julio Minaya (1948-2003) postula la improbable hipótesis de un Borges influido por Mieses Burgos.

2.2.6. En Haití, Edmond Laforest (1876-1915) defendió hasta el final su condición de creador en lengua vernácula y en francés, y su suicidio es una protesta muy simbólica. También anti imperialista fue Max Hudicourt (1907-1937), autor de ensayos políticos.

2.2.7. En Puerto Rico cabe citar al multifacético Pedro Juan Labarthe (1909-1966), cuya muerte no es del todo clara. Hay otro puertorriqueño suicida, pero me ha sido imposible identificarlo con precisión⁴¹.

³⁹ Hay dos compilaciones recientes: [1] Elena Alavez Martín publicó *Eduardo Chibas. Clarinada fecunda*, La Habana, Editorial de Ciencias Sociales, 2009, 152 págs.; [2] Ana Cairo Ballester compiló *Imaginario*, Santiago de Cuba: Editorial Oriente, 2010, 767 págs.

⁴⁰ *Cultura: lucha de clases y conflicto racial. 1878-1895*. La Habana: Ed. Pueblo y Revolución, 1989, 92 págs.

⁴¹ José Alcántara Almánzar afirma que al menos un escritor de la generación insurgente optó por el suicidio; lamentablemente no consigna el nombre. Ver *Los escritores dominicanos y la cultura*. Instituto Tecnológico de Santo Domingo, 1990, p. 145.

2.3. México

Carlos Díaz Dufoo (1888-1932) es un inconformista e inclasificable; de hecho, sus *Epigramas* (1927) oscilan entre el miniensayo, el microcuento, el diálogo breve, el apotegma y el poema sentencioso, y no por capricho se los incluye en antologías de narrativa, de poesía, de aforismos y de ensayo⁴².

Luego hay cuatro nombres asociados a la revista *Contemporáneos* (1928-1931). El menos conocido es Enrique Munguía (1903-1940), poeta parvo y secreto, pero también conferencista y ensayista. Jaime Torres Bodet (1902-1974) dirigió *Contemporáneos* y constituyó un paradigma de intelectual orgánico, al servicio de la difusión cultural y de la educación nacional. Su cofrade Jorge Cuesta (1903-1942) estaba más cerca de la lógica que de la fantasía, y aunque dejó una considerable obra en verso, la lucidez de sus ensayos tiene mayor vigencia⁴³. Coetánea de los anteriores, Antonieta Rivas Mercado (1900-1931) parece un mosaico de paradojas: pionera del feminismo, se enamora de un pintor homosexual que no podía corresponderle; deja inconclusa una novela, pero inspira otra a Henestroza y hasta un filme de Saura (*Antonieta*, 1992), y si bien fue mecenas clave de su generación, aún no se compilan sus diversos escritos, entre los que hay más de un ensayo extraviado⁴⁴.

César Garizurieta Vega (1904-1961), más conocido como narrador, es autor de *Isagoge sobre lo mexicano* (1952), penetrante y polémica reflexión acerca de la identidad y el habla de sus compatriotas. El binacional Pepe Alameda (Madrid, 1912; México, 1990) escribió *Disposición a la muerte* (1944), de tema taurino, y *Ensayos*

⁴² Luis Ignacio Helgueras incluye algunos de ellos en su *Antología del poema en prosa en México* (FCE, México, 1993), mientras que José Luis Martínez selecciona casi esos mismos textos en su antología *El ensayo mexicano moderno* (FCE, México, 1971, tomo I); por si fuera poco, Christopher Domínguez incluye abundantes textos suyos en su útil *Antología de la narrativa mexicana del siglo XX* (FCE, México, 1989, tomo I, pp. 625-641), mientras Hiram Barrios escoge los más aforísticos para incorporarlos a su útil *Lapidario: Antología del aforismo mexicano (1869-2014)*, Fondo Editorial del Estado de México, 2015.

⁴³ Puede verse una muestra en Jorge Cuesta: *Poesía y crítica*, México, Conaculta, 1991, 361 págs.

⁴⁴ Luis Mario Schneider compiló su *Obras completas* (Editorial, México, 1987, 466 págs.), que no incluyen todo, pues muchas páginas se extraviaron. Ver además Rosa García Gutiérrez: "Antonieta Rivas Mercado en sus obras". *Anales de Literatura Hispanoamericana*. 1999, 28, pp. 611-636. Disponible *on line*.

sobre estética (1975). Martín Quirarte Ruiz (1923-1980) fue historiador prolífico. Luis González Alba (1944-2016) fue principalmente periodista y narrador, pero dejó artículos y ensayos de crítica social. Gerardo Velásquez Turrubiartes (1949-2002) fue principalmente dramaturgo, pero dejó algunos ensayos. Al tabasqueño Ciprián Cabrera Jasso (1950-2012) debemos *Escudriños* (1991) y *El uno y la otredad* (1993).

3. ENTRE EL OLVIDO Y LA INVISIBILIDAD

3.1. Como cabía esperar, estos ensayistas suicidas presentan enorme variedad en temas, registros, origen disciplinar e índole cultural (abundan abogados, políticos, educadores, pero también cientistas sociales y médicos, incluyendo varios autodidactas y periodistas). Algunos operan desde la filología y la estética; otros lo hacen desde la historia y la política, y estos son tantos que ameritarían un artículo especial.

3.2. Con ópticas muy disímiles, muchos coinciden en interrogarse respecto a nuestra identidad sociocultural y nuestro futuro. Algunos exploran la compatibilidad entre cristianismo y justicia social (Coronel Matus, de la Torre, Porta Sarasúa) y/o alientan sueños bolivarianos (Manuel Ugarte, Ugarte Pelayo, Lozano y Lozano, Carías Reyes e incluso Edwards Bello)⁴⁵. Manuel Ugarte compatibiliza el nacionalismo argentino con un lúcido anti imperialismo. En una línea similar, Edwards Bello defiende ya en 1928 a Sandino del asesinato de imagen practicado por las agencias estadounidenses⁴⁶, y

⁴⁵ He aquí algunos ejemplos de escritos bolivarianos: [1] Ugarte Pelayo, A.: "Presencia de Bolívar en los problemas actuales de América". *Cuadernos Americanos*, México, sept.-oct. 1960, año XIX, N° 5. [2] Carías Reyes, M.: "Simón Bolívar", en *Prosas fugaces*, Tegucigalpa: Imprenta Calderón, 1938, pp. 192-199. [3] Edwards Bello, J.: *El nacionalismo continental*. Santiago, 1935 [Madrid, 1925]. [4] En notorio contraste, Lozano y Lozano diserta sobre *Bolívar maquiavélico* (1937), conferencia recogida en *Crítica y doctrina*, Bogotá, Editorial Antena, 1943, pp. 107-138. Cabría agregar más de un escrito de Salvador Allende e incluso buena parte de un libro de Getulio Vargas: *Retorno à Terra Natal, Confraternização Sul-americana e Revolução Comun. A nova política do Brasil*. vol. IV, Rio de Janeiro, J. Olympio Editora, 1939.

⁴⁶ Cito el comienzo de "¿Quién es el general Sandino?": "[...] Actualmente, el general Sandino combate por nuestro honor, es decir, por el honor de toda la América indo-mediterránea. Porque es preciso saber que, aunque todas estas repúblicas de igual origen vivan separadas, en el mundo nos miran en conjunto y tanto nuestros

años más tarde el argentino Selser dedica al prócer nicaragüense un libro completo.⁴⁷ Hoy olvidado, Coronel Matus fue el primero en protestar contra los abusos estadounidenses en Nicaragua. Incluso un médico como Favalaro declaró una vez: "Vivo enraizado con mi país. Pero quizás por mi devoción a San Martín, Bolívar, Sucre y Artigas a veces sufro más como latinoamericano que como argentino, a pesar de estar machiembrado con mi tierra"⁴⁸.

3.3. Por otro lado, si el ensayo tiende a ser bifronte e insinuante antes que probatorio, eso es todavía más frecuente entre los ensayistas suicidas. Ellos cifraron de tal modo su mensaje último o radicalizaron de tal manera sus posturas, que terminaron desencontrándose con los lectores, y ese círculo vicioso reforzó su aislamiento.

3.4. Lo anterior pudo contribuir a su decisión de morir; en todo caso, tal desencuentro se mantiene aún póstumamente y alcanza también a la crítica especializada. He aquí la ironía mayor de estos pensadores trágicos: nos interpelan sobre todo respecto a la misión radical del intelectual en América Latina, pero sus escritos son como telegramas urgentes que –sin embargo– permanecen sellados o trasapelados.

3.5. Como consecuencia, casi todos estos ensayistas suicidas resultan fantasmales. Partiendo por las antologías, ninguno aparece en la selección publicada por John Skirius, *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*, muy conocida y varias veces ampliada (Skirius, 2004). Tampoco figuran en otras siete antologías: Brown y Jassey (1968), Ripoll (1974), Taboada (1994), Ossandón (1996), Escalera Ortiz (2003), Gómez García (2003) y Gómez Martínez (2010). Y aunque Paredes (2008) incluye en su antología del ensayo literario a Jorge Cuesta, ciertamente pudo incluir a varios otros. Lo mismo cabe decir de C. M. Maree (1993), que incluye a Murena (cuyo suicidio, por lo demás, no está confirmado).

pecados como nuestras virtudes se aprecian en pro o en contra de la colectividad. Si en Nicaragua no hubiera ya hombres como Sandino, el mundo nos despreciaría, porque eso sería lo mismo que decir que aquí no quedan más que ladrones". *Crónicas reunidas* (op. cit., nota 4), II, p. 955.

⁴⁷ Gregorio Selser: *Sandino*. Biblioteca Marcha, Montevideo, 1970, 123 págs. Selser continuó ampliando su investigación, al punto que en la edición póstuma de 2004 terminó teniendo casi 800 págs.

⁴⁸ Conferencia "Marginalidad y pobreza de cara al tercer milenio", Universidad del Litoral, noviembre 1997.

3.6. Nótese que, en virtud de su circulación y sus ediciones, estas antologías han contribuido enormemente a canonizar la lista de los autores “principales”. Pues bien, la invisibilidad se refuerza fuera de la lengua con la antología Oxford del ensayo hispanoamericano (Stavans, 1997), que si bien desafía los criterios convencionales al incluir nombres inesperados, no atiende siquiera a los suicidas más meritorios y conocidos.

3.7. Tampoco los historiadores del género se han ocupado de los aquí mencionados, ni parecen percibir su condición de suicidas y su posible relación con la obra ensayística. Valgan cinco ejemplos: (i) El cubano Medardo Vitier hizo un gran aporte en *Del ensayo americano* (1945), marcando en buena medida la reflexión posterior y fijando la primera fila del canon; acaso por eso mismo parece no haber tenido tiempo para ocuparse de estas figuras menos visibles. (ii) Por su parte, en *Breve historia del ensayo hispanoamericano* (1956), Robert Mead ofrece un panorama didáctico y equilibrado, pero no dice una palabra sobre los suicidas (si bien pondera al mexicano Garizurieta, quien estaba aún vivo). (iii) Clara Rey de Guido no roza nuestro tema en su *Contribución al estudio del ensayo en Hispanoamérica* (1985). (iv) Tampoco lo hace el peruano José Miguel Oviedo (1991) en su sucinta historia del género, pese a publicarlo treinta y cinco años después que el de Mead. (v) Héctor Jaimes (2001) aborda la oposición entre el historiador y el ensayista, y constata que este “aporta algo nuevo donde el investigador omite y oculta”, ya que “si el historiador escribe la historia, el ensayista la reescribe” (p. 185); empero, aunque los suicidas servirían para abonar no poco esa tesis —muchos cultivaron el ensayo histórico—, no están considerados en su notable texto.

3.8. Por supuesto, hay quienes intentan cubrir otros vacíos de la bibliografía más canónica. Por ejemplo, en su estudio sobre la presencia del indio en la ensayística de Hispanoamérica, Sacoto (2001) rescata a Arguedas, pero omite a Guillén Pinto y *La educación del indio*, libro pertinentísimo para su tesis; tampoco menciona el intento de Coronel Matus por educar a los indios y formar profesores indígenas⁴⁹, ni al boliviano Ramírez Paredes (que ejerció como educador indígenal), y omite que Dolores Veintimilla terminó suicidándose precisamente por su defensa de un indígena. A su turno, Díaz (2001) también pudo aducir el caso de Dolores Veintimilla

para mostrar cuánto costaba a la mujer desafiar la hegemonía masculina en el ensayo hispanoamericano.

3.9. Nuestros autores tampoco aparecen en las historias del pensamiento filosófico latinoamericano. Así, pese a ser muy comprehensiva, la *Historia de la filosofía en Latinoamérica* (1958) de Kempff Mercado ignora todos los nombres acá citados. Tampoco lo hace el ecuatoriano Alfredo Carrillo en *La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica* (1959). Ni siquiera obras recientes y amplias parecen interesarse en los ensayistas suicidas de orientación filosófica; valgan algunos ejemplos: *Estudios de filosofía latinoamericana*, de Fornet-Betancourt (1992); *Latinoamérica: Cien años de filosofía*, de Rojas Osorio (2002); *La filosofía americana: introducción histórica*, de Mora Rodríguez (2006), e *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano*, de Carlos Beorlegui (2008).

3.10. Agreguemos que incluso David Viñas, en su útil e inclusiva muestra del anarquismo latinoamericano (Viñas, 1983), omite a suicidas ácratas tan indudables como el brasileño Mendes Gonçalves y el chileno Arcos Arlegui.

3.11. La invisibilidad es a veces tan extrema, que muchos autores no figuran siquiera en las antologías o panoramas nacionales del género. Por ejemplo: (i) Rangel brilla por su ausencia en *El ensayo contemporáneo en Venezuela* (Macht, 1994), volumen publicado dieciocho años después que el provocativo libro de Rangel. (ii) Sandi está igualmente omitido en *El ensayo en Bolivia* (Guzmán, 1983). (iii) Los uruguayos tampoco figuran en *La crítica y el ensayo en la literatura uruguaya* (Gómez Haedo, 1930) ni en los dos tomos antológicos del ensayo uruguayo (Real de Azúa, 1964). (iv) En su estudio sobre el ensayo costarricense, Ovares y Vargas (1986) no mencionan ni a Jiménez ni a Estrada. (v) Ninguno de los cubanos que antes consigné están incluidos en la extensa antología del ensayo cubano pergeñada por Hernández y Rojas (2002) ni en la también amplia compilada por Hernández (2010), e igualmente los omite el *Diccionario de la literatura cubana*. (vi) Estudiando el ensayo peruano entre 1950 y 1975, Zavaleta (1997) omite a Bazán. (vii) Por cierto, resulta comprensible que una selección temprana de ensayistas colombianos (Hernández de Alba, 1946) u otra más circunstancial (Rodríguez, 1976) no incluyan a ninguno de los cinco meritorios colombianos que mencioné más arriba; sin embargo, resulta mucho menos explicable que tampoco lo haga una antología bastante posterior, como la de Torres Duque (1997).

⁴⁹ Ver Roberto Sánchez Ramírez: “Centenario de la muerte de Manuel Coronel Matus”, *El Nuevo Diario*, 25.08.2010, <http://www.elnuevodiario.com.ni/opinion/81987>.

3.12. Si bien ninguno de tales olvidos prueba algo por sí solo (como fuere, nuestros suicidas son también marginales), el conjunto sugiere una “amnesia colectiva” y reclama una reflexión metacrítica: ¿Se justifican tantas omisiones? ¿Cómo se configura el canon latinoamericano y caribeño? ¿Cómo aprovechar la reflexión legada por estos suicidas, o cómo revertir por lo menos el olvido que circunda sus escritos?

3.13. Por fortuna, existen algunas excepciones. Así, en su estudio sobre el ensayo chileno Inostroza (1969) pondera a Arcos Arlegui. Asimismo, en su antología de ensayistas colombianos (1976), Ruiz y Cobo Borda hacen justicia a Lozano (incluyen su ensayo sobre los poetas del grupo Piedra y cielo), y más tarde el estudio de Lagos (1999) consigna a Cuervo Márquez, Nieto Arteta y Camacho Carreño, y menciona a Arias Trujillo en tanto narrador (p. 207n). Por su parte, en su estudio sobre el ensayismo costarricense, Ferrero (1971) incluye a Jiménez y Estrada. Por último, Martínez (1995) incluye a tres de los mexicanos aquí mencionados (Díaz Dufoo, Torres Bodet, Cuesta), aunque excluye a los otros tres (Rivas, Munguía y Garizurieta).

3.14. Con todo, se impone un hecho claro: los ensayistas latinoamericanos suicidas están poco estudiados y, sobre todo, jamás han sido objeto de un abordaje global⁵⁰.

4. ALGUNOS RASGOS SUGESTIVOS

Sin ánimo de exhaustividad, destacaré a continuación algunos rasgos frecuentes:

4.1. **Internacionalismo y nomadismo.** Como los poetas suicidas, estos ensayistas suelen ser comparativamente más trashumantes que los ensayistas no suicidas. De hecho, entre ellos hay varios propiamente binacionales o incluso plurinacionales. Por ejemplo, Paul Lafargue nace en Santiago de Cuba –entonces bajo dominio español–, pero su abuelo paterno era oriundo de Burdeos, el materno era judío y sus abuelas eran mulatas (una

provenía de Santo Domingo y la otra de Jamaica)⁵¹. Horacio Quiroga nace en Uruguay, pero es prácticamente argentino, y lo mismo cabe decir de Montagne. Albert Caraco (1919-1971) retuvo la nacionalidad uruguaya, pero era judío sefardí de origen turco. Por su parte, Méndez Calzada es tan argentino como español, y de hecho se defenestra en Barcelona. Su compatriota López Prieto se dio un tiro en Estambul, donde fungía de cónsul. El ecuatoriano Dávila Andrade adopta Venezuela como segunda patria, y allí se degolló.

Además, el binacionalismo opera de ida y de vuelta. Véanse los casos de tres españoles: el logroñés Fernando Ortiz Echagüe (1894-1946) se nacionaliza argentino y se mata en París; el madrileño Pepe Alameda hace de México su segunda patria y su tumba; el valenciano Blas Castellblanch residió en Argentina desde la niñez y se suicidó en Buenos Aires. Por otra parte, varios tienen ascendencia europea: Roxlo y Terzaga tenían padres españoles; Storni, padres suizos, pero de origen italiano; Pepita Turina, padres croatas; Couve y Labarthe, padres franceses, y también es francesa la madre de González Prada.

En ciertos casos la trashumancia los deja fluctuando entre ser ciudadanos del mundo o apátridas. Así, Santiago Arcos nace en Chile, pero muy pronto su familia termina en París; él mismo viaja después a Estados Unidos, donde hace amistad con Sarmiento y juntos llegan a Valparaíso y luego a Santiago; vive destierros en Perú y España –donde llega a ser diputado–, para finalmente volver a París y arrojarse al Sena. Por su parte, el colombiano Cuervo Márquez también se estableció en París y allí se dio muerte. La mexicana Rivas Mercado se mata igualmente en París. El peruano González Prada hijo nace en París, pero trashuma como los otros y, de hecho, se suicida en Nueva York. El boliviano Marvin Sandi pasó buena parte de su vida en Alemania, Francia y Madrid, donde eligió morir. El argentino Selser se autoelimina en México. Y el *etcétera* sería más extenso.

Por cierto, el nomadismo es rara vez turístico; de hecho, a menudo se debe al destierro. En Argentina –que tiene más inmigrantes que Estados Unidos– Jorge Barón Biza se pregunta: “El viaje, el exilio y el extrañamiento serían, en la modernidad, la condición de la creatividad, y las perspectivas privilegiadas de la producción estética.

⁵⁰ Incluso cuando dos de ellos están bajo el mismo foco, se omite su condición de suicidas. Eso ocurre en un artículo tan bueno como “José Antonio Ramos Sucre y Leopoldo Lugones: dos estéticas enfrentadas”, de Carmen Ruiz Barrionuevo (*Anales de Literatura Hispanoamericana*, Universidad Complutense, Madrid, 1997, Vol 26, pp. 333-342).

⁵¹ Paul Lafargue: *Textes choisis*. Éditions Sociales, París, 1970, pp. 225-228. En su extensa “Introduction” (pp. 9-74), Jacques Girault aporta además numerosas y esclarecedoras notas.

¿Qué decir entonces de un país en el que el viaje y el extrañamiento son las condiciones fundantes [...]”⁵²

4.2. Poliglotismo y traducción. Se observa cierta propensión al multilingüismo, al cosmopolitismo y al quehacer diplomático. Villamil de Rada hablaba veintidós idiomas y leía otros diez⁵³; Ramos Sucre dominaba doce. Lugones estudió lenguas clásicas y hebreo y varios otros idiomas (dejó inconcluso un *Diccionario etimológico del castellano usual*). Antonieta Rivas Mercado dominaba seis lenguas; González Prada, al menos cinco; Caraco escribía indistintamente en francés, español, inglés o alemán. Por cierto, muchos desarrollaron una valiosísima labor de traducción, que ha enriquecido la cultura latinoamericana, pero que permanece aún menos visible que sus obras.

4.3. Glocalisme avant la lettre. Aunque en su mayoría abogan por mayor universalidad y alientan a los otros a superar el provincianismo, estos autores no temen contradecirse reivindicando al mismo tiempo el pensar latinoamericano. Como si intentaran sintetizar lo global y lo local, practicaron una suerte de ‘glocalismo’ *avant la lettre*.

4.4. Multifacetismo creador y artístico. Acaso en mayor grado que otros, estos autores presentan gran plasticidad creadora. Varios practican paralelamente otras artes: el boliviano Sandi era musicólogo y compositor; el mexicano Cuesta era violinista; su compatriota Díaz Dufoo era pianista, como la ecuatoriana Veintimilla y la chilena Turina; Rivas Mercado practicó danza y Max Jiménez fue escultor y pintor destacado. Asimismo, la pintura es el arte principal para el ecuatoriano Toro Moreno, y un oficio paralelo para el brasileño Nava y para el chileno Couve; Edwards Bello la mantenía como afición secreta, y Manuel Olgún pintaba acuarelas. Por cierto, esta enumeración no es exhaustiva.

⁵² Ver *Por dentro todo está permitido*. Caja Negra, Buenos Aires, 2010, p. 156.

⁵³ Desde una perspectiva psicolingüística, se podría presumir que estos aprendizajes se facilitaron en la medida en que seguramente Villamil usó los cognados (ver nota 22) como puentes levadizos de una lengua ya conocida a otra nueva. Pero este proceder intuitivo –tan propio del autodidacta– le generó una falsa certeza sobre el aymara como lengua adánica y edénica, error comparable al que cometemos al creer que vocablos ingleses como *parents* y *relatives* equivalen en español a *parientes* y *relativos*.

4.5. Personalidades autocontradictorias. En varios sentidos estos autores parecen reivindicar sin complejos el derecho a la autocontradicción. Villamil de Rada procura ser tan práctico como teórico (si bien sus incursiones empresariales terminan casi siempre en desastres). Lugones pasa del socialismo al liberalismo y luego al conservadurismo, para acabar muy próximo al fascismo militarista. Algo similar ocurrió con su compatriota Stieben. Y aunque el chileno Finlayson muestra mayor congruencia, tampoco deja de desconcertar, pues siendo profundamente tomista, insufla aires renovadores entre los católicos chilenos; asimismo, abomina el suicidio⁵⁴, pero termina precipitándose desde un edificio en pleno centro de Santiago, mientras sus alumnos esperan su clase habitual en la Casa Central de la Universidad Católica. Por su parte, el doctor Favalaro concluye su decálogo afirmando “El optimismo tiene efectos biológicos”; sin embargo, no pudo mantenerse optimista ante las desastrosas políticas de salud pública y los dieciocho millones de dólares que se le adeudaban a su clínica.

4.6. Germanofilia filosófica. Varios de estos autores parecen marcados por filósofos alemanes. Así, Marx gravita notoriamente sobre Lafargue (quien se casó con Eleanor Marx –otra suicida– y escribió *Le déterminisme économique de Karl Marx*)⁵⁵; influye asimismo en Recabarren, Selser, Bazán, Porta, Nieto Arteta, Moulian y Milcíades Peña (su último libro publicado en vida fue precisamente *Introducción al pensamiento de Marx*). A su turno, Nietzsche inspira al mexicano Carlos Díaz Dufoo, cuasihomónimo del chileno Pablo de Rokha (cuyo nombre real era también Carlos Díaz); la huella nietzscheana es también patente en el nacionalismo romántico del uruguayo Roxlo, en el aristocratismo del último Lugones e incluso en González Prada hijo (seguramente por mediación paterna). Por su parte, Heidegger resuena en el boliviano Sandi y en Murena, quien asimiló además la Escuela de Frankfurt (que contribuyó a difundir en nuestra lengua). Finalmente, Schopenhauer inspira notoriamente al hispanoargentino Castelblanch.

⁵⁴ En “Sobre el suicidio”, Finlayson afirma: “El sentimentalismo es una enfermedad. Ha sido en épocas sentimentales o en eras de descreencia cuando abunda o acrece el número de suicidios”. *Escritos pensados*. Edición a cargo de Vicente Undurraga. Ediciones Universidad Diego Portales, Santiago, 2006, pp. 271-272.

⁵⁵ Ver *Por qué cree en Dios la burguesía*. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1985, 121 págs.

4.7. Aforismo, polifonía y experimentalismo. También se observa cierta tendencia al aforismo como variante condensada del ensayo. Una vez más la lista es amplia, pero quizás debe empezar por Paul Lafargue y sus "Maximes de la sagesse divine"⁵⁶ y luego seguir con Díaz Dufoo, Méndez Calzada, Pablo de Rokha, Max Jiménez, entre otros. En general, algunos dan la impresión de experimentar permanentemente variantes "formales" para sus reflexiones ensayísticas, mixturándolas a veces con otros géneros. Valgan como ejemplos *Filosoficula* (1924), el inclasificable libro de Lugones, y *Los gemidos* (1922), de Pablo de Rokha, o bien su "Canto de la fórmula estética" (1929), que es simultáneamente un poema, un manifiesto, una ristra de aforismos y un ensayo de poética ultracondensado. Un mismo apotegma puede ser o parecer máxima, microensayo, microcuento, poema en prosa y parábola (*Post mortem*, de Caraco, es un buen ejemplo). Incluso Quiroga y Favalaro escriben decálogos. En suma, la *condensación* es el rasgo clave de estas escrituras.

4.8. Relaciones tensas con el mundo y los pares. Casi todos estos autores mantienen relaciones tensas y complejas con el mundo literario. Se quejan de él, pero se esfuerzan en pensar soluciones para el desarrollo y mejoramiento de la vida intelectual de sus respectivos países. Por cierto, tal preocupación coexiste casi siempre con cierta desesperanza respecto al gremio literario y/o al rol del intelectual. Como ejemplo, cito un testimonio acerca de Carlos Correas:

"[...] Sus clases de gran profesor eran un ensayo de fina diplomacia y del arte del vilipendio clandestino. La injuria quedaba flotando en el repliegue de la frase mientras Correas, existencialista, pensaba en que un sigiloso denuesto podía tomarse como homenaje y buena lectura. Incomodaba, y nosotros, sus amigos recientes, poníamos diversas defensas frente a su presencia incomodante [...]"⁵⁷

4.9. Radicalidad. Como era de esperar, estos ensayistas rehúyen mayoritariamente las medias tintas y adoptan

posiciones enérgicas y explícitas. Se diría que no calculan los riesgos o que, por intrepidez, los desestiman. En ciertos casos, tal rasgo se correlaciona con el modo de matarse. Valgan algunos ejemplos: [1] protestando tanto contra la invasión norteamericana como contra la imposición del francés, el haitiano Laforest subió a un puente sobre un río, ató a su cuello un diccionario Larousse y se lanzó a las aguas. [2] Terminando un ardoroso discurso radial para "golpear la conciencia del pueblo cubano", Eduardo Chibas se disparó en el abdomen. [3] Antonieta Rivas Mercado se dispara en el pecho dentro de la catedral de Notre Dame. [4] Impaciente, Carlos Correas se corta las venas y, como la muerte demoraba, la apuró lanzándose desde un noveno piso. [5] González de Alba participó en el movimiento estudiantil de 1968 (sufrió dos años de cárcel a raíz de ello), y se suicidó en el 48º aniversario de la matanza de Tlatelolco.

4.10. Compromiso político. No puede menos que llamar la atención la destacada figuración política de varios de estos autores. Para empezar, varios presidentes suicidas escribieron algunos ensayos: José Manuel Balmaceda y Salvador Allende⁵⁸ en Chile; Getulio Vargas en Brasil; Baltasar Brum en Uruguay; Prío Socarrás y Alberto Dorticós en Cuba. Otros fueron parlamentarios. Así, Arcos Arlegui, desoído en Chile, llegó a ser diputado en España, mientras Recabarren fue parlamentario electo en el país. El uruguayo Roxlo fue diputado por varios periodos. Lugones mantuvo actividad política por varios años y con orientaciones cambiantes. Camacho fue parlamentario en Colombia, al igual que Lozano, quien además fue ministro y hasta presidente por diez días. El venezolano Ugarte Pelayo fue ministro, presidió la cámara de diputados e integró una junta de gobierno. Garizurieta fue diputado (1940-1943) y embajador de México en Haití y en Honduras. El brasileño Vasco dos Reis Gonçalves fue gobernador de Goiás. Y la lista podría continuar.

Desde luego, el quehacer político debió resultarles difícil de armonizar con la reflexión ensayística, y en numerosos casos les provocó profundas decepciones. Sin embargo, todo indica que hicieron seriamente el intento de compatibilizar oficio y compromiso.

⁵⁶ Ver Paul Lafargue: *Textes choisis*. Éditions Sociales, París, 1970, pp. 225-228. En esas máximas y en otros textos, Lafargue tiende además a parodiar la Biblia, como en *L'Eclésiaste ou le livre du capitaliste* (pp. 216-230), o el "Credo" y otras oraciones católicas (pp. 230-238).

⁵⁷ "Adiós a Carlos Correas", testimonio firmado por el equipo de redacción *El ojo mocho* (disponible *on line*). Ver también Juan José Sebrelli: "Carlos Correas, un escritor maldito". *Diario Perfil*, Bs. As., 22.07.2007.

⁵⁸ En *La realidad médico-social chilena 1939* (reedición de Alejandro Jiménez Escobar, Santiago, 1999, 249 págs.), Allende aplica el concepto de "capital humano", que entonces no se usaba en política ni en economía.

5. REFLEXIONES FINALES

5.1. He mostrado tanto la gran frecuencia del suicidio entre los ensayistas latinoamericanos y caribeños como la virtual invisibilidad del fenómeno y de sus obras. Estos suicidios “invisibles” parecen más notorios en Sudamérica, casi en relación de 3 a 1, si bien la diferencia entre ambas regiones se atenúa al corregir las cifras por el tamaño de la población de los países. He aquí el número de ensayistas suicidas de cada país:

Sudamérica		Centroamérica y El Caribe	
Argentina:	26	Costa Rica:	2
Chile:	13	Nicaragua:	1
Paraguay:	1	Honduras:	1
Uruguay:	7	El Salvador:	0
Brasil:	7	Guatemala:	0
Perú:	5	Cuba:	10
Bolivia:	6	Rep. Dominicana:	4
Ecuador:	4	Haití:	2
Colombia:	5	Puerto Rico:	1
Venezuela:	6	México:	9
Subtotal:	80	Subtotal:	30

5.2. Como se ve, el Cono Sur registra significativamente más ensayistas suicidas que Centroamérica (de hecho, no hallé casos en Panamá, Guatemala ni en El Salvador). En principio, estas diferencias correlacionan con las tasas de suicidio regionales (que también son más altas en el Cono Sur y más bajas en Centroamérica).

5.3. Por otro lado, de cada diez ensayistas suicidas, nueve son hombres. Claro está que esa proporción puede ser igualmente asimétrica entre los ensayistas no suicidas (en la población común el suicidio femenino es también menos frecuente que el masculino, pero nunca tan bajo como la proporción 1/9 que he hallado entre los ensayistas).

5.4. Más allá de estas diferencias, los autores suicidas nos interpelan como grupo, y tanto por sus vidas como por sus obras, que por lo demás resultan indisociables. Cabe entonces preguntarse: ¿es la radicalidad de sus vidas y obras una clave relevante para comprender el sentido del ensayo en nuestros países latinoamericanos? Por ejemplo, ¿nos permiten estos numerosos casos aprender vicarialmente algo significativo acerca del rol de intelectual en nuestras culturas? Trascendiendo la reivindicación necrofílica y la melancolía paralizante, ¿hay alguna lección más esperanzadora que aún debemos aprender?

5.5. Por cierto, estas y otras preguntas solo podrían responderse investigando más de cerca sus casos, sin transformarlos por ello en sujetos de culto. También nosotros laboramos “con barro y con sueño”, como dijera De Rokha a propósito de la poesía. Por distantes que estemos del suicidio, quizás compartimos con ellos más de lo que creemos.

5.6. Según Maíz (2003), en el ensayo hispanoamericano –a diferencia del europeo– la motivación psicológica gravita menos que las determinantes sociohistóricas. Ahora bien, en nuestros ensayistas suicidas parecen interactuar ambos factores: su sensibilidad subjetiva les hace percibir más dolorosamente nuestra realidad objetiva (la injusticia, la precariedad), y, al mismo tiempo, esa decepcionante realidad los frustra y los deprime más hondamente.

5.7. Que el suicidio de los escritores pase casi inadvertido puede ser incluso preferible, ya que, como advierten sociólogos y suicidólogos, mientras más se difunden los casos de suicidio, más imitadores surgen. Sin embargo, aplicando la sociología de la literatura, la psicología social de la creatividad y la culturología, cabe concluir que percibir el fenómeno es indispensable para comprenderlo mejor y, por esa vía, contribuir a prevenirlo. Tal convicción ha presidido esta investigación sobre el fenómeno, ignorado por la crítica especializada y también por las ciencias sociales y los estudios culturales.

REFERENCIAS

1. Barrios H. Lapidario: Antología del aforismo mexicano (1869-2014). Fondo Editorial estado de México, México, 2015, 400 págs
2. Beorlegui C. Historia del pensamiento filosófico latinoamericano. Una búsqueda incesante de la identidad. Bilbao, Universidad de Deusto, 2008, 896 págs
3. Brown G, Jassey W. Introducción al ensayo hispanoamericano. N. York: Las Américas Publishing, 1968, 264 págs
4. Buarque de Hollanda H, Nascimento L. Ensaístas brasileiras. Mulheres que escreveram sobre literatura e artes de 1860 a 1991. Río de Janeiro: Rocco, 1993, 322 págs
5. Carrillo A. La trayectoria del pensamiento filosófico en Latinoamérica. Quito: Editorial de la Casa de la Cultura Ecuatoriana, 1959, 348 págs
6. Díaz ÓA. El ensayo hispanoamericano del siglo XIX: discurso hegemónico masculino. Madrid: Editorial Pliegos, 2001, 208 pp
7. Escalera J. Antología del ensayo español, hispanoamericano y puertorriqueño. San Juan: Editorial Plaza Mayor San Juan de Puerto Rico, 2001, 387 págs
8. Ferrero L. Ensayistas costarricenses. San José: Librería Lehman, 1972, 418 págs
9. Fornet-Betancourt R. Estudios de filosofía latinoamericana. México: UNAM, 1992, 165 págs

10. Foster DW. Para una lectura semiótica del ensayo latinoamericano: textos representativos. Porrúa Turanzas, Madrid, 1983, 132 págs
11. Gómez JG. El descontento y la promesa. Antología del ensayo hispanoamericano del siglo XIX. Medellín: Editorial Universitaria de Antioquia, 2003, 563 págs
12. Gómez JC. La crítica y el ensayo en la literatura uruguaya. Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1930, 35 págs
13. Gómez JL. Antología del ensayo hispánico. www.ensayistas.org
14. Hernández R, Rojas R. Ensayo cubano del siglo XX. Antología. México: Fondo de Cultura Económica, 2002, 738 págs
15. Hernández de Alba G (comp.). Ensayistas colombianos. WM Jackson Inc. Editores, Buenos Aires, Colección Panamericana, 1946
16. Hernández LR. Identidad y descolonización cultural. Antología del ensayo cubano moderno. Madrid: Editorial Complutense, 2011, 623 págs
17. Inostroza RA. El ensayo en Chile. Desde la Colonia hasta 1900. Santiago: Editorial Andrés Bello, 1969, 190 págs
18. Instituto de Literatura y Lingüística de la Academia de Ciencias de Cuba: Diccionario de la literatura cubana. La Habana: Editorial Letras Cubanas, 1980, dos tomos, 1.132 págs
19. Jaimes H. La reescritura de la historia en el ensayo hispanoamericano. Madrid: Editorial Fundamentos, 2001, 214 págs
20. Jiménez G. El ensayo literario en Venezuela, siglo XX. Caracas: Ed. La Casa de Bello, 1991, 593 págs
21. Kempff M. Historia de la filosofía en Latinoamérica. Santiago: Zig-Zag, 1958, 218 págs
22. Lagos R. "Focos y enfoques del ensayo colombiano" Ensayos surgentes e insurgentes. Intransición literaria de temas hispánicos. Madrid: Vervum, 1999, pp. 13-29
23. Macht de Vera E. El ensayo contemporáneo en Venezuela. Caracas: Monte Ávila, 1994, 195 págs
24. Maíz C. "Poéticas del ensayo hispanoamericano. Dos etapas románticas de Alberdi a Montalvo" Cuadernos del Sur. Letras, Bahía Blanca, n. 32-33, 2003, pp. 135-65
25. Maree CM. 500 años del ensayo en Hispanoamérica. Antología anotada. Pretoria: University of South Africa in Pretoria, 1993, 496 págs
26. Marichal J. La voluntad de estilo. Teoría e historia del ensayismo hispánico. Revista de Occidente, Madrid, 1971
27. Martínez JL. El ensayo mexicano moderno. México: Fondo de Cultura Económica, 1995 [1968], 2 vols, 554 y 659 págs
28. Mead RG. Breve historia del ensayo hispanoamericano. México: Ediciones de Andrea, 1956, 143 págs
29. Miró R. El Ensayo en Panamá: estudio introductorio y antología. Panamá: Presidencia de la República, 1981, 505 págs
30. Mora A. La filosofía latinoamericana. Introducción histórica. San José: Editorial Universidad Estatal a Distancia, 2006, 448 págs
31. Osório de Oliveira J. Ensayistas brasileiros. Lisboa: Livraria Bertrand, 1945, 272 págs
32. Ossandón C (comp.). Ensayismo y modernidad en América Latina. Santiago: ARCIS-LOM Editores, 1996, 284 págs
33. Ovares F, Vargas H. Trinchera de ideas. El ensayo en Costa Rica, 1900-1930. San José: Editorial Costa Rica, 1986, 134 págs
34. Oviedo JM. Breve historia del ensayo hispanoamericano. Madrid: Alianza Editorial, 1991, 162 págs
35. Paredes A. El estilo es la idea. Ensayo literario hispanoamericano del siglo XX. México: Siglo XXI, 2008, 533 págs
36. Real de Azía C. Antología del ensayo uruguayo contemporáneo. Montevideo: Universidad de la República, Departamento de Publicaciones, 1964, 2 tomos, 645 págs
37. Rey de Guido C. Contribución al estudio del ensayo en Hispanoamérica. Caracas: Academia Nacional de la Historia, 1985, 143 págs
38. Ripoll C. Conciencia intelectual de América. Antología del ensayo hispanoamericano. N. York: Eliseo Torres & Sons, 1974, 459 págs
39. Rodríguez Á. Eco: 1960-1975. Ensayistas colombianos. Instituto Colombiano de Cultura, Subdirección de Comunicaciones Culturales, División de Publicaciones, Bogotá, 1976, 478 págs
40. Rojas C. Latinoamérica: Cien años de filosofía. San Juan, Puerto Rico: Editorial Isla Negra, 2002, 257 págs
41. Ruiz JE, Cobo JG. Ensayistas colombianos del siglo XX. Instituto Colombiano de Cultura, Subdirección de Comunicaciones Culturales, Bogotá, 1976, 294 págs
42. Sacoto A. El indio en el ensayo hispanoamericano. Quito: Casa de la Cultura Ecuatoriana, 2001: 214 págs
43. Skirius J. El ensayo hispanoamericano del siglo XX. México: Fondo de Cultura Económica, 2004 [1981], 888 págs
44. Stavans I. The Oxford book of Latin American essays. Londres: Oxford University Press, 1997, 518 págs
45. Taboada GC. Antología del ensayo latinoamericano. Buenos Aires: O. R. Sánchez Teruelo S. A., 1994, 2 tomos, 259 y 283 págs
46. Torres Ó. El mausoleo iluminado. Antología del ensayo en Colombia. Bogotá: Biblioteca Familiar Presidencia de la República, 1997, 635 págs
47. Velásquez M. El ensayo literario en la generación del 50 (Ribeyro, Salazar Bondy y Loayza). <http://celacp.perucultural.org.pe/textos/art3.pdf>
48. Viñas D. Anarquistas en América Latina. México: Editorial Katún, 1983, 203 págs
49. Vitier y Guancho M. Del ensayo americano. Fondo de Cultura Económica, México, 1945, 295 págs
50. Zavaleta CE. "El ensayo en el Perú, 1950-1975" El gozo de las letras. Ensayos y artículos. Lima: Fondo Editorial PUCP, 1997, pp. 133-140

ENSAYO

HEIDEGGER, LA AUSENCIA Y EL LENGUAJE

(Rev GPU 2017; 13; 3: 246-252)

César Ojeda

Nuestro comportamiento no se refiere ni se dirige hacia lo que hay allí enfrente simplemente, hacia lo que se nos ofrece como presente y patente, como son las “cosas” que se suele pensar forman el “mundo que nos rodea”, sino que se dirige fundamentalmente a lo que no es o no está de esa forma, a lo que falta y que, paradójicamente, es lo que permite que haya allí propiamente “cosas”. Con otras palabras estamos afirmando que todo “algo” lo es debido a su articulación con lo que no es ni está en la forma de presencia-presente y que determina que ese “algo”, que sí está, sea precisamente ese algo. Es el tornillo que aún no se atornilla el que determina el desatornillador, es decir, lo que aún no es (la presencia-ausente del tornillo atornillado) es lo que hace que algo sea un destornillador; o el madero por afirmar es el que hace de un tornillo, tornillo, y así sucesivamente. Lo que entonces determina a las cosas está siempre, *al mismo tiempo*, más allá y más acá de ellas, y esa trascendencia es la que les otorga sentido. De este modo, nosotros no somos “sujetos” que contemplan un mundo de algos y cosas “dotadas por sí mismas de sentido”, que nos hacen frente y que nos rodean, sino que esos algos y cosas requieren, para ser tales, estar articulados con la presencia de las carencias que forman nuestras necesidades, es decir, con presencias ausentes (lo que falta) y, por lo tanto, los seres humanos no estamos en un mero “aquí”, en una “subjetividad”, en una *ipseidad* desde la que nos dirigimos a lo otro, sino siempre en un “allá” y un “acá” al mismo tiempo, en las cosas y en nuestras carencias, cuyo plexo articulado es lo que denominamos “mundo”.

EL DISCURSO (REDE)

Martin Heidegger es conocido principalmente en los medios filosóficos, literarios y psicológicos de los países europeos y sudamericanos. En nuestro país existen destacados filósofos que le han dedicado parte importante de su vida con propósitos muy diversos. El

público general reconoce su nombre, y es frecuentemente citado en relación con los temas más dispares.

Naturalmente, no es nuestra intención aquí presentar un bosquejo del pensamiento de Heidegger –suponiendo que un bosquejo tal pudiese ser efectuado¹–, sino el referirnos fundamentalmente al parágrafo 34 de *Ser y tiempo*, obra capital de Heidegger, en la que

¹ El lector puede encontrar un intento de una visión general del pensamiento de Heidegger, en: Ojeda C. *Martin Heidegger y el Camino hacia el Silencio*. CyC Ediciones, Santiago, 2006.

establece elementos esenciales para la comprensión del lenguaje, que es lo que por ahora nos interesa².

El párrafo se titula “Dasein y discurso. El lenguaje”. Previamente Heidegger ha desarrollado la constitución fundamental del “Ser-ahí” (Dasein)³, distinguiendo en su unidad dos aspectos: lo que denomina “disposición afectiva” y el “comprender”. Pero, junto a ellos, agrega ahora un tercer aspecto cooriginario: el discurso (*Rede*). *Cooriginario* quiere decir: aquello que siempre es inseparable de otros fenómenos que están en el origen.

El discurso (*Rede*) es el Dasein mismo en tanto articulación. El estado de ánimo y la comprensión que constituyen al Dasein, los otros cooriginarios, son discursivos, es decir, discurren articuladamente. A estos tres cooriginarios Heidegger los denomina *existenciales*, los que, en último término, forman la textura del Dasein mismo, son la estructura de su ser. Ellos no derivan uno del otro ni tienen antecedentes. Pues bien, el Dasein es un estado de ánimo y un comprender articulados, discursivos. Pero además, el Dasein está desde siempre abierto al mundo, y este estar es también siempre un co-estar, es decir, un “estar con” los otros.

Sé que es difícil para quien no haya estudiado las ideas de Heidegger atrapar desde la partida, y con unas pocas frases, lo que intentamos mostrar. Permítasenos entonces incluir algunos conceptos previos.

Los seres humanos somos entes. Pero también son entes la pantalla del computador y las cosas que nos hacen frente de manera cotidiana. Ente es todo aquello de lo que hablamos y respecto de lo cual nos conducimos de tal o cual manera. Pero además, ente es también aquello que somos nosotros mismos y la “manera” de serlo. A este ente que somos *en cada caso* nosotros mismos el filósofo alemán lo llama Dasein (Ser-ahí)⁴. No se trata por lo tanto de un modelo de hombre ni de una categoría abstracta, sino del modo encarnado (fáctico) en el que somos cada vez (mi), es decir, yo, usted o cualquiera.

Pues bien, este ente que somos en cada caso nosotros mismos, está constitutivamente en el mundo. De allí el “*Da*” (ahí) de su “*Sein*” (ser), es decir, su “apertura”, su ser-en-el-mundo. Esta aperturidad de su ser

no es algo que ocurra de manera optativa, sino la única manera posible de ser para el Dasein. El Dasein es una unidad que puede ser mirada desde ángulos diversos, y así señalamos los “existenciales” que la constituyen, como la mencionada disposición afectiva (o estado de ánimo), el comprender, y el discurso, que es lo articulable de ambas. No se trata de “partes” del Dasein, sino de aspectos destacables en una cierta intelección. El hablar de “existenciales” obedece a una necesidad: el Dasein se destaca en cuanto ente porque “a su ser le va este su ser”. Esto quiere decir: el Dasein se “comprende en su ser”, comprensión que es ella misma una determinación de su ser-ahí. El Dasein tiene con su ser una “relación de ser”, está “abierto” a este su ser. Si bien puede decirse que la taza es un ente, en ningún caso posee una comprensión de su ser ente. El Dasein es un ente que, además de serlo (es decir, que además de ser “óntico”), se comprende (es decir, es al mismo tiempo “ontológico”) y que, por lo tanto, es “óntico-ontológico”. Para esta situación Heidegger se ve requerido de acuñar una antigua expresión para un nuevo significado: la palabra “existencia”. *El Dasein existe*. Los existenciales son entonces el tejido de la existencia.

La “existencia” del Dasein es su ser mismo, es decir, ese ser relativamente al cual necesariamente se conduce. Queda claro entonces que no basta que un ente “sea” para hablar de existencia; además de ser, el ente debe poder conducirse (comportarse), estar abierto y comprender ese su ser. Esto es lo que le ocurre al Dasein, para el cual Heidegger reserva el término “existencia”.

El ente Dasein, cuyo análisis es el problema que enfrenta Heidegger, es en cada caso *un mí mismo*. El ser de este ente es *en cada caso mío* (*Jemeinigkeit*) y este ente, en su ser, se conduce relativamente a su ser.

Sin embargo, el Dasein se conduce respecto de su ser como su posibilidad más característica. No se limita a “tener” dicha posibilidad como un rasgo entre otros, sino que “es”, en cada caso, su posibilidad.

El estudio de este ente, entonces, se encuentra ante un problema único, pues no tiene nunca la forma de ser de las cosas que comparecen ante nosotros dentro del mundo y, por lo mismo, plantea desafíos (tal vez insolubles) a la misma comprensión.

Que el Dasein tenga por constitución la existencia quiere decir que se determina partiendo de la posibilidad que él es y que en su ser comprende de alguna manera.

Como todo lo que se explicita analizando al Dasein se obtiene dirigiendo la mirada a la existencia, Heidegger —ya lo señalamos— denomina “existenciales” a los caracteres de este. En cambio, a las determinaciones del ser de los entes que no tienen la forma del Dasein

² Hemos utilizado la traducción de *Ser y tiempo* realizada por Jorge Eduardo Rivera: Ed. Universitaria, Santiago, 1997.

³ Para el lector no familiarizado con el lenguaje de Heidegger, puede facilitar la comprensión el sustituir la expresión Dasein por “ser humano” hasta que el concepto de Dasein adquiera su sentido propio.

⁴ Estrictamente *Dasein* debiera traducirse al español como “Ser-el-Ahí”, para enfatizar que el *Dasein* es el “Ahí” del ser en general, pero estimo que eso, a pesar de su exactitud, requeriría desviar ontológicamente nuestra reflexión.

las denomina “categorías”: “Existenciales” y “categorías” son las dos posibilidades fundamentales de caracteres de ser: los primeros se refieren a un *quién* y las segundas a un *qué* (las cosas en un sentido amplio).

EL LENGUAJE

Pues bien, el existencial que deseamos destacar ahora es el discurso o *Rede*, y lo queremos destacar porque para Heidegger es el fundamento del lenguaje. El discurso es “articulación”. Pero, ¿qué queremos decir con “articulación”? Corrientemente entendemos que el codo es una articulación, porque establece una relación entre el brazo y el antebrazo. Se trata de un momento de unión entre dos algos que permite una cierta operación. Lo mismo entendemos cuando articulamos palabras: producimos una unión entre sonidos distintos que operan como tales palabras. Como se aprecia, la articulación no es lo mismo que “lo” articulado. El brazo se articula con el antebrazo, pero también con la escápula, y el antebrazo también con los huesos de la mano, permitiendo operaciones distintas. Del mismo modo, el sonido “rrr” se puede articular con otros muy diversos, formando palabras como carro, ruido, río o rojo. Lo importante es que la articulación produce –por así decirlo– un efecto mágico, al ser una especie de nada que permite que dos algos diferentes puestos en contacto formen un tercero y, más allá, una cadena a la que denominamos sintaxis.

Lo que nos dice Heidegger es que el *Dasein* es articulado, y lo es porque es discurso. Esto mismo es la comprensión, puesto que la *comprensibilidad* (la comprensión en estado de posible) ya está siempre articulada, incluso antes de la *interpretación apropiadora*, expresión que solo significa y se refiere a la comprensión efectivamente “efectuada”, dentro de un abanico inabarcable de posibilidades de la comprensión. No todo lo comprensible ha sido comprendido. El discurso es la comprensión y su articulación. Haciendo una analogía, la comprensión sería una red infinita, que puede ser recorrida por también infinitos trazados, aunque, como es evidente, cada vez que realmente se la recorre se elige *una de las* posibilidades (eso es apropiación o interpretación en el lenguaje de Heidegger), lo que naturalmente *no agota* la inabarcable totalidad de ellas. Por eso el discurso se encuentra ya en la base de la interpretación y del enunciado. Aquello que *podiese* ser articulado de lo articulable ha sido llamado el *sentido*. Pero a lo *efectivamente* articulado en la articulación del discurso, el filósofo alemán lo denomina *totalidad significativa*. Así, sentido y significado son conceptos diferentes: el sentido es aquello que *puede* ser articulado;

lo *efectivamente* articulado es, en cambio, la “totalidad significativa”. No es por lo tanto la “interpretación” (la ejecución articulada) la que crea el sentido, puesto que se funda en él. La interpretación no es más que el desarrollo (efectivo) de las posibilidades proyectadas en el comprender, las que son su fundamento.

Pero ¿qué lugar ocupa aquí el lenguaje (las palabras)? “La totalidad *significativa* de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras, en vez de ser las palabras las que, entendidas como cosas, se ven provistas de significaciones” nos dice el filósofo (Heidegger, 1997, p. 184). No son, por lo tanto, las palabras, entendidas como cosas las que se ven provistas de significaciones⁵.

Por su parte, la “totalidad” significativa de que habla Heidegger, es decir, “todo” lo articulado de lo articulable (del sentido) siempre estará provisto de sentido. “Si el discurso como articulación de la comprensibilidad (...), es un existencial originario de la aperturidad, y la aperturidad por su parte, está constituida primariamente por el estar-en-el-mundo, el discurso deberá tener también esencialmente una específica forma de ser mundana.” (*Ibidem*). Esa forma es el lenguaje, es decir, la palabra-cosa, la palabra ente, esa que escuchamos cuando alguien nos habla. Nos referimos a lo que la lingüística francesa denomina *parole* (habla), y no a la *langue* (lengua). La *langue*, como leyes estructurales de significación, se parece más al “sentido” en términos heideggerianos. Heidegger plantea que el discurso en estado de “expresado” (entificado o cosificado) es el lenguaje. La totalidad de palabras, que brota de las significaciones, es el modo expreso del *existencial* cooriginario que hemos denominado *discurso*, este último, el que articula todos los cooriginarios del *Dasein* en tanto existencia. En tanto expresas, las palabras pueden ser “encontradas” como entes intramundanos, como palabras-cosas, del mismo modo como se encuentran todos los entes que comparecen ante nosotros en el mundo.

Detengámonos un momento en este punto. Efectivamente, el lenguaje (todo de palabras) corresponde a significaciones expresadas y, en tanto las significaciones son lo *efectivamente articulado* en la comprensión, el lenguaje también expresa una parte del discurso. ¿Por qué una parte? Porque el discurso no es solo articulación efectiva, sino también articulación posible. ¿Y cómo podría estar en estado de ex-presencia una articulación que es solo posibilidad? En otras palabras, el lenguaje

⁵ Esto rompe con el arbitrario signo “dotado” de significado de Ferdinand de Saussure y base de las reflexiones de Lacan y el significante.

es el discurso ex-preso solo si entendemos por ello la parte del discurso efectivamente apropiada, es decir, a un conjunto de significaciones. Esto es la *interpretación*, palabra difícil de intercalar si estamos pensando en español. Ante un mundo de infinitas articulaciones posibles, las pocas elegidas por el Dasein no representan más que una *parte* de ese mundo. Allí tal vez la palabra interpretación pueda encontrar un acomodo.

Po lo dicho, cuando aprendemos palabras, aprendemos necesariamente una interpretación, pero entendiendo por tal no una caprichosa versión de “los hechos”, sino tan solo una especificación apropiada (significaciones), un aspecto o forma de las muchas posibilidades de significación potenciales en el discurso o *Rede*, es decir, en el sentido. Sin embargo, puede decirse, además, que el todo de significaciones (o sea, el todo de sentidos alguna vez ejecutados o apropiados de alguna manera) no necesita coincidir y superponerse en toda su extensión con el todo de *palabras* históricas de una lengua. De hecho, las lenguas deben inventar permanentemente giros, modismos y palabras nuevas para decir lo ya apropiado en la forma de significación. Por ejemplo, aquello que designamos con la palabra *estrés* está ya apropiado (previamente) como significación por alguien y, desde allí, su salto a la entificación como palabra “abre” esa significación a otros. Las palabras resultan así el vértice de una pirámide sustentada en el todo de significaciones y estas, a su vez, en el todo de sentido (discurso o *Rede*), significaciones y sentido que ellas nunca agotan⁶.

No obstante, la imagen de la pirámide sustentada en su base es equívoca. Efectivamente, es posible darla vuelta y ponerla con el vértice hacia “abajo” y la base hacia “arriba”: al sentido le gotean significaciones y a las significaciones les gotean palabras. A nuestro juicio, no se trata de un ascenso, sino de una “caída”.

LA PRAXIS

Se explica entonces que el lenguaje (lo que decimos, escribimos o escuchamos) sea tan solo una tentativa de apresamiento del sentido sintáctico y esté “en vez de este”.

Sin embargo, sintaxis no quiere decir solamente lenguaje verbal (palabras), sino cualquier comportamiento. Todo comportamiento es articulado. De allí que estar en la comprensión y en el mundo no sea más que estar ocupado con “cosas”. Y, estar ocupado no significa solo estar “hablando”, “escuchando” u otros giros semejantes. Estar ocupado es la manera en que vivimos siempre, es decir, tratando con cosas, “habiéndonoslas” con ellas. Y, si las “cosas” solo son en medio de una sintaxis, estar ocupado (o preocupado) es estar en alguna sintaxis. Eso es lo que a nuestro entender Heidegger dice al decir que estar-en-el-mundo es esencialmente *Rede* o articulación, uno de los existenciaros del ente que somos, es decir, del Dasein.

Quiero no obstante insistir en que significación y sintaxis no son siempre, y ni siquiera frecuentemente, lenguaje verbal. Cualquier acción, sentimiento, pensamiento o lo que sea que hagamos, son la especificación de alguna cadena de significación posible, es decir, y en esa precisa acepción, son apropiación sintáctica. Nada de lo que hagamos o no hagamos está fuera de sintaxis, y toda sintaxis apropiada o especificada de la multiplicidad posible del discurso es, en esa misma acepción, interpretación.

El estar ocupados con las cosas tratando con ellas es lo que desde antiguo se conoce como *praxis*, y que Heidegger designa como la manera “cotidiana” de estar en el mundo. El trato con las cosas (*pragmata*) “no es (...) el conocimiento meramente aprehensor, sino la ocupación que (las) maneja y usa”⁷.

“El ‘ser ahí’ cotidiano –nos dice– es ya siempre en este modo: por ejemplo, al abrir la puerta hago uso del pestillo”. Al ente que nos hace frente en la ocupación Heidegger lo designa con el término “útil”. En el andar ocupado por el mundo “se encuentra uno con el útil para escribir, el útil para coser, el útil para hacer algo o el instrumento, etc.” (*Ibidem*).

Lo notable en la formulación de Heidegger es que el útil no puede ser *un* útil, en el sentido de algo aislado o subsistente por sí mismo, sino que “al ser del útil es inherente siempre un todo de útiles en el que puede ser este útil que es”. Esto ocurre porque “un útil es esencialmente ‘algo para’...”. Esta preposición, a primera vista insignificante, nos ha parecido de la mayor importancia y la hemos desarrollado en otro lugar.⁸ En la concepción de Heidegger, “en la estructura expresada con el ‘para’

⁶ Para quien postule un escepticismo radical respecto de este inagotable sentido y su estado de posibilidad, recordemos que él, o cualquier ser humano, no es más que una especificación de una combinatoria posible y prácticamente inagotable de los elementos que conforman su ácido ribonucleico. Los seres humanos posibles no están agotados por los seres humanos realmente existentes.

⁷ J.E. Rivera: *Bewandnis*. Seminario de filosofía N° 2, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1989.

⁸ Ojeda C. *La presencia de lo ausente*. Ed. Cuatro Vientos, Santiaio, 1998.

hay una 'referencia' de algo a algo'. Es decir, "el útil, respondiendo a su 'ser útil', 'es' siempre por la adscripción a otro útil: (...) pluma, tinta, papel, carpeta, mesa, lámpara, mobiliario, ventanas, puerta, cuarto (...) (este último, a su vez) como útil para habitar...". Antes que un útil singular, queda descubierta una totalidad de útiles. A la forma de ser del útil, en que este se hace patente desde sí mismo, la llamamos "ser (ente) a la mano" (*Zuhandenes*) –nos dice Heidegger– acuñando uno de los conceptos más importantes de *Ser y tiempo*.

Sin embargo, "la obra que hay que producir es el 'para qué' del martillo, del cepillo de carpintero, de la aguja, y en cuanto tal tiene por su parte (también) la forma de ser del útil. El zapato que hay que producir –continúa Heidegger– es para portarlo, el reloj ya acabado para saber el tiempo (...) Pero no solo la obra que hay que producir es 'empleable para': el mismo producir es en cada caso un empleo de algo para algo". Bastante más adelante Heidegger nos dice que "este ente 'a la mano' que por ello llamamos martillo 'guarda conformidad en' el martillar, este otro 'en' el protegerse de la intemperie", y este último "'es' por mor (por amor) del guarecerse el Dasein, es decir, por mor de una posibilidad de su ser. La conformidad de algo 'a la mano' está diseñada en cada caso por la 'totalidad' de conformidad, la que retrocede al final a un 'para qué' en el que ya no se guarda conformidad alguna, que ya no es un ente de la forma de 'ente a la mano', sino el Dasein mismo". Este "para qué" primario es un "por mor del que", que conviene exclusivamente al ser del Dasein, al que en su ser le va esencialmente este ser mismo.

Debemos señalar que estas consideraciones de Heidegger se dan en el contexto del examen de la "mundanidad del mundo". Lo que a nosotros nos guía en este momento es destacar que si bien los útiles culminan sus "paras" en el "por mor" de una posibilidad del Dasein mismo, este culminar es a la vez un principio, puesto que el mundo no es otra cosa que la trabazón del "por mor de" y la totalidad de referencia que hace posible que los entes a la mano sean exactamente entes a la mano, como intentaremos hacer explícito en las líneas siguientes.

LA NECESIDAD Y LA AUSENCIA

Como en muchas áreas de la experiencia humana, Heidegger –y especialmente *Ser y tiempo*– es fuente de poderosa inspiración. Si bien su camino es decididamente ontológico, en el sentido de que su preguntar está dirigido al sentido del "ser" en general, los capítulos preparatorios transitan por lo que él llama la "cotidianidad de término medio", es decir, la vida concreta y

corriente de los seres humanos. Desde luego esto no es un accidente, sino que tiene un carácter metodológico mucho más complejo y que dice relación con su concepción de la fenomenología. No es el propósito aquí desarrollar dicha concepción. No obstante, para nuestros objetivos, parece ser suficiente lo ya mencionado.

En *Ser y tiempo* Heidegger no habla de deseo ni de carencia ni de ruptura ontológica. Sin embargo, el "por mor de" que cierra como término y a la vez como inicio la *praxis* del ser que en cada caso somos, nos hace pensar que los útiles no solo son en medio de un todo de útiles como la referencia de "algo con algo", sino que esa referencia implica la presencia de la ausencia, algo que le falta al Dasein mismo: el martillo es para martillar lo que le falta martillar ahora al Dasein, y ese faltarle es en último término una forma del "por mor de sí mismo". Dicho con otras palabras, no se trata de un círculo que se cierre al final de una larga cadena de entes a la mano referidos unos a otros, sino que, en cada eslabón de la cadena "práctica", el "por mor" está prefigurado como carencia, como falta, que articula en cada momento un ente a la mano con otro ente a la mano, y eso es la referencia o "condición respectiva" de uno a otro. Y, a nuestro entender, eso es también el "discurrir" del Ser ahí, es decir, el existencial que Heidegger llama *Rede*. Si bien construyo la habitación para guarecerme, en medio de esa carencia global (el amparo), cojo el martillo *para* clavar la estructura de madera que será soporte *para* el techo, que a su vez será la protección *para* la lluvia o el sol, etc. Clavo la estructura porque no la tengo, y construyo sobre ella el techo que me falta *para* la protección que me falta, y así sucesivamente.

Como señalamos antes, los *prágmata* lo son en tanto se integran en alguna cadena sintáctica: los entes no son, por consiguiente, algo que subsista por sí mismo, una especie de cosa nuda o mera cosa cuyo ser y sentido sea establecido "por fuera" y con independencia de lo que somos. Efectivamente, un ente "intramundano" es un fenómeno "respeccional", es decir, queda determinado como tal ente por su referencia a algo que él no es. Así el martillo es tal por su referencia a los clavos, y éstos por su referencia a la madera, y esta última por la suya al mueble, y así sucesivamente. A eso denominábamos "trascendencia", es decir, el más allá de la "cosa bruta".

El que el martillo sea por referencia al "todo" de útiles mencionado no lo transforma en clavo, en madera o en mueble. Es decir, lo que "hace" al martillo está, paradójicamente, más allá del martillo, y lo mismo ocurre con los clavos, la madera y el mueble. Constatábamos que Heidegger detiene la cadena (o plexo) de significación referencial en el "por mor de", es decir, en una

posibilidad del Dasein mismo, lo que hace del “todo” de referencias un fenómeno dado (que denomina “mirar en torno” o “circunmirar”) y, por lo mismo, la condición fundante de aquellas que hacen del martillo martillo.

Sin embargo, nos parece necesario tomar en cuenta que las referencias de los entes son –por así decirlo– bisagras que los articulan unos a otros y que los determinan, pero que al mismo tiempo son presencias de lo ausente o faltante, es decir, momentos articulados por alguna “falta”. Esta condición no es exactamente lo mismo que la referencia del martillo al clavo y de este a la madera y de la madera al mueble. El martillo no es *para* el clavo, sino *para* clavar, y este clavar no es *para* la madera, sino *para* construir, y este construir no es *para* el mueble, y así sucesivamente. Es decir, el “por mor de” no está solo como totalidad que ilumina el principio de la cadena desde el final, sino que está entramado como tal en cada “para”. Y cada “para” es una falta: el martillo es *para* clavar la madera que me *falta* clavar *para* tener el mueble que me *falta*, *para* guardar lo que me *falta* guardar, y así sucesivamente.

El martillo, el clavo y la madera son entes (*prágmata*), pero lo son merced a los “paras” que los anudan en una determinada cadena de sentido, a lo que llamábamos especificación o apropiación de una cadena de significación posible. Pero es evidente que en otra cadena de significación el martillo no está articulado con el clavo, con la madera y con el mueble, como ocurre si el “para”, la carencia que lo especifica, es ahora la defensa propia, o moldear el hierro al rojo en la herrería o golpear el cincel que rompe la piedra o que la esculpe. Lo mismo ocurre con el clavo, la madera y el mueble. Pueden integrar diversas cadenas de significación y anudarse entonces con diversos otros entes que quedan especificados como tales merced a otras carencias que los articulan.

Y a las carencias, a lo que nos falta, lo podemos denominar deseo en un sentido muy amplio. Luego, los entes, en la medida en que son en la articulación de los “paras”, quedan especificados por el deseo, que es lo que nos “emociona”, lo que nos mueve y lo que determina el comportamiento, es decir, la *praxis*, el estar ocupados con las cosas que comparecen ante nosotros en el mundo, y que culminan en el “por mor de” una posibilidad del Dasein mismo.

Cabría entonces la pregunta: ¿qué le *falta* al Dasein de sí mismo?

Si bien Heidegger no plantea en *Ser y tiempo* el problema de la “carencia” o “falta” de una manera explícita, lo hace implícitamente en la Introducción de la obra. El lector recordará que los párrafos 1 al 4 están relacionados con el preguntar: “Necesidad de reiterar

expresamente la pregunta que interroga por el ser”, “Estructura formal de la pregunta que interroga por el ser”, etc. Al referirse a la existencia, como el estar abierto el Dasein a su ser, comprender su ser, “irle” su ser, y antes, al precisar lo que entiende por Dasein, dice: “a este ente que somos en cada caso nosotros mismos y que tiene entre otros rasgos la “posibilidad de ser” del preguntar, lo llamaremos ser-ahí...”.

¿Por qué (o más precisamente para qué) enfatizar desde el inicio el preguntar y situarlo además como una posibilidad destacada del Dasein? Habría sido esperable que el preguntar fuese, junto a la *Rede*, el comprender y la disposición afectiva, un existencialio cooriginario. Sin embargo, no fue así. El preguntar –como tal preguntar– se va diluyendo a medida que la obra avanza y queda, en gran medida, simplemente como una actitud metodológica.

Lo que preocupa a Heidegger es el sentido del ser en general, y piensa que preguntarse por lo que sea “ser” ha caído en el olvido, por lo que estima necesario “reiterar” la pregunta, lo que significa “desarrollar, de una buena vez y de una manera suficiente, la pregunta misma”.

¿Qué es para Heidegger, entonces, preguntar? “Todo preguntar es un buscar cuya dirección le viene de lo buscado”. Pero, ¿no es esto preguntar por algo que *de algún modo se tiene y de algún modo no se tiene*? Y, ¿qué es lo que se tiene y no se tiene al mismo tiempo? La *presencia de lo ausente*, de lo que nos *falta*, en nuestros términos, el deseo.

Si no se nos hiciera presente algo que no tenemos propiamente, pero que de algún modo tenemos, no podría venirle de allí dirección al preguntar. Así, “a la pregunta que interroga por el ser –nos dice– le es ‘inherente el ser’, y el preguntar es esencialmente alcanzado por aquello de que se pregunta, a saber, por el ser”.

Entonces, *lo que le falta al Dasein es el ser, y le falta porque lo tiene, pero regularmente, de forma impropia*. Es decir, el Dasein está abierto a su ser, le va este su ser y lo comprende (existencia), pero esta comprensión es “caída”: el ser en cada caso mío queda interpretado desde los entes que comparecen ante nosotros en el mundo y desde los otros (el Uno), y por ello, es una comprensión “falsificada”, impropia.

Sin embargo, como hemos señalado, toda actividad se despliega en el mundo (*praxis*) mediante una sintaxis articulada por *faltas*, en la que los entes son lo articulado (útiles), y que desde el principio hasta el final son expresión del “por mor de” del Dasein mismo, es decir, por el deseo de su “ser en cada caso mío”.

En un curso titulado “Prolegómenos para la historia del concepto de tiempo”, dado en Marburg en el

semestre de verano de 1925, dos años antes de la publicación de *Ser y tiempo*⁹, Heidegger escribe el párrafo que transcribimos a continuación, y que para la tesis esencial que hemos desarrollado en estas páginas resulta clarificador.

“El cuidado (*Sorge*) tiene el carácter formal de un anticiparse-a-sí-mismo-estando-ya-en-medio-de algo. Este anticiparse es la estructura que consiste en que el cuidado es siempre un ser por mor de algo, vale decir, que el Dasein, en el ocuparse-de, en todo acto de hacer algo, en toda procura y producción de algo determinado, cuida también, al mismo tiempo, de su propia existencia. En efecto, este anticiparse-así significa que el cuidado –o mejor, el Dasein en el cuidado– ha proyectado previamente su propio ser como facticidad existencial. El estar en busca del propio ser, es decir, del ser que es cuestión para él mismo, se realiza siempre en un

estar-en-medio-de algo, es decir, a partir de un ya-estar-siempre-en-el-mundo-en-medio-de [los entes]¹⁰ (El estar-en es, pues, constitutivo de todo modo de ser del Dasein-¡incluso del modo de ser propio!). En la estructura del estar-en-busca-de algo, que yo todavía no tengo, pero que busco estando-ya-en-medio-de, que es *eo ipso* un estar-en-busca-de-algo, comparece el fenómeno del aún-no-tener algo [determinado], del cual yo estoy en busca, es lo que designamos como el carecer [*Darben*] o la carencia [*Darbung*]. No es pura y simplemente un absoluto y mero no-tener objetivo, sino que es siempre un no-tener algo de lo cual ando en busca, y solo por esto último queda constituida la carencia, el estar desprovisto de (...) el necesitar. Esta estructura fundamental [*Grundstruktur*] del cuidado será reducida más adelante –con el progreso de la interpretación– a la constitución de ser que se nos dará a conocer como tiempo”.

⁹ *Obras Completas*, tomo 20, Primera Sección, párrafo 31, pp. 408-409. 1925. Debemos agradecer a J. E. Rivera la búsqueda y traducción de este texto del alemán al castellano.

¹⁰ Los paréntesis cuadrados contienen acotaciones del traductor.

ENSAYO

LA IDEA DE “LO TRÁGICO” A PARTIR DE LA LUPA DE ARISTÓTELES

(Rev GPU 2017; 13; 3: 253-263)

Andrés Correa¹

*Al principio, solo existía el vacío; los griegos lo llamaron caos
¿qué es el caos? ... un vacío tan impresionante como una inmensa boca siempre
abierta en la que todo queda engullido en una misma noche indiferenciada.*

JEAN-PIERRE VERNANT

*Goya miró al enano comiendo un muslo de faisán...
y no pintó la realidad –un enano comiendo un muslo de faisán–
sino su mente; un Dios cruel e insaciable devorando a su hijo.*

THOMAS HARRIS

En este artículo abordo la experiencia afectiva de “lo trágico” como una propiedad existencial que es inherente a la condición humana. Entendido así, sostengo, entonces, que esta es una experiencia que tenderá naturalmente a manifestarse, al menos indirectamente, dentro del contexto interactivo de una relación psicoanalítica. A partir de la definición del concepto de “*katharsis*” que Aristóteles desarrolla, planteo que es el afecto de temor que está presente en el sentimiento compasivo que despierta lo trágico, el afecto fundamental con el cual el psicoanalista tendrá que trabajar para poder abordar terapéuticamente esta clase de experiencia. A través del valiente reconocimiento de “lo terrible”, contenido de lo que supuestamente nos protege este afecto, planteo que paciente y analista podrán juntos hacer un trabajo estéticamente “rememorativo” (Heidegger, 1943) acerca de la propiedad existencial con que se define la vivencia de lo trágico. Con el propósito de respaldar gráficamente el desarrollo teórico de este artículo, presento una reseña de la cinta “*Manchester-by-the-Sea*” (Lonergan, 2016) cuyas imágenes, desglosadamente, intercalo entremedio de las reflexiones con que se articula la exposición conceptual de este trabajo.

¹ Psicoanalista (Apsan), Jacorreamo@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Carlo Gentili (2010) plantea que el concepto de tragedia, dentro de la historia de occidente, se ha tenido a comprenderlo de dos maneras: como un género literario, en la antigüedad y como una idea filosófica, en la modernidad². Para diferenciar ambas maneras, entonces, se habla, según cuenta el mismo Gentili (2010), de "la tragedia" para describir una particular estructura narrativa, y de "lo trágico" para aludir a una idea con la que se intenta describir una condición existencial propia del ser humano. A pesar de esta diferencia conceptual, creo que el pensamiento filosófico, en el que se eslabonan las incontables cadenas de reflexiones con las que se intenta dar sentido a la idea de lo trágico, se encuentra preliminarmente presente en el pensamiento que, en la antigüedad, se desarrolla a partir del estudio de la tragedia griega. El mérito de este pensamiento inaugural recae en la figura de Aristóteles, quien, a través de su famoso tratado de la "Poética"³, elabora un prolijo análisis técnico acerca de lo que, según él, idealmente debiese incluir la estructura narrativa de una tragedia. Si bien es cierto que el objetivo de este tratado era fundamentalmente técnico, pienso que este no debe entenderse simplemente como un manual de apoyo al que un escritor puede recurrir cuando desea construir una tragedia, sino como un texto fundacional desde el cual se parte construyendo la concepción estética que parece girar en torno de la emocionalidad de "lo trágico". Para Aristóteles (2004) el significado central de esta concepción se aloja dentro de lo que él denomina *katharsis*, ese estado emocionalmente conciliador que, según él, debiese finalmente provocar la composición trágica mediante su ordenada secuencia de elementos narrativos. De acuerdo con Oyarzún (2000), sostengo que la *katharsis* aristotélica funciona a través de una escisión. Es decir, es un estado emocional pensado para la persona del espectador pero no para la del héroe de la tragedia, quien debe sucumbir trágicamente para satisfacer la demanda sacrificial que el espectador requiere para poder experimentar la *katharsis* (Oyarzún, 2000).

² Hay que precisar que se trata de la modernidad romántica, ya que el periodo de la modernidad se divide en uno racional que se inicia en el siglo XVII con pensadores, tales como Descartes, Spinoza y Bacon, y en uno romántico que se inicia a fines del siglo XVIII con pensadores tales como Schiller, Hegel, Hölderlin, etc.

³ De este tratado solo se conoce un fragmento de este, ya que el segundo de los dos libros que aparentemente lo integraban se perdió (cf. Introducción de la "Poética" de Aristóteles, pp. 13 -14, Ed. Gredos, Madrid).

De este modo, es en el héroe de la tragedia donde realmente se experimenta la irreconcilable emocionalidad que describe la idea de lo trágico que los pensadores de la modernidad romántica empezaron a conceptualizar. Planteo que este efecto dividido, por un lado el concilio emocional del espectador y, por otro la irresoluble contrariedad afectiva a la que queda sujeto el héroe, son dos caras de un mismo ser que, en el análisis aristotélico de la tragedia griega, se representan separadamente a través de estos dos personajes. Esta escisión vivencial que provoca el efecto de la tragedia literaria nace en ese momento cumbre en el que el nudo del argumento trágico, finalizando, se ensambla bellamente con el inicio del desenlace narrativo de este. Es decir, en ese momento fatal en que el héroe de la tragedia pasa irreparablemente de un estado de bienestar a uno de desolación.

A través de este trabajo intento analizar el significado de "lo trágico" como una postura de vida que solo puede encontrar algo de sosiego dentro de la condición existencialmente estética que una persona común y corriente, como suele ser el protagonista de una tragedia griega, puede construir a través de la mano que le tiende otro. En este sentido, planteo que más allá del ficticio contexto de la tragedia, lo trágico no debe entenderse como una vivencia que cae exclusivamente en la persona que directamente lo padece, sino que como una que, al momento de caer entremedio de esta y de otra que atestigua dicho padecer, inmediatamente se confina dentro de la experiencia de la primera. Pienso que esta rápida escisión interactiva se debe a la actitud de huida que el testigo adopta a través del temor que le despierta lo trágico. Apoyándome en el concepto de "reconocimiento" que Aristóteles (2004) utiliza para describir ese cambio de fortuna que sorpresivamente sufre el héroe de la tragedia, planteo que la emocionalidad de lo trágico es una que nace de un repentino reconocimiento de la ambivalente condición afectiva que el ser humano tiene al relacionarse con un otro. Finalmente, con el objeto de abordar, desde una posición terapéutica, estos momentos de repentino reconocimiento trágico, haré transitar el significado de "reconocimiento" por medio del de "rememoración" que conceptualiza Heidegger (1943).

Pienso que este marco conceptual fija, acá, las coordenadas con las que se marca la vía de comprensibilidad por la que intentaré llevar el curso reflexivo de este trabajo. Antes de aventurarme por esta vía, presentaré una breve reseña de la película "Manchester-by-the-Sea" (Kenneth Lonergan, 2016)⁴ con el ob-

⁴ El *Tráiler* de la película se puede encontrar en <https://www.youtube.com/watch?v=JgiPojpaOjU>

jeto de formar con esta un sistema de imágenes que, a modo de señalética, de tanto en tanto, usará a lo largo de este artículo para darle un respaldo imaginario a su contenido conceptual. Este respaldo se centrará principalmente en la figura del protagonista, figura a través de la cual no solo intento ilustrar la idea de “lo trágico”, sino también analizar cómo lo irresoluble que implica supuestamente el significado emocional de esta idea se puede abordar dentro del contexto emocional de una relación psicoanalítica.

EL ACTO SUPUESTAMENTE IRREPARABLE

La cinta “Manchester-by-the-Sea” (Lonergan, 2016) parte presentando la vida de Lee (Casey Affleck), un sujeto trabajador, de clase media que, ubicándose aproximadamente en los cuarenta de su vida, lleva una vida rutinaria, amarga y plana. Al poco andar de la película la trama sufre un pequeño giro cuando Lee recibe el llamado de un conocido que le informa que su hermano mayor Joe (Kyle Chandler) está próximo a morir. Esta información obliga a Lee, quien se encuentra viviendo en Boston, a tener que regresar a su pueblo natal (*Manchester-by-the-Sea*), no solo para tener que abordar los asuntos que tienen relación con la inminente muerte de su hermano (la congoja de ello, los arreglos para el funeral, etc.), sino también para tener que, indirectamente, asumir recuerdos que este lugar dolorosamente le despiertan. Desde este momento hacia delante la película se desarrolla de una manera tal, en que el presente y el pasado aparecen, a través de la experiencia de Lee, alternándose sucesivamente. Ello genera la sensación de que, una vez que llega a su pueblo natal, Lee comienza a vivir dentro de un presente mezclado con imágenes de un pasado medianamente lejano que lentamente empieza a atravesar por su memoria. Si la memoria se pudiese visualizar topográficamente, se podría decir que, a través de la película, los recuerdos de Lee se deslizan paulatinamente desde la periferia hacia el centro de esta. Pienso que esta manera de presentar el relato evocativo con que se acompaña la experiencia de Lee hace que dentro del espectador se vaya formando la inquietante sensación de un enigma, sensación que le permite a este mantenerse atento, a pesar del ritmo flemático y monótono que la cinta adopta durante este lapso en que él aparece reencontrándose con su pueblo. El recuerdo central, cuya supuesta existencia se empieza vaporosamente a sugerir durante esta parte de la película, se destapa, finalmente, en la segunda mitad de esta. Este recuerdo se abre trayendo consigo una imagen aterradora, imagen de la cual surge el significado con el cual se puede empezar a descifrar el

enigma que, tras de sí, guarda el comportamiento emocional de Lee. Esta imagen revela la vivencia de un fatídico incendio en que los hijos de Lee mueren, producto de un descuido de él, completamente calcinados.

LA TRAGEDIA DE LEE, SEGÚN ARISTÓTELES

Conforme con la idea de que la belleza de “lo trágico” se juega casi fundamentalmente en ese acto central en la que, según Aristóteles (2004), se anuda todo el hilo narrativo de la tragedia, propongo dividir en dos grupos la constelación de elementos técnicos que él identifica y utiliza para describir la estructura poética de este género narrativo. Por un lado, pienso que estaría uno que agrupa a aquellos elementos que están destinados a cumplir una función que, girando en torno a este acto, preparan cuidadosamente su arribo, y por otro, uno que comprende aquellos que son centrales en el desarrollo mismo de este. Sostengo que dentro del curso dramático que sigue esta cinta se encuentran elementos de ambos grupos. En relación con el primer grupo, se encuentra, por ejemplo: el perfil común y corriente del héroe trágico, la verosimilitud del acto central determinada a través de la atmósfera con que se envuelve el argumento previo de la cinta, el típico suceso trágico-filial, expresado acá en forma de “filicidio inconsciente”; y el éxodo del héroe, que la película, al comienzo, exhibe cuando muestra a Lee viviendo lejos del lugar de la tragedia. Con respecto al segundo grupo, diría que en esta obra los dos recursos que, según Aristóteles (2004), necesariamente deben interactuar entre sí para hacer emerger el “padecimiento” –la central emocionalidad de la tragedia– aparecen simultáneamente. Me refiero a la peripecia: “el cambio de la acciones en sentido contrario” (p. 58) y el reconocimiento: “el cambio de la ignorancia al conocimiento” (p. 59). Es en esta simultaneidad recursiva donde Aristóteles sitúa el momento más bello de la tragedia, es decir, momento en que, en el estado contemplativo del espectador, se detona el desarrollo emocional de la *katharsis*. Pienso que esta específica simultaneidad recursiva se manifiesta, en el caso de esta película, cuando Lee recuerda en detalle el desarrollo del suceso trágico. A través de este recuerdo el espectador es testigo de lo siguiente: Al final de una noche, después de que un grupo de amigos con los que él había estado largo rato bebiendo y riendo se fueran de su casa producto del llamado de atención que, irritada hizo a él y a ellos su mujer. Lee, notoriamente alcoholizado, sale a la calle a comprar cigarros habiendo previamente llenado de leña la chimenea que se hallaba en el *living* de la casa. A su regreso se encuentra, sorpresivamente,

con su casa en llamas. Pienso que es, en esta última parte de su recuerdo, cuando la peripecia y el reconocimiento convergen en un mismo acto, ese instante en que él, en medio de la fría noche, se queda atónitamente percibiendo su casa entremedio de las llamas. En este acto, el espectador puede apreciar, a través de la expresión facial de él, el pavoroso reconocimiento que experimenta al ligar este hecho con su reciente e irresponsable accionar como padre de familia. Es el recuerdo de este determinado suceso el que finalmente permite explicar la apatía melancólica que, desde el comienzo de la cinta, exhibe el comportamiento emocional de Lee, el específico padecimiento por el cual cursa, fundamentalmente, el desarrollo estético de esta película.

La belleza que se produce a través del estado emocional de la *katharsis* surge como consecuencia de la específica peripecia emocional que instantáneamente nace a través del acto de reconocimiento. Es en esta específica peripecia –movimiento en que la vida emocional de Lee cambia bruscamente de sentido– donde convergen las dos emociones en las que se centra la experiencia de belleza que Aristóteles ubica en la persona del espectador, es decir, la compasión y el temor. Para él estas dos emociones conforman el núcleo emocional que el desarrollo de la tragedia intenta activar en el espectador. Si se tiene en cuenta que para él la tragedia es el género estético por excelencia, se puede decir, entonces, que este es el núcleo afectivo desde donde se alimenta el corazón de su concepción estética. Sin este núcleo el paso trágico que, en el héroe, se produce de la dicha al infortunio, pierde la fuerza estética con que la tragedia, a través de este, busca provocar emocionalmente al espectador. Ahora bien, volviendo al asunto de la simultaneidad entre el reconocimiento y la peripecia, en lo que sigue quisiera ahora analizar esta simultaneidad, exclusivamente desde el vértice del reconocimiento que, durante la obra, experimenta el héroe de la tragedia.

EL RECONOCIMIENTO DE LO TRÁGICO

Como ya fue señalado anteriormente, el reconocimiento, para Aristóteles (2004), es un proceso intelectual que se produce a través del paso que va “de la ignorancia al conocimiento” (p. 59). Pienso que esta clase de intelección es una que, dentro del contexto de la tragedia, provee un tipo de conocimiento específico, uno que podría definirse como “trágico”, el conocimiento posiblemente más profundo que un ser humano puede llegar a tener acerca de su existencia. En la vida del protagonista de esta película lo trágico

de este conocimiento nace a partir del enceguedor reconocimiento de una siniestra dimensión de su ser que, repentinamente, como un rayo, atraviesa nítidamente por su conciencia. Desde el momento en que Lee confirma la muerte de sus hijos, quienes perecieron enteramente devorados por un fuego que involuntariamente ocasionó él, no puede evitar reconocer esta brutal dimensión dentro de sí, perdiendo irreversiblemente todo cimiento desde donde poder hacer que su vida futura se sostenga con sentido. Como espectador, pienso que esta desafortunada situación aterroriza al mismo tiempo que conmueve, porque despierta en la memoria de uno la evidente e irremediable vulnerabilidad sobre la que nuestra existencia humana se funda. El reconocimiento de esta específica dimensión que parece estar presente dentro de lo humano podrá devenir en un conocimiento estéticamente trágico, siempre y cuando este reconocimiento pueda entrar en “estado de resonancia”⁵, estado en que se sostiene y surge la fina vivencia placentera que parece producir este conocimiento. Desde la perspectiva aristotélica, se puede decir que este estado de resonancia se logra con mayor facilidad cuando el reconocimiento de esta dimensión se presenta en la persona de manera indirecta, es decir, cuando la persona se encuentra ubicada en el lugar del espectador. Por tanto, la posibilidad de que un reconocimiento como este se oriente hacia la vivencia de lo estético disminuye considerablemente si la vida de la persona se encuentra con esta dimensión de una manera directa, sin mediación. En este caso, lo que probablemente sucedería es que el súbito reconocimiento tienda más bien a ir hacia la experiencia obliterante del trauma que hacia la de la resonancia catártica. Es esta condición situacional la que provoca, desde el modelo aristotélico, la insalvable escisión que se produce entre la vivencia de reconocimiento que experimenta, por un lado, el espectador y, por otro, el héroe de la tragedia, haciendo que este último quede irremediablemente sometido a tener que cumplir, dentro del espectador, una función de “chivo expiatorio” (Oyarzún, 2000).

Pienso que esta escisión vivencial se sostiene sobre la base de un temor que la escena trágica despierta en la persona del espectador, activando en él, incons-

⁵ Este concepto se toma de François Fedier (2006), quien señala que el término “*pathos*” de Aristóteles, remite en primer lugar a la pasión, en el sentido de que toda alma se ve incesantemente afectada por acontecimientos que la ponen en estado de resonancia (en Gentili G., 2010, pp. 112-113).

cientemente, el uso de una negación que lo lleva experiencialmente a internarse dentro de la ruta compasiva que lo rescata exclusivamente a él. Esta negación lo que hace es borrar inmediatamente de la conciencia el irresoluble conflicto entre el amor y el odio que el acto trágico súbitamente evoca, conflicto que, creo, desde la partida, viene indeleblemente impreso dentro de la estructura vincular del ser humano. Es la negación de esta originaria e irresoluble ambivalencia, entonces, la que puede llevar a un espectador a interpretar rápidamente la violencia de la escena solo como un desafortunado golpe traumático que el destino le propina al héroe, sin que haya algún tipo de mediación responsable por parte de la conducta de este. Esta interpretación es la que, en la película, inmediatamente aparece en los oficiales que perciben este acto como un accidente del que Lee no tiene ninguna responsabilidad. Ante esta interpretación, Lee, quien busca ser duramente castigado, desconcertado, rabiosamente objeta sin éxito la resolución policial. Con esta primera interpretación nace el autoexilio en el que su suma su vida emocional.

Según cuenta J. Laplanche (1993), la palabra trauma, etimológicamente hablando, es una palabra griega que significa "herida"; la que a su vez deriva de otra que, en griego, significa "efracción"; palabra de ascendencia médica con la que se describe la ruptura de un órgano, músculo o hueso. El psicoanálisis, a través de Freud (1888, 1920), dice el mismo Laplanche (1993), recoge estos significados para transponerlos al plano psíquico. Mediante este trasplante Freud (1888, 1920) usa el concepto de trauma, para hacer referencia a un acontecimiento de elevada intensidad emocional que, al chocar con la incapacidad del sujeto para responder adecuadamente ante éste, provoca duraderos efectos patógenos en su organización psíquica. A primera vista se puede decir que la desmesurada violencia del acto que como padre sufre Lee, hace que este acto se constituya, por sí mismo, en un acto traumático. Sin embargo, tras una segunda mirada se puede pensar que la fuerza traumática de este evento no depende única y exclusivamente de la desmesura de este acto, sino que también de la condición existencial, sombríamente ambivalente que, a través de la vivencia de este acto, se ilumina dentro del sujeto que directamente lo padece. Es en esta condición existencial donde duerme lo horroroso que la desmesura de un evento como éste despierta con intensidad en la persona que directamente lo padece. Me refiero específicamente a la dimensión inconscientemente homicida que, en este caso, se expresa a través de la insoportable angustia filicida que, a partir de una imagen como esta, se despierta claramente en la conciencia del héroe.

Desde el punto de vista de Aristóteles, se piensa que esta brutal desmesura gatilla la compasión del espectador, producto de que esta aparece desarrollándose dentro de un personaje cuyo previo contexto de vida es uno con el cual él tiende a sentirse fácilmente familiarizado. Por tanto, el sentimiento de identificación que el espectador experimenta con el héroe tiende naturalmente a desarrollarse en él desde el comienzo de la película hasta el momento en que aparece el hecho trágico. Desde este momento, pienso que la familiaridad hacia el héroe se resquebraja, haciendo que la inmediatez del inicial sentimiento de identificación del espectador mute hacia una identificación que solo puede desarrollarse desde la distancia que un sentimiento de temor abre entre el héroe y él. El temor que surge en este momento es el afecto que, dentro de un proceso de identificación, hace que en el espectador emerja la compasión; la belleza catártica de lo trágico, según la concepción estética de Aristóteles. Definido así, el sentimiento de compasión pasa a ser un sentimiento que solo puede desarrollarse desde una distancia, es decir, desde una diferencia que deja al espectador protegido del horror que puede llegar a desencadenar dentro de él, si visualizara para sí la angustia filicida que abrumba a Lee. Pienso que para llegar a visualizar en sí mismo una angustia de esta naturaleza el espectador tendría que poder saltar la valla que entre él y el héroe coloca su sentimiento de temor.

DESDE EL RECONOCIMIENTO INTERRUMPIDO

Como ya señalaba anteriormente, es imposible pensar, dentro del modelo aristotélico, el sentimiento catártico al interior del héroe, ya que, al tratarse de una estructura narrativa que fue diseñada para provocar este sentimiento solo en la persona del espectador, el análisis de este solo es posible en este último. En consecuencia, se puede decir que entre uno y otro existe una diferencia vivencial que determina el tipo de desenlace afectivo en el que, desde la particular posición en que se encuentra cada uno, parecen, posteriormente al hecho trágico, involucrarse. Si bien ante el impacto que produce el evento en cuestión ambos pasan de la dicha a la desdicha, el espectador, a diferencia del héroe de la tragedia, no deja, necesariamente, de experimentar el efecto placenteramente conciliador de las "resonancias evocativas" que este tránsito le despierta. El héroe, en cambio, al recibir directamente el impacto del evento, tiende a pasar de un estado a otro sin experimentar las necesarias resonancias que le ayuden a alcanzar un grado de concilio emocional dentro de su desdicha. Ello hace que el héroe aristotélico tienda

a quedarse, después de haber sufrido este cambio de estado, solo, perpetuamente errando por un camino de irresoluble desgracia.

A partir de este desventurado desenlace con el que la tragedia aristotélica incorregiblemente compromete al héroe, surge en mí la interrogante de si un sujeto como Lee, el héroe común y corriente de esta tragedia, puede finalmente llegar a recomponerse de la ferocidad psicodinámica que desata la vivencia trágica de un accidente tal como el que él aparece experimentando. Dada la ineludible carga de culpa que este específico accidente incita a asumir, especialmente a un sujeto como él, capaz de percibir su grado de responsabilidad, diría rápidamente que una persona como Lee jamás podrá llegar a cerrar la honda herida que un evento como este abre dentro de la existencia. Sin embargo, si es que tengo que abordar esta interrogante desde la perspectiva de la salud mental –posición desde donde habitualmente nace mi reflexión– la imposibilidad resolutoria que a primera vista esta interrogante implica, se instala en mí como un desafío reflexivo. A partir de este desafío surge en mí la idea de que si realmente existiese una manera mediante la cual alguien como Lee puede, en cierta medida, restablecerse, entonces me pregunto: ¿cuál podría ser ésta? Ciñéndome a la lectura "médica" que se puede hacer del proceso de *katharsis* que involucra la concepción estética de Aristóteles (2004), quisiera, ahora, pensar en la posibilidad de una modalidad terapéutica que se pueda desarrollar mediante el efecto retroactivo que, creo, puede tener este específico proceso si se lo piensa yendo desde la persona del espectador a la del héroe trágico. Para desarrollar esta idea situó esta relación dentro del espacio intersubjetivo que se dibuja a través de la escena psicoanalítica. Es decir, en esa que se traza entre alguien que busca ayuda y otro que intenta entregarla.

Situándome dentro de este escenario relacional imagino al psicoanalista en el lugar del espectador de la tragedia y al paciente en el lugar que ocupa el héroe de esta. En este contexto, planteo que el rol temerosamente pasivo, que asume naturalmente el sentimiento compasivo del espectador de la tragedia griega, debiese mudar hacia uno temerariamente activo cuando el espectador se ubica en la persona del psicoanalista. En este sentido, la compasión y el temor, los dos afectos catárticos que, según Aristóteles (1982), poseen, entre todos los afectos existentes, el mayor poder vinculante, debiesen, en este caso, no solo generar un movimiento emocional en la persona del psicoanalista, sino también en la interacción que se produce entre él y el paciente. Pienso que cuando este movimiento interactivo se logra, no solo el padecimiento del paciente-héroe se

traspasa al psicoanalista-espectador, sino, también, se puede traspasar al paciente parte del afecto catártico que experimenta el psicoanalista, produciéndose entre ellos un movimiento emocional retroactivo. Es decir, un movimiento que, en forma paralela al otro, permite transferir desde el psicoanalista al paciente algo de la moderación que el padecimiento del segundo adquiere en el sentir compasivo del primero. Ahora bien, para que realmente pueda desarrollarse esta clase de actividad compasiva en la persona del analista es necesario que el analista pueda experimentar como espectador no solo el temor de que aquello que le ocurrió al paciente le puede haber ocurrido a él, sino también el horror que significa reconocer, en sí mismo, el significado pasional que parece agazaparse tras la angustia filicida.

Pienso que esta clase de reconocimiento es imposible dentro de una persona que posee demasiada cercanía filial con la persona del paciente⁶. Esta situación es la que explica, una vez acontecida la tragedia, el inmediato distanciamiento que se produce entre Lee y su mujer, Randi (Michelle Williams). Randi, al mismo tiempo que es la madre de los hijos fallecidos, no puede, en estas circunstancias, compadecerse del infortunio de Lee, puesto que ella también lo padece casi con la misma intensidad con la que lo padece él. La única diferencia entre ambos estaría dada por el grado de responsabilidad que a cada uno le despierta esta tragedia. El sentimiento de compasión, que finalmente aparece en Randi, solo llega a ella después de transcurridos unos años desde que aconteció el hecho trágico. Ello se puede ver reflejado en una tensa escena en que ambos casualmente se encuentran en la calle. En esta, Randi, cariñosamente intenta, después de un incómodo saludo, referirse a la situación emocional en la que ambos parecen haber quedado "varados": Lee, mostrándose reticente a tener que iniciar una charla en torno a este asunto, rápidamente, como queriendo interrumpir este breve encuentro, se despide de ella y se aleja. Pienso que este pasaje de la película muestra el estrecho umbral de tolerancia que, ante este asunto, puede a penas desarrollarse dentro de un vínculo filial como este. Lee jamás podrá llegar a hablar con quien era la madre de sus hijos fallecidos acerca de las supuestas interpretaciones filicidas que, probablemente, internamente lo atormentan. Si trasladase esta escena al escenario

⁶ Coincidiendo con este análisis, diría entonces que la empatía, el sentimiento compasivo, preeminentemente psicoterapéutico según H. Kohut (1959), es un sentimiento imposible dentro de un vínculo que posee demasiada cercanía filial.

clínico, diría que el analista tiene, necesariamente por delante, el desafío de tener que encontrar la manera de ensanchar este umbral si es que pretende que el sufrimiento de Lee encuentre, al menos, una pequeña dosis de alivio. Si ello se consigue, lo trágico que se petrificó dentro la vivencia emocional de Lee podrá pasar de ser una experiencia interrumpida a una reanudada.

Teniendo en mente el modelo del trauma descrito anteriormente, pienso que la dificultad de este tránsito se debe al temor que produce, tanto en el paciente como en el analista, la sensación de que la específica e intensa angustia que oscuramente se desató en torno a este específico acto trágico pueda reactivarse a partir del recuerdo de este. El temor, según Aristóteles (1982), es una turbación que se produce ante la sensación de que un desastre está a punto de ocurrir. Por tanto, el temor es una emoción que se desarrolla a partir de esos signos que “ponen de manifiesto que lo temible está próximo” (p. 180). De acuerdo con W. Bion (1970), quien plantea que la intervención analítica efectiva es aquella que tiende a provocar una turbulencia dentro de la experiencia emocional del paciente, digo, entonces, que los signos desde donde se activa la emoción de temor deben ser leídos como las señales que llaman al analista a intervenir. Ahora bien, la turbulencia que probablemente hace desencadenar el recuerdo de una experiencia trágica como esta, es de esas que hacen temblar fuertemente el piso desde donde se alza el sentido existencial de la vida de un ser humano. Es decir, es una turbulencia cuya fuerza puede llevar a que un paciente como este entre dentro de un proceso en el que los últimos y precarios significados que lo hacen todavía sostenerse con vida entren a debatir mano a mano con los de la muerte, sin que previamente se sepa cómo este debate va a concluir. Pienso que esta situación hace que el psicoanalista tienda a dudar de la tratabilidad de un paciente como Lee, reaccionando con esa misma mezcla de temor y espanto que, en la película, muestra la cara de la gente cuando ven nuevamente a Lee deambulando en el pueblo al que años atrás, arrancando de su tragedia, había dejado. Creo que es esta reacción de la gente la que ratifica en él la sensación de que lo suyo, tal como un tabú, es algo de lo que no conviene hablar. El problema es que este implícito veto que se instala entre él y la gente es el que lo obliga a mantener su intimidad emocional aislada y congelada. Por tanto, para poder revocar esa actitud de fría insensibilidad que se implanta en él desde que su sentido existencial, a partir de este evento, cae desplomado, sería, entonces, necesario que el analista, rompiendo este tabú, intentara llevar la experiencia de ambos hacia el análisis de esa angustia filicida que el

recuerdo del hecho trágico probablemente hará que incómodamente circule entre ellos. La fuerza de esta angustia se alimenta de una incapacidad para poder tolerar y, por tanto, enfrentar, la impensable dimensión pasional que se esconde tras de esta. Pienso que esta dimensión no es otra más que la ambivalente condición pasional sobre la que se construye toda la naturaleza emocional del ser humano, es decir, esa básica condición existencial en la que el ser humano, cuando se vuelve a encontrar con ella, pasa a sentirse, en el decir de Parra (1954), como un “embutido de ángel y bestia”⁷. Se puede decir que, en cuanto a esta condición, la única diferencia que existe, en este caso, entre el analista y el paciente, es que en el primero el deseo de su parte bestial inconscientemente se cumple en la fantasía mientras que en el otro inconscientemente se cumplió en la realidad.

Considerando esta importante diferencia vivencial, creo que la reconexión con esta dimensión de lo humano debiese hacerse desde una posición que le permita a Lee no solo tolerar la angustia que le puede despertar el tener que ver la realidad de un deseo, como este, consumado, sino también regenerarse a partir de la barbaridad que representa para él esta realidad. Si la conexión no se hace desde esta posición, es probable que la dirección de su vivencia rápidamente se oriente hacia la experiencia de la re-traumatización⁸. Esta posición nace desde un específico estado afectivo desde donde es posible no solo recordar el episodio, sino también renovarlo a partir de las resonancias evocativas que este recordar trae consigo. Este específico estado afectivo se abre a través de la sensibilidad que puede producir la pena de sí, sentimiento que, creo, un sujeto que vive un episodio trágico como el de Lee puede llegar a experimentar, si es que alguien, circunstancialmente cercano a él —en este caso el psicoanalista—, puede, sin temor, padecer junto con él. En este sentido, diría que la pena de sí es el único sentimiento renovante que, terapéuticamente, puede llegar a surgir dentro de esta clase de sufrimiento. A partir de este sentimiento él podrá entender que su condición ante la vida solo puede ser éticamente asumida dentro de una “sensibilidad estéticamente melancólica” (Correa, A., 2017). Es

⁷ Esta frase es una expresión que se extrae del poema “Epitafio” que aparece publicado en su libro *Poemas y anti-poemas*.

⁸ Se entiende por re-traumatización la reescenificación de los mismos afectos y consecuencias patógenas que el sujeto experimentó durante la primera vez que se traumatizó.

decir, dentro de una posición existencial donde la presencia de la muerte, el hecho trágicamente primordial al que todos nos dirigimos, pasa a ser percibida como un pensamiento estético cuya fuerza es la única que le suministra belleza a la vida⁹. Este es el efecto emocionalmente retroactivo que, pienso, puede llegar a provocar, en la experiencia del paciente, la *katharsis* que se produce en el psicoanalista-espectador.

HACIA EL RECONOCIMIENTO REMEMORADO

Para entender el específico papel que, dentro de este efecto retroactivo, supongo, cumplen las resonancias evocativas que arrastra consigo este penoso recordar, sugiero pensar el concepto de "*stoss*" (*shock*) junto con el de "*andenken*" (rememorar), conceptos con los que Heidegger (1936, 1943) medita acerca de la experiencia del arte. Heidegger (1936), utiliza el término *stoss* para describir la vivencia de "desfondamiento" que un sujeto siente cuando la seguridad o familiaridad de la existencia de algo le es repentinamente expropiada (cf. Vattimo G., 1989)¹⁰. Esta referencia conceptual calza perfectamente con lo que a Lee le acontece. Se puede decir que es a partir de esta que, inmediatamente después de ser absuelto de toda responsabilidad penal ante el hecho trágico, lleva a Lee a sumergirse dentro de la vivencia existencial del exilio, es decir, dentro de esa inquietante sensación que Heidegger (1927), con elegante simplicidad, denomina como la de "no estar en casa" (p. 213). El sentimiento que, potencialmente, parece encerrar esta sensación de "no estar en casa" es el del "extrañamiento"¹¹. Creo que este es un sentimiento que, de tanto en tanto, despinza desde la

indolencia de Lee, específicamente desde la opacidad de sus ojos, cuya expresividad tiende a despedir una mezcla de perplejidad y extravío. Pienso que este sentimiento de extrañamiento posee una cualidad afectiva que tiene una propiedad preestética, en el sentido de que creo que es un sentimiento en el que la fuerza estética de lo trágico vive dentro de este, únicamente, a través de una latencia. Por tanto, la fuerza estética que, aparentemente, encierra este sentimiento solo puede manifestarse tangencialmente, como si fuese una fuerza que está a la espera de que "algo" se atreva a sacarla de su latencia. Pienso que esta tangencialidad estética puede ser usada como un aguijón con el que se puede punzar¹² al paciente, en este caso a Lee, a hacer contacto con el recuerdo del hecho trágico en el que originalmente se activó y, luego, comprimió la fuerza catastrófica de este¹³. Creo que a través de este contacto esta podrá, descomprimiéndose, ser estéticamente utilizada para elaborar emocionalmente su tragedia. En este sentido, creo que la experiencia catastrófica es experiencia con la que necesariamente se inicia el desarrollo estético de la condición humanamente trágica¹⁴. Ahora bien, cuando hablo de una elaboración estéticamente emocional me refiero específicamente al paso que se produce desde un estado emocional donde el recuerdo vivencial de la tragedia está excluido, a otro, en el que este es acogido.

Pienso que este complicado tránsito elaborativo se puede describir a través de lo que Heidegger (1943) denomina "rememorar". Por medio de un prolijo análisis del poema "Memoria" (*Andenken*) de Hölderlin (1808), Heidegger (1943) define su concepto de rememoración para dar cuenta de una particular manera de pensar con la que, creo, se puede intentar abordar lo impensable que representa ese abismo en el que parece iniciarse y terminar el conocimiento trágico. Esta particular manera de pensar nace del doble significado

⁹ Esta idea aparece finamente ilustrada a través de la descripción que Muñoz (2017), en su artículo "Ética y tragedia en la melancolía", hace de los elementos trágicos que participan en la historia de vida del trompetista de jazz Chet Baker.

¹⁰ Pienso que se puede hacer una interesante analogía entre este análisis conceptual de Heidegger (1943) y el análisis que hace Freud (1919) acerca del concepto de lo ominoso, quien, a través de este, describe ese peculiar fenómeno en el que algo íntimamente familiar repentinamente se vuelve perturbadoramente extraño.

¹¹ Vattimo (1989) plantea que, para Heidegger, "la obra de arte no es nunca tranquilizante... puede quizás tener algo de catarsis aristotélica, pero solo si la catarsis es entendida como ejercicio de finitud, como reconocimiento de los límites... de la existencia humana (p. 145). En este sentido, con Heidegger, la experiencia estética, dice Vattimo (1989), queda "ligada a la estructura precaria de la existencia en general" (p. 146).

¹² Este concepto deriva del concepto de "*punctum*; ... pinchazo, agujerito, pequeño corte", que R. Barthes (1980) desarrolla a través de un análisis semiológico de la imagen fotográfica.

¹³ Esta idea aparece trabajada en otro artículo mío que se llama "Abordar al 'otro' desde un proceso asociativo analíticamente aletargado" (en Gaceta de Psiquiatría Universitaria, 2016, Vol. 12 N° 1, pp. 77-89) En este artículo planteo que esta idea está presente también en la concepción del arte conceptual que se inaugura con los "*ready mades*" de M. Duchamp

¹⁴ Cabe destacar la noción de *shock* de W. Benjamin (1939), quien mediante esta, formula que el ideal de la experiencia es la catástrofe.

que Heidegger (1943), a través de los dos vocablos que componen la palabra *andenken* (*an* y *denken*), le asigna a la palabra memoria. Al considerar la función que, dentro de esta palabra, cumplen por separado estos dos vocablos, Heidegger (1943) dice que la palabra *andenken* (memoria) debe entenderse como un “pensar en”, es decir, como un pensar que le da a la palabra memoria “un valor de futuro que no tendría la palabra recuerdo que solo mira hacia el pasado” (p. 87, nota al pie n° 1). En este sentido, memoria o rememoración – la otra traducción que él hace de la palabra *andenken* –, no es para Heidegger (1943) solo un pensar hacia atrás, sino también, uno que se dirige hacia delante. Ahora bien, ¿cómo se entiende esta extraña convergencia entre pasado y futuro que, según Heidegger (1943), se produce en el rememorar? A través de un examen que hace del poetizar de Hölderlin, Heidegger (1943) plantea que “la peregrinación hacia lo extraño” (p. 92) es el rasgo distintivo con el que se individualiza la propiedad meditativa del rememorar. En este sentido, pensar en lo pasado, aclara Heidegger (1943), es también pensar en lo que va a venir y “pensar en lo que va a venir solo puede ser pensar en lo que ya ha sido, siempre que entendamos bajo este término... aquello que desde entonces sigue siendo” (p. 93). De acuerdo con esta aclaración, diría entonces que la tragedia vivida por Lee no es solo una tragedia que ha “sido”, sino una que, también, “sigue siendo”. En lo sido habita lo conocido mientras que en lo siendo lo que aún no se ha conocido de lo sido. En este contexto, rememorar el hecho trágico sería, entonces, para Lee, iniciar un peregrinaje hacia el interior de esa extraña nebulosidad que sombríamente se mantiene humeando alrededor de la esterilizada memoria que se formó a partir de este hecho. El temor que, en alguien como Lee, despierta esta clase de peregrinación nace de la sensación de que un proceso como este lo llevaría a tener que reencontrarse cara a cara con esa luz que, encandilando, proyecta la ambivalente realidad vincular que determina su conflicto de amor y odio, la irrevocable contrariedad donde se aloja la médula del conocimiento trágico. Pienso que el proceso de tener que asimilar esta clase de conocimiento es lo único que le permitiría a Lee poder hacer que su irremediable falta de sentido pase de ser un abismo insoportable a uno no solo soportable, sino también soportante de su existencia. En este sentido, pienso que Lee solo podrá abrazar un nuevo significado de vida siempre y cuando pueda dejar que este se mantenga serenamente flotando sobre esta inestable condición impulsivamente ambivalente, condición sobre la que la existencia del ser humano, sucesivamente, se funda y se desfonda.

La capacidad que tiene la rememoración para hacer que el conocimiento trágico funcione como un nuevo fundamento existencial reside, a la vez, en su aptitud para llevar al paciente a desarrollar este conocimiento dentro de un estado de resonancia. Es decir, de su capacidad para llevar al paciente, en este caso a Lee, a desarrollar las sensaciones emocionales que derivan de este conocimiento dentro de un estado evocativo desprovisto de la cualidad traumática con la que, inicialmente, el desarrollo emocional de su tragedia, prontamente se interrumpió. Pienso que en este estado de resonancias él podrá llegar a sentir algo de placer dentro de la terrible desdicha en la que el curso de su existencia cayó condenado inmediatamente después de haber vivido el fatídico evento. Gracias a esta cuota de placer podrá sostener reflexivamente dentro de sí el irreparable dolor de su padecimiento trágico sin necesidad de tener que, eventualmente, recurrir al uso de maniobras defensivas para poder mitigar o anular la existencia de este.

COMENTARIOS FINALES

La extraña y estrecha relación que se establece entre la belleza y lo trágico sigue siendo, a pesar de la enorme cantidad de reflexiones que por más de dos milenios se han venido desarrollando en torno a esta, un difícil enigma para el pensamiento humano. Desde que apareció la *Poética* de Aristóteles (2004), el primer tratado occidental que se hizo acerca del género de la tragedia, el pensamiento humano continúa intentando revelar el misterio que, estéticamente, habita en la experiencia emocional de lo trágico. Creo que la impenetrable oscuridad que se condensa al interior de esta experiencia es consecuencia del temor que provoca su belleza, la clave emocional con la que, creo también, se debe abordar el enigma de esta. En este sentido, pienso que es el temor, esa parte mudamente emocional que hace que el sentimiento compasivo del espectador se sostenga con distancia, la que debiese cumplir el principal rol dentro de la configuración estética que, dentro de la interacción psicoanalítica, se puede hacer de la experiencia de lo trágico. En el contexto de la interacción que se produce entre el héroe y el espectador, este sentimiento deviene en terror dentro de la figura del héroe, quien privado de experimentar la catarsis –estado emocional al que solo puede acceder el espectador–, vive en carne propia la fuerte turbulencia que el espectador teme vivir. Se puede decir que la función que el héroe aristotélico juega en la tragedia se inscribe dentro de esa arcaica estructura religiosa-social en la que se expurga un mal de la comunidad a través de

un acto sacrificial al que, aleatoriamente, se somete a un sujeto que forma parte de esta. Por medio de este acto este sujeto vive dentro de su propio pellejo lo que el resto de la comunidad puede haber vivido culposamente dentro de su fantasía. La muerte o el exilio que el héroe padece después de lo acontecido es el mecanismo expiatorio con el cual vicariamente los espectadores se alivian de su culpa. En este sentido, se puede decir que el héroe está dentro del espectador, como lo puede estar, según Freud (1905), el perverso dentro del neurótico. En concordancia con este remoto orden socio-interactivo, se puede pensar que el neurótico niega la existencia de su secreta perversión depositándola dentro del acto con el que el perverso consume concretamente su deseo.

Para movilizar el núcleo afectivo en el que la emocionalidad de Lee se detuvo, el analista tendrá, primero, que poder experimentar dentro de sí la bestialidad que significa asumir el pensamiento inconscientemente filicida que inmediatamente puede inferirse a partir de la manera en cómo su tragedia se origina. Creo que el horror que un pensamiento como este exige experimentar, es uno cuya naturaleza resulta más difícil de soportar que el que deriva del pensamiento parricida, el conocido pensamiento homicida en el que se asienta la culpa edípica. Dada la implacable propiedad abusiva que tiene el filicidio, se hace más escabroso imaginar a un padre deseando la muerte de su hijo que a un hijo deseando la de su padre. A primera vista, un impulso como este es percibido como un impulso que va en contra de la naturaleza no solo humana, sino también, animal. Ahora bien, si este impulso fuese percibido desde la cosmovisión mitológica que imperaba dentro del antiguo pensamiento greco-romano, este pasaría a concebirse como un elemento inevitablemente inherente a la naturaleza del ser humano. En relación con esto, Sófocles (1982), uno de los más grandes exponentes de la tragedia griega, dijo: "muchas cosas hay de monstruosas pero nada tan monstruoso como el hombre". Gracias al oscuro conocimiento de la tragedia que el antiguo mundo griego, en paralela contraposición, desarrolló junto a su lúcido conocimiento filosófico, contamos con algunos registros mitológicos¹⁵ que nos permiten reencontrarnos

con esta poderosa dimensión ambivalente de nuestra naturaleza que, como diría Safranski (1997), "no conoce la reconciliación a través del conocimiento" (p. 222). Quizás una vez asimilada esta condición un sujeto como Lee, algún día, podrá serenamente aceptar que dentro de sí también vive ese contradictorio sentimiento filial que el poeta Catulo le describe a su amada: "Te amo y odio. Dirás: Cómo es posible / No sé. Yo te amo y te odio"¹⁶.

REFERENCIAS

1. Aristóteles (1974). "Poética", Ed. Gredos, España
2. Aristóteles (1982). "Retórica", Ed., Gredos, España
3. Aristóteles (2004). "Poética", Ed. Alianza, España
4. Barthes R (1980). "La cámara lúcida", Ed. Paidós, Buenos Aires
5. Benjamin W (1939). "Sobre algunos temas en Baudelaire", en "Ensayos escogidos" (1967), Ed. Filosofía y cultura contemporánea, México
6. Bion W (1970). "Atención e interpretación", Ed. Paidós, Buenos Aires
7. Correa A (2016). "Abordar al 'otro' desde un proceso asociativo analíticamente aletargado", en Gaceta de Psiquiatría Universitaria, Vol. 12, N° 1, pp. 77-89
8. Correa A (2017). "La sensibilidad estética, tras la experiencia de sublimidad", en Gaceta de Psiquiatría Universitaria, Vol. 13, N° 1, pp. 43-54
9. Eurípides (1982). "Medea" en "Tragedias I", Ed. Gredos, Madrid
10. Freud S (1887-1888). "Extractos de las notas de Freud, a su traducción de Charcot", en Obras Completas, Vol. I, Ed. Amorrortu, Argentina
11. Freud S (1905). "Tres ensayos de teoría sexual", en Obras completas, Vol. VII, Ed. Amorrortu, Argentina
12. Freud S (1919). "Lo ominoso", en Obras Completas, Vol. XVII, Ed. Amorrortu, Argentina
13. Freud S (1920). "Más allá del principio del placer", en Obras Completas, Vol. XVIII, Ed. Amorrortu, Argentina
14. Heidegger M (1927). "El cuidado como ser del Dasein", en *Ser y Tiempo*. Ed. Universitaria, Chile
15. Heidegger M (1936): "El origen de la obra de arte", en "Caminos de Bosque". Ed. Alianza, España
16. Heidegger M (1943): "Memoria", en "Aclaraciones a la poesía de Hölderlin". Ed. Alianza, España
17. Hesíodo (1982). "Teogonía" en *Obras y fragmentos*, Ed. Gredos, Madrid

titán que por temor a ser derrocado por sus hijos se lo tragaba tan pronto como nacían.

¹⁶ Esta es la versión poética que el poeta Armando Uribe (2005) hace al traducir el verso n° 85 del poema "Carmen" que el poeta romano Catulo (87 a. C a 57 a. C) le dedica a su amante Lesbia; "*Odit et amo / quare it faciam / fortasse requiris / nescio, / sed fieri sentio / et excrucior*". Esta frase final: "*et excrucior*" que significa "y me atormento", queda omitida en la versión de Uribe.

¹⁵ En el mundo griego está, por un lado, la tragedia de Medea que relata Eurípides (431 a. C); sacerdotisa que para castigar la traición de su esposo Jasón, que la abandona por la hija del rey, sacrifica a sus hijos para asegurar el dominio de las mujeres sobre los hombres y, por otro, el mito de Crono registrado por Hesíodo (aprox. 700 a. C),

18. Gentili C, Garelli G (2015). "Lo trágico", Ed. La balsa de la medusa, España
19. Kohut H (1959). "Introspection, empathy and psychoanalysis", en *Journal of the American Psychoanalytic Association*, vol. 7, p. 459-483
20. Laplanche J (1993). "Diccionario de Psicoanálisis", Ed. Labor, Barcelona (España)
21. Muñoz A (2017). "Ética y tragedia en la melancolía", en *Gaceta Psiquiatría Universitaria*, Vol. 13, N° 1, pp. 67-74
22. Nietzsche F (1871). "El nacimiento de la tragedia", Ed. Alianza, Madrid
23. Parra N (1954). "Poemas y antipoemas", en "Obras completas & algo +", Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona
24. Oyarzún P (2000). "Lo trágico, de Hölderlin a Nietzsche", en el Repositorio Académico de Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades
25. Safranski R (1997). "El mal o el drama de la libertad", Ed. Tusquets, Buenos Aires
26. Sófocles (1982). "Antígona" en "Tragedias", Ed Gredos, España
27. Uribe A (2005). "Te amo y te odio", Ed. Universidad Diego Portales, Santiago de Chile
28. Vattimo G (1990). "El arte de la oscilación", en "La Sociedad Transparente". Ed. Paidós, Barcelona (España)

CONTROVERSIAS

EL PROBLEMA DE LA BIOÉTICA CLÍNICA O LA BIOÉTICA CLÍNICA COMO PROBLEMA. PRIMERA PARTE

(Rev GPU 2017; 13; 3: 264-271)

Hernán Villarino¹

INTRODUCCIÓN

La irrupción de la bioética durante el último tercio del siglo XX supuso una enorme promesa de renovación y desarrollo para las ciencias naturales y humanas en general, y a través de la bioética clínica para la medicina en particular, ilusión que se extendía automáticamente para todo lo que vendría después, en el siglo XXI. Parecía como si con ella se hubiera emprendido el ansiado retorno al humanismo en las ciencias naturales y la medicina, a la sazón súper tecnificadas, objetivadas, lejanas, distantes, indiferentes y olvidadas tanto de la vida en general como de los pacientes en particular. Pero nada se puede esperar eternamente ni tampoco estar siempre de vísperas, de modo que la auspiciosa pero invariablemente postergada esperanza puesta en ella ha terminado por caducar. Más bien ha sonado la hora de mirar sin parpadear el verdadero rostro de esta disciplina, una vez que se le han agotado los encantos frutos de los malabares, posturas y mohines adolescentes que han sido todo el patrimonio que en su corta vida ha exhibido y usado con tanto éxito.

¿CUÁL ES EL OBJETO DE ESTUDIO PROPIO DE LA BIOÉTICA GLOBAL?

Quisiéramos hacer notar al lector eventual que ahora estamos preguntando por la bioética global, no por la bioética clínica, que es el tema específico de nuestra indagación. Pero para dejar las cosas meridianamente claras, reiteremos la pregunta: ¿cuál es el objeto de estudio propio de la bioética global? Pues bien, para no andarse por las ramas, se debe contestar que ese objeto es ninguno, o si se quiere: la bioética no tiene ningún objeto propio de estudio.

Es muy probable que esta respuesta subleve al lector eventual. ¿Es que no existen libros de bioética?, dirá con sorpresa. ¿Es que tampoco hay revistas monográficas sobre el tema? Pero si hay libros y revistas, ¿no debe haber autores que escriban sus textos, y que por lo mismo se autodenominen o se consideren bioeticistas a sí mismos, es decir, conocedores y hasta especialistas en una disciplina conocida como bioética? Además, ¿no imparten las universidades de todo el mundo clases de bioética a los alumnos de pregrado, pero también diplomados y magísteres a los de posgrado? ¿Qué es

¹ Departamento de Bioética, U. de Chile. Capítulo de Antropología y Humanidades Médicas.

todo esto, dirá a estas alturas indignado nuestro lector eventual? ¿O es que, concluirá finalmente, se pretende desconocer aquellas imponentes evidencias para afirmar el estrambótico aserto de que la bioética en realidad es nada?

Naturalmente que nuestro lector más que correr vuela, y saca antes de tiempo conclusiones que por lo menos nosotros no hemos sacado, y las que solo será posible alcanzar luego de un detenido estudio como el que hora pretendemos iniciar. Reconocer que la bioética global no tiene un objeto propio de estudio no supone que sea nada, simplemente significa que no es filosofía ni tampoco ciencia, por lo demás ella misma, en su texto inaugural se define como un puente de sabiduría² entre las ciencias naturales y humanas³ y entre el pasado y el futuro, a raíz de lo cual, y según su propio juicio, es la “ciencia de la supervivencia” de la humanidad⁴.

En la actualidad, sin embargo, la bioética global es un foro plural donde quizá se ventilan las preocupaciones por la vida planetaria amenazada con el desarrollo tecno-científico. Se trata de un foro heterogéneo, al que casi nadie presta atención y donde la materia de discusión no es original ni propia de la bioética, está tomada de la filosofía y de las ciencias en general. La bioética no pone nada suyo, quizá organiza el foro, pero ninguna de las ideas debatidas tiene su origen en la bioética. Ni siquiera cuáles deben ser las reglas del foro son creación propia suya, están tomadas de lo que se conoce como éticas procedimentales o comunicativas, ninguna de las cuales se desarrolló por bioeticistas ni al amparo de la bioética. Como es común en la filosofía, estas doctrinas surgieron del debate y la crítica de otras posiciones filosóficas anteriores.

La heterogeneidad de las materias y de las personas que intervienen en la bioética; el alto interés polí-

tico o religioso de algunos temas (que vicia e impide la libre discusión, porque las conclusiones ya vienen dadas a partir de cuestiones ideológicas); la falta de idoneidad, ya sea en el campo de la filosofía, de la ciencia o de ambas de buena parte de los que participan “en el foro”; la adopción de una cierta idea del pluralismo, donde ninguna idea, por extemporánea que sea, puede ser descartada, etc., hacen que los distintos lenguajes de los diferentes intervinientes doten a esta disciplina de una incontenible, potente e incontestable corriente babélica, lo que hace aun más difícil que se entiendan los unos con los otros. Pero quisiéramos ilustrar todo lo anterior con un par de ejemplos.

El calentamiento global como modelo de la actitud científica de la bioética

Todo el mundo coincide en que un aumento de la temperatura tendrá efectos catastróficos sobre el planeta, de modo que se trata de un tema típico para la preocupación de la bioética global: la vida en peligro, la actividad humana como causa de esta amenaza, y por esto mismo la necesidad de que “dialoguen” las ciencias y las humanidades, los científicos⁵ y los “humanistas”, con miras a rehumanizar, reconducir y remoralizarlo todo, etc.

Sin embargo, quienes se han percatado que la temperatura está subiendo son los meteorólogos y los físicos, que usan instrumentos y conocimientos de su disciplina. Pero no todo el mundo dentro de esas especialidades está de acuerdo, y no por mala voluntad, sino porque los datos son ambiguos y los antecedentes pueden ser interpretados de otros modos. Aunque mayoritariamente los entendidos piensan que el calentamiento global existe (pero los expertos pueden equivocarse), hay una porción de especialistas que lo niega y otra que considera que es al enfriamiento global hacia donde en realidad vamos. ¿Tiene la bioética alguna herramienta para resolver estas disputas y hacer claridad sobre lo que realmente nos espera? ¿Qué sería lo propiamente bioético de esta situación donde está en juego la vida del planeta tal como la conocemos?

Por otro lado, entre los que creen que el calentamiento global es una realidad, una fracción, mayoritaria sin duda, piensa que su causa es la actividad humana y en particular el uso de combustibles fósiles que fo-

² V. R. Potter. *Bioethics. Bridge to the Future*. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1971.

³ El falso problema de la incompreensión o indiferencia de las dos culturas (ciencias y humanidades) agitado cíclicamente aquí o allá.

⁴ El foco de las preocupaciones de la bioética global ha ido cambiando y situándose allí donde en cada momento se concentra el interés de la opinión pública. Últimamente se ha volcado sobre los derechos humanos, de modo que incluso muchos bioeticistas de hornadas recientes ignoran que el propósito original de la bioética es ser el puente de sabiduría que una la ciencia natural con las humanidades con miras a la sobrevivencia humana, según lo formulara V.R. Potter. De todos modos, si uno pide una fuente de bioética y le sirven un plato de derechos humanos algo anda mal, y no precisamente con los derechos humanos.

⁵ ¿Qué aditamento de humanismo completaría la “incompleta” información que nos brindan físicos y climatólogos? ¿Dónde se instala, exactamente, y en qué consiste, el puente de sabiduría bioética que completa aquella cientificidad carente de humanidad?

mentan el efecto invernadero en la atmósfera, pero otra fracción, nada desdeñable, estima que se debe a las oscilaciones habituales e inevitables del clima. Ya la tierra anteriormente ha pasado por periodos de calentamiento y enfriamiento globales, y ninguna medida que tomen las sociedades actuales podrá detener o modificar estos ciclos cuando suene su hora de partida.

Frente a esta otra serie de cuestiones polémicas la bioética tampoco tiene ningún conocimiento propio, aparte o especial. Depende absolutamente de los datos que le proveen otras ciencias, respecto de los cuales ella no puede iniciar estudios propios con vistas a resolver dudas, aclarar opacidades o buscar soluciones⁶. Sin embargo, lo que generalmente ocurre es que el bioeticista estima que ha sido él quien se ha dado cuenta del problema, y que nadie mejor que él mismo puede dar la solución, aunque carezca de herramientas para hacerlo. Se declara entonces “muy preocupado” por la situación, y convencido de que hablando (dialogando se dice en la jerga) se entiende la gente, de modo que invita a todo el mundo a conversar sobre el problema, es decir, llama a su foro tanto a los especialistas como a cualquier otro que comparta la preocupación, aunque muchas veces no pueda entender a fondo a los primeros, o por lo menos, como buen lego, entienda las cosas bastante peor que el experto.

El aborto como modelo de la actitud filosófica de la bioética

En el punto anterior quisimos demostrar que la bioética no es una ciencia, y que por no serlo en este terreno solo puede pensar y actuar de oídas. Ella por sí misma ni produce ni controla el conocimiento científico con el que opera. Cuando analicemos el caso de la bioética clínica veremos cómo esa credulidad, tan típica del lego (y todos somos legos fuera de nuestra propia profesión), puede alcanzar cotas realmente fantásticas.

Es muy probable que el lector eventual coincida con nosotros en que la bioética no es una ciencia, y que esta carencia la pone en una lamentable condición de dependencia y subordinación que le impide ser un puente para nada ni para nadie, y menos todavía entre las ciencias y las humanidades; está condenada a no ser más que una opinóloga nutrida de conocimientos

asistemáticos, parciales y mal digeridos con el objeto de llevar el agua a su molino.

Pero, dirá nuestro lector eventual, todo este alegato es inconcluyente, la bioética nunca pretendió ser una ciencia, siempre se postuló como un puente de sabiduría entre las ciencias y las humanidades, es decir, como una filosofía. Pues bien, que este tampoco es el caso lo ilustraremos con el tema del aborto. El reciente debate generado en torno a la ley del aborto no incluyó conocimientos técnicos ni de especialistas, ni hay en este terreno, como en el del calentamiento global, incertidumbres científicas. Cómo debe hacerse un aborto, por ejemplo, que es lo que garantiza la mejor sobrevivencia de la embarazada o que no sufra complicaciones, etc., son asuntos que no estuvieron en el debate. Se supone que estos menesteres se les deja a los médicos, a los técnicos y especialistas, y nadie opinó demasiado sobre ello. El asunto exclusivo fue filosófico, en su variante ética, porque la pregunta planteada era si el aborto, independientemente de las circunstancias por las que se realiza, se debe considerar siempre aceptable o siempre inaceptable o, también, si en función de las circunstancias es a veces aceptable y otras veces inaceptable. Como consecuencia de esta polémica, y a diferencia de la bioética donde los debates son eternos e insolubles, aquí finalmente se votó y se modificó la ley, y con ello la realidad jurídica bajo la que vivimos.

Sabemos que en el debate intervinieron como participantes destacados quienes sostenían posiciones de corte religioso, los que se pronunciaron en contra de cualquier forma de aborto, y, en segundo lugar, los que por llamar de algún modo denominaremos posturas laicas, las que consideraban que siempre, o por lo menos en ciertas circunstancias calificadas, el aborto debiera permitirse legalmente.

Lo que nos interesa destacar es que tanto unos como otros apelaron a sus propias razones filosóficas para sostener su posición. Pero ninguno dijo: la bioética ha llegado a tales o cuales conclusiones, de modo que me parecen atendibles sus argumentos. Nadie apeló a ella, y la bioética estuvo completamente ausente de un debate donde se supone debiera llevar la batuta, porque no tiene ninguna postura filosófica propia en esa ni en ninguna otra materia. La bioética no genera ninguna filosofía, y lo mismo que hace con la ciencia, la toma ya hecha de la que hicieron los filósofos.

También la filosofía es en la bioética un saber de segundo orden, un conocimiento de oídas y no un pensamiento original. Ese foro de gente que muestra su preocupación por el destino de la humanidad a través de la exposición y el debate de cuestiones filosóficas (y científicas), parece creer que la filosofía (y también la

⁶ Es un enigma, que la bioética no ha querido revelar, el modo en que los “humanistas” logran conocer, comprender y resolver mejor que los científicos ese tipo de problemas, ni cómo es que se debe realizar el diálogo “entre las dos culturas” para que la ciencia se impregne de “humanismo”.

ciencia) se genera conversando, debatiendo y poniéndose de acuerdo (la bioética es algo así como un *coffee party*). Y en ese mundo Alicia, claro, siempre es posible estar de acuerdo, y los que no lo están es que son malos, malos y recontra malos, aunque los pobres logros alcanzados por ella con esta metodología debieran ya haberle hecho meditar sobre las premisas en que se funda.

Dentro de la bioética, incluso dentro de un mismo departamento de bioética, hay quienes defienden las dos posturas que se verificaron en la pugna por la ley del aborto, sin que el supuesto debate libre y plural que la bioética propugna y ampara haya hecho que nadie nunca aprenda del otro o cambie sus posiciones iniciales. Por eso, y curiosamente, como forma de pluralismo se habla de una bioética laica, de una bioética católica, de una bioética judía, de otra musulmana, etc. Dentro de la bioética laica unos se inspiran en Foucault y hacen de la bioética una herramienta de la biopolítica; otros, en Moore; algunos, en el colmo de lo incomprensible, se declaran ricoeurianos, “narrativistas”, etc. Cada uno se inclina por lo que más le gusta, y por lo que en el fondo cree. Y ahí se queda, muy a gusto. Nadie parece muy interesado en atravesar el áureo puente bioético de la sabiduría, o quizá es que dicho puente siempre termina por llevar al punto donde uno empezó el trayecto.

Para ser completamente justos he de admitir que he conocido algún estudio filosófico propiamente bioético. El tema, o el título de dicha investigación, era la naturalización del concepto “persona.” Cuando supe de dicho empeño acudí a mi memoria la visita que Gulliver realizo a la Academia de Ciencias de Laputa⁷, donde entre otras cosas se investigaba cómo ablandar el mármol para hacer almohadas. El concepto “persona” se formó justamente para sacar a la persona de la naturaleza, para hacer de ella un ser libre de sus cadenas causales y, en algunas versiones, en directa relación con Dios. Podremos aceptar o no este concepto, podemos historiarlo o soslayarlo, podemos criticarlo o alabararlo, etc., pero es tan absurdo naturalizarlo como empeñarse en ablandar el mármol para hacer almohadas y casi tan disparatado como pretender naturalizar a la Santísima Trinidad o la transustanciación de las hostias consagradas.

No; ni la bioética es filosofía, ni tiene ninguna filosofía, ni genera ninguna filosofía ni hace ninguna investigación filosófica, como tampoco hace investigación científica. Y como en ella se pretende hacer concurrir amigablemente posturas incompatibles, en vez de clarificar los desacuerdos se prefiere ocultar o deformar las verdaderas diferencias, de modo que, en un régimen donde la

verdad ha de ser preterida en beneficio de los “acuerdos”, conciliaciones, concertaciones y enjuagues, para convivir realmente se ha de recurrir a la astucia y la fuerza.

ACERCA DEL NOMBRE “BIOÉTICA”

Otra forma de despejar cuál podría ser el objeto propio de estudio de la bioética es analizar su nombre. Como bien se ve, el término bioética es la reunión de dos términos. El primero de ellos es el vocablo “ética”, y como con él se alude a la ética, de momento no merece más comentarios. El vocablo “bio”, sin embargo, es esencialmente ambiguo, de modo que en este caso cabe preguntar a qué refiere exactamente. Según la unanimidad de los bioeticistas, dicha expresión alude a la vida, de allí entonces que bioética es la ética de la vida.

Desde los griegos, sin embargo, la vida tiene dos acepciones, una la recoge el término *biós* y la otra el término *zoé*. Para simplificar: *biós* mienta en exclusiva la vida humana, y de ella, p. ej., se deriva el término biografía, que es cómo la vida humana es vivida. *Zoé*, en cambio, se refiere a la vida no humana (de allí se deriva el nombre zoología), pero, también, alude a las características no específicas ni propiamente humanas que también tiene la vida humana, las cuales características las comparte con plantas y animales.

Esta tensión y ambigüedad en el uso del término “bio” en la disciplina llamada bioética obliga a detenerse e interrogar qué es lo que quiere decir con su propio nombre, y en último término a dilucidar si por lo menos es capaz de entenderse a sí misma.

“Bio” como *biós*

Decir bioética (es decir: ética de la vida) suponiendo que “bio” alude al concepto de *biós*, entonces es una simple redundancia. En este caso bioética querría decir ética de los seres humanos, aunque desde siempre el término ética ha estado referido a ellos en tanto son los únicos seres conocidos que despliegan pensamientos y conductas responsables, es decir, por las que ellos responden y por lo que se les pueden pedir cuentas. En este caso el término bioética sería totalmente equiparable, formal y materialmente, a lo que desde siempre sin más se ha llamado ética. El cambio de nombre no se podría justificar, iría innecesariamente contra la tradición y el uso general, y solo introduciría confusión.

“Bio” como *zoé*

Descartada la anterior, la segunda alternativa es que el “bio” de bioética aluda a *zoé*. Sin embargo, desde

⁷ Swift J. *Los viajes de Gulliver*. Aguilar, Madrid, 1955.

siempre se ha estimado que zoé carece y es incapaz de ética, y que tampoco cabe exigírsela. Solo un necio podría plantear al zorro que se comporte éticamente con las gallinas.

La humanidad está muy angustiada por el riesgo de desaparecer, lo cual es un hecho altamente probable si tomamos en cuenta que el 99,9% de las especies alguna vez aparecidas sobre la tierra ya se ha extinguido. Es bastante insensato pretender que si nosotros nos comportamos éticamente con los seres naturales la naturaleza, recíprocamente, también lo hará con nosotros, preservando la futura estirpe de nuestra especie, como si en las desapariciones pasadas (y en las que aguardan para el futuro) la naturaleza hubiera obrado por motivos éticos. Este pensamiento se podría tildar francamente de mágico, o también de pensamiento Alicia.

En la vida, o entre los vivientes, aparte los seres humanos es imposible hallar pensamientos y conductas éticas. A los seres vivos, partiendo desde las bacterias, siguiendo con los platelmintos e incluyendo a los vertebrados, invertebrados, etc., podrá considerárselos más buenos, sinceros y honrados, en fin, mejores en todos los sentidos que los seres humanos; también que están adornados con grandes y magníficas virtudes naturales, que son inocentes de todo mal, que portan un sano egoísmo en virtud de lo cual la vida se equilibra a sí misma y prospera, pero a veces también de un altruismo conmovedor, etc., pero nada de eso significa que la naturaleza y las distintas especies de seres vivos sean como son por motivos y decisiones éticas.

Si por bioética se quiere dar a entender el estudio de la ética de la vida desde el punto de vista de zoé entonces ese estudio es un conjunto vacío, porque la naturaleza y sus productos no obran por motivos éticos. Si por último se piensa que por bioética se ha de entender la ética de una ciencia particular, a saber, la biología, entonces sería una especie de deontología profesional, aunque en realidad solo muy pocas personas entienden esto último con el término bioética.

Bioética como ética frente a la naturaleza

Descartado también que el nombre "bioética" pueda aludir a la ética de la naturaleza, a una ética natural o a cualquiera de las variantes que a partir de aquí se puedan concebir, debemos volver a la primera formulación, para desde allí encontrar otro sentido que está latente y que ahora desarrollaremos. La bioética, en tanto que redundantemente dicho: ética del *biós*, se puede entender como la conducta ética que los seres humanos deben desplegar ante un objeto especialmente importante y destacado llamado naturaleza.

En este caso, si es esto lo que queremos significar con el término bioética, entonces la desorientación se produce de otro modo que en los dos casos anteriores. La bioética supone, implícitamente, que más allá de las doctrinas éticas tradicionales la relación ética del ser humano con la naturaleza podría estar, y de hecho está, contenida en las premisas de una disciplina (la misma bioética), que como sabemos no es ciencia ni es filosofía, y que en realidad aludiendo a nada se llama a sí misma bioética.

Pero cuando los diferentes sujetos encaran ética a la naturaleza, sus móviles son muy variados. Este de aquí lo hace lleno de temor ante su propia destrucción, estimando que una conducta ética y razonable aleja el riesgo de desaparición, es decir, mantiene con la naturaleza una relación de utilidad, es un utilitarista. Este otro de más allá, en cambio, cree que la naturaleza es un reino de una belleza, pureza y sabiduría casi divinas, o quizá divinas, que debe ser preservado incluso si eso significa la destrucción del ser humano (ecología profunda). Uno pone al ser humano, y quizá a sí mismo, como el máximo valor, el otro, en cambio, subordina el valor de los seres humanos al bien mayor de la naturaleza.

¿Es posible ponerlos de acuerdo? Desde luego que no. ¿Lo ha hecho la bioética? Desde luego que no. ¿Puede entonces hablar en nombre de todos, o presumir de que la suya es la clave de la relación ética con la naturaleza? Desde luego que no.

A riesgo de reiterarnos, lo que a partir de lo anterior quisimos destacar es que no es en la bioética donde está la clave de la relación ética del hombre con la naturaleza, porque no existe una forma canónica de relacionarse con ella y ninguna disciplina, como pretende la bioética, puede, anulando las diferencias, unificar a todas las diversas posturas existentes, o representarlas a todas, o hablar en nombre de todas, etc., porque cada estilo y principio de relación sigue guardando sus propias características e individualidad. Por eso, para hacer completa justicia a todas las posiciones, admitiendo su existencia y su variedad, es mejor que cada estilo de relación con la naturaleza conserve su propio nombre, y no se confunda todo con ese apelativo general de bioética, que además no dice nada comprensible.

LA INTERDISCIPLINARIEDAD DE LA BIO-ÉTICA

El derrotero que hemos seguido hasta aquí nos ha mostrado que la bioética no es una ciencia ni una filosofía, tampoco el canon de una relación ética con la naturaleza, y que bajo su nombre, a poco que uno escarbe, no hay en realidad nada, ni mucho menos el pretendido "puente de sabiduría" que pretende ser.

Ahora bien, se suele sostener, puertas adentro de la bioética, que como ella es la composición de dos ciencias, las de la vida y la ética, en realidad es una disciplina-interdisciplinar, por lo que a las dos mencionadas se les puede seguir agregando ciencias en número infinito; es más, puesto que a todos y a cualquiera le interesan sus resultados, en realidad, mientras más doctrinas participen, mejor. Así pertenecen de pleno derecho, y de hecho conforman los departamentos realmente existentes de bioética, el teólogo, el filósofo, el profesor de religión, el sociólogo, el médico, el historiador, el sicólogo, etc., que concurren, cada uno, con sus invaluable saberes y denodado esfuerzo a la erección del famoso "puente de sabiduría"; y al desarrollo general de la preciosa ciencia bioética, clave para la supervivencia de la humanidad. Pero como bien se ve, un foro, que es lo que la bioética es como tenemos dicho desde el principio, tan intensa y absolutamente heterogéneo no puede sino tener dos características: no ser en realidad ningún foro o aparentar serlo.

Para que un grupo tan heterogéneo de profesionales dialoguen es preciso que primero se pongan de acuerdo. Como para ponerse de acuerdo en los conocimientos y experiencias que tiene cada uno deberían compartir muy profunda e íntimamente esos conocimientos y experiencias, entonces dejaría de ser un foro plural e interdisciplinar. Para resumir, la cuestión se puede plantear en estas dos alternativas:

1. Para que haya, como pretende la bioética, un foro productivo (científico o filosófico), ha de haber un objetivo común y perseguir un conocimiento común, es decir, tiene que haber homogeneidad, luego la interdisciplinariedad no sirve.
2. Si lo que se prima en un grupo tan heterogéneo como el que constituye la bioética es que el trabajo sea interdisciplinar, entonces debe versar sobre saberes que compartan todas aquellas variadas disciplinas, es decir, centrarse en saberes muy poco específicos y más bien de sentido común. Esto es lo que en efecto ocurre en la bioética, cuyo discurso tiene un notorio carácter amateur, que no sirve a fondo realmente a nadie y para nada.

La interdisciplinariedad tiene su indicación, su utilidad, incluso su inevitabilidad⁸, pero no es, como se

pretende en la bioética, un fin en sí mismo. También la psiquiatría comunitaria se ha pretendido interdisciplinar, apelando a su famoso modelo bio-psico-social, asunto que ya discutimos en el pasado y cuyos argumentos son perfectamente aplicables a la bioética⁹. Como aquella argumentación era de carácter lógico, quisiéramos ahora exponer argumentos históricos y de sentido común.

En primer lugar, Husserl ha discutido y demostrado que la lógica no es psicología, como se creyó largamente, de modo que el conocimiento psicológico no ayuda en nada al conocimiento lógico. La presunción de que las leyes lógicas son primariamente psicológicas constituía una auténtica rémora, y había significado, según Husserl, un mal entendimiento radical, absoluto y deplorable de la naturaleza de la lógica frenando su desarrollo e inteligibilidad.

Quisiéramos poner en guardia contra una respuesta habitual, y lamentablemente muy mal intencionada, frente la evidencia anterior desarrollada por Husserl. La objeción dice: puesto que la psicología no contribuye en nada a la lógica, el/la psicólogo/a tampoco, en el fondo, entonces, la de Husserl es una doctrina discriminadora, marginadora, atentatoria contra los derechos humanos, etc. Pero lo que se está diciendo realmente es que es la psicología la que no sirve, pero un psicólogo/a puede saber más de lógica que cualquier otro, y hacer contribuciones mayores a la misma, siempre y cuando haga uso de las herramientas lógicas que debe conocer y no de las psicológicas que seguramente conoce.

De nada sirve, p. ej., psicoanalizar el silogismo y sus leyes. Es una completa pérdida de tiempo y energía, con eso no se avanzará nada en el terreno de la lógica y es dudoso que sirva para algo psicológicamente. Es decir, se debe renunciar a la interdisciplinariedad cuando actuamos con seriedad y tomamos los asuntos no a la carta, como a nosotros nos gustan o según lo que nosotros sabemos, sino como ellos desde sí mismos exigen ser tomados para poder ser comprendidos y desarrollados.

donde intervienen sastres, biólogos, ingenieros, etc.). Pero allí cada saber sí sigue siendo lo que es, y los demás precisan del específico saber que ostenta cada uno y que los otros no tienen, y aunque cada disciplina, enfrentada a retos estimulantes, aprende otras cosas, se renueva, etc., sigue colaborando desde sí misma a la obtención del fin común. Todavía no conocemos ninguna ciencia interdisciplinaria, o transdisciplinaria, de momento cada ciencia tiene un único y propio objeto de estudio.

⁹ Villarino H. *La psiquiatría comunitaria: otra conceptualización*. Rev GU 2006; 2; 1: 47-54

⁸ La interdisciplinariedad es sobre todo una cuestión práctica, y se verifica donde se allegan saberes distintos con miras a un fin común (p. ej. en la construcción del módulo lunar, incluso en la confección de los trajes espaciales,

En el caso planteado por Husserl la interdisciplinariedad es primariamente un estorbo y una fuente de confusión, pero a veces la interdisciplinariedad es primariamente innecesaria y solo secundariamente es un estorbo y una fuente de confusión. Es posible, p. ej., un conocimiento completo de la hidráulica sin tener ni idea que el agua se compone de H₂O. Por otro lado, un conocimiento completo tanto del oxígeno como del hidrógeno no arroja ningún conocimiento de hidráulica, ni del comportamiento y características del agua. Insistimos, incluso si uno fuera ingeniero hidráulico no precisaría conocer la composición del agua, es decir, no requeriría de esa famosa interdisciplinariedad de principio que prevalece tanto en la bioética como en la psiquiatría comunitaria.

¿QUÉ ES LA BIOÉTICA GLOBAL?

El propósito inspirador del nacimiento de la bioética global, que era el servir como un puente de sabiduría entre las humanidades y las ciencias, y entre el presente y el futuro, estaba desde el inicio mal planteado y era irrealizable en los términos que ella lo concebía. En la actualidad, en todo caso, poco queda de aquella inspiración inicial.

El hecho que en algunos departamentos universitarios se la considere como una ciencia, p. ej., incluso como una ciencia de la vida, o como una ciencia interdisciplinaria o que se le aplique otra serie de absurdas caracterizaciones, no tiene nada que ver con ser un puente de sabiduría entre las ciencias y las humanidades. Si la bioética es una ciencia es una ciencia más, como cualquier otra, aunque a diferencia de cualquier otra carece de objeto propio de estudio, todo lo que predica lo ha tomado de los resultados de otras ciencias y no realiza ni pruebas ni investigaciones científicas propias. Es una ciencia "anormal", pero por su misma anomalía está constituida al modo por el que algunos "humanistas" parecen entender la ciencia.

En la misma situación está el hecho de que en otros departamentos universitarios se la considere una filosofía. En este caso sería una filosofía más, pero una filosofía *sui generis* que toma sus saberes de otras filosofías, que no filosofa por sí misma y que no produce ninguna filosofía. A estas alturas la bioética global permite a muchos profesores y catedráticos vivir de las rentas de un pasado que prometía mucho, pero la bioética ya no tiene ni aspira tener ningún estatuto cognoscitivo, carece de contenido y difícilmente puede ser enseñada.

En realidad, cada vez más la bioética es el coro estéril de esa buena gente que protesta indiscriminadamente contra el desarrollo científico-técnico, contra

ciertas industrias, etc., con un discurso estereotipado que frente a la cambiante realidad llega cada vez tarde.

LA BIOÉTICA CLÍNICA

La bioética global ha incumplido todas sus promesas y estaba amenazada de perder su domicilio, pero se ha acantonado en la medicina, donde ha encontrado un terreno fértil para vivir y prosperar. Poco tienen los bioeticistas qué hacer o qué decir en una facultad de física o de química, p. ej., para establecer su famoso puente de sabiduría entre las ciencias naturales y las humanidades con el objeto de conjurar los riesgos que el desarrollo técnico desencadena. No han encontrado allí nada qué hacer y nada qué decir, y por ende no se han transformado en el puente que pretendían.

No es que en las facultades de medicina la bioética, en cambio, hubiera hallado qué decir o qué hacer, ocurre que allí encontró el lenguaje y el camino expedito, activo y transitado durante más de veinte siglos. Al fin de cuentas es en la medicina, con mejor o peor fortuna, donde desde hace 2.500 años se viene produciendo el famoso "puente" entre las ciencias naturales y las humanidades.

En realidad, el puente al que aspiró la bioética ni es formulable ni menos aún realizable. No puede existir una tercera cosa que no es ciencia ni es filosofía, y que no siendo ni una cosa ni la otra, sino algo de una naturaleza totalmente desconocida, pudiera servir de puente entre las ciencias y las humanidades. Eso solo es concebible desde el pensamiento Alicia. El puente postulado por la bioética es una metáfora, es decir, es un verso.

Bien visto, la medicina tampoco es ningún puente, es ciencia y humanidades, las dos cosas, y las dos cosas al mismo tiempo. Es en ese sentido y solo en ese sentido que se puede hablar de "puente". La unidad en la dualidad y la dualidad en la unidad se ha llamado, según las épocas, el alma y el cuerpo, la conciencia y su objeto, la introducción del sujeto en las ciencias positivas, la relación sujeto-objeto, la superación de la relación sujeto-objeto, la psicósomática, ética y deontología médica, antropología médica, filosofía de la medicina, historia de la medicina, hermenéutica médica, normas, normalidad y normatividad (sin esta última reflexión característica de la medicina la filosofía de Foucault no habría existido), etc. A través de esos y otros nombres, las ciencias y las humanidades efectivamente se conocieron, se comunicaron y fueron una unidad, unidad que nunca es total ni para siempre, y que a la luz de los nuevos datos siempre tiene que ser reiniciada y reconstituida.

Bioética-global, bioética-clínica: ¿una relación género-especie?

¿Es la bioética clínica una de las especies del género bioética, del mismo modo que el equino es una de las especies del género animal? Si este fuera el caso, ¿cuáles son las otras especies del género bioética-global? Pues bien, no existen. No hay una bioética física, química, etc., que intentara unir esas disciplinas con las humanistas y con los objetos de la vida humana. De acuerdo con su propósito, el único puente entre ciencia y humanidades establecido por la bioética es en la medicina, a través de la bioética clínica, puente que, insistimos, no creó la bioética, existe desde hace por lo menos 2.500 años y por el cual la bioética ha transitado con escasa fortuna, aunque con la pretensión monopólica de haberlo establecido ella.

Pero si la bioética clínica es la única especie de la bioética global, entonces la bioética global no tiene sentido como género, y la bioética clínica es el único ejemplar de la bioética. En el presente, hablar de bioética y de bioética clínica es lo mismo, lo cual debiera hacer pensar a la medicina. Ahora el asunto se ha tornado serio. Hasta aquí nos hemos podido reír con las presunciones, contradicciones y charlotadas de los “bioeticistas globales”, pero ahora todo toma otro cariz.

CONSECUENCIAS DE LA BIOÉTICA CLÍNICA EN LA MEDICINA

La exposición anterior es la introducción para el punto que tocamos ahora. Ahora bien, este asunto tiene que ser tratado con cierto detenimiento, y nuestro propósito es desarrollar todos los aspectos donde se aprecia la influencia de la bioética en la práctica médica, porque ha dejado consecuencias muy notorias y notables, algunas de las cuales describiremos brevemente a continuación.

En primer lugar, la bioética, al carecer de objeto propio de estudio se apropió, como dijimos antes, de toda esa serie de investigaciones y doctrinas que bajo la rúbrica renacentista de “humanidades médicas” desde hace 2.500 años ha venido desarrollando la medicina impulsada por la propia naturaleza de su quehacer. El efecto inmediato ha sido la parálisis de esas disciplinas, y su transformación, después, en cuestiones puramente normativas de carácter legal, u orientadas a producir normas y obligaciones.

El segundo efecto, relacionado con el anterior, ha sido el de saturar la relación médico-enfermo y la investigación con una serie de disposiciones legales que

hacen cada vez más difícil e insincero el ejercicio de la medicina y de la investigación médica. La bioética, lejos de constituirse en el puente de sabiduría proyectado, solo ha servido para satisfacer la pulsión normativa de la actividad humana, pulsión tan propia y tan querida por abogados y políticos, pero al precio de desvirtuar la esencia de la práctica médica y su propia autocomprensión.

Nueve tesis sobre los efectos de la bioética en la medicina

A través de las nueve siguientes afirmaciones, o tesis, dejaremos señalado el tema y el derrotero de los futuros análisis e indagaciones que es preciso realizar para una aprehensión amplia de la bioética, los cuales iremos concluyendo si contamos con las fuerzas para ello.

Tesis

- 1° La bioética, a estas alturas, tiene un carácter estrictamente amateur.
- 2° La bioética ha transformado la relación médico-enfermo en una relación de carácter jurídico.
- 3° El humanismo desfasado sostenido por la bioética es una rehabilitación y reacreditación de viejas ideas, que han caducado en la reflexión primero y en amplias capas de la población después; o se trata de la introducción en la medicina de las disputas de filosofías de escuela que en realidad no tienen ningún interés para la medicina.
- 4° La bioética ha conducido a la rehabilitación de las “medicinas naturales”, y ha propiciado “irracionalismos” ya superados.
- 5° La concepción bioética de la historia de la medicina constituye un enorme fraude, pero se trata de una de sus fábulas mejor urdidas.
- 6° La idea de la autonomía del paciente está tomada en la bioética de los usos y costumbres de los parlamentos, usos y costumbres que son inaplicables en una consulta médica.
- 7° La idea de la verdad en la bioética tiene un marcado carácter intelectualista, y no tiene en cuenta su dinamismo en el seno de la relación m-e.
- 8° El carácter interdisciplinar de la bioética constituye una rémora para la medicina y la práctica médica.
- 9° El concepto de Limitación del Esfuerzo Terapéutico, deducido de posiciones filosóficas y jurídicas generales, ha tenido efectos tan deletéreos y desmoralizantes que cabe preguntarse incluso si es que podrán ser alguna vez subsanados.

PSICOTERAPIA

LA ACTITUD HERMENÉUTICA COMO FUNDAMENTACIÓN Y DESCRIPCIÓN FILOSÓFICA DE LA ACTITUD CLÍNICA DE LOS PSICOTERAPEUTAS ANALÍTICOS INTERSUBJETIVOS

(Rev GPU 2017; 13; 3: 272-286)

André Sassenfeld¹

En este trabajo se describe la noción de la actitud hermenéutica, que es una forma de sistematizar los diversos puntos de vista y aspectos que el filósofo hermenéutico Hans-Georg Gadamer planteó a lo largo de su extensa obra respecto de las disposiciones que facilitan la emergencia de comprensión. Puesto que la concepción dialógica de la comprensión desarrollada por Gadamer se encuentra en plena sintonía con la manera en la que muchos psicoterapeutas analíticos intersubjetivos entienden la dimensión central del proceso psicoterapéutico, busco mostrar aquí que la actitud hermenéutica puede actuar como significativo modo de fundamentar y describir, desde una perspectiva filosófica, la actitud y sensibilidad clínicas que me pacen características de la psicoterapia intersubjetiva.

LA ACTITUD HERMENÉUTICA

La noción de una *actitud hermenéutica* es un intento de sintetizar los aspectos fundamentales de la actitud que el destacado filósofo alemán Hans-Georg Gadamer describe de manera dispersa en muchos de sus trabajos como actitud que facilita la emergencia

de comprensión. La hermenéutica filosófica de Gadamer –siendo la hermenéutica la disciplina que se dedica a estudiar los fenómenos de la interpretación y de la comprensión– concibe el proceso de emergencia de comprensión como fenómeno esencialmente dialógico que surge en el seno de un cierto tipo de conversación que el mismo Gadamer llama genuina

¹ Psicoterapeuta analítico relacional y jungiano de adultos y supervisor clínico en práctica privada. Actualmente es miembro del directorio internacional de IARPP (International Association for Relational Psychoanalysis and Psychotherapy) y del directorio de IARPP-Chile. Es autor de numerosas publicaciones nacionales e internacionales, incluyendo los libros *Principios clínicos de la psicoterapia relacional* (2012), que ha sido traducido al alemán, *Intersubjetividad y psicología jungiana: Recorridos entre psicología analítica y psicoanálisis relacional* (2015), y *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva* (2016).

o auténtica (Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Debido a que el psicoanálisis desde sus inicios se ha interesado profundamente por la experiencia de comprensión y su potencial psicoterapéutico, la hermenéutica debiera haber sido desde hace mucho tiempo merecedora de atención por parte de los psicoanalistas. Aunque en términos históricos esto no ha sido así, el surgimiento del movimiento relacional en el psicoanálisis contemporáneo modificó el escenario. Para un gran número de teóricos relacionales, los planteamientos hermenéuticos son de central significación para el psicoanálisis intersubjetivo, en el cual la búsqueda conjunta de comprensión emocional en el seno de un diálogo cooperativo se entiende como la base del proceso analítico (Buirski y Haglund, 2001; Orange, 1995, 2011; Stern, 1997, 2010).

La noción de una actitud hermenéutica, que articulé recientemente de forma sistemática (Sassenfeld, 2016), hace referencia a un conjunto definido de disposiciones que puede adoptar quien busca comprender con la finalidad de facilitar el acontecer de comprensión desde la perspectiva esbozada por Gadamer. Siendo más exacto, en realidad no se trata de disposiciones que se puedan simplemente adoptar o dejar de adoptar a voluntad; se trata, más bien, de disposiciones que se pueden cultivar y desarrollar, convirtiéndose en parte inherente a la subjetividad de quien busca comprender. Tal vez, podría afirmarse que el desarrollo de una práctica hermenéutica dialógica como aquella concebida por Gadamer –como lo es la práctica clínica intersubjetiva– las va convirtiendo en *hábitos* en el sentido que Maurice Merleau-Ponty (1945) atribuye a este término, esto es, familiaridades encarnadas con la forma óptima de enfrentar la tarea de la comprensión que comienzan a formar parte del sujeto como tal (véase Sassenfeld, 2013, 2014, 2015, 2016). En el ámbito clínico, quizás podría también entenderse como el surgimiento de un cierto tipo de conocimiento clínico implícito en analogía con el denominado conocimiento relacional implícito (BCPSG, 2010).

Puesto que la hermenéutica filosófica gadameriana visualiza la conversación genuina como condición de la experiencia de comprensión, muchas de estas disposiciones guardan relación con cómo plantearse frente al diálogo con un otro. Un elemento central a la hora de definir la actitud hermenéutica será el concepto de *phronesis*, que Gadamer adopta de Aristóteles. Aristóteles hace referencia a la *phronesis* como habilidad principal que se precisa a la hora de llevar a cabo una práctica en contraste con la teoría o la técnica. En otras palabras, quien pretende llevar a cabo la práctica hermenéutica de comprensión e interpretación de

forma oportuna y constructiva requiere de *phronesis* o inteligencia práctica (véase más adelante). Al tratarse de una práctica –disciplina que no se basa primariamente en el seguimiento de determinadas reglas o técnicas independientes del sujeto que la ejerce– todo hermeneuta en el sentido gadameriano necesita tomar decisiones propias frente a la situación particular que enfrenta en un momento dado. La *phronesis* es la capacidad contextual de tomar decisiones que encajen con la situación específica en la que uno se encuentra y, por ende, no puede apoyarse en procedimientos teóricos o técnicos estandarizados o preexistentes.

Antes de examinar con más detalle la noción de *phronesis* describiré algunos aspectos más generales de la actitud hermenéutica. Gadamer (1960) asevera que la condición hermenéutica más básica es que algo –un asunto, un fenómeno– nos hable, nos interpele, interrumpa el fluir prerreflexivo de nuestro vivir. A su parecer, esta experiencia primordial en términos hermenéuticos presupone que al menos por un instante “suspendamos” la actuación inconsciente de nuestros juicios y prejuicios, transparentando y visibilizando en la medida de lo factible nuestra propia situación hermenéutica, esto es, volviendo más reflexivo y consciente el posicionamiento subjetivo complejo a partir del cual buscamos comprender. Gadamer asume que esta suspensión temporal tiene siempre la estructura de la *pregunta*, lo que quiere decir que permite poner al descubierto y mantener abiertas determinadas posibilidades de significación. Lo que nos interpela nos plantea la pregunta acerca de su o sus significados y, con ello, nos coloca en un espacio abierto. En este sentido, la actitud hermenéutica se caracteriza por la disposición a no dejarnos arrastrar de manera irreflexiva y acrítica por nuestros juicios y prejuicios o, también, por la disposición a tomar conciencia de lo que está ocurriendo cuando ya nos hemos visto arrastrados por estos.

Es evidente que estas disposiciones requieren que el intérprete conozca de forma tan plena como sea posible su propia situación hermenéutica y que, además, esté dispuesto a escuchar y a dejar valer como algo potencialmente válido lo que un otro le puede señalar respecto de sus juicios y prejuicios. En el psicoanálisis relacional e intersubjetivo, en contraste con el psicoanálisis freudiano, este último aspecto es subrayado por medio del énfasis general en que las reacciones emocionales que un paciente tiene respecto del terapeuta están basadas, al menos en cierta medida, sobre percepciones razonables del comportamiento del terapeuta (véanse, por ejemplo, Aron, 1996; Kohut, 1977, 1984; Wachtel, 2008; y, respecto de los orígenes

psicoanalíticos de esta perspectiva, Ferenczi, 1994). En consecuencia, el psicoterapeuta necesita hacer un esfuerzo por estar abierto a aceptar que lo que un paciente dado le comunica reflejará en general –aunque, por cierto, en medidas variables– aspectos efectivos de su propia experiencia que le pueden ser difíciles de reconocer o que le son inconscientes.

Siguiendo a Gadamer (1959, 1960), para que pueda surgir la experiencia de que algo nos habla o interpela es necesaria una disposición basal de *receptividad* frente a un asunto o fenómeno. “Quien quiere comprender un texto está [...] dispuesto a que este le diga algo. En consecuencia, una conciencia formada en términos hermenéuticos será de antemano receptiva a la alteridad del texto” (1960, p. 273) en cuanto supone que se encuentra frente a algo o alguien que efectivamente es diferente de sí misma². En otro lugar, Gadamer (1958a) afirma que resguardar la alteridad mencionada implica que “de manera continua tenemos que disponernos [...] a que el texto nos *enseñe* algo” (p. 48, cursiva del original). Tal como ya señalé, la concreción de esta receptividad involucra la apropiación reflexiva de los propios juicios y prejuicios ya que esta apropiación contribuye de modo importante a volver más visible el objeto de la comprensión en su otredad.

Además, involucra lo que Gadamer (1958b) describe como la aprehensión del uso que el autor de un texto o el interlocutor en una conversación hace del lenguaje, un uso al menos en parte distinto del nuestro. “Sin duda, la empresa tiene que partir con un esfuerzo por captar la forma siempre personal del autor de servirse de las palabras y los significados en su texto [...]” (p. 46). Este esfuerzo es fundamental porque la mera utilización de nuestro propio repertorio lingüístico y conceptual para comprender lo que dice el otro sofocaría la alteridad de lo que el otro dice. Para Gadamer, la conciencia que podemos tener del uso idiosincrásico que hace el otro del lenguaje muchas veces tiene su punto de partida en nuestra dificultad para comprenderlo o también en la contradicción que puede surgir a raíz del encuentro de nuestras propias expectativas de sentido y las aseveraciones del otro. Sea como sea, está implicada la receptividad de la cual hablábamos.

La receptividad descrita se manifiesta en especial a través de la *apertura* de quien busca comprender a la

² En la obra de Gadamer, el otro a veces es un texto y a veces es un otro de carne y hueso con el cual conversamos (véase Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Por ende, reemplácese para los fines de este trabajo el término *texto* por otro sujeto frente al cual nos encontramos.

tradición³ en el sentido más amplio del término (Gadamer, 1958b, 1960). “Tengo que dejar valer la tradición en su pretensión de validez, no en el sentido de un mero reconocimiento de la alteridad del pasado, sino de tal manera que tenga algo que decirme” (1960, p. 367). En otro escrito, Gadamer (1957) señala: “Comprender el pasado quiere decir [...] escucharlo en aquello que nos quiere decir como válido” (p. 55), una aseveración que resuena con la actitud que los psicoterapeutas analíticos han siempre manifestado respecto del pasado del paciente –se trata de una realidad o presencia que sigue interpelando al paciente de manera viva e inmediata a través de los múltiples efectos concretos que el pasado sigue generando en su forma actual de vivir.

En este sentido, Gadamer (1958b) indica:

En realidad, a partir de ahora abrirse al “decir ajeno”, a un texto, significa que este está *situado* en el sistema de mis opiniones o bien que yo mismo me coloco en relación con este. Dicho de otro modo: en efecto, el “decir ajeno” puede –tal como todo el mundo admite– tener “en sí mismo” un número indeterminado de significados diversos [...] (p. 47, cursiva del original)

Así, el “decir” del pasado nos interpela en general de forma directa. Gadamer advierte que esta circunstancia trae consigo que, cuando leemos un texto o escuchamos a alguien, la percepción de nuestra propia situación hermenéutica nos permite distinguir entre diferentes significados *posibles* de lo leído o escuchado. Esta percepción de nuestros horizontes de sentido y de comprensión determina qué significados consideramos posibles y qué significados nos parecen de antemano improbables o imposibles.

En el campo de la psicoterapia analítica, lo dicho es algo inevitable pero pocas veces asumido de forma explícita. Desde el punto de vista de cómo las teorías ana-

³ Dado que la obra de Gadamer está ambientada en la filosofía y no en la psicología clínica, los objetos que nos hablan e interpelan necesitados de comprensión pertenecen para Gadamer a la *tradición*, esto es, al pasado cultural colectivo en el sentido más amplio del término (véase Sassenfeld, 2010, 2012, 2016). Debido a que el mismo Gadamer a menudo usa de forma intercambiable la experiencia de comprensión de algún aspecto de la tradición y de algo que nos manifiesta nuestro interlocutor, siento en este contexto la libertad de hacer uso de sus ideas como válidas para la conversación entre personas, aunque explícitamente aluda a la comprensión de la tradición en ciertos pasajes.

líticas a las que nos adscribimos contribuyen de manera significativa a perfilar nuestra situación hermenéutica, con base en lo detallado es evidente que nuestras concepciones conceptuales tienen un papel importante a la hora de determinar el rango de significaciones que nos parece posible en relación con los fenómenos psicológicos dados. Si, por ejemplo, me baso en el supuesto teórico de que bajo condiciones relacionales idóneas el ser humano tiende a desarrollarse y crecer (como Jung, Winnicott, Kohut y otros), el significado de ciertos comportamientos de mis pacientes puede adquirir interpretaciones muy específicas. Un conjunto de comportamientos aparentemente infantiles por parte de un paciente puede, en función de las teorías analíticas que manejo, entenderse como vestigio de fijaciones libidinales tempranas e inmaduras que deben ser abandonadas y superadas (sobre todo, Freud) o bien como expresión de una necesitada regresión a la dependencia o de una transferencia selfobjetal que permitirá al paciente retomar tareas irresueltas de su desarrollo socioemocional (véanse Mitchell, 1988; Sassenfeld, 2012; y Wachtel, 2008). (Existen, por supuesto, perspectivas adicionales que estoy omitiendo en este contexto, limitándome a una ilustración simplificada.) Y, tal como queda en evidencia para cualquier psicoterapeuta de orientación analítica, la adopción de estos divergentes puntos de vista no puede más que influenciar de modo profundo las intervenciones clínicas que escogeré —en el primer caso, un terapeuta podría tender a una actitud pedagógica y moralista encubierta (Kohut, 1977) y, en el segundo caso, a una actitud más paciente, tolerante y compasiva (Orange, 2011). En otras palabras, nuestra situación hermenéutica afecta de modo muy directo la forma en que comprendemos la significación de los fenómenos psicológicos que enfrentamos.

Frente a este trasfondo, no sorprende demasiado que Gadamer (1973) subraye adicionalmente que la apertura a la tradición requiere el desarrollo de sensibilidad respecto de las presignificaciones y predeterminaciones que subyacen de manera inevitable a los conceptos y términos que empleamos. La conciencia respecto de la historia de significación de los conceptos se convierte en una verdadera responsabilidad hermenéutica debido a que sin esta el asunto o fenómeno en cuestión no puede visibilizarse del todo. La inconsciencia respecto de la historia de significación de un concepto tiende a desdibujar el asunto o fenómeno como tal al hacernos enfocar más las palabras que las experiencias que dieron origen a la elaboración del concepto en cuestión.

Un ejemplo claro de esta situación en el psicoanálisis contemporáneo es la noción de la identificación

proyectiva. Este término es usado con cierta frecuencia en el discurso analítico, incluso entre los teóricos relacionales e intersubjetivos, omitiéndose por lo común su honda ligazón con la teoría psicoanalítica de las pulsiones y el modelo unipersonal (Stolorow, Atwood y Orange, 2002). Su redefinición poskleiniana como proceso de comunicación inconsciente en reemplazo de su definición kleiniana original como fantasía intrapsíquica que cumple funciones defensivas —dos hitos en su historia de significación— desde la perspectiva hermenéutica no hace simplemente desaparecer sus presignificaciones pulsionales y su concomitante vinculación con el concepto psicoanalítico clásico de la fantasía. Más allá, el uso habitual del término oscurece que este es empleado con posterioridad a las ideas de Melanie Klein con la finalidad de explicar un fenómeno específico que puede surgir en la situación analítica: la aparición de sensaciones o sentimientos en la subjetividad del analista que este *percibe* como ajenos o extraños (lo cual no necesariamente significa que *sean* ajenos o extraños a su subjetividad). La sensibilidad hermenéutica descrita por Gadamer busca remitirse en primer lugar a tal fenómeno y no a su explicación.

Estos puntos de la receptividad y la apertura son de gran relevancia en la teorización analítica y, en particular, en las discusiones entre teóricos analíticos pertenecientes a distintas tradiciones conceptuales. La frecuente ausencia de conciencia en relación con la historia de la significación de los conceptos utilizados, que involucra también y de forma central la conciencia reflexiva respecto de los múltiples supuestos que implica un concepto dado y las consecuencias de estos, a menudo impide entablar un diálogo genuino. Teóricos intersubjetivos como Robert Stolorow, George Atwood y Donna Orange (comenzando por Atwood y Stolorow, 1993 [1979] y llegando hasta Stolorow, Atwood y Orange, 2002) se encuentran entre quienes han realizado importantes y continuos esfuerzos por clarificar y visibilizar el enraizamiento de los conceptos psicoanalíticos en tradiciones conceptuales definidas y las implicancias tanto teóricas como clínicas que tal enraizamiento trae consigo de manera invariable. El mismo padre del psicoanálisis relacional Stephen Mitchell (1988, 1993, 1997, 2000; Greenberg y Mitchell, 1983), dada su impresionante habilidad para la comparación informada y templada entre conceptos psicoanalíticos provenientes de diferentes tradiciones conceptuales, puede ser considerado un verdadero maestro de la sensibilidad respecto de los bagajes de significación propios de todo concepto analítico.

Más allá de las discusiones entre las diversas tradiciones conceptuales de la psicología profunda, también

en la práctica clínica el uso irreflexivo de ciertos conceptos analíticos para comprender la experiencia de la situación psicoterapéutica puede tener implicaciones significativas. La literatura relacional e intersubjetiva ha hecho hincapié de forma crítica especialmente en los supuestos que subyacen a y en las consecuencias prácticas que tiene la aplicación del concepto de identificación proyectiva (véanse, por ejemplo, Aron, 1996; Mitchell, 1997; Stolorow, Atwood y Orange, 2002; y Wachtel, 2008). Estando basado como recién mencioné al menos en su origen en una psicología unipersonal con énfasis en la dimensión intrapsíquica, a menudo puede traer consigo una culpabilización del paciente y una evitación del psicoterapeuta respecto de su propia responsabilidad en relación con su propia experiencia. Algo similar puede afirmarse respecto del concepto analítico clásico de la reacción terapéutica negativa, que a menudo implica que la interrupción o el abandono terapéutico es atribuido a la psicopatología del paciente y no al desencaje de la diada terapéutica.

La apertura a la tradición siempre implica, para Gadamer (1960), simultánea *apertura a la experiencia del tú*. De hecho, en

el comportamiento interpersonal es esencial [...] experimentar realmente el tú como tú, es decir, no dejar pasar su pretensión que nos habla y dejarse decir algo de parte de este. Parte de esto es la apertura. Pero esta apertura al final no solo está presente para aquel del cual deseamos dejarnos decir algo. Más bien, quien en principio se deja decir algo se encuentra de un modo fundamental abierto. Sin una apertura de uno respecto del otro como esta no existe genuina vinculación humana. Pertenecer el uno al otro siempre también significa poder-escuchar-al-otro [...] Por ende, la apertura respecto del otro incluye el reconocimiento de que tengo que dejar valer algo en contra de mí mismo, aun cuando no existiera un otro que lo hiciera valer en contra de mí (p. 367).

Aunque la expresión “dejar valer algo en contra de mí mismo” que Gadamer emplea parece transmitir antagonismo, es necesario entender lo que Gadamer quiere decir con ella. En mi opinión, destaca que un momento central de la experiencia de la comprensión corresponde a la vivencia clara de la alteridad del otro o de lo que estamos intentando comprender –sin esta, nunca podría emerger una fusión de horizontes, la forma en la que Gadamer se refiere al momento de la comprensión de lo que un otro me comunica. El aparente antagonismo de la expresión escogida por Gadamer

está dado, a mi parecer, por la en ocasiones disruptiva o incluso perturbadora experiencia de que el objeto de comprensión desafía, cuestiona o incluso contradice nuestras creencias y prejuicios. Por así decir, lo que buscamos comprender muchas veces se nos *opone* y, con ello, revela y encarna la radicalidad de su alteridad. Más allá, la cita de Gadamer deja en evidencia que la teoría hermenéutica afirma la ligazón indisoluble entre la apertura y la posibilidad de vinculación entre las personas.

La apertura a la experiencia del tú, por su parte, se traduce en términos de la actitud hermenéutica en lo que Gadamer (1959, 1960, 1968) describe desde el punto de vista del diálogo como *apertura a la opinión del otro*. Esta, a su vez, siempre ya presupone la capacidad de percibir la disposición del otro para entablar una conversación (Gadamer, 1972) así como la “buena voluntad de entenderse el uno al otro” (1983, p. 343). Entonces, la experiencia hermenéutica siempre incluye “un encuentro con las opiniones del otro que, por su parte, hablan” (1968, p. 116) y nos dan a entender algo. Sin encuentro con las opiniones del otro como opiniones diferentes de las nuestras no puede nunca darse una conversación genuina porque, de otro modo, no existiría un auténtico interlocutor –una circunstancia que es fundamental en el tratamiento analítico de todos aquellos pacientes cada vez más frecuentes que han tenido significativas experiencias de sometimiento (Ghent, 1990) y que ponen de manifiesto estructuras patológicas de acomodación (Brandchaft, Doctors y Sorter, 2010; Orange, 2011).

Ya en su vejez, Gadamer (1973) aseveró de forma clara que en la hermenéutica filosófica “no existe principio superior a este, mantenerse abierto a la conversación. Pero esto siempre quiere decir reconocer de antemano la posible razón, incluso la superioridad, de nuestro compañero de conversación” (p. 505). Desde esta perspectiva, la actitud hermenéutica precisa un importante grado de humildad basado en la conciencia de la inevitable finitud y parcialidad de nuestra propia experiencia y opinión. No sabemos, en primer lugar, mejor que el otro; solo sabemos distinto. La actitud hermenéutica nunca implica un sometimiento a la opinión del otro como aquel descrito por teóricos relacionales como Bernard Brandchaft o Emmanuel Ghent, pero sí un reconocimiento reflexivo de las limitaciones inherentes a toda situación hermenéutica, incluyendo la nuestra. Sea como sea, lo dicho no pretende insinuar de ninguna manera que sostener este aspecto de la actitud hermenéutica sea por lo común una tarea fácil. Por el contrario, la experiencia tanto cotidiana como clínica muestra que conceder al otro legitimidad genuina

como interlocutor –legitimidad como contraparte a la que *no* nos estamos sometiendo– puede ser dificultoso involucrando un esfuerzo constante por restablecer nuestra experiencia de la validez de la opinión del otro.

Quiero ejemplificar lo descrito con una breve viñeta clínica, ya que considero que se trata de una situación sumamente frecuente en la práctica analítica. En una de las primeras sesiones del proceso terapéutico con un hombre de 37 años, el paciente comienza la sesión aseverando que la sesión previa percibió que yo estaba asustado con algunas de las cosas que me había relatado. Mientras prosigue explicando que mi temor lo complicaba e inhibía sus posibilidades de hablar con libertad, experimento un fuerte impulso a defenderme y contraaseverar que yo no había estado asustado. Sin detenerme aquí en dar cuenta de las variables personales que permiten entender mi reacción, solo quiero destacar que mi reacción al menos momentáneamente cuestiona la legitimidad de mi paciente como interlocutor –no estoy dispuesto a aceptar que pudiera tener razón y, por ende, el espacio de la conversación genuina colapsa de forma temporal. Al percatarme de mi impulso, su intensidad inicial disminuye y logro abrirme a la idea de que él pudiera estar en lo correcto –tal vez, algo de lo que dijo en la sesión anterior en efecto me atemorizó. En la medida en la que mi paciente continúa hablando del mismo tema, empiezo a sentir que es evidente que percibió mi estado emocional mucho mejor que yo mismo, con lo cual termina desapareciendo mi propia legitimidad como interlocutor, ya que por algunos instantes soy incapaz de apropiarme de mi creciente sensación de que, en realidad, no estoy del todo de acuerdo con su opinión. Recién cuando mi paciente detalla sus ideas acerca de por qué él piensa que yo estaba asustado, se restablece al menos en mi propia experiencia la legitimidad de ambos en el espacio hermenéutico (Sassenfeld, 2016): reconozco la validez de su opinión sin desconocer que me parece parcial. Este ejemplo no pretende insinuar de ningún modo que aceptar la opinión del otro equivale siempre a perder la propia legitimidad como interlocutor; por supuesto, en muchas ocasiones, encontrarle la razón al otro no significa someterse a su opinión porque a menudo podemos efectivamente estar de acuerdo con lo que dice. El ejemplo solo pretende ilustrar las complejas vicisitudes que puede tener el intento de sostener en el diálogo analítico la legitimidad de paciente y psicoterapeuta como interlocutores.

Dialogar en el sentido gadameriano es un fenómeno que solo puede tener lugar si estamos dispuestos a escuchar realmente lo que el otro intenta decir –una conversación es siempre un continuo interjuego entre

hablar y escuchar (Espineta, 2009) y, por lo tanto, la actitud hermenéutica incluye la *disposición a escuchar*. Gadamer (1972) hace referencia a lo que llama la *incapacidad para escuchar* en el marco de su indagación en la incapacidad para conversar. Piensa que la incapacidad para escuchar es algo que nos interfiere a todos en ciertos momentos y en alguna medida, por ejemplo cada vez que desoímos o escuchamos mal lo que el otro asevera, fenómenos que la psicología profunda entendería como determinados por lo inconsciente. En efecto, según Gadamer, se trata de una experiencia humana fundamental que, además, tiene una explicación clara:

Desoír y escuchar mal –ambas cosas resultan de la misma razón, que podemos encontrar en nosotros mismos. Solo aquel que de manera constante se escucha a sí mismo, cuyo oído en cierto modo está tan lleno de la validez que continuamente se concede a sí mismo al perseguir sus motivaciones e intereses sin ser capaz de escuchar al otro, desoye o escucha mal. Tal como enfatizo, este es un rasgo definitorio de todos nosotros en todos los matices imaginables. Volver a ser a pesar de ello siempre capaz de conversar, esto es, de escuchar al otro, me parece la verdadera elevación del ser humano a la humanidad (p. 214).

Demás está subrayar que lo descrito por Gadamer hace más de cuarenta años sigue teniendo plena vigencia en nuestro momento histórico actual. Asimismo, tiene significación inmediata para la práctica clínica analítica contemporánea: tanto en la experiencia cotidiana del paciente como en la relación analítica misma la incapacidad para escuchar va de la mano de la imposibilidad de la ya mencionada experiencia de apertura al tú. En parte, a esta circunstancia se debe el acento sistemático que diversos teóricos relacionales e intersubjetivos han colocado en aspectos como el reconocimiento del otro (por ejemplo, Benjamin 1990, 1995), la validación de la experiencia del otro (por ejemplo Orange, 1995 y Stolorow y Atwood, 1992) o la aceptación de la experiencia del otro (Bromberg, 1998; Wachtel, 2008, 2011).

En este contexto, cabe agregar algunos comentarios respecto de la escucha hermenéutica como aspecto importante de la actitud hermenéutica. Martin Heidegger (1927) mostró que el escuchar es de forma invariable un escuchar que comprende o, dicho de otro modo, en la experiencia vivida escuchar no es nunca desligable de la significatividad de lo escuchado –“Hablar y escuchar tienen su fundamento en la comprensión” (p. 218). En algunos de sus escritos sobre

Heráclito, Heidegger (1987 [1943-1944]) clarifica esta idea al afirmar que lo que está dado de modo primario no es nunca un “sonido puro” que es percibido en términos neutrales por parte de quien oye y al cual se atribuye significado con posterioridad. Más bien, en nuestra percepción acústica basal escuchamos siempre ya algo que tiene sentido y significado, como por ejemplo el tronar del cielo o el ruido de la ciudad. Incluso cuando escuchamos un sonido cuyo sentido y significado no podemos reconocer de inmediato, tal dificultad sigue remitiendo a que percibimos los sonidos de manera primaria como sonidos significativos.

Los análisis fenomenológicos de Heidegger ponen al descubierto que no existe, en primer lugar, algo así como un escuchar meramente acústico que carece de lo que la fenomenología visualiza como la significación inherente a lo escuchado; tal idea no es más que una abstracción ajena a la experiencia vivida. Frente a este trasfondo, en realidad es indispensable asumir que toda escucha es de naturaleza hermenéutica. David Espinet (2009) pone además de relieve que la escucha misma es apertura y, en esa medida, constituye siempre ya un espacio de posibilidades de significación. Desde esta perspectiva, el tipo de escucha característico de la actitud hermenéutica se encuentra en concordancia con la apertura a la tradición, a la experiencia del tú y a la opinión del otro que he revisado en lo que precede.

Tal como cabía esperar, Gadamer (1959, 1960, 1968) enfatiza que la apertura a la tradición, a la experiencia del tú y a la opinión del otro implica poner la opinión del otro en relación con la nuestra más que acoplarnos a ella de modo pasivo. Se trata, en efecto, de la tarea hermenéutica de “entrar-en-conversación con el texto [...]” (1960, p. 374) en el sentido de que persistan dos subjetividades diferenciadas y diferentes que enfrentan las inevitables dificultades propias de participar de un diálogo genuino (véase la viñeta clínica recién presentada). Desde este punto de vista, en toda comprensión tiene lugar la autocrítica: “Quien comprende no pretende ocupar una posición superior, sino que admite que la propia presunta verdad se pone a prueba” (1968, p. 116) y asume que al menos potencialmente pudiera estar equivocada o resultar ser incompleta.

Por otro lado, este énfasis hermenéutico en el mantenimiento de la alteridad de los interlocutores como condición necesaria para el despliegue de una conversación genuina tiene implicaciones de amplio alcance para el concepto de empatía, que muchas veces es visualizado como aspecto esencial de la actitud terapéutica óptima. Tanto dentro como fuera del psicoanálisis (por ejemplo, Heinz Kohut [1959, 1982] y Carl Rogers [1951] respectivamente), por lo común la

definición de empatía se centra en la posibilidad de colocarnos en el interior del marco psicológico de referencia del otro, algo que en términos coloquiales llamamos “ponernos en el lugar del otro”. Ahora bien, esta definición habitual de la empatía parece significar que, de manera temporal, somos capaces de dejar nuestra propia ubicación subjetiva con la finalidad de ocupar la ubicación subjetiva del otro. La teoría hermenéutica podría tal vez describir esto como el abandono temporal de la propia situación hermenéutica para ocupar la situación hermenéutica de nuestro interlocutor. Con esta especie de traslado hacia el otro, sin embargo, se anularía la condición del mantenimiento de la alteridad de los interlocutores que acabamos de plantear.

Consciente de esta problemática y de la relevancia de su dilucidación, Gadamer (1960) comentó en varios pasajes de *Verdad y método* diferentes aspectos de la noción de empatía. En primer lugar, indica que, cuando “intentamos comprender un texto, no nos trasladamos al estado psíquico del autor sino que, si ya se quiere hablar de trasladarse, nos trasladamos a la perspectiva bajo la cual el otro ha alcanzado su opinión” (p. 297). En otras palabras, primariamente buscamos comprender lo que el otro dice y el intento de comprender al otro como tal está motivado en general por las dificultades para entender lo que nos dice. Al no lograr comprender, nos retrotraemos a la pregunta por quién es la persona que afirma algo que no nos resulta comprensible. Para Gadamer, el “traslado” involucrado en la comprensión del otro “no es ni empatía de una individualidad con otra ni el sometimiento del otro a las propias normas [...]” (p. 310), sino que consiste más bien en una ampliación del propio horizonte. Tal ampliación nos permite, siguiendo a Gadamer, “trasladarnos” a la perspectiva bajo la cual el otro ha alcanzado su opinión –solo que no se trata en ningún caso de un traslado en el sentido de dejarse a uno mismo atrás con el fin de poder acercarse al otro. Por el contrario, se es capaz de comprender al otro y lo que asevera “precisamente al trasladarse *uno* a su situación” (p. 310, cursiva del original) sin abandonar en realidad nunca la propia situación. Se debe a esta circunstancia que la teoría hermenéutica concibe la comprensión como una fusión de dos horizontes que no se anulan a pesar de coincidir o superponerse en un momento determinado.

De acuerdo con el planteamiento dialógico de Gadamer (1960), comprender al otro en lo que nos dice quiere decir “comunicarse en el lenguaje y no trasladarse al otro y reproducir sus vivencias” (p. 387) o participar de modo directo e inmediato de su experiencia. Gadamer señala que una conversación en la cual nos limitamos solamente a buscar conocer al otro y a aprehender su

punto de vista sin generar un intercambio de opiniones –como pudiera ocurrir al hacer un uso constante de la empatía o también al utilizar la directriz psicoanalítica clásica de que el paciente solo asocia y el analista solo interpreta sin que se produzca un diálogo– no puede nunca ser una conversación genuina. En una conversación de tales características no se busca la comunicación en torno a un asunto, sino que los contenidos temáticos que el otro verbaliza “solo son un medio para conocer el horizonte del otro” (p. 308) con una determinada finalidad ulterior. Gadamer pone como ejemplos prototípicos las conversaciones involucradas en una evaluación académica o una consulta médica, en las cuales “quien comprende en cierto modo se ha retirado de la situación de comunicación. Él mismo no se encuentra por ninguna parte” (p. 308) y logra mantener su propio punto de vista en una inaccesibilidad segura –mantiene distancia y no pone en juego sus propios prejuicios y sus propias opiniones, con lo cual tampoco puede ampliar verdaderamente su propio horizonte. De acuerdo con Gadamer (1970), nuestro “hablar solo es hablar cuando asumimos el riesgo de afirmar algo y de seguir sus implicancias” (p. 206), lo cual se traduce en la clínica relacional e intersubjetiva en que el psicoterapeuta tiene que estar dispuesto a arriesgarse e implicarse con su paciente saliendo del tradicional anonimato protector.

Esta breve discusión de la noción de empatía en relación con la comprensión del otro y de lo que nos dice ha sido recogida y elaborada en función de la práctica analítica relacional e intersubjetiva, en especial por el teórico analítico relacional Donnel Stern (2010), quien destaca dos aspectos fundamentales. Por un lado, Stern describe las implicancias de la concepción gadameriana para las conceptualizaciones analíticas de la empatía:

Mientras con empatía queramos decir que dos personas llegan a un entendimiento mutuo no contradecimos la perspectiva hermenéutica. Pero una conversación genuina no puede tener lugar entre dos personas si solo una de ellas está intentando comprender al otro; ni puede tener lugar si se siente que la comprensión que se busca es aprehendida directamente a partir de la experiencia del otro [...] como si quien comprende de alguna manera mirara dentro de la mente del otro y la absorbiera mediante una identificación (p. 31).

Stern piensa que en términos hermenéuticos la empatía es siempre un proceso interpretativo mediado por el lenguaje y nunca una aprehensión directa de significado. Asimismo, considera que tiene que ser

un proceso recíproco para que se cumpla la condición de un diálogo auténtico. Esto no significa que en la situación analítica tal reciprocidad sea simétrica; evidentemente, el psicoterapeuta está más centrado en la experiencia del paciente y no al revés. No obstante, según Stern, la empatía tiene que ser recíproca al menos en el sentido de que paciente y terapeuta intentan comprender lo que el otro quiere decir con sus verbalizaciones, actitudes y comportamientos.

Por otro lado, Stern (2010) enfatiza un aspecto de central importancia a la hora de tomar conciencia de una potencial diferencia significativa entre la hermenéutica filosófica y la práctica clínica basada en la teoría hermenéutica. Tal aparente diferencia puede deberse a la relativa falta de familiaridad de Gadamer con la psicoterapia de orientación analítica, en particular con sus variantes contemporáneas (Sassenfeld, 2016). Gadamer hace hincapié de forma repetida en que la comprensión que emerge en el seno de una conversación genuina gira siempre en torno a un asunto y que, en consecuencia, recoge las opiniones de cada uno de los interlocutores en torno al asunto y no está enfocada en los interlocutores como tales. La psicoterapia analítica, en cambio, sí busca también comprender la subjetividad del paciente como tal y, en sus versiones relacionales e intersubjetivas, adicionalmente en alguna medida tanto la subjetividad del psicoterapeuta como la intersubjetividad analítica que resulta del entrecruzamiento de ambas subjetividades.

Desde este punto de vista, la práctica analítica pareciera encontrarse al menos en parte en contradicción con la hermenéutica filosófica; sin embargo, Stern (2010) asevera que Gadamer, dado su claro rechazo de la idea de que comprender equivale a aprehender la mente del otro, “parece no aprehender que la individualidad en sí misma puede convertirse en el objeto de la conversación genuina” (p. 28) así como puede ocurrir también con la subjetividad del terapeuta y la intersubjetividad emergente que caracteriza el sistema relacional que establecen paciente y terapeuta. Estos fenómenos pueden transformarse, “de manera gadameriana, en los asuntos que importan; se convierten en los objetos de la conversación genuina [...]” (p. 36) en determinados momentos del proceso psicoterapéutico. Con base en lo dicho, queda en evidencia que la actitud hermenéutica no incluye la empatía en el sentido tradicional del término como disposición fundamental de quien busca comprensión, aunque, como pudimos constatar, sí engloba la disposición a escuchar al otro.

Ahora bien, al margen de este punto, la característica principal de la actitud hermenéutica mencionada una y otra vez siempre fue para Gadamer la *phronesis*.

Puesto que la hermenéutica es una práctica, quien la desea llevar a cabo de forma óptima necesita contar con inteligencia práctica –la disposición requerida para manejar las vicisitudes inherentes a su desarrollo. Desde un punto de vista hermenéutico, no está demás realizar en primer lugar algunos comentarios sobre la manera en la que este término griego ha sido traducido, ya que esto contribuye de modo significativo a poner de relieve lo que pretende expresar al visibilizar aspectos relevantes de su historia de significaciones. Gadamer a menudo lo rinde como *saber o conocimiento práctico*, es decir, un tipo de saber del cual dispone quien sabe cómo llevar a cabo una práctica, pero por otro lado también lo llama *reflexión sensata o juiciosa, razonabilidad práctica, razonabilidad responsable o sabiduría práctica*. Orange (2011) lo traduce como *inteligencia práctica* o también como *sabiduría*. Su traducción histórica al latín como *prudencia* convierte la *phronesis* adicionalmente en *prudencia, sensatez o ecuanimidad*. Así, el enfrentamiento de una práctica precisa de quien la ejerce una compleja habilidad particular de la cual es muy difícil dar cuenta en el sentido conceptual –nada más y nada menos que inteligencia, sensatez y sabiduría. Tal vez pueda afirmarse que algo que estas traducciones del término griego *phronesis* tienen en común es la apertura a aprender de la experiencia y, a la vez, una actitud pragmática y realista más que teórica e idealista.

Es evidente que, desde una perspectiva clínica, adoptar la noción de *phronesis* como concepto que circunscribe la actitud y disposición del psicoterapeuta relacional e intersubjetivo resulta traer consigo importantes exigencias personales y profesionales que plantean a su vez dilemas complejos ligados a la formación de terapeutas (Sassenfeld, 2012; para una visión relacional de la formación analítica, véase Berman, 2004 y, más allá, véanse Kernberg, 1996 y Gabbard y Ogden, 2009). Por ejemplo, ¿es la *phronesis* una disposición que se puede transmitir y aprender? Y, de ser así, ¿cómo puede verse obstaculizado o bien facilitado su aprendizaje? Otto Kernberg (1996) ha hecho referencia a las numerosas maneras en las que la formación psicoanalítica tradicional puede destruir la creatividad de quienes se forman –y, por cierto, las traducciones mencionadas dejan en evidencia que la puesta en práctica de la *phronesis* requiere de creatividad.

Glenn Gabbard y Thomas Ogden (2009), por su parte, muestran que el desarrollo de un estilo analítico individual y maduro guarda relación con la elaboración crítica de todas aquellas influencias a las que un psicoterapeuta en formación se ha sometido o que ha adoptado irreflexivamente, dando lugar a la articulación de una perspectiva personal más auténtica. Así, un tera-

apeuta *phronético* quizás puede visualizarse como un terapeuta que ha hecho esfuerzos por convertirse cada vez más en quién es, una formulación paradójica que Carl Gustav Jung (1928, 1939, 1961) utiliza para definir lo que denomina *individuación* –la creciente cristalización genuina de la propia forma de ser. Frente a este trasfondo, el psicoanálisis relacional e intersubjetivo asume que, a diferencia de lo que puede ocurrir en modelos analíticos centrados en el concepto de técnica, quien es el psicoterapeuta en cuanto persona incide de manera determinante en el trabajo clínico que es capaz de llevar a cabo con sus pacientes (véanse Kuchuck, 2014 y Mitchell, 1997). Por lo tanto, la exigencia formativa de pasar por un proceso analítico personal profundo y de largo alcance, planteada originalmente por Jung (1913 [1912]), sigue siendo central en la psicoterapia relacional e intersubjetiva como en cualquier otra forma de psicoterapia analítica.

Entonces, frente a este trasfondo, ¿qué quiere, en el fondo, decir la noción de *phronesis*? ¿De qué tipo de disposición se trata? Gadamer hizo referencia a la *phronesis* en muchos de sus escritos revelando la profunda significación de esta noción en su pensamiento y, en consecuencia, contamos con descripciones de una multiplicidad de sus aspectos. En el contexto de las reflexiones filosóficas de Aristóteles, en las cuales tiene su origen la noción de *phronesis* que Gadamer (1960) recibe y elabora, este saber “moral”⁴ (*sittlich*) y práctico es diferenciado con claridad del conocimiento teórico propio de la *episteme* y del conocimiento técnico propio de la *techne* (una discusión de las similitudes y diferencias entre saber práctico y técnico, en la cual no me detendré aquí con detención, puede encontrarse en *Verdad y método*, en particular en las páginas 320-328 de la edición alemana). Para Gadamer es relevante destacar especialmente la diferencia entre los saberes característicos de la práctica y de la *episteme* o ciencia: el conocimiento científico, siguiendo la concepción griega de la ciencia como disciplina que busca el conocimiento de aquello que no cambia porque está sujeto a regularidades y leyes conocibles, está modelado de acuerdo con la matemática, descansa sobre evidencias

⁴ Gadamer (1960) emplea la expresión *sittliches Wissen*, que por lo común se traduce como *saber moral*. Dado que el adjetivo *moral* tiene múltiples connotaciones e implicancias, es importante aclarar que el sustantivo del cual deriva en alemán –*Sitte*– también puede traducirse como costumbre, ética, hábito y uso. A esto subyace el hecho de que Aristóteles visualizara una vinculación íntima entre *phronesis* y *ethos* (Gadamer, 1978, 1980).

y en principio puede ser aprendido por cualquiera. El saber práctico, en cambio, atañe en primer lugar al ser humano y a lo que este sabe respecto de sí mismo:

se sabe como alguien que actúa y el saber que de tal modo tiene de sí mismo no quiere constatar lo que es. Más bien, quien actúa tiene que lidiar con aquello que no siempre es como es, sino que también puede ser de otra manera. En ello descubre dónde tiene que intervenir actuando. Se supone que su saber tiene que guiar su *hacer*. (1960, pp. 319-320, cursiva del original)

De hecho, para Gadamer (1958c), el actuar humano solo puede intervenir en el ámbito de lo que no siempre es como es y de lo que también puede ser diferente de lo que es. En consecuencia, la *phronesis* atañe al ser humano en cuanto ser que actúa y gira siempre en torno a un saber que orienta su acción en una u otra dirección. Según Gadamer, en ese contexto no es factible rechazar una decisión moral prefiriendo o buscando escoger otra. Por el contrario, el ser humano en cuanto "sujeto de la *phronesis* [...] se encuentra siempre ya en 'situaciones de acción' y está siempre ya forzado a aplicar un saber moral de acuerdo con las demandas de la situación" (p. 37, cursiva del original). Estando inserto siempre ya en una situación dada, no puede obviar o evitar la circunstancia que enfrenta, sino que no puede más que tomar una decisión o un conjunto de decisiones. En este sentido, la hermenéutica filosófica se asemeja a la práctica analítica ya que, en esta última, nos encontramos siempre frente a un sufrimiento que en términos tanto prácticos como éticos requiere la búsqueda e implementación de acciones encaminadas a aliviarlo (Corbett, 2015; Holzhey-Kunz, 2001; Leffert, 2016; Orange, 2011). Allí donde el psicoanálisis clásico se autodefine como cura por la palabra dando por supuesta una dicotomía clara entre actuar y hablar (Renik, 1993), el psicoanálisis relacional e intersubjetivo se entiende como una cura por la comunicación (Lichtenberg, Lachmann y Fosshage, 2002) que concibe el hablar como acción y la acción como carga de significado (Aron, 1996; Greenberg, 1996; Ogden, 1994). En ese marco, los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos se saben como sujetos que invariable y continuamente actúan, trascendiendo la idea psicoanalítica tradicional de que es posible abstenerse de actuar respecto del paciente haciendo uso de una actitud de neutralidad.

El hecho de que la *phronesis* sea concebida como saber moral, en el sentido de que está estrecha e indisolublemente ligada a las costumbres y los hábitos

que prevalecen entre quienes habitan junto a nosotros nuestro mundo de la vida, implica que quien ejerce una práctica está de antemano determinado por su origen, por su crianza y por su educación. No puede existir nunca una *phronesis* acontextual que sea independiente de la situación hermenéutica y los prejuicios de quien ejerce una práctica. En otras palabras, lo que resulta ser sensato, prudente y razonable será, al menos en cierto grado, diferente en distintos contextos históricos, sociales y culturales. A ello se debe que la *phronesis* no se puede estandarizar y, con ello, transmitir como conocimiento sistemático –siempre opera frente a un trasfondo más bien tácito de costumbres y hábitos característicos de un determinado grupo humano situado en términos históricos, sociales y culturales. Desde este punto de vista, en opinión de Gadamer (1960), las determinaciones mencionadas le confieren al "practicante" algo semejante a conocimientos generales respecto de lo que es legítimo, recto o correcto en una situación dada y, en esa medida, influyen de modo definido e inevitable en su toma de decisiones. No obstante, la "tarea de la decisión moral es precisamente esa de dar con lo justo en la situación concreta, es decir, de visualizar aquello que es legítimo concretamente en la situación y aprehenderlo en ella" (p. 322) superando con ello cualquier tipo de generalización. Esta tensión entre lo general y lo particular es inherente a la *phronesis* y constituye su campo de acción y de formulación de decisiones contextuales ajustadas a las circunstancias presentes. Enseguida retomo este aspecto.

En cuanto saber moral –y a diferencia del conocimiento técnico–, la *phronesis* no es un saber que se aprende tal como se aprenden otros tipos de conocimientos ni un saber que se puede desaprender o perder. "Uno no está posicionado respecto de este de tal manera, que uno se lo pudiera apropiarse o no tal como uno puede escoger o no una habilidad temática, una *techne*" (Gadamer, 1960, p. 322). De hecho, a diferencia de la capacidad para conversar, no puede asumirse que se trata de una razonabilidad dada por naturaleza (Gadamer, 1980). En toda práctica, más bien, uno se encuentra siempre ya en el lugar de quien tiene que actuar poseyendo y haciendo uso del saber moral, aunque este no cuente con la cualidad apriorística de un conocimiento transmisible y enseñable en el sentido habitual. En cualquier situación práctica particular, no se puede determinar de antemano lo que la situación requiere de quien la enfrenta; esto quedará claro solo en el seno de la situación misma. En buena medida, siguiendo a Gadamer (1960), esto se debe a que en el caso del saber práctico los medios y los fines no pueden distinguirse con nitidez: "la consideración de

los medios es en sí misma una consideración moral y recién concretiza, por su parte, la corrección moral del fin preponderante" (p. 327). A la hora de tomar decisiones "morales", los medios importan tanto como los fines –existen formas incorrectas de proceder aunque el fin al cual apuntan puede ser considerado correcto. En el campo de la psicoterapia analítica, posiblemente un ejemplo que ilustra este punto es la consideración del momento oportuno para comunicar una cierta comprensión al paciente y también la manera de hacerlo; el hecho de que se perciba como necesario transmitirle al paciente un contenido específico puede ser un fin apropiado, pero el instante idóneo y el modo óptimo de llevar a cabo tal comunicación –los medios– tienen igual relevancia.

Parte de lo dicho queda al descubierto con claridad en una de las prácticas que Gadamer de modo habitual menciona como ejemplo hermenéutico prototípico: el ejercicio del derecho. Esta circunstancia no es casualidad en la medida en la que, para la filosofía aristotélica, un ámbito por excelencia del actuar de la *phronesis* es la política. Gobernar una ciudad o un estado exige, desde este punto de vista, de sabiduría e inteligencia práctica y no basta con recurrir a la aplicación de conocimientos técnicos y/o teóricos preexistentes. La complejidad inherente a la situación en la que se encuentra un estado en un momento determinado supera de modo radical la pretensión de predictibilidad y certidumbre de toda teoría y de toda técnica –la *phronesis* es una disposición que precisamente guarda relación con enfrentar la complejidad, incluyendo la complejidad psicoanalítica (Coburn, 2014; Sassenfeld, 2012).

Existiendo en todo grupo humano leyes implícitas y explícitas, Aristóteles reconoció que se observa siempre una tensión inevitable entre una ley que por definición no puede más que ser de naturaleza general y la insoslayable concreción del actuar porque ninguna ley es capaz de contener en sí misma la realidad de la práctica en toda su concretitud e infinita diversidad de situaciones puntuales. Aplicar una ley a un caso particular constituye uno de los arquetipos del ejercicio de la *phronesis*, algo que tal vez es parecido a la aplicación de una teoría o un concepto analítico a una situación dada con un paciente dado. Para Gadamer (1960), toda ley es "deficiente", y no debido a que es deficiente en sí misma, sino porque frente al orden al que remiten las leyes "la realidad humana por necesidad permanece deficiente y, por ende, no permite una aplicación simple de las mismas" (p. 324). A esto se debe, al menos en parte, que, al referirnos a la práctica del derecho, también hablemos de *jurisprudencia* –la aplicación juiciosa de la ley requiere de prudencia y sensatez y no puede

concebirse sin más como uso de un conocimiento teórico o técnico. En principio, no cualquier persona puede transformarse en juez debido a que no toda persona puede ser considerada igualmente prudente.

Hemos dicho que, en cuanto saber moral, la *phronesis* es una especie de saber general y, por lo tanto, no un saber particular –por mucho que no entre en juego más que en situaciones específicas. De hecho, en opinión de Gadamer (1960), no puede concebirse como la aplicación de una habilidad a un objeto específico. Partiendo por Aristóteles, el saber de la *phronesis* no es un conocimiento objetivo; quien sabe en términos *phronéticos* no se encuentra simplemente frente a una cosa que tiene que constatar, "sino que él mismo está de antemano afectado e influenciado por su 'objeto', es decir, por aquello que tendrá que hacer" (1958c, p. 35). Está siempre ya implicado en la situación que enfrenta y con la cual tiene que lidiar. Así, más que métodos, la *phronesis* tiende a articular "reglas prácticas" flexibles y dependientes del contexto que no dejan de ser generalizaciones relativas y tentativas que son tratadas como reglas descartables frente a la unicidad propia de toda situación.

En primer lugar, la inteligencia práctica no escoge su tarea, sino que se ve planteada frente a la manera en la que la práctica de la vida se despliega y presenta. El conocimiento técnico, por el contrario, es un saber particular que sirve siempre a fines específicos. Por ende, allí donde podemos contar con conocimientos técnicos no tiene sentido deliberar respecto de la mejor forma de proceder porque la técnica existente resuelve tal problemática por nosotros; sin embargo, donde no disponemos de conocimientos técnicos comprobados, es indispensable "deliberar con uno mismo" (Gadamer, 1960, p. 326) puesto que "quien actúa no solo es capaz de decidirse a actuar, sino que también tiene que saber y comprender cómo debe actuar. Nunca podrá desprenderse de esta tarea" (1958c, p. 34) que solo puede resolverse de forma individual y personal.

Según Gadamer (1960), disponer de numerosos conocimientos técnicos nunca podrá significar un genuino reemplazo completo del saber moral. ¿Por qué? Porque decidir y actuar en el mundo práctico de la vida humana no involucra una relación entre medios y fines en la cual los medios adecuados pudieran volverse disponibles con anterioridad a una situación dada. Es más, en el ámbito de la práctica no contamos con una conciencia previa de los medios apropiados a la realización de una meta y porque, asimismo, las metas mismas nunca están determinadas con claridad (Gadamer, 1958c). Esta circunstancia se debe a que, en el mundo de la vida, conocer el medio adecuado para lograr un

cierto fin no es nunca el mero objeto de un conocimiento. “No existe una determinación apriorística de aquello a lo cual la vida recta apunta en su totalidad” (1960, p. 326) y que fuera válida para siempre y para todos.

En este sentido, la *phronesis* implica siempre reflexión crítica propia y, en función de esta, toma decisiones en torno a la manera oportuna de proceder en una situación dada. En palabras de Gadamer (1980), no se trata de una habilidad que se puede aprender ni tampoco de un conformismo ciego, sino fundamentalmente de una “autorresponsabilidad razonable” (p. 325) que se resiste a toda tentación propia del dogmatismo inherente a todo supuesto saber. Mitchell (1997) describió una modalidad de toma clínica de decisiones muy similar en el campo de la psicoterapia psicodinámica, dejando al descubierto que la práctica analítica de orientación relacional e intersubjetiva plantea requerimientos significativos a los psicoterapeutas que trascienden las exigencias dadas por una aproximación psicoterapéutica centrada en el concepto de técnica. De acuerdo con Mitchell, el manejo de múltiples teorías analíticas puede facilitar lo que podríamos denominar con Orange (2011) la *phronesis* analítica; no obstante, ni los conocimientos teóricos ni los conocimientos técnicos evitarán al terapeuta la toma de decisiones clínicas propias inherentes a la situación en la que se encuentra en un momento determinado, que nadie más puede tomar por él o ella.

Los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos asumen que se ven envueltos de manera continua en situaciones en las que no existe claridad respecto de la forma correcta de actuar –están una y otra vez frente a lo que William Coburn (2014) denomina complejidad psicoanalítica. Tal incertidumbre se extiende desde situaciones clínicas cotidianas hasta situaciones clínicas complejas y más extraordinarias. Por ejemplo, cada vez que tengo que decidir, en cualquier sesión analítica, si intervenir o mantener silencio me encuentro en el dilema de estar forzado a tomar una decisión que las reglas técnicas no pueden tomar por mí –con completa independencia de que yo justifique y racionalice, a menudo *a posteriori*, mi decisión inexorablemente personal mediante una regla técnica impersonal. Por el otro lado, cuando un paciente me hace una pregunta de índole personal, cuando me trae un regalo, cuando me pide ofrecerle un consejo concreto, cuando me encuentro con él o ella en la calle, cuando me pide que esté presente en el entierro de un familiar cercano, cuando me solicita acompañarlo a retirar un examen médico importante –algunas entre innumerables posibilidades– desde la perspectiva relacional e intersubjetiva no cuento con reglas técnicas inequívocas

que prescriban un modo apropiado estandarizado de proceder. Tales momentos cargados en términos afectivos nos retrotraen a la inmediatez vivida del espacio analítico y tienen un significativo potencial de cambio que puede aprovecharse o no dependiendo justamente de la manera en la que son vivenciados y enfrentados entre paciente y terapeuta (BCPSG, 2010; Stern, 2004). Tampoco dispongo de reglas técnicas claras en las situaciones de escenificación que surgen de manera constante en la situación analítica y sus bordes (Aron, 1996; Bromberg, 2006, 2011; Katz, 2014; Sassenfeld, 2012; Stern, 2010).

Desde el punto de vista de la *phronesis* analítica, en el caso óptimo mi decisión respecto de cómo actuar tendrá que estar basada en la consideración de una multiplicidad de variables que tendrá que ser calibrada implícita y explícitamente en el momento en que se presente una circunstancia particular cuya forma específica no era anticipable. Entre otras cosas, influirán en mi decisión final mis conocimientos personales y profesionales, mi evaluación de la etapa del proceso psicoterapéutico en la que nos encontramos, mi apreciación de la constelación psicodinámica del paciente y sus necesidades, mi percepción de mis propias necesidades y límites, mis experiencias clínicas, supervisorias e intervisorias previas, mis experiencias terapéuticas personales y muchos otros factores adicionales. Así, toda decisión *phronética* que tome como psicoterapeuta está siempre ya determinada por mi situación hermenéutica y mis prejuicios, porque está siempre ya basada en la diversidad, en las posibilidades y en las limitaciones inherentes a mi propia experiencia.

La mayor parte de nuestras decisiones clínicas cotidianas son asuntos que, definiendo el ejercicio de la psicoterapia relacional e intersubjetiva como práctica, solo la *phronesis* analítica podrá abordar con potencial éxito. En términos clínicos, la *phronesis* analítica asume que dos situaciones que parecen ser idénticas nunca lo son –que un paciente con padres reservados y retraídos me pregunte respecto de dónde vacacionaré es una situación muy distinta de aquella de un paciente que se muestra competitivo y me plantea la misma pregunta. La pregunta no varía y, sin embargo, me siento más cómodo respondiéndolo al primer paciente que al segundo paciente. Con lo cual, en todo caso, no estoy de ninguna manera afirmando que a un paciente como el primero siempre habría que responderle –no puede perderse de vista la radical contextualidad de una decisión *phronética*. En una cierta situación terapéutica imaginable, también puedo tener la impresión de que es sensato no responderle al primer paciente o sí contestarle al segundo paciente.

En el campo de la psicoterapia relacional e intersubjetiva, Daniel Stern (2004) parece capturar con elocuencia y claridad la vivencia del tiempo involucrada en la *phronesis* analítica. Describe en su propio trabajo y en aquel articulado en conjunto con el Boston Change Process Study Group (BCPSG, 2010) momentos particulares en la relación entre paciente y psicoterapeuta que, trayendo a ambos a la inmediatez del aquí-y-ahora, modifican momentáneamente la experiencia que ambos tienen de la temporalidad. Recurriendo al pensamiento griego antiguo, Stern asevera que tales momentos están marcados no por *cronos* (χρόνος), el tiempo lineal y cronológico, sino por *kairos* (καιρός), que puede traducirse como el *momento oportuno* –un momento que, se reaccione como se reaccione frente a él, según los griegos cambiará de una u otra manera el destino de quienes participan de él. De acuerdo con Stern, un momento kairótico de este tipo emplaza al terapeuta para que convierta o no el momento presente en un *momento de encuentro* con su paciente, un tipo de momento que está vinculado de modo estrecho con el cambio terapéutico.

Entrar en un momento de encuentro precisa una respuesta de parte del psicoterapeuta que encaje con la situación presente siendo oportuna, lo cual, siguiendo a Stern (2004), siempre implica una respuesta del terapeuta en cuanto persona que trascienda el rol terapéutico y las intervenciones técnicas asociadas. Requiere de autenticidad e individualidad y, en esa medida, nunca es una respuesta planificable o predecible –para ser oportuna tiene que calzar con la cualidad única e irrepetible del momento presente que se está desplegando y tiene que develar al psicoterapeuta como individuo particular. A mi parecer, por mucho que se pueda considerar que lo detallado por Stern emerge por lo común a partir de lo que Allan Schore (2011, 2012) llama *intuición clínica*, desde la perspectiva hermenéutica tal intuición tendría que ser visualizada en el contexto de la noción de *phronesis*. Con ello, Stern enriquece esta noción: responder y actuar en términos *phronéticos* no solo está ligado a actuar en términos prudentes y sensatos, sino que además está vinculado con actuar de modo oportuno reconociendo las oportunidades que una situación ofrece.

Orange (2011) ha sido una de las teóricas intersubjetivas que con más insistencia ha abogado por la noción de *phronesis* como modelo para comprender el tipo de reflexión y toma de decisión que orienta el quehacer psicoterapéutico. Considera que la experticia de los psicoterapeutas relacionales e intersubjetivos consiste en la inteligencia práctica ligada a la vida emocional de los seres humanos. “Esta sabiduría no es un

cuerpo de conocimientos, sino una capacidad para la comprensión aplicada de seres humanos individuales en contextos relacionales” (p. 24). En esta apreciación coincide con Gadamer (1958c) en cuanto este último señala que el saber moral en torno al cual gira la *phronesis* no puede concebirse como una posesión de conocimientos. No es “nuestra posesión en el sentido en el cual uno posee algo que uno usa o no” (p. 37). Desde ese punto de vista, es incorrecto entender la *phronesis* como vinculada con un saber preexistente que con posterioridad se aplica a una situación determinada.

Gadamer (1958c) reitera que el saber moral es de naturaleza distinta al saber técnico y del saber teórico:

Lo que es “recto” depende por completo de la situación moral dada en la que nos encontramos. Uno no puede saber en términos generales y de manera abstracta qué acciones son rectas y cuáles no: no existen acciones “en sí”, independientes de la situación que esas acciones exigen (p. 38).

Indica que el ámbito del saber moral y del actuar de la *phronesis* es el ámbito en el cual el conocimiento técnico es reemplazado por “deliberación y reflexión” (p. 39) y, a la vez, el saber moral “se realiza solo en un ‘saber’ de aquello que está dado en el presente” (p. 39) –lo cual vincula la *phronesis* en alguna medida con la percepción fenomenológica. En base a las constataciones descritas, Gadamer señala que en términos hermenéuticos deja de tener sentido diferenciar saber y experiencia; el saber moral es, en sí mismo, siempre ya experiencia. El énfasis en la deliberación y en la reflexión, sin que estos términos, tal como hemos subrayado con anterioridad, puedan entenderse en una acepción meramente cognitiva o intelectual, acerca una vez más la hermenéutica filosófica a la psicoterapia de orientación analítica.

REFLEXIONES FINALES

Como he mostrado en otras partes (Sassenfeld, 2012, 2016), la influencia de la filosofía jugó un papel fundamental respecto del surgimiento del movimiento relacional en el psicoanálisis contemporáneo (véase, además, Safran, 2012). En ese contexto general, este breve trabajo no ha pretendido más que mostrar más específicamente cómo muchas de las aportaciones de la hermenéutica filosófica de Gadamer, que con tanta profundidad han influenciado a teóricos relacionales centrales como Donnel Stern, Donna Orange y otros, permiten fundamentar y describir aspectos centrales de la actitud analítica de los psicoterapeutas de

orientación intersubjetiva. Me parece que la sensibilidad hermenéutica gadameriana respecto del diálogo y la alteridad en el proceso de comprensión encaja muy bien con la sensibilidad analítica intersubjetiva que he intentado retratar en trabajos previos (Sassenfeld, 2012, 2016).

REFERENCIAS

- Aron L (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
- Atwood G, Stolorow R (1993 [1979]). *Faces in a Cloud: Intersubjectivity in Personality Theory* (2. Ed.). New Jersey: Jason Aronson
- Benjamin J (1990). Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity. *Psychoanalytic Psychology*, 7, 33-47
- Benjamin J (1995). *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press
- Berman E (2004). *Impossible Training: A Relational View of Psychoanalytic Education*. New Jersey: The Analytic Press
- Boston Change Process Study Group (BCPSG) (2010). *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton
- Brandchaft B, Doctors S & Sorter D (2010). *Toward an Emancipatory Psychoanalysis: Brandchaft's Intersubjective Vision*. New York: Routledge
- Bromberg P (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New York: Psychology Press
- Bromberg P (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. New Jersey: The Analytic Press
- Bromberg P (2011). *The Shadow of the Tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge
- Buirski P & Haglund P (2001). *Making Sense Together: The Intersubjective Approach to Psychotherapy*. New Jersey: Jason Aronson
- Coburn W (2014). *Psychoanalytic Complexity: Clinical Attitudes for Therapeutic Change*. New York: Routledge
- Corbett L (2015). *The Soul in Anguish: Psychotherapeutic Approaches to Suffering*. Asheville: Chiron Publications
- Espinete D (2009). *Phänomenologie des Hörens: Eine Untersuchung im Ausgang von Martin Heidegger*. Tübingen: Mohr Siebeck
- Ferenczi S (1994). *Problemas y métodos del psicoanálisis*. Buenos Aires: Ediciones Hormé
- Gabbard G & Ogden T (2009). On becoming a psychoanalyst. En L. Aron & A. Harris (Eds.), *Relational Psychoanalysis: Evolution of Process* (Vol. 5) (pp. 407-425). New York: Routledge
- Gadamer H-G (1957). Was ist Wahrheit? En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 44-56). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1958a). Skizze der Grundlagen einer Hermeneutik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 42-55). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1958b). Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 33-41). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1958c). Das hermeneutische Problem und die aristotelische Ethik. En H-G Gadamer, *Das Problem des historischen Bewusstseins* (pp. 33-41). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1959). Vom Zirkel des Verstehens. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 57-65). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr Siebeck
- Gadamer H-G (1968). Klassische und philosophische Hermeneutik. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 92-117). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1970). Wie weit schreibt Sprache das Denken vor? En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 199-206). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1972). Die Unfähigkeit zum Gespräch. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 207-215). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1973). Selbstdarstellung Hans-Georg Gadamer. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 479-508). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1978). Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 301-318). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1980). Probleme der praktischen Vernunft. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 319-329). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Gadamer H-G (1983). Text and Interpretation. En H-G Gadamer, *Hermeneutik II: Wahrheit und Methode. Ergänzungen und Register* (Gesammelte Werke II) (pp. 330-360). Tübingen: J. C. B. Mohr
- Ghent E (1990). Masochism, submission, surrender -Masochism as a perversion of surrender. *Contemporary Psychoanalysis*, 26, 108-136
- Greenberg J (1996). Psychoanalytic words and psychoanalytic acts: A brief history. *Contemporary Psychoanalysis*, 32, 195-214
- Greenberg J & Mitchell S (1983). *Object Relations in Psychoanalytic Theory*. Cambridge: Harvard University Press
- Heidegger M (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
- Heidegger M (1987 [1943-1944]). *Heraklit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
- Holzhey-Kunz A (2001). Leiden am Dasein: Die Daseinsanalyse und die Aufgabe einer Hermeneutik psychopathologischer Phänomene (2. Ed.). Viena: Passagen Verlag
- Jung CG (1913 [1912]). Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie. En CG Jung, *Freud und die Psychoanalyse* (Gesammelte Werke 4) (pp. 107-255). Ostfildern: Patmos Verlag
- Jung CG (1928). Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewussten. En CG Jung, *Zwei Schriften über Analytische Psychologie* (Gesammelte Werke 7) (pp. 127-247). Düsseldorf: Walter Verlag
- Jung CG (1939). *Bewusstsein, Unbewusstes und Individuation*. En CG Jung, *Die Archetypen und das kollektive Unbewusste* (Gesammelte Werke 9/1) (pp. 291-307). Düsseldorf: Walter
- Jung CG (1961). *Erinnerungen, Träume, Gedanken* (Ed. A. Jaffé). Düsseldorf: Walter Verlag
- Katz G (2014). *The Play Within the Play: The Enacted Dimension of Psychoanalytic Process*. New York: Routledge
- Kernberg O (1996). Thirty methods to destroy the creativity of psychoanalytic candidates. *International Journal of Psychoanalysis*, 77 (5), 1031-1040
- Kohut H (1959). Introspection, empathy, and psychoanalysis: An examination of the relationship between mode of observation

- and theory. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 7, 459-483
43. Kohut H (1982). Introspección, empatía y el semicírculo de la salud mental. En H. Kohut, *Los dos análisis del Sr. Z* (pp. 149-186). Barcelona: Herder
 44. Kohut H (1977). *The Restoration of the Self*. Chicago: The University of Chicago Press
 45. Kohut H (1984). *How Does Analysis Cure?* Chicago: Chicago University Press
 46. Kuchuck S (Ed.) (2014). *Clinical Implications of the Psychoanalyst's Life Experience: When the Personal Becomes Professional*. New York: Routledge
 47. Leffert M (2016). *Phenomenology, Uncertainty, and Care in the Therapeutic Encounter*. New York: Routledge
 48. Lichtenberg J, Lachmann F & Fosshage J (2002). *A Spirit of Inquiry: Communication in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
 49. Merleau-Ponty M (1945). *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Berlin: Walter de Gruyter
 50. Mitchell S (1988). *Conceptos relacionales en psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores
 51. Mitchell S (1993). *Hope and Dread in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
 52. Mitchell S (1997). *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*. Giessen: Psychosozial Verlag
 53. Mitchell S (2000). *Bindung und Beziehung: Auf dem Weg zu einer relationalen Psychoanalyse*. Gießen: Psychosozial Verlag
 54. Ogden T (1994). *Subjects of Analysis*. Maryland: Jason Aronson
 55. Orange D (1995). *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
 56. Orange D (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge
 57. Renik O (1993). Analytic interaction: Conceptualizing technique in light of the analyst's irreducible subjectivity. En S. Mitchell & L. Aron (Eds.), *Relational Psychoanalysis: The Emergence of a Tradition* (pp. 407-424). New Jersey: Analytic Press
 58. Rogers C (1951). *Client-Centered Therapy: Its Current Practice, Implications, and Theory*. London: Constable
 59. Safran J (2012). *Psychoanalysis and Psychoanalytic Therapies*. Washington: American Psychological Association
 60. Sassenfeld A (2010). Algunas reflexiones sobre la hermenéutica filosófica de Hans-Georg Gadamer y su relación con la práctica de la psicoterapia. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, 6 (4), 427-448
 61. Sassenfeld A (2012). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
 62. Sassenfeld A (2013). Verkörperte Intersubjektivität und sensorische Aspekte von Organisationsprinzipien der Subjektivität. *Psychoanalyse und Körper*, 22 (1), 11-42
 63. Sassenfeld A (2014). La intersubjetividad corporizada y aspectos sensoriomotrices de los principios organizadores de la subjetividad. *Clínica e Investigación Relacional*, 8 (2), 425-457
 64. Sassenfeld A (2015). Relational analytical psychotherapy as hermeneutic space. Presentación en XVII International Conference on Philosophy, Psychiatry, and Psychology, "Why do humans become mentally ill? Anthropological, biological, and cultural vulnerabilities of mental illness", Frutillar, Chile
 65. Sassenfeld A (2016). El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
 66. Schore A (2011). The right brain implicit self lies at the core of psychoanalysis. *Psychoanalytic Dialogues*, 21, 75-100
 67. Schore A (2012). *The Science of the Art of Psychotherapy*. New York: W. W. Norton
 68. Stern DB (2010). *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge
 69. Stern DN (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton
 70. Stolorow R & Atwood G (1992). *Contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder
 71. Stolorow R, Atwood G & Orange D (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
 72. Wachtel P (2008). *Relational Theory and the Practice of Psychotherapy*. New York: Guilford Press
 73. Wachtel P (2011). *Therapeutic Communication: Knowing What to Say When* (2. Ed.). New York: Guilford Press

PSICOTERAPIA

LO (IM)POSIBLE DE SANARSE: APROXIMACIÓN PSICOANALÍTICA A LA TERAPÉUTICA DEL SÍNTOMA

(Rev GPU 2017; 13; 3: 287-292)

Claudia Araya¹, Daniela Dighero,² Pablo Reyes³, Francisco Gómez⁴

El presente artículo de reflexión propone algunos principios orientadores respecto de la práctica psicoanalítica en contextos institucionales. Particularmente, este artículo pretende abordar la concepción psicoanalítica del síntoma y, en consistencia con esta definición, los resortes generales de su terapéutica.

INTRODUCCIÓN

El imaginario social asocia la palabra “psicoanálisis” a un diván, un setting estricto y al pago de varias sesiones por muchos años. Esta idea no solo está instalada en el discurso social, sino que muchas veces serán los mismos terapeutas de orientación psicoanalítica quienes introducirán la idea de que en estos contextos se puede “pensar” psicoanalíticamente, pero que hay que actuar desde otros modelos teóricos. Así su práctica clínica se vuelve fuente de frustración a la hora de enfrentarse a instituciones que “los obligan” a adecuarse a dispositivos de tiempo breve, con pacientes que buscan soluciones rápidas y protocolos teñidos de un “para todos” que a veces resultan poco provechosos en la práctica clínica.

A nuestro parecer estos prejuicios tienen que ver con la dificultad para distinguir entre el análisis, instalado como un ideal, y la gran variedad de intervenciones

psicoanalíticas que se pueden realizar al pensar una clínica que se adecua al contexto en que está inserta.

Creemos que hay un error en homologar psicoanálisis como modelo teórico a una de sus aplicaciones, como lo es el análisis propiamente tal. Este dispositivo no es el único camino derivable de la teoría. De hecho, en la consulta privada no toda intervención se da en el marco de un análisis tradicional.

En este sentido, “lo psicoanalítico” como tal tiene que ver con el reconocimiento de la existencia de un inconsciente, con el admitir que cada sujeto tiene un modo singular de tramitar la pulsión, y que, en último término, Freud tenía razón cuando nos alertaba de la existencia de algo más allá del principio del placer (Freud 1992/1920). Dicho de otro modo, desde el psicoanálisis estamos advertidos de que no podemos esperar que los pacientes nos obedezcan y sigan instrucciones que los conduzca a una vida más “sana”. Con base en la experiencia clínica y en nuestras propias

¹ Psicóloga PUC, carayah@uc.cl

² Psicóloga Universidad Católica Silva Henríquez.

³ Psicólogo Pontificia Universidad Católica de Chile; Universidad de Chile.

⁴ Psicólogo Santiago, Chile.

vidas, tenemos que aceptar el hecho que cada persona se las arregla para encontrar su solución singular y, quizás lo más difícil de asumir, que cada uno de nosotros tiene derecho a hacer de su vida algo miserable, por lo menos a ratos.

Nada de lo anterior nos lleva necesariamente al camino del tiempo indefinido, al diván o a las cuatro sesiones por semana. Más bien nos conduce a la humildad frente a los síntomas de quienes nos consultan, y a la aceptación de los límites de nuestro trabajo.

Esto nos permite repensar lo analítico ya no en términos de su técnica, sino a partir de una posición ética frente a la “mejoría” de los pacientes. A diferencia de la psicoterapia, en psicoanálisis lacaniano no se opera con un ideal de salud. No se busca que las personas se adapten a una teoría de sanidad (como lo sería lograr el control de impulsos, la integración o la sublimación), sino más bien que logren un acomodo con su forma de ser, aliviándose así, por añadidura, de su sufrimiento.

Desde esta perspectiva, nos interesa mostrar que, lejos de lo que se cree, el psicoanálisis tiene mucho que aportar a los llamados fines terapéuticos. Así, la escucha permite identificar el sufrimiento del paciente y aunque la teoría nos advierte que siempre existirá un resto incurable del síntoma (Miller, 2011), el “saber hacer” con él (Lacan, 1977), sin duda producirá un efecto terapéutico para ese sujeto. El que un terapeuta y el paciente estén advertidos de esto nos lleva a un tipo de intervención acotada que no fracasa, sino que asume con pragmatismo que, al encontrarnos con la incurabilidad del síntoma, el tratamiento se orientará a poder relacionarse con este de una manera menos dolorosa.

De este modo, en este artículo quisiéramos aportar algunos elementos que permitirían sostener una práctica psicoanalítica en un contexto institucional cuando las condiciones del análisis puro o tradicional no se encuentran presentes. Para ello entonces comenzaremos por introducir algunas consideraciones teóricas sobre la noción de síntoma en psicoanálisis, para luego profundizar en la terapéutica que de ella se deriva.

VERSIONES DEL SÍNTOMA

Para introducir la noción de síntoma en psicoanálisis resulta imprescindible hacer referencia a la tradición biomédica, pues esto nos permite mostrar la diferencia que hay entre estas dos perspectivas.

Desde la perspectiva biomédica el síntoma se entiende como una alteración del funcionamiento normal del cuerpo que es reportada por un paciente (Sadock *et al.*, 2008). Se hace una distinción entre el síntoma, como aquello que es reportado subjetivamente por el

paciente y el signo como elemento observable y objetivable por el clínico.

Igualmente, se debe señalar que el síntoma no se comprende puramente como un elemento aislado. Así, la alteración que éste produce introduce la creencia en una condición previa, denominado estado de normalidad o salud al cual se busca retornar. En tal sentido, el síntoma se identifica siempre como un estado patológico o como una enfermedad.

De lo anterior resulta lógico pensar que el tratamiento del síntoma supone una acción o intervención que apunte a su eliminación directa o a la supresión de las causas que lo determinan. En tal sentido, la terapéutica del síntoma apuntaría al restablecimiento de la normalidad o de la salud perdida en el estado de enfermedad.

Esta aproximación al síntoma también se encuentra muchas veces en distintas orientaciones psicoterapéuticas, las cuales consideran que los síntomas son el signo de una alteración del funcionamiento normal del psiquismo o del cuerpo. Bajo esta concepción resulta evidente que la acción terapéutica debe tender a la eliminación del síntoma, ya que es solo esta lo que permite retornar al estado de normalidad.

En cambio, en la perspectiva psicoanalítica el síntoma puede entenderse bajo dos vertientes. Por una parte, el síntoma surge como un enigma a resolver (Lacan, 1966a), como un signo de aquello que no anda para ese sujeto y que, por lo mismo, es la huella de un sufrimiento singular. Y por otra parte, el síntoma se entiende como un intento de solución.

Respecto al síntoma como enigma, es Freud quien nos advierte que el síntoma encierra una verdad que el paciente no quiere reconocer conscientemente. En Estudios sobre la histeria (Freud 1992/1895), el síntoma se presenta como una formación sustitutiva de un conflicto no resuelto y doloroso para los pacientes. Desde esta visión, todo síntoma es interpretable e incitará al clínico a su desciframiento. Por ejemplo, el caso Katharina de Freud presenta una serie de síntomas asociados a la presencia de angustia, ahogo, dolores en el pecho, entre otros. A partir de su exploración analítica Freud muestra cómo estos síntomas replican cierta experiencia traumática de un encuentro de connotación sexual con un tío en su juventud. En este sentido, el síntoma se presenta entonces como un sustituto que quiere decir algo que no necesariamente representa, y de lo cual el sujeto no quiere saber nada. Un ejemplo de nuestros tiempos podría ser un hombre que consulta por insomnio, y que al hacerlo hablar cuenta que el síntoma se inicia con la llegada de su nuevo jefe, el cual le recuerda a un hermano con el cual tiene una antigua rivalidad.

Desde esta perspectiva, el síntoma cumple una función subjetiva que vale la pena intentar develar. En este sentido, nos parece importante insistir en la singularidad del síntoma. No hay un síntoma igual a otro, y por lo tanto una depresión o un trastorno ansioso puede ser igual a otro en sus efectos, pero el mensaje que entraña siempre será singular (Lacan, 1998). Por ejemplo, tras “el síntoma” del comer compulsivo podemos descubrir la manera que encuentra una paciente de “denunciar” a una madre controladora y restrictiva, o en otro paciente, ser la forma en la que el sujeto buscará crearse una “armadura” con su sobrepeso que le permita esconder su cuerpo. En el primer caso podríamos hipotetizar que el síntoma psicoanalítico es no poder separarse de la madre y en el segundo caso el síntoma psicoanalítico es la dificultad para asumir su deseo sexual.

Estos recortes clínicos nos permiten pensar que tras un mismo fenómeno se esconden modos sintomáticos singulares, que incluso el propio sujeto desconoce al momento de pedir una terapia. Por lo mismo, será necesario “amigarse” con la conducta-síntoma para encontrar el conflicto para ese sujeto particular. Así, eliminar tempranamente lo que hace sufrir al paciente es como comerse las migajas del camino de retorno de Hansel y Gretel.

La comprensión del síntoma como un intento de solución fue desarrollada por Lacan hacia el final de su enseñanza (ver Lacan, 2003). Esta dice relación con el reconocerlo en su dimensión creadora, como resto incurable que testimonia del modo singular que encontró ese sujeto para sostenerse en la existencia. Desde esta perspectiva la teoría nos advierte de los riesgos de dejarnos llevar por el *furor curandis* (Freud 1992/1912) y despojar tempranamente al sujeto de la solución singular encontrada hasta ahora para tramitar las contradicciones de su historia.

A partir de estas dos vertientes podemos concluir que más allá del malestar que produce el síntoma, este también nos habla, de ahí la necesidad de una escucha que permita dilucidar aquello que dice. Tal y como hemos señalado, el síntoma encierra un enigma y una solución. A continuación revisaremos dos de las características que nos parece hacen difícil el trabajo clínico, pero al mismo tiempo entrañan una posibilidad para una clínica psicoanalítica capaz de operar en las instituciones.

Para Lacan el síntoma encierra una verdad, con un límite, pero una verdad (1966b). El autor hace referencia a la comprensión filosófica de la verdad entendida como *aletheia* (Lacan, 1975). Se trata de un término presocrático, que nos advierte que la verdad nunca

se presenta de manera estable y/o de manera abierta, más bien existe una experiencia constante de fallar a la verdad, pues al momento de develarse, ella se esconde.

Será el mismo Lacan quien introduce un límite a esa verdad al agregar que esta solo se puede medio-decir (Lacan, 2001) en la medida en que ella no podría reabsorberse totalmente en alguna “aclaración” o “explicación”. Por ejemplo, cuando una madre se queja de que su hijo está a punto de ser expulsado del colegio, y después de describir lo rebelde y llevado de sus ideas que es el chico, termina sonriendo con la frase: “es igual a mí a su edad”. Cuánto trabajo se desperdiciaría intentando enseñarle a esta madre “habilidades parentales” para controlar al hijo. Una posibilidad de intervenir terapéuticamente, desde la verdad a medio decir, sería mostrarle que para ella es importante que su hijo se le parezca.

La otra característica del síntoma es la porfía. Es decir, podemos identificar lo que a una persona la hace sufrir. Pero no por eso lo dejará de hacer. Desde la práctica clínica, todos hemos sido testigos de esto. Los pacientes dicen, “sé que me hace mal, pero no sé por qué lo hago”. Cabe preguntarse entonces ¿por qué aquello que el síntoma enuncia no puede resolverse en la experiencia de palabra?

La experiencia freudiana se encontró bajo esta misma pregunta en la década de los años 1920, momento en que se produce una crisis en la técnica tras el descubrimiento de la reacción terapéutica negativa. En ese momento Freud se pregunta ¿qué es aquello que introduce un factor de inercia en el síntoma, inercia tal que el clínico tiene la impresión que el paciente no está dispuesto a desprenderse de su síntoma? ¿Cómo se opera con eso que está más allá de la acción de la palabra misma?

En la teoría freudiana estas preguntas permitieron la introducción de la pulsión de muerte (Freud, 1992/1920). Esta fuerza pulsional se encontraría más allá del principio del placer, apuntaría hacia un retorno de lo inanimado y que en el psiquismo se manifestaría como un vector que introduce un factor de inercia, es decir, se tiende a repetir lo que comúnmente se trae a consulta como un malestar.

Más tarde, Lacan retomará la noción de pulsión de muerte, no aislándola ni diferenciándola como Freud de la satisfacción libidinal, sino que articulará este factor de inercia del síntoma a una satisfacción a partir de la noción de goce (Lacan, 1986). En tal sentido, el síntoma es una forma de gozar del inconsciente, y de gozar en cierto modo de la verdad que él intenta encerrar.

Esta forma de relacionarnos con lo que nos hace sufrir es nuclear a la experiencia subjetiva. En cierto sentido la subjetividad se constituye en función de una

forma personal y única de lidiar con nuestro inconsciente (Lacan, 2003), la cual no sigue ningún patrón adaptativo, puesto que, como se ha señalado, la satisfacción incluye una dimensión de inercia que va en contra de la voluntad del individuo, es decir, introduce la dimensión de “es más fuerte que yo”.

Sobre la base de lo discutido anteriormente, podemos entender por qué desde esta perspectiva se considera que el sufrimiento de los pacientes no retrocederá por una reeducación o por un insight, los cuales se encuentran dificultados por su dimensión inconsciente. Su tratamiento entonces implicaría un verdadero cambio de paradigma, a saber, su consideración como una invención o un índice de la singularidad (ver Lacan, 2003), que al ser nominado o bordeado permitirá acotar el goce. Y dicho de otro modo, aminorar el sufrimiento del paciente.

A modo de clarificación podríamos imaginar en una paciente con agorafobia que rápidamente comienza a hablar de su madre y de su percepción de sí misma como un personaje clave en la estabilidad familiar. Ante la pregunta de la psicóloga sobre lo que le preocupa de su madre, es ella misma quien comienza a interrogarse cuánto tiempo más deberá seguir cuidando de ella. Así, el síntoma agorafóbico puede entenderse como una solución transitoria al dilema de tomar la decisión de distanciarse de su madre.

El síntoma en la perspectiva psicoanalítica aparece entonces como una realidad compleja. La verdad medio-dicha y la incurabilidad del síntoma podrían producir un grado de impotencia en el clínico, ya que este podría preguntarse ¿cómo poder tratar un síntoma bajo esta comprensión teórica? Lacan señalaba que la terapéutica psicoanalítica no es como las otras (Lacan, 1966c), ya que se encuentra advertida de los determinantes inconscientes que sostienen el síntoma y la función psíquica que este tiene para un sujeto.

En tal sentido, si bien el psicoanálisis no pretende eliminar el síntoma, sí hay una terapéutica analítica que permite pensar el lugar y la acción del analista. De este modo, para finalizar queremos hacernos cargo de la aparente contradicción que existe en aceptar que hay un sustrato incurable del síntoma y una forma de entender la terapéutica.

TENSIONES ENTRE LO ANALÍTICO Y LA TERAPÉUTICA

Será justamente sobre este punto que abrirá su artículo Malengreau (2005), quien de una manera simple, pero no por eso menos aguda, se pregunta ¿Cuándo podemos hablar realmente de efecto terapéutico en psicoanálisis?

El autor sostiene que los efectos terapéuticos forman parte del proceso analítico, pero estos surgirán por añadidura y, por lo mismo, no pueden constituirse, en ningún caso, en el objetivo del tratamiento. En sus palabras:

Los efectos terapéuticos son parte del análisis y uno puede preguntarse lo que sería un análisis en el que nada se hubiera curado, pero desde un punto de vista metodológico la dicha cura no es lo que buscamos. No modulamos nuestras intervenciones en función de la relación entre el bien y el mal (p. 59; traducción de los autores).

Esta cita permite introducir un elemento clave en el dispositivo psicoanalítico, a saber, el denominado “deseo del analista”. Profundizar sobre este concepto implicaría recorrer gran parte de la obra de Lacan, lo cual excede los objetivos de este artículo. Sin embargo, quisiéramos quedarnos con una indicación del seminario “La ética del psicoanálisis” donde se señala que este deseo constituye una pieza clave en la orientación de todo tratamiento psicoanalítico y que, aquí viene lo interesante, este consistiría más bien en un “no deseo de curar” (Lacan, 1986).

Este “no deseo de curar” que subyace a la orientación del analista, lejos de pretender que el paciente no alcance un alivio sintomático, busca que este último no se constituya en el objetivo final del tratamiento (Malengreau, 2005). Este punto, puede prestarse a un mal entendido, casi a una broma de mal gusto en el mundo de la salud mental, sin embargo lo que esta frase pretende es advertirnos de los posibles riesgos de orientar un proceso terapéutico a partir del supuesto “bien” para el paciente.

Es sobre este punto que Malengreau puntúa la diferencia central entre lo que define a un dispositivo analítico y los diversos tipos de psicoterapias, a saber, la constatación de que estas últimas estarían siempre regidas por aquello que el orden social o jurídico define como el bien y el mal para cada sujeto.

Los casos llamados de “violencia” pueden ilustrarnos bien sobre este punto. Es fácil encontrarnos con sujetos ante quienes la psicoterapia “se ha dado por vencida” justamente porque los pacientes no han podido seguir la indicación sobre lo que sería su supuesto bien. Pacientes diabéticos o hipertensos que no siguen las dietas, pacientes que una y otra vez entran en conflicto en sus trabajos y lo más paradigmático, la paciente que vuelve con una pareja que no la hace feliz.

Será este punto el que distingue al dispositivo psicoanalítico de las psicoterapias, en la medida que el analista lejos de ratificar la oposición entre el bien

y el mal, predefinida desde fuera, desde un ideal moral o judicial, modificará su posición orientando al sujeto hacia un punto triple, denominado "Y" (de ípsilon) (Malengreau, 2005). Esta nueva orientación supondrá ya no referirse a un bien y un mal predefinidos, sino más bien redirigirá al sujeto hacia un punto tercero, una zona desconocida, neutra, en la que se establecen los términos de una nueva elección para él. Si bien dice "no" a lo malo se muestra neutro en relación a lo que sería el bien para ese sujeto particular. De esta forma, el analista al posicionarse en forma neutral frente a la definición de bien que venga desde "fuera", desde lo moral o de lo teórico, puede empujar a la paciente a que decida lo que la deje más cómoda consigo misma. Siguiendo con el ejemplo de la mujer con conflictos de pareja, se le podría decir "usted sabe lo que sucederá, ¿por qué podría hacer distinto esta vez?", o mostrarle que parece necesitar probar una vez más y preguntarle cuántas veces más serán necesarias.

Este punto permite esclarecer el concepto de neutralidad en psicoanálisis, en la medida en que ella apunta a hacer existir un lugar enigmático que aliente al sujeto a seguir buscando su propio camino (Malengreau, 2005). De este modo, ser neutral en psicoanálisis no tiene nada que ver con una cierta impostura del analista en relación con el paciente, sino más bien con una actitud en la escucha. Actitud neutral en la medida que el analista se abstiene de definir *a priori* lo que sería el bien para ese sujeto en particular.

De este modo, resulta relevante recordar la indicación de Leguil (2003) respecto a la terapéutica psicoanalítica. Este autor señala que no es posible anticipar aquello que es terapéutico para alguien, y que solo lo podremos descubrir una vez atravesado dicho umbral en el análisis. Esta aproximación a la terapéutica abre un espacio para pensar la práctica clínica en el registro de la invención (Lacan, 2003), es decir, que el clínico sea capaz de abrirse tanto al encuentro como a la producción de "alivios" inesperados, incluso a aquellos indicados por la teoría y la casuística.

En esta misma línea se puede situar los planteamientos de Barros (2009), quien indica la existencia de un alivio subjetivo que no sigue el modelo de la remisión sintomática. Por ejemplo, hay personas que se alivian al nominar su dolor: "me cuesta recibir cariño", "tengo una mente inquieta", "yo soy el soporte de mi familia". Ponerle un nombre propio a su dolor puede ser suficiente. Para otros el descubrimiento de una repetición puede significar el fin: "dejo todo a medias", "siempre elijo al más pastel".

De este modo, resulta sorprendente cómo muchos pacientes que buscaban alivio lo obtuvieron después

de ganar un saber sobre sí mismos que no tenían antes de venir, lo cual solo se consigue siguiendo las miguitas que va dejando el síntoma en el discurso del paciente.

Tal y como hemos detallado anteriormente, la terapéutica psicoanalítica se juega en la posición del analista, "sanado del deseo de sanar", sin un ideal de cura y atento a la singularidad del caso a caso.

CONCLUSIÓN

En este artículo hemos abordado algunos elementos que permiten situar la terapéutica psicoanalítica a partir de su comprensión particular del síntoma, buscando generar principios que permitan la pertinencia de la extensión de la práctica del psicoanálisis en contextos distintos del psicoanálisis "clásico" o "puro" (Miller, 1991).

Resulta importante señalar que el síntoma en psicoanálisis se presenta como una realidad compleja, ya que en él se articulan una o varias verdades y un factor de inercia. Considerar estas dos dimensiones del síntoma podría producir un desaliento en el clínico, ya que el síntoma no sería directamente suprimible, puesto que estos dos elementos son constituyentes del sujeto y operan de manera inconsciente en el individuo.

No obstante, hemos mostrado algunos principios que orientan una terapéutica psicoanalítica que tome en consideración estas dos dimensiones del síntoma. Se destaca la necesidad para el clínico de situarse en "un deseo de no curar", entendido como una forma de no situarse bajo los ideales de salud o de bien, ya que esto permite la producción de una "salida terapéutica" singular, que muchas veces por el hecho de responder a ideales terapéuticos los clínicos no sabrían producir ni escuchar.

El resultado terapéutico del psicoanálisis sería entonces producto de una posición particular en relación con el sufrimiento que permitiría su transformación, es decir, una modificación o manipulación en el tratamiento que tiene en cuenta la consideración del síntoma como un "intento de curación".

En este contexto surge entonces la necesidad de abrirse a nuevas formas de investigación que permitan dar cuenta de la manera en que opera el psicoanálisis con el síntoma en contextos institucionales. En particular, si consideramos que el síntoma y su terapéutica implican el desarrollo de respuestas singulares en el proceso de tratamiento, habría que buscar entonces métodos apropiados que permitan dar cuenta de estas, como lo son los estudios de caso.

Asimismo, esperamos haber aportado algunos elementos que permitan repensar el lugar del psicoanálisis en los contextos institucionales. No por estar en un contexto institucional, donde se formulan demandas

que supuestamente estarían ausentes en el análisis clásico, la acción del psicoanalista estaría imposibilitada o falseada. El psicoanálisis es producto de un encuentro entre analista y paciente, un encuentro que pone en el horizonte lo inconsciente, lo cual no sabría reducirse a un encuadre o contexto específico.

De este modo, quien crea entonces que lo psicoanalítico se juega en varias sesiones semanales y por varios años, está preso de una caricatura que esperamos haber contribuido a dismantelar con este artículo.

REFERENCIAS

1. Barros M (2009). *Psicoanálisis en el hospital: el tiempo de tratamiento*. Buenos Aires: Grama Ediciones
2. Freud S (1992/1920). Más allá del principio del placer. En J Strachey (Ed.), *Obras completas* (vol. XVIII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1920)
3. Freud S (1992/1895). Estudios sobre la histeria. En J Strachey (Ed.), *Obras completas* (vol. II). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1895)
4. Freud S (1992/1912). Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanalítico. En J. Strachey (Ed.), *Obras completas* (vol. XII). Buenos Aires: Amorrortu. (Trabajo original publicado en 1912)
5. Lacan J (1966a). L'instance de la lettre dans l'inconscient. En J Lacan, *Écrits* (pp. 493-528). Paris: Seuil
6. Lacan J (1966b). Du sujet en fin en question. En J Lacan, *Écrits* (pp. 229-236). Paris: Seuil
7. Lacan J (1966c). Variantes de la cure-type. En J Lacan, *Écrits* (pp. 323-362). Paris: Seuil
8. Lacan J (1975). Le séminaire, livre I, *L'écrits techniques de Freud*. Paris: Seuil
9. Lacan J (1977). Le séminaire l'insu que sait de l'une bévue, cours du 16 novembre 1976. *Ornicar?* 12-13, 4-9
10. Lacan J (1986). Le séminaire, livre VII, *L'éthique de la psychanalyse*. Paris: Seuil
11. Lacan J (1998). Le séminaire, livre V, *Les formations de l'inconscient*. Paris: Seuil
12. Lacan J (2001). L'étourdit. En J.-A. Miller (Ed.), *Autres Écrits* (pp. 449-495). Paris: Seuil, Paris
13. Lacan J (2003). Le séminaire, livre XXIII, *Le sinthome*. Paris: Seuil
14. Leguil F (2003). L'en deçà et l'au-delà de la thérapeutique. *Mental*, 13, 51-57
15. Malengreau P (2005). Le neutre et la thérapeutique. *La cause freudienne*, 61, 57-63
16. Miller J-A (1991). El psicoanálisis puro, aplicado y psicoterapia. *Freudiana*, 32, 7-43
17. Miller J-A (2011). *Sutilezas Analíticas*. Buenos Aires: Paidós
18. Sadock B, Sadock V (2008). *Sinopsis de psiquiatría de Kaplan y Sadock. Ciencias de la conducta/psiquiatría clínica*. Madrid: Wolters Kluwer.

MINDFULNESS

UN ACERCAMIENTO HISTÓRICO-CONCEPTUAL A MINDFULNESS Y SUS DESARROLLOS¹

(Rev GPU 2017; 13; 3: 293-303)

Edgardo Thumala²

Estáte atento a ti mismo.

Moisés (Dt 15, 9)

En el presente escrito quiero mostrar algunos aspectos del concepto y de la práctica de *mindfulness*, su historia, desarrollo en diferentes culturas, vinculación con la psicoterapia, así como algunas críticas.

La palabra *mindfulness* corresponde a la traducción de la palabra “sati”, del idioma Pali³, cuyo equivalente sánscrito es “smrti”⁴, que normalmente significa memoria. En español, *mindfulness* generalmente se traduce como presencia plena, sin embargo me parece

que se acerca más a su sentido budista original si usamos la propuesta de Varela⁵, quien habla de *mindfulness-awareness*, que podría traducirse como “presencia plena-conciencia abierta”.

Veamos algunas definiciones en el siguiente cuadro:

¹ Capítulo 1 del libro *Meditación, Mindfulness y psicoterapia: Caminos de sanación y despertar* de R. Pulido y E. Thumala. Reproducido con autorización.

² Presidente Asociación Chilena de Psicoterapia analítica de grupo y miembro IARPP.

³ El idioma Pali emparentado al sánscrito es el idioma en que se escribieron los textos budistas originales.

⁴ Smrti: recuerdo, reminiscencia, pensar sobre, traer a la mente, memoria (diccionario Inglés-Sánscrito Monier-Williams).

⁵ Varela, 1992 (pág. 48).

Cuadro 1(modificado de Germer⁶)

- Darse cuenta momento a momento (Germer 2005, p. 6).
- Mantener la propia conciencia viva a la realidad presente (Hanh 1976, p. 11).
- El claro y único darse cuenta de lo que pasa realmente a nosotros y dentro de nosotros en los sucesivos momentos de la percepción (Nyanaponika Thera 1972, p. 5).
- La habilidad de sostener un foco constante, calmado e intenso cuando uno elige hacerlo (Klein 1995).
- Mantener la completa atención de uno a la experiencia momento a momento (Marlatt y Kristeller 1999).
- Prestar atención de una manera particular: a propósito, en el momento presente y sin juicios (Kabat-Zinn 1994).
- La cultivación del darse cuenta a través de una relajada focalización en el surgimiento de cada momento de la experiencia (Varela 1992, p. 104).
- El cultivo de vipassana consiste en la observación de lo fenomenológico, en observar con visión clara y penetrante lo que está sucediendo en el momento mismo del suceder (A. Soler-Leris 1986, p.84).
- Presencia plena significa que la mente está presente en la experiencia corpórea cotidiana... las técnicas están diseñadas para retrotraer la mente de sus teorías y preocupaciones, desde la actitud abstracta hacia la situación de su propia experiencia (Varela 1992, p. 46).

Mindfulness es un estado y al mismo tiempo una práctica. Como estado corresponde a aquellos momentos donde no existe la dualidad sujeto-objeto, el observador es lo mismo con lo observado, el experimentador con la experiencia y la experiencia es de completo presente. En términos de la práctica, la actividad central vinculada a *mindfulness* es la meditación budista *vipassana*, que significa "insight en la naturaleza de las cosas"⁷. Si bien las definiciones anteriores apuntan a los elementos centrales de *mindfulness*, no reflejan completamente la riqueza y complejidad de su práctica en el budismo. Como lo expresa Dreyfus en su crítica a las definiciones actuales de *mindfulness*:

En la práctica de la meditación de insight (*vipassana*); el meditador claramente comprende la naturaleza y cualidades de los fenómenos emergentes y los relaciona al marco definido por los parámetros

de la enseñanza como un todo orgánico... el meditador no solo observa el fenómeno, sino que interpreta el campo de presentación en un modo que pone los fenómenos que surgen en un contexto significativo. En la medida que la práctica avanza, la clara comprensión va tomando un rol cada vez más importante, que eventualmente evoluciona hacia el insight directo (*vipassana*) y la sabiduría⁸.

Este acercamiento a la sabiduría estaría siguiendo el consejo del Buda de experimentar las cosas directamente, observando "de primera mano" y momento a momento los aspectos esenciales de la enseñanza, sin creer ciegamente en la tradición o en la autoridad⁹. Durante la práctica de *vipassana*, el meditante, al experimentar su incesante flujo de pensamientos y emociones, se da cuenta de la impermanencia de sus estados internos, del sufrimiento que suele acompañarlos y observa la impermanencia y virtualidad de su yo o sí mismo, el cual también es visto como "un evento que surge cuando las condiciones que lo permiten existen y se desvanece cuando no"¹⁰. Otra manera de expresarlo es señalar que nos lleva a una "captación intuitiva y visceral de la naturaleza, condicionada, construida, cambiante e impersonal de nuestra vida física y mental"¹¹. Lo interesante para la mente occidental con pensamiento científico es que hay una hipótesis que no implica creencia, sugiriendo una observación directa y una experiencia en primera persona de nuestra mente.

En occidente, uno de los mayores investigadores de *mindfulness*, Jon Kabat Zinn, señala la necesidad de una actitud mental para el trabajo de la presencia plena incluida en los siguientes puntos:

Cuadro 2(tomado de Kabat Zinn¹²)

- | | |
|---------------------------------------|--------------|
| - No juzgar | - No luchar |
| - Paciencia | - Aceptación |
| - Mente de principiante ¹³ | - Dejar ir |
| - Confianza | |

⁸ G. Dreyfus, 2011.

⁹ Buda, "Discurso a los Kalamas"; en Humphreys, 1973 (pág. 76).

¹⁰ Fulton-Siegel, 2005 (pág. 41).

¹¹ Olendzky, 2005 (pág. 259).

¹² Kabat Zinn, 1990 (pág. 59).

¹³ Concepto que alude a la capacidad de mantener la frescura frente a lo ya conocido, popularizado por Suzuki en su libro "Mente Zen Mente de principiante" y cercano al "sin memoria y sin deseo" del psicoanalista W. Bion.

⁶ Germer, 2005 (pág. 6).

⁷ W. Rahula, 1959 (pág. 68).

En relación con lo anterior y con su difusión y popularidad en occidente, hay algunas alarmas en el mundo budista acerca de la actual secularización de *mindfulness*, temiéndose que el concepto pierda su sentido y contexto originales:

Está siendo el camino (Dharma) puro diluido por fines seculares, siendo reducido a una mera terapia. ¿No será que el resultado haga que el samsara (Ilusión) sea más placentero más que liberar a las personas del ciclo de renacimientos? ¿Acaso alguien alguna vez se iluminó en una clínica médica¹⁴?

O, como lo extractan Williams y Zinn sobre el trabajo del psiquiatra y practicante Edel Maex:

Se corre el riesgo de que en vez de permitir que el paciente aprecie el poder del Dharma experiencialmente se pueda convertir solo en otra técnica despojada de su verdadera profundidad y sabiduría¹⁵.

Lo anterior está muy bien expresado en la siguiente adaptación de un cuento sufí: una vez, allá en el sur, llegó un viajero a un hogar solicitando hospitalidad. El viajero traía consigo una suculenta gallina, la que presuntamente fue cocinada y convertida en cazuela. El viajero se fue y al poco tiempo apareció otro viajero que dijo ser amigo del anterior. Luego apareció otro y luego otro más. Ninguno aportó nada y todos fueron alimentados. Finalmente cuando apareció otro más, pretextando ser amigo del que había traído la gallina, el dueño de casa le sirvió, en vez de sopa, un plato con agua caliente. El viajero saltó y reclamó: ¡pero esto es agua caliente! No –dijo el dueño– es la sopa de la sopa, de la sopa de la gallina.

A mi modo de ver, es muy probable –y como ya es posible observar algunas señales–, que el concepto de *mindfulness* pueda perderse de su contexto original y tienda a popularizarse de una forma superficial y descontextualizada. Sin embargo, si miramos el budismo original de la India en su conjunto, vemos que ha sobrevivido a importantes trasplantes y ha tenido nuevos desarrollos creativos en su encuentro con otras culturas, como lo podemos apreciar especialmente en los casos de China, Japón y Tíbet.

Podemos pensar que el encuentro del *mindfulness* y del budismo con la ciencia y la filosofía occidentales, que está expresado en la enorme cantidad de unidades o departamentos universitarios de investigación

sobre *mindfulness* creados en los últimos años en todo el mundo, dará necesariamente un resultado fructífero, aunque este no necesariamente se llame budismo.

En términos históricos, si bien es el budismo el que nos trae el concepto tal como lo conocemos, es probable que este venga del yoga y de otros desarrollos prebudistas¹⁶. Debemos recordar que el Buda pasó, según la tradición, alrededor de seis años con los sadhus¹⁷, entregado a diversas técnicas psicofísicas que ya eran practicadas en su época. A este respecto y luego de un largo recorrido por distintas fuentes bibliográficas, Bikkhu Sujato concluye: “en ausencia de alguna evidencia de lo contrario, podemos concluir que las tempranas tradiciones budistas aceptan que tanto las tradiciones Brahmánica como la contemplativa Jainista incluyen la práctica de *mindfulness*¹⁸”.

Buda incorpora el tema en el Satipatthana Sutra, el cual es considerado “El más importante discurso, jamás ofrecido por el Buda sobre el desarrollo de la mente (la meditación¹⁹)”:

Este, monjes, es el único camino para... eliminar el dolor, realizar el nirvana. A saber los cuatro fundamentos de la Atención: Contemplando el cuerpo en el cuerpo, las sensaciones en las sensaciones, la mente en la mente. Asimismo monjes, el monje actúa con plena lucidez en todo lo que hace: va y viene, mira adelante o atrás, se estira o se encoge... come y bebe, duerme o vela, habla o calla sabiendo siempre con plena lucidez lo que está haciendo²⁰.

Curiosamente no fue en la India, sino en China, donde el budismo encontró un campo fértil para su desarrollo, amalgamándose, como ocurriera en otras partes, con la cultura prevaeciente y logrando un nuevo florecimiento. En China se encontró con el taoísmo, que ya se encontraba desarrollado a su llegada (entre el 300 a.C. y el siglo I d.C.). Para Livia Kohn, una de las principales estudiosas occidentales de la tradición taoísta, la práctica central del taoísmo (que es una no-práctica), el “corazón de la meditación taoísta” se vincula al *mindfulness* y recibe el nombre de meditación Zuowang. Esta palabra significa “sentarse y olvidarse”, lo que es

¹⁴ Bikkhu Bodhi, 2011 (pág. 35).

¹⁵ Williams y Zinn, 2011 (pág. 9).

¹⁶ M. Eliade, 1971.

¹⁷ Los sadhus corresponden a místicos mendicantes de la India, que viven en completa austeridad y realizan prácticas yogicas muy exigentes en busca de la liberación.

¹⁸ Bikkhu Sujato, 2005 (pág. 180).

¹⁹ W. Rahula, 1959 (pág. 69).

²⁰ Satipatthana Sutra, citado por Sole-Leris, 1986 (pp. 85-86).

sinónimo de “descansar en un darse cuenta sin elección que no es dependiente en la autorreferencia” (maestro Shi Jing²¹), o “permitir que todo se deslice de la mente, no deteniéndose en los pensamientos, permitiéndoles venir y partir, simplemente estar en descanso” (de acuerdo con el actual maestro del templo Leigu tai, Liu Xingdi²²). La primera mención a Zuowang es en el clásico taoísta Zhuangzi (libro de Chuan Tsu) compilado alrededor del año 250 a.C.

Otras prácticas taoístas directamente vinculadas a *mindfulness* son las artes marciales y, de estas, particularmente el tai-chi-chuan, el cual, con sus movimientos circulares lentos y relajados y su atención al movimiento y al espacio, es una meditación en movimiento que parece tener todos los elementos que describimos anteriormente de la actitud de *mindfulness*.

De China, el budismo fue introducido a Japón, predominando la que quizás es una de sus formas más creativas: el budismo Zen²³. Esta particular forma de budismo tuvo una notable penetración en la cultura japonesa. En las palabras de Daizetz T. Suzuki es imposible hablar de la cultura japonesa aparte del Budismo²⁴. En ella encontramos manifestaciones de *mindfulness* como en ningún otro lugar del mundo. Una de las más representativas es “cha-no-yu”, la ceremonia del té, cuya esencia es el estar plenamente y con conciencia abierta para disfrutar una taza de té. Como dice uno de los más importantes maestros de la ceremonia del té “la ceremonia del té es solo hervir agua, hacer *matcha*, y tomarlo. Nada más²⁵”.

También encontramos la presencia de *mindfulness* en el meollo del arte de la espada (Kendo), en el tiro al arco (Kyudo), en el Aikido y el Yudo, en el Ikebana o arte del arreglo floral, así como en la psicoterapia Morita que aplica conceptos del budismo Zen a la terapia. También en el Sumi-e o dibujo en tinta, y en una de sus más bellas expresiones, el Haiku, poesía japonesa vinculada a la captación del momento presente. Voy a citar un Haiku que me parece particularmente hermoso y representativo:

Una noche, el poeta Ryokan llegó a su casa y encontró que le habían robado todas sus pertenencias y “entonces escribió:

*Al ladrón se le olvidó.
La luna en la ventana.*

Más allá de la India y los países de extremo oriente, en los cuales el budismo tuvo una influencia directa, encontramos diversas prácticas y conceptos cercanos al de *mindfulness*. Los griegos, junto al pensamiento filosófico, tenían una abundante tradición de trabajo espiritual. Es así como encontramos prácticas contemplativas en Pitágoras: “sabemos que practicaban la meditación acompañada con ciertos ejercicios de respiración²⁶”. También los neoplatónicos tenían diversas prácticas espirituales. De estas, es particularmente interesante el concepto de “prosoche” en los estoicos, que es:

Atención sin tensión. Es una actitud de continua vigilancia y de constante alerta volcada sobre todos y cada uno de los acontecimientos del día... consiste en la práctica de la “atención” sin que medien pensamientos o juicios morales²⁷.

En esta descripción están incorporados elementos fundamentales de *mindfulness* como la atención relajada, sin juicio ni pensamientos.

Existe otra propuesta que incorpora una sugerencia un tanto distinta, que encontramos en el neoplatónico Plotino (204 d.C.): “la técnica de meditación... acallar el pensamiento al ser consciente de que se es consciente y permanecer el mayor tiempo posible en ese estado de autoatención²⁸”. Es interesante que esta forma de meditar se repetirá posteriormente en algunos místicos cristianos: “No pienses en lo que eres sino que eres o existes²⁹”. Esta práctica se acerca al Advaita-Vedanta hindú, tal como se puede observar en estas dos citas: “El gran remedio para la enfermedad largo tiempo mantenida del samsara (ilusión) es la investigación ¿quién soy yo?, ¿a quién pertenece este samsara?, que la cura por entero³⁰” y “a tener la mente centrada en el ser se le llama *atma vichara*³¹”.

²⁶ J. Alvarado, 2012 (pág. 190).

²⁷ *Ibidem.* (pág. 254).

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ Orientación Particular 2, siglo XVI; Alvarado, 2012 (pág. 324).

³⁰ Texto muy central de la tradición Vedanta Advaita aparentemente redactado entre los siglos X y XV. Habría sido dictado por Valmiki. Traducción de la edición original de Sri Ramasraman 1973 (Editorial Sirio, Buenos Aires).

³¹ Fundamento de la práctica del *atma vichara* “quien soy yo” del místico hindú Sri Ramana Maharshi.

²¹ El maestro Shi Jing es presidente de la Asociación Británica de Taoísmo y es su instructor principal.

²² Kohn, 2010 (pág.13).

²³ La palabra japonesa Zen viene de la palabra china Chan, la cual deriva del sánscrito Dhyana y cuyo significado es: meditación o profunda absorción de la mente sin esfuerzo.

²⁴ D. T. Suzuki, 1970 (pág. 217).

²⁵ Senno Ryoku (1522-1591) es considerado una de las figuras con mayor influencia en la ceremonia del té.

En el cristianismo, con su rica tradición espiritual, *mindfulness* está más cerca de la llamada contemplación que de la meditación, ya que esta última palabra tiene en occidente un sentido más de reflexión. Si bien las prácticas contemplativas cristianas difieren de la mirada no teísta y más fenomenológica del estar atento al momento presente de la meditación *vipassana* budista, y centran mucha de su actividad en el abandono de los sentidos y del pensamiento para “permitir a Dios”, pienso que el sentido final es el mismo: recuperar un estado de vacío del “yo” en el que se manifieste la unidad fundamental. Veamos algunos ejemplos:

Entienda quien tiene orejas y sepa que en este no pensar nada se comprende un gran mundo, en el cual la contemplación perfecta comprende y tiene en sí todo cuanto hay que merezca ser querido ... bien se dirá con verdad que no debe pensar nada, pues que en este pensar nada, tiene cuanto hay que pensar³².

O, en el caso del franciscano Francisco Osuna, la contemplación “consiste en una atención intensísima a solo Dios, sin rodeo alguno de pensamientos”³³.

Entre las múltiples prácticas contemplativas cristianas las que resultan más cercanas a *mindfulness* son las de los *hesicastas*, conocidos por una práctica de concentración que consistía en mirarse el corazón y el abdomen, por lo que fueron llamados *onfalopsycoi*, “los que se miran el ombligo”.

... cierra la puerta, eleva tu espíritu por sobre todo objeto vano o pasajero. Luego, apoyando la barba contra el pecho, dirige tu ojo corporal, a la vez que todo tu espíritu, al centro de tu vientre, es decir, a tu ombligo; comprime la aspiración de aire que pasa por la nariz de modo de no respirar con comodidad, y escruta mentalmente el interior de tus entrañas en busca del lugar del corazón³⁴.

En los *hesicastas* la atención sigue siendo lo fundamental:

hay un arte espiritual, es decir un método, que conduce rápidamente a quien lo adopta a la impa-

sibilidad y a la visión de Dios, es la atención (prosoché). Algunos santos han llamado a la atención custodia de la mente, otros custodia del corazón, otros sobriedad (*nepsis*), otros hesiquía (quietud) mental³⁵.

O, en Hesiquio:

De esta manera, serenada la mente, se va acostumbrando a permanecer en el presente en un estado de atención a sí misma sin apropiación de pensamientos, es decir, con ‘el corazón profundamente Silencioso’³⁶.

Todas estas formas contemplativas están presentes en el cristianismo contemplativo actual.

En el Islam, los sufíes³⁷ son su grupo místico por antonomasia. Algunas de sus propuestas y ejercicios se acercan extraordinariamente al *mindfulness* budista, tanto así que en los principios fundamentales de uno de sus grupos más importantes, la orden Naqshbandi, encontramos³⁸ varios principios, entre ellos, el estar consciente de la respiración/conciencia del momento presente: “Cuanto más capaz es uno de estar consciente de la propia respiración, más fortaleza tiene su vida interior. El estado del momento presente de uno debe ser observado en cada respiración, sin distraerse pensando en el pasado o en el futuro³⁹”. Y “Cada respiración que se exhala desde el interior debe ser emitida consciente y atentamente, de modo que la mente no se pierda en el olvido⁴⁰”.

Otro principio fundamental es la atención: “Sé vigilante en el pensamiento y recuérdete a ti mismo”.

A comienzos del siglo veinte, y con un muy probable origen en enseñanzas sufíes, el místico G. Gurjdieff desarrolla lo que llama el cuarto camino, cuya escuela se despliega en todo el mundo. Se trata de un método que requiere un gran esfuerzo a lo largo del tiempo.

³⁵ *Filocalia*, vol. I, “Simeón el Nuevo Teólogo”; en Alvarado, 2012 (pág. XX).

³⁶ *Filocalia*, vol. I, Hesiquio, “Discurso sobre la sobriedad”; en Alvarado, 2012 (pág. 335).

³⁷ Los sufíes representan a la espiritualidad Islámica y pretenden la unión directa con Dios. Nacen alrededor del siglo VIII.

³⁸ Todos los principios están extractados de Orden Sufí Naqshbandi Haqqani, Chile (www.sufi.cl) y de Golden Sufi (www.goldensufi.org).

³⁹ Bahá’ud-dín Naqshband (1318-1389), fundador de la orden.

⁴⁰ Abd ul-Khaliq Ghujduwani, uno de los maestros principales que acuñó los principios. Murió en 1179.

³² Laredo, “Subida al Monte Sion XXVII”; en Alvarado, 2012 (pág. 324).

³³ F. Osuna, 1492-1549; en Alvarado, 2012 (pág. 283).

³⁴ Simeón el nuevo teólogo: “Método de la santa plegaria y atención”; en Alvarado, 2012 (pág. 334).

Entre otras cosas, Gurjdieff es el primero en hablar del eneagrama y también de los múltiples yoes, o sí mismos (ver Maurice Nicoll, 1998, p. 241) recientemente redescubiertos en el psicoanálisis relacional. Gurjdieff pone un gran énfasis en lo que denomina “el recuerdo de sí”: “Ninguno de ustedes ha advertido lo más importante... que no se recuerda a sí mismo... Recuérdense a sí mismos siempre y en todo lugar⁴¹”.

La definición hecha por una discípula podría igualmente ser la de *mindfulness*:

El recuerdo de sí es el intento, en un momento específico, de estar más consciente, más despierto, más PRESENTE. Es una forma de meditación activa que puede darse en cualquier momento y en cualquier situación, y en la cual el estudiante trabaja para estar consciente, simultáneamente, de sí mismo y de su entorno, en lugar de estar inmerso en su mundo interno o perdido en sus reacciones hacia los numerosos estímulos que lo rodean⁴².

En Occidente, fuera de la tradición espiritual existen algunas prácticas vinculadas a la conciencia del cuerpo que tienen una llamativa cercanía a *mindfulness*. De estas, quizás la más importante es el llamado “*sensory awareness*” del cual podemos trazar sus orígenes en la Alemania de comienzos del siglo veinte, momento en el cual la profesora de gimnasia Elsa Glinder desarrolla un acercamiento a la conciencia del cuerpo que tiene una influencia en varios pensadores y terapeutas de la época, entre ellos Wilhelm Reich y Otto Fenichel. Glinder se interesó mucho en el psicoanálisis y quizás sea una de las primeras en criticar la falta de interés en el cuerpo de este: *Seria una tarea fascinante mostrarle al psicoterapeuta, a través de nuestras experiencias prácticas, qué es lo que él puede ganar para entender su propia tarea a través de conscientemente explorar su propio cuerpo*⁴³. Su discípula, Charlotte Selver, se trasladó a Estados Unidos, creando lo que llamó el “darse cuenta sensorial” o conciencia sensorial, que tuvo gran influencia en la psicología humanista de los años 1960 y también en Erich Fromm y Clara Thompson⁴⁴. Se basa en estar muy atento a lo que estamos percibiendo en el momento⁴⁵.

Recientemente, la psicóloga Ellen J. Langer ha escrito extensamente sobre *mindfulness*, basándose en sus experimentos en psicología social y sin hacer referencia a ninguna tradición: *mis trabajos sobre mindfulness han sido escritos casi enteramente dentro de la perspectiva científica occidental*⁴⁶. Ella propone que la actitud *mindfulness* es absolutamente necesaria para el aprendizaje y la resolución de problemas cotidianos y excepcionales, planteando como requisitos de *mindfulness* la capacidad de no quedar fijado en categorías mentales y no saturar el conocimiento prematuramente sería fundamental. Esto implica que una actitud *mindfulness* está abierta a crear nuevas categorías de conocimiento, estando atento al contexto de la situación, abiertos a nueva información, diferentes puntos de vista y una orientación más hacia el proceso que al resultado.

MINDFULNESS EN LA PSICOTERAPIA

Examinaremos ahora la incorporación de *mindfulness* en la ciencia de sanación de la mente que predomina en occidente: la psicoterapia. Como concepto y práctica propiamente tal, es primeramente introducido en la psicoterapia por los terapeutas cognitivo-conductuales, y dentro de estos particularmente por Marsha Linehan en su terapia conductual dialéctica. Junto a ella surgen una serie de otras modalidades terapéuticas que adoptan prácticas de *mindfulness*, por ejemplo: terapia conductual dialéctica (DBT)⁴⁷, reducción del estrés basado en *mindfulness*⁴⁸, terapia de aceptación y compromiso (ACT)⁴⁹, y terapia cognitiva basada en *mindfulness* (MBCT)⁵⁰.

La psicoterapia gestáltica desde su inicio tiene una relación con *mindfulness*. Su creador, Fritz Perls, estuvo influido por el *sensory awareness* de Selver y también por el budismo zen. Uno de sus aportes significativos es el reemplazo de la asociación libre psicoanalítica por el *continuum del darse cuenta*:

La frase central con la cual le pedimos a nuestros pacientes que comiencen su terapia y que mantenemos durante su transcurso, y no tan solo en palabras sino que en su espíritu, es la sencilla frase “ahora me doy cuenta”... el ahora nos manifiesta

⁴¹ Gurjdieff G., de la contratapa de *El Recuerdo de sí*; en R. Burton, 1994.

⁴² *Ibidem*. (pág. 9). Mayúscula en el original.

⁴³ Geuter, Heller & Weaver, 2009.

⁴⁴ Weaver, 2006.

⁴⁵ Una de las personas que trabajó este acercamiento en Chile es Joyce Riveros.

⁴⁶ Langer, 1989 (pág. 78).

⁴⁷ Linehan, Armstrong, Suárez, Allmon & Heard, 1991.

⁴⁸ Kabat Zin *et al.*, 1992.

⁴⁹ Hayes *et al.*, 1999.

⁵⁰ Teasdale *et al.*, 2000.

en el presente y nos recalca el hecho de que ninguna experiencia o vivencia es posible a menos que sea en el presente⁵¹.

Este cambio central en la tarea del paciente nos lleva a una terapia más encarnada, en la cual participan más claramente el cuerpo y sus vivencias. Una especie de mindfulness interpersonal. La cercanía de Perls a *mindfulness* también se refleja en su *dictum* "pierdan sus mentes y vengán a sus sentidos".

En el mundo psicoanalítico varios autores, entre ellos Mark Epstein⁵², Jerry Rubin⁵³ y Jeremy Safran⁵⁴, han planteado la cercanía de *mindfulness* con la atención propuesta por Freud al psicoanalista: *No debemos otorgar una importancia particular a nada de lo que oímos y conviene que le prestemos a todo la misma atención parejamente flotante*⁵⁵. Esta cercanía se complementa con la sugerencia de Wilfred Bion de intentar un estado *sin memoria y sin deseo y sin comprensión*⁵⁶.

En los primeros tiempos del psicoanálisis fueron muy pocos los que se permitieron ir en contra de la distancia de Freud a lo religioso, con excepción de un artículo sobre la psicología budista de Joe Tom Sun⁵⁷. La mayoría de las referencias tempranas a la meditación fueron críticas. Por ejemplo, Franz Alexander publica en 1931 un artículo en el que homologa la meditación budista con una catatonia artificial. Siguiendo a Freud la compara además con una forma de regresión infantil⁵⁸. La mayoría de los analistas que incursionaron en el misticismo lo hicieron siguiendo esta línea: *la equivalencia de la meditación con la unión simbiótica preverbal o la unión regresiva con la madre* (Fingarette 1958; Shafii 1973; Horton 1974; Ross 1975) *ha seguido virtualmente no desafiada dentro de la comunidad psicoanalítica*⁵⁹.

Fue recién a finales de la década de los años 1950 que los ya disidentes Erich Fromm y Karen Horney escriben de las bondades de la meditación y el budismo. Esta última, quien poco antes de su muerte viajó a Japón con Suzuki, donde visitó varios monasterios Zen, en los cuales sostuvo intensas discusiones con algunos

monjes seleccionados⁶⁰. En sus últimas conferencias dedica un capítulo a la calidad de la atención del analista hablando de la necesidad de una atención "de todo corazón", agregando: "esta es una facultad de la que los orientales tienen una percepción mucho más profunda que nosotros. También cuentan con un entrenamiento mucho mejor que el nuestro"⁶¹.

Uno de los analistas cercanos a Horney, Harold Kelman, planteó en un artículo sobre el pensamiento oriental y el psicoanálisis que:

El analista tendrá que estar consciente que el único lugar en el que podemos estar y experimentar es aquí; que el único tiempo en el que podemos estar y tener una experiencia es ahora; y que los únicos sentimientos que alguna vez podemos ser, no tener, son sentimientos presentes. Esto significa que el único lugar y tiempo en que vivimos es ahora⁶².

Cabe destacar que es en la década de los años 1980 cuando comienzan a surgir voces que analizan y se acercan a la espiritualidad y a la meditación con una mirada más receptiva. Muchos de estos analistas son practicantes de meditación e incluso instructores de esta, como es el caso de Barry Magid. Me limitaré a mencionar algunos aportes más actuales que me han parecido particularmente significativos, como es el concepto y el trabajo introducido por Jeremy Safran y Christopher Muran de "*mindfulness* en acción", refiriéndose al proceso de toma de conciencia y metacomunicación frente a la ruptura de la alianza terapéutica, así como la introducción de *mindfulness* en el entrenamiento de nuevos terapeutas⁶³. Jon G. Allen, Peter Fonagy y Anthony Bateman han comparado *mindfulness* con la mentalización agregando "lo que nosotros llamaríamos mentalización es directamente mejorado por la práctica de la meditación"⁶⁴. Jerry Rubin analiza entusiastamente las ventajas de la meditación *mindfulness* para el terapeuta.

La meditación desarrolla grandes habilidades de introspección... promueve mayor acceso a material previamente inconsciente, así como mayor receptividad para fenómenos mentales y físicos sutiles. El analista se da cuenta de pensamientos, sentimientos, fantasías, imágenes y sensaciones

⁵¹ Perls, 1971 (pág. 71).

⁵² Epstein, 1995 (pág. 114).

⁵³ Rubin, 2003 (pág. 45).

⁵⁴ Safran, 2005 (pág. 156).

⁵⁵ Freud, 1911 (pág. 49).

⁵⁶ Bion, 1970 (pág. 45).

⁵⁷ Thompson, 1924. Thompson usó este pseudónimo al publicar su artículo en *Psychoanalytic Review*.

⁵⁸ Alexander, 1931.

⁵⁹ Epstein, 1995 (pág. 124).

⁶⁰ Morvay, 1999.

⁶¹ Horney, 1989 (pág. 18).

⁶² Kelman, 1960 (pág. 78).

⁶³ J. Safran & C. Muran, 2000.

⁶⁴ Allen & Fonagy, 2002 (pág. 35) en Wallin, 2007.

corporales que ella o él ordinariamente no percibe... La práctica meditativa promueve también mayor tolerancia para lo que sea que experimentemos, incluyendo el afecto. A través de desarrollar la habilidad de abrirse a la textura de la experiencia con menos apego y aversión, la meditación ayuda al terapeuta a manejar el afecto más hábilmente. El analista puede literalmente sentarse con y atravesar un gran rango de afectos sin necesidad de escudarse con certezas prematuras o formulaciones intelectualizadas. Hay entonces una mayor tolerancia a la ambigüedad y la falta de certezas. Hay menos presión a saber y a hacer. No saber es entonces un estado del ser más confortable para el analista. Este experimenta mas la "mente del principiante." "En la mente del principiante hay muchas posibilidades" apunta Shuryu Suzuki (1970) "en la mente del experto hay pocas" (pag. 21).

La creatividad del analista es entonces aumentada. El analista está menos lleno con preconceptos acerca del tratamiento, la relación terapéutica o la vida en general. El analista está libre para preguntar, maravillarse y dudar... tiene también un profundo respeto por las diferencias y es más tolerante a un mayor rango de fenómenos internos e interpersonales. Esto crea un ambiente analítico que disminuye la vulnerabilidad y la culpa del paciente... el no apego que la práctica meditativa desarrolla también cultiva más libertad en el analista⁶⁵.

Son muchos los psicoterapeutas que en los últimos años han proclamado los beneficios de *mindfulness* por lo que solo voy a agregar una mirada que me parece particularmente significativa ya que va al meollo del asunto. David Wallin, en su libro sobre apego en psicoterapia, señala:

La teoría del apego lidia específicamente con los elementos representados por estos tres anillos: la realidad externa, el mundo representacional, y el sí mismo reflexivo. Sin embargo, me parece que hay un camino en la cambiante narrativa de la teoría del apego que apunta como una flecha a un cuarto anillo dentro de los otros tres. Este cuarto anillo representa lo que yo llamaría el sí mismo mindful. Para ponerlo un tanto crípticamente, este sí mismo es la respuesta a la pregunta: ¿quién (o qué) es lo que realmente reflexiona sobre la experiencia? Si una postura reflexiva implica metacognición

—pensar acerca del pensar— entonces parece natural preguntar quién está pensando acerca del pensar. Usted puede tratar, como yo lo hice, de cerrar los ojos y ponerse esta pregunta a sí mismo. Mi propia respuesta (derivada de la experiencia) me tomó por sorpresa y fue: Nadie. Esta elusiva comprensión, ensamblada con un principio fundamental de la psicología budista, refleja la paradoja que el sí mismo mindful puede ser al mismo tiempo un sí mismo seguro y un no (personal) sí mismo, sino solo un darse cuenta (*awareness*) (ver Goldstein y Kornfield, 1987; Kornfield 1993; Engler 2003)⁶⁶.

LAS CRÍTICAS PSICOANALÍTICAS

En las últimas décadas han sido escasas las críticas abiertas a la meditación en el mundo psicoanalítico. Es interesante la observación que hace Otto Kernberg acerca de *mindfulness*:

Desde un punto de vista psicoanalítico, uno puede especular que tal actitud, orientada a la aceptación de sí mismo, como la que está implicada en *mindfulness*, puede reflejar una identificación inconsciente con un introyecto maternal amoroso, pero que también trae consigo la tentación de un autoengrandecimiento narcisístico⁶⁷.

Kernberg agrega después: *Existe el peligro que mindfulness pueda reforzar relaciones de objetos narcisistas omnipotentes en ciertos casos, promoviendo una autoidealización, o la ilusión de que todo lo que es valorable, emana y reside en la experiencia del sí mismo en el momento*⁶⁸. Creo que Kernberg apunta a un fenómeno posible de observar en algunas personas en cualquier centro de meditación en el mundo. Luego clarifica aún más su punto agregando: *La diferencia más importante desde un punto de vista de la teoría de las relaciones de objeto contemporánea es que el concepto de mindfulness no incluye los determinantes inconscientes de la autoobservación derivados de internalizaciones de objeto diádicas y triádicas*⁶⁹. Este punto lo aclara más al ser consultado en una entrevista de la revista "Qué es la iluminación", en la que frente a la pregunta de si piensa que existe un *self* independiente de las relaciones objetales contesta: *el self es siempre en relación a otros*

⁶⁵ J. Rubin, 2003 (pág. 55).

⁶⁶ Wallin, 2007 (pp. 5-6).

⁶⁷ O. Kernberg, 2011 (pág. 61).

⁶⁸ *Ibidem.* (pág. 65).

⁶⁹ *Ibidem.* (pág. 62).

*significativos*⁷⁰. Aquí Kernberg evidencia una distancia radical, que recuerda el comentario de Freud en *El Malestar en la Cultura* sobre su amigo Romain Rolland, cuando le habla de su experiencia de un sentimiento de “sensación de eternidad” y de “algo sin límites ni barreras”⁷¹ que Freud comprende como expresión del “desvalimiento infantil”⁷². Me parece entonces que este tipo de afirmaciones reflejan un desacuerdo fundamental y, según mi modo de pensar, revelan una falta de experiencia directa, tanto en Freud como en Kernberg respecto de la mirada mística, tal como se expresa en la tradición budista y en otras, las cuales, al igual que la cita anterior de David Wallin, afirman que existe un estado de observación posible de alcanzar, independiente de la “historia personal”, es decir, sin el sí mismo⁷³.

Fuera del ámbito psicoanalítico, Fritz Perls hace aseveraciones críticas en relación con la meditación, que apuntan a una diferencia cultural fundamental entre oriente y occidente: *la meditación no es ni cagar ni bajarse de la bacinica*, agregando, al igual que Franz Alexander, *es una estupenda escuela para la catatonía*⁷⁴. Sin embargo, Perls no da mayores explicaciones a sus dichos. Aparentemente pensaba que su método del *continuum* del darse cuenta, realizado en la relación con otro, era mucho más efectivo que la meditación budista y el psicoanálisis. Al respecto, y después de su viaje a Japón, comentó:

Mi visita al Japón fue un fracaso, al menos en lo que se refiere a cualquier logro en materia de Zen. Hizo reforzar mi opinión de que algo tiene que andar mal tanto con el Zen como con el psicoanálisis si se demora años y años el llegar a ninguna parte. Lo más halagador que puede decirse es que el psicoanálisis engendra psicoanalistas y el Zen engendra monjes Zen⁷⁵.

Evidentemente son dos acercamientos muy distintos. Podríamos decir que cada uno representa muy bien los polos de la mirada occidental y oriental. En la meditación *mindfulness* la propuesta es solo observar y dejar pasar, asumiendo que esta práctica en el contexto de la enseñanza va a producir un *insight* en la naturaleza profunda de la mente y la consiguiente liberación. En cam-

bio, Perls pone el acento en el hacerse cargo de lo que surge en la mente y actuar, completar la *gestalt*, momento a momento, mucho más cerca de una mirada existencial y de acción. Me trae a la mente el análisis que hace Suzuki en su conversación con Fromm⁷⁶, en la que ejemplifica la diferencia entre Occidente y Oriente a través de la poesía, tomando a Alfred Tennyson, el poeta inglés:

*Flor en el muro agrietado
Te arranco de las grietas;
Te tomo con todo y raíces, en mis manos
Florece –pero si pudiera entender
Lo que eres, con todo y tus raíces y, en todo,
Sabría qué es Dios y qué es el hombre*

Y después al japonés Basho con:

*Cuando miro con cuidado
Veo florecer la nazuna
Junto al seto*

Aquí Suzuki ejemplifica la diferencia: Basho se identifica con la naturaleza, deja la flor quieta, simplemente la mira “con cuidado”. Tennyson, por otro lado, la separa, la arranca, quiere entenderla, es analítico, activo; su individualidad permanece aparte de la flor. Basho acepta, Tennyson resiste. Tennyson tiene un conocimiento “científicamente objetivo”. Basho permanece en la “subjetividad absoluta”.

LAS CRÍTICAS DESDE EL MISTICISMO

Voy a comenzar con dos citas, una que surge de oriente y otra de occidente, que a mi modo de ver resumen muy precisamente la mayor objeción a la práctica de *mindfulness* en esta área.

El Zen llama a todos los medios y métodos para realizar el Tao “las patas de la víbora”: añadidas completamente superfluas⁷⁷.

Todo apego del yo a una obra cualquiera (oración, disciplina, ayunos...) quita la libertad de estar a la orden de Dios en este instante presente y de seguirlo a Él (...) siendo libre y nuevo en cualquier instante (...) cualquier obra intencionada (...) quita esa libertad siempre nueva⁷⁸.

⁷⁰ S. Bridle, 2009.

⁷¹ S. Freud, 1932 (pág. 22).

⁷² *Ibidem.* (pág. 32).

⁷³ Thumala, 1992.

⁷⁴ Perls, 1969 (pág. 92).

⁷⁵ *Ibidem.* (pág. 118).

⁷⁶ Fromm-Suzuki, 1964 (pág. 9).

⁷⁷ A. Watts, 1957 (pág. 242).

⁷⁸ M. Eckhart Citado por Cavallé M. (pág. 166).

A mi entender, en esta cita de Eckhart se encuentra la esencia de la propuesta de los críticos de la práctica meditativa y está vinculada a una contradicción fundamental, o quizás podríamos decir a una paradoja, que se relaciona con que el interés esencial de la práctica está basado en el mismo yo que se quiere reconocer como no existente. Los detractores de la práctica meditativa entendida como una técnica, plantean que el yo que practica con esfuerzo y voluntad, se fortalece aún más con esta práctica llena de deseo y de futuro.

... desde la perspectiva no dual, no teológica, si uno esta cultivando smrti (sati o mindfulness)... entonces uno está cultivando la ignorancia porque uno está solo fortaleciendo las estructuras sujeto-objeto del darse cuenta, las mismas estructuras que son la manifestación sutil de la ignorancia misma⁷⁹.

El filósofo y místico Jiddu Krishnamurti, durante sus casi 60 años de charlas, insistió sobre el sin sentido de una técnica meditativa.

... la meditación es un estado de la mente que mira todas las cosas con atención completa, totalmente, no solo en partes. Y nadie puede enseñarle cómo estar atento. Si lo aprende de algún sistema, usted estará atento al sistema, pero eso no es atención. La meditación es una de las artes más admirables de la vida, quizás la más grande, y no es posible aprenderla de nadie; en eso consiste su belleza. No tiene técnica y, por lo tanto, tampoco autoridad. Cuando usted aprende a conocerse, se observa, observa su forma de caminar, de comer, de hablar, la murmuración, el odio, los celos; si se da cuenta de todo esto que ocurre dentro de usted mismo, sin elección alguna, está llevando a cabo parte de la meditación. Así, pues, la meditación puede realizarse mientras viaja en autobús, o cuando camina por los bosques llenos de luces y sombras, o escucha el canto de los pájaros, o mira el rostro de su esposa o hijo⁸⁰.

Al respecto, y además de los diálogos de Francisco Varela con el Dalai Lama, hay que destacar que Varela sostuvo junto a otros científicos un difícil diálogo con Krishnamurti en 1984⁸¹. El diálogo fue dirigido por el

neurobiólogo chileno Juan Luis Hancke en Inglaterra. Allí, aunque sin explicitarlo plenamente, se discute este tema. En ellos Varela insiste en la posibilidad de una práctica que genere condiciones, y Krishnamurti en la necesidad de una comprensión inmediata. Quiero agregar que para mí fue muy interesante observar que, habiendo visto o leído la mayoría de los diálogos de Krishnamurti con científicos o pensadores, este es el único en el que alguien (Varela) no sucumbe ante la autoridad de Krishnamurti, y se mantiene pensando desde sí mismo⁸².

A MODO DE CONCLUSIÓN

Este trabajo intenta acercarnos a una mayor comprensión del concepto y la práctica de *mindfulness*. Esto me ha llevado a mirar someramente acercamientos similares en otras formas de misticismo, como las griegas, hinduistas, islámicas, cristianas y también en nuestra psicología. Como hemos visto y veremos más en este libro, existe un gran interés desde el pensamiento científico por entender estas prácticas. También hemos visto los temores que surgen en algunos practicantes budistas en torno a la secularización de *mindfulness*. No es difícil pensar que de esta fecundación mutua pueda surgir un conocimiento que nos sea aceptable sin la violencia que, como señalaba Freud, significa aceptar las creencias religiosas, y podamos así dar paso a un religar acorde a nuestra época, mente y cultura.

Junto a todo lo anterior, y quizás en concordancia, no puedo dejar de pensar, al releer este artículo, en la respuesta de Hamlet a Polonio cuando este le pregunta qué lee... Palabras, palabras, palabras.

REFERENCIAS

1. Alexander F (1931) Buddhist training as an artificial catatonia. Reimpreso en: Molino A. The Couch and the Tree dialogues in Psychoanalysis and Buddhism, Open Gate Press, London
2. Alvarado J. (2012) Historia de los métodos de meditación no dual. Editorial Sanz y Torres S.L., Madrid
3. Bion W. (1970) Atención e interpretación. Editorial Paidós Argentina
4. Burton R. E. (1994) El Recuerdo de sí. Editorial Kier, Buenos Aires
5. Cavallé M. (2000) La sabiduría de la no-dualidad. Una reflexión comparada entre Nisargadatta y Heidegger. Editorial Kairos España
6. Cooper C. (2010) en Encyclopedia of Psychology and Religion: L-Z, Leeming D; Madden K.; Marlan S. (editores), Springer
7. Dreyfus G (2011) Is mindfulness present centered and non-judgmental. Contemporary Buddhism 12(1)

⁷⁹ Dunne, 2011 (pág. 77).

⁸⁰ Krishnamurti, 1987 (pág.45).

⁸¹ Krishnamurti, 1984. Se encuentra en *youtube* como: Krishnamurti Brain Seminar.

⁸² Por supuesto podemos pensar alternativamente, que no pudo comprender en el momento lo que K. le ofrecía

8. Dunne J. (2013) Toward an understanding of non-dual mindfulness. En *Mindfulness: Diverse Perspectives on Its Meaning, Origins and Applications*, J. Williams, J. Kabat-Zin (2013), Routledge
9. Eckhart M. *Tratados y Sermones*. Libros Tauro, Buenos Aires
10. Eliade (1971) *Yoga Inmortalidad y Libertad*. La Pléyade, Buenos Aires
11. Epstein M. (2008) *Psychotherapy without the Self: A Buddhist Perspective*, Yale University Press
12. Freud S. (1909) *Obras Completas*, Vol. XII, Amorrortu, B.Aires 9ª. Edición 1996
13. Freud S. (1912) *Obras Completas*, Vol. XII, Amorrortu, B.Aires 9ª. Edición 1996
14. Freud S (1932) *Obras completas*, Vol XXI, Amorrortu, B.Aires 9ª. Edición 1996
15. Fromm-Suzuki (1964) *Budismo Zen y Psicoanálisis*, Fondo de Cultura Económica México
16. Fulton-Siegel (2005) *Budhist and Western Psychology*, en *Mindfulness and Psychotherapy*, Guilford NY
17. Germer C., Siegel R. & Fulton P. (2005) en *Mindfulness and Psychotherapy*, Guilford NY
18. Geuter U., Heller M. & Weaver J. (2009) *Elsa Gindler and her influence on Wilhelm Reich and Body Psychotherapy*. *Body, Movement & Dance in Psychotherapy – An International Journal for Theory, Research and Practice*, Taylor and Francis.
19. Hadot P. (2003) *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Ediciones Siruela España
20. Horney K. (1989) *Últimas conferencias*. Editorial Paidós Bs Aires
21. Humphreys C. (1973) *La Sabiduría del budismo*. Ed. Kier Buenos Aires
22. Kabat-Zinn J. (1990) *Vivir con plenitud las crisis*. Editorial Kairos España
23. Kelman H. (1960) *Psychoanalytic thought and eastern wisdom* reimpresso, en: Molino A. *The Couch and the Tree dialogues in psychoanalysis and Buddhism*. Open Gate Press London
24. Kernberg O. (2011) *The inseparable Nature of Love and Aggression*. *Clinical and theoretical Perspectives*. Ed: A. Psychiatric Pub. Washington, London England
25. Kernberg O. (2008) *An interview with Susan Bridle*, en *What is enlightenment* N 17
26. Krishnamurti J. (1984) *Dialogue with the brain scientist*. Krishnamurti Foundation of America
27. Krishnamurti J. (1987) *Libérese del pasado*. Editorial Orion, México
28. Kohn L. (1956) *Sitting in oblivion: the heart of Taoist meditation*. Tree Pine Press England
29. Langer EJ. (1989) *Mindfulness*. Merloyd Lawrence Book USA
30. Lutyens M. (1989) *Krishnamurti La puerta abierta*. Editorial Edhasa España
31. Mark J, Williams G, Kabat-Zinn J (2011) *Mindfulness: diverse perspectives on its meaning, origins, and multiple applications at the intersection of science and dharma*. *Contemporary Buddhism*, 12(1)
32. Molino A. (1998) *The Couch and the Tree dialogues in psychoanalysis and Buddhism* Open. Gate Press London
33. Morvay Z. (1999) *Horney, Zen and the real self: Theoretical and historical connections*. *American Journal of Psychoanalysis*. New York, marzo
34. Olendzki A. (2005) *Mindfulness and Psychotherapy*. Guilford NY
35. Nicoll M. (1998). *Comentarios Psicológicos sobre las Enseñanzas de Gurdjieff y Ouspensky*. Editorial Kier: B. Aires
36. Perls F. (1976) *El Enfoque Gestáltico: testimonios de terapia*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago
37. Perls F. (1969) *Dentro y fuera del tarro de la basura*. Ed. Cuatro Vientos, Santiago
38. Rahula W. (1959) *What the Buddha Taught*. Gordon Fraser London
39. Rubin J.(2003) *Close encounters of a new kind: towards an integration of psychoanalysis and Buddhism*, en *Encountering Buddhism: western psychology and Buddhist teachings* edited by S. R. Segall S. University New York Press
40. Solé A. (1986) *La meditación budista*. Ediciones Martínez Roca España
41. Sujato Bikkhu (2012) *A History of Mindfulness: How insight worsened tranquillity in the Satipaṭṭhāna Sutta*. Ed. Santipada
42. Suzuki DT. (1971) *Zen and Japanese Culture*. Bollingen Series Princeton University Press NJ
43. Thompson J. (1924) *Psychology in primitive Buddhism*. Reimpreso en Molino A (1998) *The Couch and the Tree dialogues in psychoanalysis and Buddhism*. Open Gate Press London
44. Thumala E. (1992) *Misticismo y Salud Mental*. R. Psiquiatría S. Chilena de Salud Mental, Abril
45. Varela F, Thompson E, Rosch E. (1992) *De cuerpo presente: las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Editorial Gedisa España
46. Wallin D. (2007) *Attachment in Psychotherapy*. The Guilford Press USA
47. Watts A. (1957) *El Camino del Zen*. Ediciones perdidas España
48. Weaver J. (2006) *The Influence of Elsa Gindler-Ancestor Of Sensory Awareness*. The United States Association of Body Psychotherapy Journal, 3(1)
49. Yoga Vasishta Sara (1973). Editorial Sirio, Argentina

EPISTEMOLOGÍA Y PSIQUIATRÍA

NORMA, GUÍA, REFERENCIA Y LOS OBJETOS DE LA PSIQUIATRÍA: UNA APROXIMACIÓN EPISTEMOLÓGICA APLICADA AL ANÁLISIS DEL DECRETO N° 7 DEL MINISTERIO DE SALUD

(Rev GPU 2017; 13; 3: 304-311)

Claudio Filippi¹

La esencia (que tiene existencia real), que no tiene color, sin forma, impalpable, que no puede contemplarse solo por la guía del alma (nous) inteligencia, que es la fuente del conocimiento verdadero se encuentra en este lugar. Al igual que en la mente de Dios la inteligencia se alimenta de ciencia absoluta, tratando de conseguir la comida que se adapte a él, contento de verlos después de un tiempo el ser en sí mismo, alimenta y Bendito va contemplando la verdad.

PLATÓN, FEDRO

En este trabajo se realiza una revisión del concepto de epistemología y sus acepciones, sus tendencias actuales y la relación que se da entre los conceptos de norma, guía, referencia y la naturaleza híbrida de los objetos psiquiátricos. Este análisis se aplica al estudio del Decreto N° 7 del Ministerio de Salud de Chile sobre guías clínicas referenciales, relativas a los exámenes, informes y antecedentes que deberán respaldar la emisión de licencias médicas. El trabajo en sí utiliza un enfoque epistemológico racional realista y entronca con los aspectos éticos y filosóficos del derecho.

¹ Médico Psiquiatra; Magister en Psicología Clínica; Magister en Docencia e Investigación Universitarias; Licenciado en Filosofía y Licenciado en Educación. Mail: drfilippi@inepsa.cl

INTRODUCCIÓN

La psiquiatría, como cualquier otra ciencia, intenta definir la naturaleza, alcance y validez de los conocimientos que constituyen su acervo (Berríos, 2011).

Este esfuerzo no es reciente, sino que ya estaba presente, aunque de manera inconsciente e incipiente en la obra de la Escuela Hipocrática y su esfuerzo de entender el trastorno mental como una dolencia de la naturaleza del ser humano y cuyo trato debe ser similar al de otros padecimientos corporales (Ivanovic-Zuvic, 2004).

La labor epistemológica no se ha detenido, como suele pensarse frente al estado actual de la disciplina, plena de conocimientos neurobiológicos, genéticos y moleculares, sino que está en pleno desarrollo en conjunto con los desafíos conceptuales que plantea esa misma investigación científica. No obstante, la práctica clínica, entendida esta en un contexto amplio no solo de carácter biomédico, sino también sujeta a variables políticas, económicas y sociales, está forzada a analizar epistemológicamente algunos de los instrumentos con los cuales labora, y determinar si es correcta su aplicación tanto desde lo epistemológico como desde lo ético u otros puntos de vista.

Este trabajo pretende precisamente someter al escrutinio desde una visión amplia y crítica, aunque no sesgada, pues la objetividad neutra no es posible, de un instrumento legal chileno: El Decreto N° 7 del Ministerio de Salud. Este Decreto si bien establece “guías clínicas referenciales relativas a los exámenes, informes y antecedentes que deberán respaldar la emisión de licencias médicas”; sirve de instrumento de facto para que las autoridades contraloras de salud recorten los reposos indicados por los médicos y se transforme en un instrumento de control del gasto en salud.

¿QUÉ ES EPISTEMOLOGÍA?

La epistemología según Otero (2001) puede ser entendida como sinónimo de teoría del conocimiento y su objeto es la determinación de la naturaleza, alcance y validez del conocimiento.

En tal sentido, de carácter amplio, es equivalente al término Gnoseología (Del gr. γνῶσις, -εως gnôsis, -eôs ‘conocimiento’ y -logía.) (RAE, 2014). que se utiliza, sobre todo en el mundo anglosajón para definir aquella rama de la filosofía que elabora una teoría del conocimiento del conocimiento en general (Padrón, 2007) (Otero, 2001).

En un sentido restringido, epistemología se asimila al concepto de filosofía de la ciencia, es decir, su campo de estudio es la elaboración de una teoría de la ciencia

y de la investigación científica (Padrón, 2007) (Otero, 2001).

La epistemología puede ser entendida históricamente estudiando las diferentes escuelas o corrientes que han existido desde su desarrollo inicial en la antigua Grecia cuando se realizaba la distinción platónica entre doxa (opinión) y episteme (ciencia) (Reale y Antiseri, 2010) (Nuño, 2007) (Filippi, 2015) hasta sus desarrollos más próximos en los avances de las epistemologías naturalizadas racionalistas o cognitivas (Padrón, 2007). Este es el enfoque que habitualmente se utiliza en los cursos y textos de epistemología o filosofía de la ciencia.

No obstante, también puede ser analizada utilizando los criterios que describe el epistemólogo venezolano José Padrón Guillén (2007) (Padrón, 1998), quien plantea la hipótesis de los “Enfoques Epistemológicos” según la cual las diferencias visibles en los procesos de investigación científica observan a determinados sistemas de convicciones acerca de qué es el conocimiento y de sus vías de producción y validación, sistemas que tienen un carácter preteórico, ahistórico y universal. Estas diferenciaciones o variaciones las denomina “Enfoques Epistemológicos”.

Padrón utiliza, para clasificar los “Enfoques Epistemológicos”, dos variables. La primera es de carácter Gnoseológico, es decir, se refiere a las convicciones acerca de las fuentes del conocimiento, las cuales darían dos posibilidades: empirismo o racionalismo. Por empirismo se entiende la posición filosófica que sustenta que el conocimiento se sustenta en la experiencia, a diferencia del racionalismo que lo hace residir en la razón (Ferrater, 1967).

La segunda variable es de carácter ontológico y se refiere a las convicciones acerca de las relaciones del sujeto con la realidad. Esto a su vez daría dos posibilidades: idealismo o realismo. Por idealismo se entienden aquellos sistemas filosóficos que consideran la idea como principio del ser y del conocer (RAE, 2014). Es decir, el idealismo epistemológico enseña que todos los entes que no son sujetos de experiencia, que no tienen existencia o realidad si no es la de ser percibidos o pensados (Runes, 1981). En cambio, el realismo, en términos epistemológicos significa que la experiencia sensible proporciona una información verdadera e ininterrumpida, si bien limitada, de los objetos; que es posible tener un conocimiento fidedigno y directo del mundo real (Runes, 1981).

Al cruzar ambas variables se determinarían, según Padrón (2007) (1998), cuatro enfoques epistemológicos, los que determinarían metodologías y técnicas de investigación propias de ese enfoque:

1. Enfoque empírico-realista: Mediciones, experimentaciones, inducción controlada...
2. Enfoque empirista-idealista: Etnografía, diseños de convivencia, inducción reflexiva...
3. Enfoque racionalista-realista: Abstracciones, sistemas lógico-matemáticos, deducción controlada...
4. Enfoque racionalista-idealista: Interpretaciones libres, lenguajes amplios, argumentación reflexiva...

Lo anterior sería de importancia al momento de determinar la coherencia entre los enfoques epistemológicos, metodologías y técnicas utilizadas en la investigación científica según reconoce el propio autor.

Otro aspecto que reseña Padrón, pero que no es de importancia para los fines de nuestra exposición, es el de la estructura diacrónica de los procesos de investigación, concepto que se vincula con el de Programas de Investigación de Lakatos (Lakatos, 1983).

LA EPISTEMOLOGÍA PSIQUIÁTRICA

Toda aproximación al conocimiento o investigación científica involucra un enfoque epistemológico que lo sustenta, en cuanto existe una reflexión sobre el propio conocimiento (Jaramillo, 2003). La psiquiatría no es excepción, y puede entenderse la epistemología psiquiátrica como aquella parte de la filosofía que estudia y determina la naturaleza, alcance y validez del conocimiento psiquiátrico. Según Marková y Berríos (2012) la epistemología psiquiátrica podría ser entendida como una epistemología "regional".

Para Berríos la labor epistemológica psiquiátrica es una labor que ha sido dejada de lado (2004). Para el autor de Cambridge esto tiene impacto en la capacidad de la psiquiatría de construir narrativas predictivas sobre un subconjunto de fenómenos u objetos del mundo, lo que depende tanto de la investigación empírica como conceptual (Berríos, 2012). Este olvido de las bases epistemológicas, según él, obedece a una serie de causas, que no es del caso señalar, pero que son funcionales a una visión naturalista de la psiquiatría, que reduce la enfermedad mental a un mero fenómeno biológico o cerebral, y que no tendría expresión u origen en lo psicológico y/o social (Berríos, 2012).

Esto significaría desconocer la naturaleza híbrida de la psiquiatría, la que nace tanto de las ciencias naturales como de las ciencias humanas, teniendo estas últimas lo que se denomina una primacía epistemológica por sobre las primeras. Esta primacía epistemológica tendría su fundamento mismo en el acto social de diagnóstico psiquiátrico, el cual sería un proceso dialó-

gico entre personas, que se constituiría en un tipo de asociación emocional y epistemológica entre el médico y su paciente (Berríos, 2012).

Durante este proceso de diagnóstico se otorgaría significado al vivenciar del paciente y se realizaría la construcción sintomática en tanto tal, utilizando el lenguaje que la Psiquiatría ha construido para tal fin, que es la Psicopatología Descriptiva (PD).

Este proceso involucra el comprender la experiencia interna del sujeto en términos de las categorías que la PD ha desarrollado previamente a través de un proceso empático, donde, como se señaló, se le otorga significado a ese vivenciar anormal del paciente y se construye un diagnóstico. Ese ejercicio epistemológico pone en juego una aproximación gnoseológica al objeto de estudio, el que es asumido como un ente de naturaleza híbrida, por un lado, de origen biológico, pero por otro, de carácter abstracto. Lo anterior, en cuanto la señal biológica original, que como experiencia prelingüística y prerracional se constituye en el caldo primigenio que señala Berríos (2012) (Marková y Berríos, 2012) es cubierto por capas semánticas que lo alteran y reconfiguran, para construir el síntoma mental.

De tal manera, en el proceso o ejercicio epistemológico del psiquiatra predomina la comprensión hermenéutica de la experiencia subjetiva del paciente, construyéndose en la interacción entre ambos el conocimiento psiquiátrico mismo.

Ese enfoque de trabajo, utilizando las categorías de Padrón, reseñadas previamente constituiría uno de carácter empírico-idealista (2007) (1998).

Empírico en cuanto la fuente misma del conocimiento es la experiencia y no la razón; idealista en cuanto la naturaleza del objeto es híbrida, con un predominio de lo abstracto o semántico.

LOS CONCEPTOS DE NORMA, GUÍA, REFERENCIA Y REGLA TÉCNICA

El concepto de norma proviene de la arquitectura romana, en donde se utilizaba una escuadra con ese nombre para asegurar que las construcciones poseyeran la geometría deseada. De ahí derivan las dos acepciones que interesan para el objetivo de este trabajo:

La primera, según la RAE (2013), es la "Regla que se debe seguir o a que se deben ajustar las conductas, tareas, actividades, etc.". La otra acepción es la de precepto jurídico.

Como tal, el concepto, en sus dos acepciones, posee un carácter imperativo o directivo que obliga a quien está sujeto a dicha norma. Bien lo saben los teóricos del derecho, que hacen de ella uno de los pilares

fundamentales de la ciencia jurídica (Robles, 2010) (Williams, 2008) (Squella, 2014).

Una norma corresponde a una modalidad de un género más amplio, que son las directivas en las cuales se encuentran los consejos, las órdenes, las advertencias, amenazas, etc., entre otras (Robles, 2010).

Como tal, la norma constituye un precepto para la conducta humana de acuerdo con un criterio de valor y cuyo incumplimiento trae aparejada una sanción (Williams, 2008).

A diferencia de las leyes científicas físico-naturales, la norma recae sobre la conducta humana y se plantea en términos obligatorios y no necesarios o deterministas como estas últimas. Su estructura lógica es: "Si A es, debe ser P". Lo anterior es en cuanto entraña el reconocimiento de la libertad del ser humano que puede o no acatar la norma. En tal sentido, la validez de la misma está depositada en el juicio de valor que le sirve de fundamento y su incumplimiento disminuye la eficacia de la misma. En este último caso, se legitima en el incumplimiento la sanción de quien incumple (Williams, 2008; Ortega, 2012).

Existen diferentes tipos de normas como son las normas religiosas, morales, las de trato social, las políticas o las jurídicas. En este último caso, según Robles (2010), la norma jurídica posee una acepción más amplia que la de ley, siendo solo esta un tipo de norma jurídica.

En el caso del concepto de Guía, según la RAE (2013) la primera acepción es la de "Aquello que dirige o encamina" y en su tercera acepción "Tratado en que se dan preceptos para encaminar o dirigir en cosas, ya espirituales o abstractas, ya puramente mecánicas".

Como se puede observar, si bien es un término que corresponde al orden directivo referido anteriormente, su campo semántico es diferente y su estructura lógica es diferente: "Si A es, podría ser P". El carácter imperativo en este caso es más débil y solo orienta la conducta sin obligarla.

En este sentido, está más cerca del concepto de Referencia, el cual es entendido como "Relación, dependencia o semejanza de algo respecto de otra cosa" en su tercera acepción y "Base o apoyo de una comparación, de una medición o de una relación de otro tipo. Modelo, ángulo de referencia" (RAE, 2013). Su estructura lógica es: "Como A es P, B puede ser P". También en este caso el carácter imperativo es más débil y solo orienta la conducta sin obligarla.

En último término, el concepto de regla técnica, según Williams (2008), "señala la conducta que tiene que observarse en la utilización de una determinada cosa, esto es, para lograr un determinado fin".

La regla técnica ocupa un espacio intermedio entre la ley científica natural, gobernada por la causalidad-necesidad y la norma de conducta, regida por la obligatoriedad. Sus características son (Williams, 2008):

Todo conocimiento científico es susceptible de convertirse en una regla técnica y aplica a través de una regla técnica.

La regla técnica señala los procedimientos o medios más idóneos para poder alcanzar un determinado fin.

Su validez reposa directamente en la eficacia y no en un valor como la norma o la verdad como la ley científico-natural.

La regla técnica busca lo más eficiente y no la bondad en términos axiológicos ni morales.

La regla técnica no establece deberes ni obligaciones de conducta, sino que informa sobre los medios más idóneos para lograr un determinado fin en el uso de las cosas.

Los conceptos anteriores no son sinónimos, como puede verse previamente, sino que son términos analógicos (del griego *ἀναλογία* analogía), es decir, guardan entre sí una relación de semejanza, pero manteniendo su singularidad y diferencia. Por lo mismo, es importante considerar esas diferencias al utilizarlas o analizarlas.

Un caso particular lo representan algunas guías, referencias o reglas técnicas que poseen una doble naturaleza, en cuanto son aprobadas por la autoridad pública como tales y poseen el carácter de normas jurídicas en lo formal sin abandonar su naturaleza de ser guías, referencias o reglas técnicas y serle aplicable lo analizado previamente.

EPISTEMOLOGÍAS DE LAS NORMAS, GUÍAS, REFERENCIAS Y REGLAS TÉCNICAS

Estudiar la epistemología de los conceptos previos es analizar el origen de cómo estos constructos de la cultura se vinculan con el conocimiento. Una primera aproximación o respuesta a este problema nos la da Williams (2008), quien señala que las normas poseen como principio cognoscitivo la finalidad o la motivación y que, por lo mismo, su método es empírico comprensivo, a diferencia de las leyes científico-naturales que poseerían un método de estudio empírico inductivo al obedecer al principio cognoscitivo de la causalidad empírica. Eso señalaría que en los términos de Padrón (2007-1998) las primeras serían de carácter empírico-idealistas y las segundas, empírico-realistas.

Este argumento lo sostendría el autor, en función de que las normas formarían parte del mundo de la cultura (Williams, 2008).

En el caso de las guías, referencias y reglas técnicas, la pregunta que surge es cómo se ha obtenido el conocimiento de la materia sobre la cual versan, correspondiendo al enfoque epistemológico que sustenta la metodología de obtención de las mismas el enfoque epistemológico que sustenta la guía, referencia o reglas técnicas en cuestión.

Así, si uno analiza una regla técnica particular, como es el caso, por ejemplo, de Biosafety in Microbiological and Biomedical Laboratories, publicado por el U.S. Department of Health and Human Services (2009), y que tiene por finalidad garantizar la seguridad en el trabajo de laboratorio con agentes microbiológicos y biomédicos. La obtención de la información sobre la que se sustenta obedece a un enfoque epistemológico empírico-realista y por lo mismo, sus recomendaciones siguen ese enfoque.

Diverso es el caso de una guía o recomendación en el plano de la psicoterapia integrativa, por ejemplo, la cual se sustentaría en un enfoque empírico idealista y, por lo mismo, su guía o recomendación también gozaría de ese enfoque. Igual caso sería el adoptar un estudio etnográfico como referencia.

UN ESTUDIO DE CASO: EL DECRETO N° 7 DEL MINISTERIO DE SALUD CHILENO

Antecedentes y contexto histórico del decreto

El Decreto N° 7 es un producto derivado de la tramitación de la Ley 20.585 sobre otorgamiento y uso de Licencias médicas, promulgada el 26 de abril de 2012 y publicada en el Diario Oficial del 11 de mayo de 2012. Esta ley fue ingresada por mensaje de S.E. la Presidenta de la República Michelle Bachelet Jeria el 28 de diciembre del año 2009 en la Sesión N° 79, legislatura 357 del H. Senado de Chile (BCN, 2017). En lo esencial esta ley estableció regulaciones sobre el uso de las licencias médicas, y si bien en lo formal su objetivo era normar una serie de medidas administrativas y tipificar el delito de fraude de licencias médicas, es menester reconocer que tras esa declaración formal escondía el propósito de garantizar que los inversionistas de las Instituciones de Salud Previsional, ISAPRES, mantuvieran sus márgenes de utilidades, lo cual se veía amenazado por el estancamiento del mercado, tal y como se ha planteado en otras publicaciones (Filippi, 2013, 2017). No obstante, no es ese el centro de este análisis.

La Ley 20.585 en su artículo cuarto estableció la existencia de “un reglamento dictado a través del Mi-

nisterio de Salud, y suscrito además por el Ministro del Trabajo y Previsión Social”, el que “establecerá respecto de determinadas patologías, guías clínicas referenciales relativas a los exámenes, informes y antecedentes que deberán respaldar la emisión de licencias médicas.”

Ese Reglamento es el Decreto N° 7 y lo primero que llama la atención es su engañosa redacción que lo aleja del espíritu de la ley, por cuanto ya en su artículo 4° se establece una redacción ajena al propósito del legislador, y se incorpora una redacción destinada a normar el rango de los reposos indicados por los médicos, señalando: “Rango de días de reposo laboral estimado como adecuado para favorecer la recuperabilidad y el reintegro laboral.”

Y luego se procede a hacer el desglose por patologías señalando los días de reposo y los exámenes e informes que los deben respaldar. Tal redactar y proceder no es ingenuo, ni errado, sino que capitaliza y pone el fin maestro al objetivo perseguido por toda la manobra comunicacional, lobbística y política con la que se gestó la ley 20.585 y que gozó de una tímida respuesta del gremio médico.

De tal manera, de facto se logró poner coto al gasto por licencias médicas restringiendo en la práctica mediante un simple instrumento legal, un Derecho de los trabajadores adquirido tras años de luchas sindicales.

Naturaleza híbrida del decreto desde lo epistemológico y jurídico

El Decreto N° 7 posee una naturaleza híbrida, pues desde lo formal es una norma jurídica, un Decreto. Y no podría ser otra cosa, así lo definió la ley 20.585 en su artículo 4° que señaló que un Reglamento dictado por el Ministerio de Salud cumpliría el fin previsto por ese artículo, señalado previamente.

Sin embargo, tal y como lo señala la ley, el Decreto N° 7 es una “guía clínica referencial”, cumpliendo el mandato de la ley 20.585. ¿Qué significa esto? ¿Qué tipo de instrumento del campo de los constructos culturales directivos es? ¿Es una guía? ¿Es una referencia? ¿Es una norma?...

Si nos atenemos a su nombre, el Decreto N° 7 es una Guía y una Referencia. No obstante, la imprecisión del lenguaje nos hace plantearnos que el espíritu del Legislador fue intentar establecer protocolos que mediaran entre el conocimiento o evidencia científica y la praxis clínica general (BCN, 2017). En ese sentido, el constructo que más se acerca es el de Regla Técnica.

Y ahí, el jurista Williams Benavente (2008) nos puede auxiliar y recordarnos que el texto en análisis es una Regla Técnica porque, en cuanto, como se señaló

anteriormente, esta es un instrumento que “señala la conducta que tiene que observarse en la utilización de una determinada cosa, esto es, para lograr un determinado fin”. En tal sentido, le son aplicables todos y cada uno de los aspectos que este autor señala para ellas.

Pero lo anterior nos obliga a reconocer un aspecto paradójico del Decreto N° 7 y es el hecho de que en cuanto Regla Técnica “no establece deberes ni obligaciones de conducta, sino que informa sobre los medios más idóneos para lograr un determinado fin en el uso de las cosas”, pero que en cuanto norma jurídica sí obliga, al exigir la conducta y la observancia de esa regla. ¿Cómo se resuelve tal paradoja?

Se resuelve, en opinión del autor, considerando dos aspectos: uno de naturaleza ética en cuanto la práctica médica, como bien reconoció el mismo legislador durante la discusión de la ley 20.585 se funda en un acto en el que participan directamente el médico y el enfermo y no puede ser confundido con las consecuencias económicas de dicho acto [Intervención del H. Senador Ruiz Esquide, en la tramitación del proyecto de Ley de la Ley 20.585 (BCN, 2017)]. En ese plano no puede desplazarse la centralidad del acto médico desde el ámbito de quien la práctica y su paciente, siendo preponderante sobre cualquier instrumento auxiliar que se pueda utilizar para evaluar los subproductos de la misma, como lo es una licencia médica. No hacerlo así desplaza el acto médico desde el ámbito médico al meramente legislativo o administrativo, lo que es inaceptable desde el punto de vista deontológico, y genera graves problemas éticos, además de degradar la praxis médica.

Un segundo aspecto de naturaleza exclusivamente jurídica se refiere al hecho de que, si bien el texto en cuestión posee una naturaleza híbrida y por un lado obliga a una determinada conducta, por el otro persiste como Regla Técnica y posee una naturaleza voluntaria. Y esto no es contradictorio ni paradójico, como pudiera parecer. Simplemente significa que como Norma Jurídica obliga a que esa Regla Técnica es la que debe ser observada obligatoriamente como tal, con predominio sobre cualquier otra de igual tipo. Pero esta observación obligatoria se debe hacer sin perder la característica de Regla Técnica, y por lo mismo, debe ser aplicada libre y voluntaria, sujeta al análisis individual de cada caso, primando siempre la naturaleza individual y personal del acto médico, el cual en sí es de naturaleza idiosincrático y ajeno a cualquier generalización.

Proceder de otra manera desvirtúa no solo la praxis clínica, sino que además impone gravámenes éticos imposibles de sustentar en un sistema de salud que privilegie al ser humano por sobre el dinero. Además, se-

ría desvirtuar las bases filosóficas mismas del derecho sobre las que se asienta.

Por eso, es el médico tratante el último juez del acto médico en cuestión al que nos referimos, y no el administrativo o el legislador, ajenos y distantes al mismo.

Fundamentos epistemológicos del decreto n° 7 y la inconmensurabilidad de los paradigmas

Volviendo al tema que nos convoca, que es la epistemología que sustenta al Decreto N° 7, debemos suponer que el mismo ha surgido no de la voluntariedad de los hombres que lo redactaron, sino que un estudio acabado y riguroso de lo que es más idóneo para el logro del fin propuesto. Y la pregunta que surge. ¿Cuál fin?...

Suponemos que no es, por supuesto, el ahorro de recursos económicos por las entidades aseguradoras de Salud públicas y privadas, sino que la recuperación de la salud del paciente.

Para tal fin deben haber estudiado las evidencias e investigaciones que sustentaban cada recomendación y, aunque no las conociéramos, asumimos que existen. En ese sentido, es dable pensar que no ha surgido de ningún análisis especulativo ni racional, sino que de una investigación empírica clásica de carácter biomédico que estudiara un número suficiente y representativo de pacientes para lograr hacer cada recomendación. En tal aspecto, el paradigma o enfoque investigativo sería indudablemente un enfoque empírico-realista.

Y aquí surge un aspecto grave y contradictorio entre las recomendaciones que entrega el Decreto N° 7 en el plano de lo psiquiátrico, pues la praxis psiquiátrica se realiza en un enfoque empírico idealista, produciéndose lo que Kuhn denominaría una inconmensurabilidad de paradigmas (Kuhn, 1981), en este caso paradigmas de investigación.

Cualquier estudiante de posgrado que confunda los enfoques epistemológicos se arriesgaría a una reprobación inmediata por no respetar los fundamentos de su propia praxis científica. Sin embargo, parece que en este caso no parece importarnos lo contradictorio de lo que está sucediendo con la aplicación de un instrumento ministerial.

CONCLUSIONES

La psiquiatría como ciencia depende, como señala Berriós (2011) de la investigación científica y conceptual. Desconocer el aspecto conceptual impide una aproximación correcta al objeto de estudio y su reemplazo por marcadores sucedáneos de la experiencia psicopatológica en sí.

Tal es la importancia de la epistemología en la práctica psiquiátrica, que un análisis epistemológico serio y académico de los enfoques que dominan la práctica psiquiátrica actual y su entorno socio-legal en Chile nos permite advertir brechas entre los mismos, las que nos recuerdan el concepto de inconmensurabilidad de los paradigmas, que Kuhn popularizara (Kuhn, 1981), y que en este caso puede ser aplicado a los enfoques epistemológicos que sustentan por un lado la práctica psiquiátrica y por el otro la normativa legal que le es aplicable en términos de Licencias Médicas.

Tal brecha epistemológica es insalvable, y obliga a preguntarse por la legitimidad de aplicar un protocolo a la praxis clínica, que suponemos está fundado en datos científicos, aunque estos no sean públicos. Y eso nos lleva a aspectos vinculados tanto con la ética médica como con la filosofía del derecho.

En lo primero no podemos perder de vista los principios fundamentales de la bioética: autonomía, beneficencia, no maleficencia, y justicia (Sapag-Hagar, 2009). Desconocer esos principios rectores, y aplicar irreflexivamente un protocolo general a la práctica clínica sin observar la individualidad, desplaza el acto médico desde el lugar en que ocurre, que es el consultorio médico a la oficina del administrativo o el legislador, sean o no médicos, pero que actúan no como tales sino como inspectores, contralores o censores del imperio del dinero en la medicina.

Es interesante recordar en el plano de lo ético la alocución del papa Francisco, el 9 de junio de 2016 en la Sala Clementina de la Santa Sede (S.S. Papa Francisco, 2016):

La fragilidad, el dolor y la enfermedad son una dura prueba para todos, también para el personal médico, son un llamado a la paciencia, al padecer; por ello no se puede ceder a la tentación funcionalista de aplicar soluciones rápidas y drásticas, movidos por una falsa compasión o por meros criterios de eficiencia y ahorro económico.

Y agregó:

Está en juego la dignidad de la vida humana; está en juego la dignidad de la vocación médica.

Esa voz ética es fuerte y nos conmina a reflexionar seriamente si podemos subyugar la praxis clínica a la eficiencia y el ahorro económico. Entender los protocolos, como normas de aplicación obligatoria, es hacer precisamente eso y desnaturalizar la medicina misma.

En el otro aspecto, que es el de la filosofía del derecho, es necesario reconocer el aspecto híbrido de las reglas técnicas que son aprobadas como norma jurídica, pues plantean un problema especial desde el derecho, pues son de naturaleza obligatoria en lo jurídico, pero de carácter voluntario en cuanto regla técnica. Y la solución a ese dilema está en entender que la obligatoriedad dice relación con su observancia como "Regla Técnica Oficial" que guía u orienta la práctica en cuestión, pero no a la obligatoriedad de su aplicación en cada caso, lo que desvirtuaría su carácter de Regla técnica. En el caso del Decreto N° 7 contradeciría el sentido mismo del artículo 4° de la Ley 20.585.

Esos tres aspectos: epistemológicos, éticos y jurídicos son los que incomodan en la aplicación actual del Decreto N° 7 a la práctica psiquiátrica.

REFERENCIAS

- Berrios G (2004). La epistemología y la historia de la psiquiatría. *Vertex, Revista Argentina de Psiquiatría*. Vol. XV: 29-37
- Berrios G (2011). *Hacia una nueva epistemología de la psiquiatría*. Buenos Aires: Editorial Polemos
- BCN-Biblioteca del Congreso Nacional, *Historia de la Ley 20.585*. Recuperado del <http://www.bcn.cl/obtienearchivo?id=recursos-legales/10221.3/37181/1/HL20585.pdf> el 19 de marzo del 2017
- Filippi C (2013). La gran mentira del Señor Elizalde. Recuperado del world wide web <http://www.elclarin.cl/web/opinion/politica/8229-la-gran-mentira-del-senor-elizalde.html> el 22 de octubre de 2016
- Filippi C (2015). La importancia del pensamiento filosófico y científico en la generación de conocimiento. Una visión desde la filosofía griega (Sin publicar)
- Filippi C (2017). El otorgamiento fraudulento de licencias médicas en Chile. Un análisis preliminar a la luz de la teoría del delito (En prensa)
- Ivanovic-Zuvic F (2004). Consideraciones epistemológicas sobre la medicina y las enfermedades mentales en la antigua Grecia. *Rev Chil Neuro-Psiquiat*; 42(3): 163-175
- Ferrater J (1967). *Diccionario de Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana
- Jaramillo L (2003). ¿Qué es Epistemología? *Cinta moebio* 18: 174-178. Recuperado del <http://www2.facsu.uchile.cl/publicaciones/moebio/18/jaramillo.htm> el 28 de febrero de 2017
- Kuhn T (1981). *La estructura de las revoluciones científicas*. México DF: Fondo de Cultura Económica
- Lakatos I (1983). *La Metodología de los programas de Investigación Científica*. Madrid: Alianza Editorial
- Marková I, Berrios G (2012). Epistemology of Psychiatry. *Psychopathology*; 45: 220-227. DOI: 10.1159/000331599
- Nuño J (2007). *El pensamiento de Platón*. Madrid: Fondo de Cultura Económica
- Otero E. *Diccionario de Epistemología*. Santiago de Chile: Corporación de Promoción Universitaria, 2001
- Otero E (2001). *Apuntes curso de epistemología*. Magister en Docencia e Investigación Universitaria - Universidad Central de Chile-Santiago de Chile (Sin publicar)
- Padrón J (2007). Tendencias epistemológicas de la investigación científica en el siglo XXI.; *Cinta de Moebio*. 28: 1-28. Recuperado del <http://www.moebio.uchile.cl/28/padron.html> el 8 de octubre de 2017

17. Padrón J (1998). La Estructura de los Procesos de Investigación. *Revista Educación y Ciencias Humanas* 9(17): 33
18. Ortega R (2012). *Introducción al Derecho*. Loja: Universidad Técnica Particular de Loja
19. Real Academia Española de la Lengua-RAE (2014). *Diccionario de la lengua española*. Madrid: RAE
20. Reale G, Antiseri D (2010). *Historia de la Filosofía*. Tomo 1.1. Barcelona: Herder Editorial
21. Robles G (2010). *Teoría del derecho. Fundamentos de Teoría comunicacional del Derecho*. Volumen I. Navarra: Aranzadi
22. Runes D (1981). *Diccionario de Filosofía*. México: Ediciones Grijalbo
23. SS. Papa Francisco (2016). *Discurso del santo Padre Francisco a una representación de médicos españoles y latinoamericanos*. Sala Clementina, 9 de junio del 2016. Recuperado del http://w2.vatican.va/content/francesco/es/speeches/2016/june/documents/papa-francesco_20160609_ordini-medici-spagna-america-latina.pdf el 06 de abril de 2017
24. Sapag-Hagar M (2009). *Bioética: Al encuentro de una conciencia*. *Escritos de Bioética* N° 3. Santiago de Chile: Universidad de Chile
25. Squella A (2014). *Introducción al Derecho*. Santiago de Chile: Ediciones Legal Publishing
26. U.S. Department of Health and Human Services (2009). *Biosafety in Microbiological and Biomedical Laboratories*. Fifth Edition. HHS Publication No. (CDC) 21-1112. Washington DC
27. Williams J (2008). *Lecciones de Introducción al Derecho*. Santiago de Chile: Fundación de Ciencias Humanas

INVESTIGACIÓN

PREVALENCIA Y NIVELES DE SOLEDAD EN ADULTOS MAYORES ASISTENTES A ACTIVIDADES DE LA MUNICIPALIDAD DE VITACURA

(Rev GPU 2017; 13; 3: 312-318)

**Claudio Fullerton¹, M^a Ignacia Arteaga², Nicole Barnet², Daniela Barrios², Isidora Burgos²,
M^a Francisca González², Cristina Kuschel², Cristóbal Marambio², Javiera Venegas²**

En Chile los adultos mayores superan el 15% de la población total. La prevalencia de soledad varía entre un 39-52% en personas mayores de 65 años. El objetivo de la investigación es medir los niveles de soledad presentes en la población de adultos mayores que asisten semanalmente al centro del adulto mayor de la municipalidad de Vitacura, y buscar correlaciones con otros factores. **Método.** Se realizó un estudio observacional transversal descriptivo con un muestreo no probabilístico por conveniencia. Fueron considerados los mayores de 60 años que asisten a talleres que imparte la Municipalidad de Vitacura. Se aplicó la Escala de Soledad UCLA, la cual fue desarrollada para evaluar el sentimiento subjetivo de soledad, así como los sentimientos de aislamiento social. **Resultado.** El puntaje promedio en la Escala de soledad UCLA fue de 32,19 puntos (DE: 7,43). 61,18% de los participantes resultó positivo para altos niveles de soledad, usando el punto de corte estándar (<30=sin alto nivel de soledad; ≥ 30=alto nivel de soledad). Hubo relación significativa entre alto índice de soledad y estado civil con un P-Value 0,028. Los años de viudez también arrojaron una relación significativa con un P-Value de 0.03. **Discusión.** Los resultados muestran que un importante porcentaje de la población encuestada presenta altos niveles de soledad, los cuales se relacionan con el estado civil y la cantidad de años de viudez de forma significativa. Factores como número de personas con quien viven, frecuencia de visitas al centro y tenencia de mascotas, no establecieron asociación.

¹ Departamento de Psiquiatría, Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

² Interno Medicina, Universidad de Los Andes, Santiago de Chile.

Correspondencia: Cristóbal Marambio Coloma. Monseñor Álvaro del Portillo 12455, Santiago, Chile.

Mail: cimarambio@miuandes.cl

Agradecimientos: Dra. Cinthya Urquidi, MD. PhD, departamento de epidemiología, Universidad de Los Andes; Vitamayor, Ilustre Municipalidad de Vitacura, Santiago, Chile.

INTRODUCCIÓN

Chile es un país que envejece. Al igual que otras naciones desarrolladas, se está viviendo una etapa avanzada de transición demográfica. Según datos del SENAMA, en Chile hay 2.638.000 adultos mayores, superando ya el 15% de la población total y se espera que para 2025 los mayores de 60 años sean, por primera vez, más que los menores de 15 años (1).

Este emergente grupo etario plantea nuevos desafíos en salud, considerando las patologías propias que poseen y que deben abordarse de manera especial. Entre estas pueden nombrarse limitaciones perceptivas propias del envejecimiento, dificultades motoras y de desplazamiento, mayor desarrollo de enfermedades crónicas, entre muchas otras (2). Estos cambios contribuyen significativamente a aumentar los problemas de salud mental y predisponen a la aparición o desarrollo del sentimiento de soledad (3).

La soledad se entiende como un “estado subjetivo que contrasta con la condición de aislamiento físico, que surge como una respuesta a la falta de una relación particular e implica un desequilibrio entre el nivel deseado de interacción socioafectiva y el logrado” (3).

Existen algunos factores de riesgo que se han visto asociados a la aparición de soledad, entre los cuales se encuentran: (3-5)

SEXO: algunos estudios señalan que las mujeres presentan soledad más frecuentemente que los hombres (4).

EDAD: A medida que transcurre el ciclo vital la soledad tiende a disminuir, hasta la edad avanzada donde aumenta nuevamente, en especial en mayores de 75 años.

ESTADO CIVIL: el grupo que más reporta soledad son las personas solteras. Esto indicaría que tener pareja es un factor protector.

DUELO: el duelo por la muerte de un ser querido parece ser un factor de riesgo mayor para la soledad.

ESTADO DE SALUD: deficiencias sensoriales, síntomas de enfermedades crónicas, alteraciones del sueño, demencia y deterioro de la movilidad pueden contribuir a limitar la cantidad y calidad del contacto social con otras personas.

ASPECTOS PSICOLÓGICOS: depresión, baja autoestima, abuso de sustancias, pobre percepción de la salud, trastornos de personalidad y fracaso en el cumplimiento de metas personales pueden llevar a la soledad.

ASPECTOS SOCIALES: menor escolaridad, bajos ingresos, pocos amigos, no seguir una religión, no tener pasatiempos, falta de contacto con familiares y violencia doméstica, son factores que se ha visto que pueden contribuir al sentimiento de aislamiento.

La sensación de soledad expresada por los pacientes ha sido asociada tanto al desarrollo como al agravamiento de patología médica y psiquiátrica. Se ha visto que los adultos mayores que expresan sentirse solos tienen mayores índices de síntomas depresivos (6), e incluso se ha asociado como un factor de riesgo independiente para el desarrollo de depresión (7).

La soledad también se ha asociado a mayor riesgo de desarrollo de malnutrición (8), mayor riesgo de padecer una enfermedad coronaria en un periodo de 10 años (9) y mayor deterioro cognitivo en igual periodo (10).

A pesar que la soledad es una entidad claramente asociada a morbilidad y con factores de riesgo establecidos, no existen grandes estudios que midan su prevalencia a nivel poblacional. De acuerdo con la evidencia, esto podría estar relacionado con que no todas las personas viven la soledad como una experiencia negativa, hay quienes incluso la prefieren y, más aún, una persona puede encontrarse acompañada de otras personas y aun así sentir soledad (4).

A nivel mundial se ha descrito que la prevalencia de soledad ha llegado a afectar al 29,1% de las personas que viven acompañadas en España, al 19,3% de los mayores de 65 años americanos (EE.UU.) y al 39% de las personas mayores de 75 años finlandeses (3).

En América Latina las cifras fluctúan entre un 3% en Uruguay, a un 49% en mayores de 75 años argentinos. En el caso chileno la prevalencia de soledad varía entre un 39-52% en personas mayores de 65 años (11).

Es este problema el que motiva la realización del presente estudio, cuyo objetivo es el de medir los niveles de soledad presentes en la población de adultos mayores que asisten semanalmente al centro del adulto mayor de la Municipalidad de Vitacura, y a su vez buscar correlaciones con otros factores, tales como: estado civil, número de personas con quien vive el encuestado, número de días a la semana que asiste al centro y tenencia de mascotas.

METODOLOGÍA

Se realizó un estudio observacional transversal descriptivo. El diseño de la investigación corresponde a un muestreo no probabilístico por conveniencia. El universo considerado serán los adultos mayores de más de 60

años que asisten a talleres que imparte la Municipalidad de Vitacura en Santiago

Para la medición se aplicó la Escala de Soledad UCLA (University of California, Los Ángeles) de Russell, Peplau y Ferguson (1978), en su tercera versión (1996) (12). Dicha escala fue seleccionada por ser el instrumento de medición de soledad más comúnmente usado y preferido tanto por investigadores como profesionales clínicos (4).

La encuesta se compone de 20 ítems y fue desarrollada para evaluar el sentimiento subjetivo de soledad, así como los sentimientos de aislamiento social, siendo adaptada al español y validada en una muestra española por Expósito y Moya en 1993 (12). Esta encuesta no se encuentra actualmente validada en Chile

La entrevista fue realizada persona a persona, donde los participantes valoraron cada elemento de 1 a 4 siendo: [4] "siempre", [3] "muchas veces", [2] "pocas veces", y [1] "nunca". A diferencia de la versión original, 10 de los ítems están enunciados en negativo y 10 en positivo. También se ha simplificado la redacción de estos para mejorar la administración en poblaciones de personas mayores o con niveles educativos más bajos (13).

Además de la escala ya mencionada, se añadió los siguientes datos: edad, sexo, estado civil, número de personas que habitan con el encuestado, posesión de mascota, enfermedades crónicas, frecuencia que visita el centro (expresado en días) y si se encuentra jubilado y desde hace cuánto tiempo (Anexo).

Las encuestas fueron realizadas 2 veces a la semana durante 4 semanas de forma personal y única por parte de los investigadores, a todo adulto mayor de 60 años que asistió a las actividades de la Municipalidad de la comuna de Vitacura, de la Región Metropolitana. Solo fueron considerados para la entrevista los mayores de 60 años, que firmaron el consentimiento informado y que fueron capaces de comprender las instrucciones y preguntas realizadas.

ANÁLISIS ESTADÍSTICO

La edad, el número de años de viudez, el número de años de divorcio/separación, la frecuencia con la que asiste al centro y el número de años de jubilado fueron descritos mediante el promedio y la desviación estándar. El sexo, el estado civil, la posesión de mascota, las enfermedades crónicas y si se encuentra jubilado fueron descritos mediante distribución de frecuencias.

Las variables cuantitativas fueron comparadas mediante el test t-Student y las variables cualitativas fueron comparadas mediante el test de independencia

exacto de Fisher. Se utilizó un nivel de significación del 5% y los intervalos de confianza fueron de nivel 95%. Los datos se procesaron en el paquete estadístico STATA versión 12.0.

RESULTADOS

Los 85 participantes encuestados tenían una edad promedio de 73,9 años (rango: 63-91) y el 84,71% era de sexo femenino.

El 41,18% era casado, 37,65% viudos, 15,29% solteros y 5,88% divorciados. La mediana de años de viudez es de 9,5 años (calculado solo entre los que se encontraban viudos). Respecto al número de personas con las que vivían, el 32,94% vivía solo, un 50,59% vivía con una persona y el 16,47% vivía con 2 o más personas. Los 85 encuestados presentaron una mediana de visitas de dos a la semana (28,57% participaban una vez a la semana de las actividades del vitamayor, 30,95% dos veces a la semana, 21,43% 3 veces a la semana, 10,71% 4 veces a la semana y 8,33% 5 días de la semana). El 70,59% presentaba una comorbilidad siendo la más prevalente la hipertensión arterial presente en un 35,29%. Otras comorbilidades arrojaron los siguientes resultados: diabetes en un 11,76% de los participantes, hipercolesterolemia en un 14,12%, hipotiroidismo 12,94%, arritmia en un 5,88%, resistencia a la insulina 2,35% y otras patologías en un 34,12% de ellos. Finalmente se les preguntó sobre la tenencia de mascotas contestando el 78,93% de forma negativa (Tabla 1).

El puntaje promedio en la Escala de soledad UCLA fue de 32,19 puntos (DE: 7,43). 61,18% (n=52) de los participantes resultó positivo para altos niveles de soledad, usando el punto de corte estándar (<30 = sin alto nivel de soledad; ≥30 = alto nivel de soledad).

Entre todas las variables obtenidas en la encuesta muy pocas demostraron valores significativos para sospechar una correlación entre dichos factores. El primer dato obtenido fue la existencia de una correlación significativa entre un alto índice de soledad y el estado civil de la persona, arrojando un P-Value de 0,028.

Los datos obtenidos en torno a la relación entre estado civil y un índice elevado de soledad demostraron que el grupo que presenta menor prevalencia son los casados con solo un 42,86% (menor a la prevalencia de la muestra (61,18%)). Mientras que los solteros y viudos mostraban una mayor prevalencia de un alto nivel de soledad, 76,92% y 75% respectivamente.

En cuanto a los años de viudez, también arrojaron una relación significativa con un P-Value de 0.03, como muestra el Gráfico 1.

Tabla 1
DISTRIBUCIÓN DEMOGRÁFICA

VARIABLES demográficas	Todos N=85 % o promedio (rango)	Altos índices de soledad N= % o promedio	Sin altos índices de soledad N= % o promedio	Valor de P
Edad, promedio (años)	73,9 (63-91)			
Sexo				0.354
Femenino	84,71 %	63,89 %	36,11 %	
Masculino	15,29 %	46,15 %	53,85 %	
Estado civil				
Casado	41,18 %	42,86 %	57,14 %	
Soltero	15,29 %	76,92 %	23,08 %	
Viudo	37,65 %	75 %	25 %	
Divorciado	5,88 %	60 %	40 %	
Presencia de comorbilidad	70,59 %	65 %	35 %	0.330
Diabetes	11,76 %	80 %	20 %	0.303
Hipertensión arterial	35,29 %	66,67 %	33,33 %	0.492
Hipercolesterolemia	14,12 %	58,33 %	41,67 %	1
Hipotiroidismo	12,94 %	54,55 %	45,45 %	0.743
Arritmia	5,88 %	60 %	40 %	1
Resistencia a la insulina	2,35 %	50 %	50 %	1
Otra	34,12 %	75,86 %	24,14 %	0.601
Mascotas				
Sí	21,07 %	55,55 %	44,45 %	
No	78,93 %	62,69 %	37,31 %	
Número de años de viudez	Mediana: 9,5			0.03
Número de personas con las que vive				0.3958
0	32,94 %	53,57 %	46,43 %	
1	50,59 %	53,49 %	46,51 %	
2	8,24 %	57,14 %	42,86 %	
3	5,88 %	100 %	0 %	
4	1,18 %	0 %	100 %	
10	1,18 %	100 %	0 %	

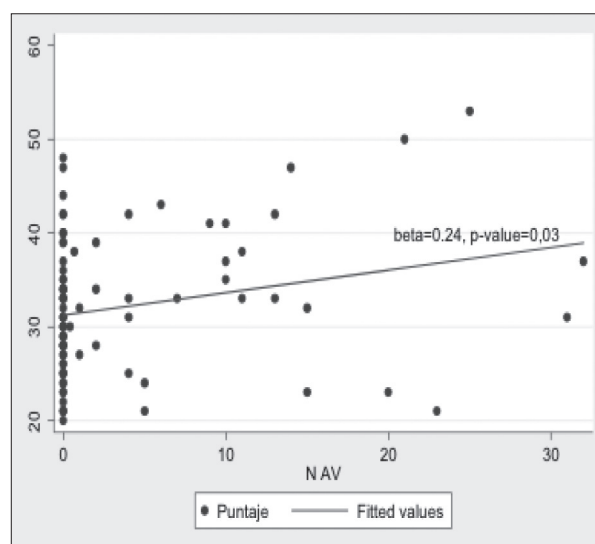
ANÁLISIS

El presente estudio describe la población de adultos mayores de 60 años que asisten semanalmente al centro del adulto mayor de la comuna de Vitacura (Vitamayor). De modo general, los resultados muestran que un importante porcentaje de la población encuestada presenta altos niveles de soledad, lo que apoya nuestra hipótesis inicial. Además, estos altos niveles de soledad se relacionan con el estado civil y la cantidad de años de viudez de forma significativa. Comentamos en primer lugar los resultados que apoyan las hipótesis planteadas.

De acuerdo con los datos obtenidos, un 61,18% de los encuestados presentaron altos niveles de soledad, resultado que se acerca a los datos obtenidos en Chile en el año 2012, 39-52% (11), pero que se aleja de lo obtenido por Sequeiera, D. en 2011, quien encontró que el 18% de los adultos mayores en Chile sufre de soledad al menos algunas veces (3).

Dado que nuestro estudio utilizó un muestreo por conveniencia para obtener sus datos, sumado a que la población de estudio es específica del centro Vitamayor, nuestros resultados no son extrapolables a la población general.

Gráfico 1
ÍNDICE DE SOLEDAD VERSUS NÚMERO DE AÑOS DE VIUDEZ



En cuanto al estado civil y su relación con la soledad, se encontró que los solteros presentaron una relación significativa con altos niveles de soledad (76,92%), a su vez los viudos arrojaron una relación similar (75%). Esto se condice con la literatura disponible que señala que quienes tienen una pareja tendrían un factor protector para soledad (1, 3, 4).

Los años de viudez también arrojaron una relación estadísticamente significativa con soledad, siendo más importante a mayor número de años de viudez; esto también puede explicarse por la falta de elementos protectores, como una pareja, y además por el proceso de duelo y la pérdida del vínculo social que su pareja representaba (3).

Los hombres presentaron menor soledad que las mujeres (46,15% versus 63,89%) pero esta relación no es significativa dado el número de hombres que componen la muestra. Sería necesario aumentar la participación masculina para comprobar la validez de esta tendencia. La literatura disponible, sin embargo, no es concluyente con respecto a este tema; algunas fuentes no muestran diferencias entre los sexos (1) y otras señalan que son las mujeres quienes poseen mayores niveles de soledad (3, 4).

Respecto a la relación con la edad, no se observó que una mayor edad estuviese asociada a mayores niveles de soledad, hecho que es discordante con la evidencia (3-5). No obstante, cabe destacar que nuestra población de estudio consideraba adultos mayores de

60 años, mientras que en la literatura se considera al segmento etario del adulto mayor como mayores de 65 años, lo cual podría influir en esta diferencia.

Considerando ahora la relación entre las enfermedades crónicas y los niveles altos de soledad, nuestros resultados informan que no se relaciona particularmente con las patologías seleccionadas, aunque sí se encontró una correlación positiva entre sensación de soledad y la sección "otras enfermedades crónicas". Esta relación resulta difícil de contrastar con la literatura, ya que en la evidencia descrita se consideran las enfermedades crónicas como un grupo general y no como entidades particulares, como sucede en este estudio (4, 5).

En cuanto a la relación de otros factores considerados dentro de nuestros objetivos y su relación con la soledad, tales como número de personas que viven con el encuestado, frecuencia de visitas al centro y tenencia de mascotas; en ninguno pudo establecerse asociación con la sensación de soledad.

CONCLUSIONES

La investigación ha demostrado que efectivamente existen altos niveles de soledad en los adultos mayores que asisten al centro de adulto mayor en Vitacura, Vitamayor.

Los factores que se logró relacionar de manera significativa con altos niveles de soledad fueron el estado civil y la cantidad de años de viudez. No se obtuvo

relaciones significativas en cuanto a la edad de los participantes, frecuencia de visitas al centro, número de personas con que vive y tenencia de mascotas.

Como se utilizó un muestreo por conveniencia para obtener los datos, estos no pueden ser extrapolados a la población general. Del mismo modo, el hecho de que los niveles de soledad resultaran ser menores en hombres, no es significativo debido al número de estos en el estudio.

Se debe tener en consideración que el estudio se realizó en una población, lugar y comuna específicos, por lo que es nuestro objetivo, para una futura investigación, ampliar la población de estudio considerando un mayor número de participantes de diferentes comunas y lugares de reunión de adultos mayores de Santiago, con el propósito de generar resultados más representativos, que puedan ser utilizados para el beneficio de esta población.

REFERENCIAS

1. SENAMA. Política integral de envejecimiento positivo para Chile 2012-2025
2. Bermejo J (2012). Desarrollo humano, desarrollo interior en los mayores, en AA.VV.: "La tercera edad, un desafío a la sociedad del siglo XXI"; Fundación Miranda, Bilbao, pp. 29-54
3. Sequeira D (2011). La soledad en las personas mayores: Factores protectores y de riesgo. Evidencias empíricas en Adultos Mayores Chilenos. Editorial de la Universidad de Granada
4. O Luanaigh C, Lawlor B (2008). Loneliness and the health of older people. *International Journal of Geriatric Psychiatry*. 23: 1213-1221
5. Hacıhasanoglu R, Yildirim A, Karakurt P (2011). Loneliness in elderly individuals, level of dependence in activities of daily living (ADL) and influential factors. *Archives of Gerontology and Geriatrics* 54 (2012) 61-66. Elsevier
6. Cacioppo JT, Hughes ME, Waite LJ, Hawkley LC, Thisted RA (2006). Loneliness as a specific risk factor for depressive symptoms: Cross-sectional and longitudinal analyses. *Psychol Aging* 21(1): 140-51
7. Holvast F, Burger H, de Waal MMW, Van Marwijk HWJ, Comijs HC, Verhaak PFM (2015). Loneliness is associated with poor prognosis in late-life depression: Longitudinal analysis of the Netherlands study of depression in older persons. *J Affect Disord* 185: 1-7
8. Sorkin D, Rook KS, Lu JL (2002). Loneliness, lack of emotional support, lack of companionship, and the likelihood of having a heart condition in an elderly sample. *Ann Behav Med Publ Soc Behav Med* 24(4): 290-8
9. Tilvis RS, Kähönen-Väre MH, Jolkkonen J, Valvanne J, Pitkala KH, Strandberg TE (2004). Predictors of Cognitive Decline and Mortality of Aged People Over a 10-Year Period. *J Gerontol A Biol Sci Med Sci* 59(3): M268-74
10. Julsing JE, Kromhout D, Geleijnse JM, Giltay EJ (2016). Loneliness and All-Cause, Cardiovascular, and Noncardiovascular Mortality in Older Men: The Zutphen Elderly Study. *Am J Geriatr Psychiatry* 24(6): 475-84
11. Barros C, Avendaño C, Forttes A (2004). Componentes de la calidad de vida del adulto mayor y factores asociados. Informe de Investigación Proyecto FONDECYT 1020643. Santiago de Chile
12. Expósito F, Moya M (1999). Soledad y apoyo social. *Rev Psicol Soc* 14(2-3): 297-316
13. Velarde-Mayol C, Fragua-Gil S, García de Cecilia JM (2016). Validación de la escala de soledad de UCLA y perfil social en la población anciana que vive sola. *SEMERGEN - Med Fam* 42(3): 177-83
14. Moreno D (2010). Violencia, Factores de Ajuste Psicosocial y Clima Familiar y Escolar en la Adolescencia [Internet] [Tesis Doctoral]. [Sevilla]: Universidad Pablo de Olavide. Recuperado a partir de: <https://www.uv.es/lisis/david/tesis-david-moreno.pdf>

ANEXO

ENCUESTA

Prevalencia y niveles de soledad en adultos mayores asistentes
a actividades de la Municipalidad de Vitacura

Edad:	_____
Sexo:	F _____ M _____
Estado civil:	
	Casado _____
	Soltero _____
	Viudo _____ hace cuanto _____
	Divorciado/ separado _____ hace cuanto _____
N° de personas que habitan con el encuestado	_____
Mascota:	Sí _____ No _____
Enfermedades crónicas:	No _____ Sí _____ Cual _____
Frecuencia con la que va al centro (días a la semana):	_____
Jubilado:	_____ Hace cuantos años: _____

Escala de Soledad UCLA

Las siguientes frases describen cómo se siente a veces la gente:

Indica con qué frecuencia cada frase describe la forma en que te sientes. Para ello marca uno de los cuatro números indicados: Por ejemplo: ¿Con qué frecuencia te sientes feliz? Si nunca te sientes feliz marca el 1 (nunca), si siempre te sientes feliz marca el 4 (siempre) (20).

1. Con qué frecuencia sientes que te entiende la gente que te rodea	1	2	3	4
2. Con qué frecuencia sientes que te falta compañía	1	2	3	4
3. Con qué frecuencia piensas que no hay nadie a quien puedas pedir ayuda	1	2	3	4
4. Con qué frecuencia te sientes solo/a	1	2	3	4
5. Con qué frecuencia sientes que formas parte de un grupo de amigos/a	1	2	3	4
6. Con qué frecuencia piensas que tienes mucho en común con la gente que te rodea	1	2	3	4
7. Con qué frecuencia sientes que no tienes a nadie cerca de ti	1	2	3	4
8. Con qué frecuencia piensas que tus intereses e ideas no son compartidos por quienes te rodean	1	2	3	4
9. Con qué frecuencia piensas que eres una persona sociable y amistosa	1	2	3	4
10. Con qué frecuencia te sientes vinculado y unido a otra gente	1	2	3	4
11. Con qué frecuencia te sientes rechazado/a	1	2	3	4
12. Con qué frecuencia piensas que tus relaciones sociales no son importantes	1	2	3	4
13. Con qué frecuencia piensas que nadie te conoce realmente bien	1	2	3	4
14. Con qué frecuencia te sientes aislado/a de los demás	1	2	3	4
15. Con qué frecuencia piensas que puedes encontrar compañía cuando lo deseas	1	2	3	4
16. Con qué frecuencia sientes que hay gente que realmente te comprende	1	2	3	4
17. Con qué frecuencia te sientes tímido/a	1	2	3	4
18. Con qué frecuencia sientes que estás con gente alrededor, pero que no están realmente contigo	1	2	3	4
19. Con qué frecuencia sientes que hay gente con quien puedes hablar	1	2	3	4
20. Con qué frecuencia piensas que hay gente a quien puedes pedir ayuda	1	2	3	4