



SODEPSI

Sociedad Chilena para el Desarrollo de la Psiquiatría

Revisiones · Investigación · Teoría

GACETA DE

PSIQUIATRÍA UNIVERSITARIA

PSIQUIATRÍA · PSICOLOGÍA · CIENCIA · CULTURA | TEMAS Y CONTROVERSIAS

AÑO 15, VOLUMEN 15, Nº 1 JUNIO DE 2019

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

DIRECTOR ACADÉMICO

Alberto Botto

EDITOR GENERAL

Hernán Villarino

SUBEDITORES GENERALES

Patricia Cordella, Juan Carlos Almonte

SUBEDITORES DE ÁREA

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 Bascañán	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

6 EDITORIAL

8 ESCRÍBANOS

10 COMENTARIO DE LIBROS

10 PERSONAS, COSAS, CUERPOS

Autor: Roberto Espósito.

Editorial: Trotta, Madrid, 2017, 123 págs.

Comentarista: *Hernán Villarino*

12 CATÁLOGO DE LIBROS COMENTADOS EN GPU

14 CONTROVERSIAS

14 APLICACIONES EMPÍRICAS DE LA FENOMENOLOGÍA. CONTRAARGUMENTO AL COMENTARIO “CONCIENCIA FENOMÉNICA Y MISMIIDAD”

Leonor Irrarázaval

17 TRABAJO Y GÉNERO; DOBLE JORNADA, TRABAJO Y SALUD

17 LA DOBLE JORNADA DE TRABAJO Y EL CONCEPTO DE DOBLE PRESENCIA

Susana Cubillos, Angélica Monreal

28 SUBJETIVIDAD REDES SOCIALES

28 ESPECTROS EN EL LIENZO DIGITAL: UN MARCO PARA LA CONFIGURACIÓN Y DES-CONFIGURACIÓN DEL YO

Felipe Agüero

37 ÉTICA PSICOTERAPIA

37 LA CURVATURA DEL ESPACIO INTERSUBJETIVO: SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL ESPACIO HERMENÉUTICO

André Sassenfeld

49 PSICOPATOLOGÍA

49 CONDUCTAS SUICIDAS EN LA ADOLESCENCIA Y SU RELACIÓN CON EL SISTEMA DE CUIDADOS: UN ANÁLISIS DESDE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO CON NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES EN CONTEXTO DE VULNERABILIDAD

Lorena Trujillo

55 REVISIÓN DE CASO

55 PSICOSIS EN EL ADULTO MAYOR, MANIFESTACIÓN DE MÚLTIPLES CAUSAS. A PROPÓSITO DE UN CASO CLÍNICO

Susana Hidalgo S, Roberto Sunkel M

62 REVISIÓN

62 RITOS TERAPÉUTICOS PARA LA ELABORACIÓN DEL DUELO EN OCCIDENTE Y EN CULTURAS NO OCCIDENTALES: UN ABORDAJE PSICOANTROPOLÓGICO

Stefano Gissi

76 REFLEXIONES

76 ¿QUÉ DUELE CUANDO DUELE?

*Liliana Messina, Javiera Garrido, Cristián Zegpi, Vanessa Yankovic,
Juana Abarca, Nancy Méndez, Víctor Narváez*

81 ENSAYOS

81 PSIQUIATRÍA Y SALUD MENTAL EN LA POSVERDAD CONTEMPORÁNEA

*Carlos Rojas-Malpica, Frank López, Demian Ortega Lara,
Martha Patricia Aceves Pulido*

90 ESE RUIDO QUE SUENA POR DETRÁS DE LAS PALABRAS

Andrés Correa M.

100 REVISIÓN

100 CENTÓN BREVE SOBRE ABDUCCIÓN Y CREATIVIDAD

Ricardo López Pérez

112 CHARLA

112 ESTÉTICA DE LAS MATEMÁTICAS Y LA FÍSICA

Hernán Riadi Abusleme

El número actual de la revista comienza con la carta de un paciente que nos obliga a repensar dos cuestiones fundamentales. En primer lugar nos pone frente al hecho de que en la psiquiatría no se ha investigado con suficiente énfasis cómo discernir, en el destino biográfico que les cabe a los enfermos, cuánto se debe a la naturaleza de su trastorno y cuánto a la propia actividad de la psiquiatría. Es evidente, por ejemplo, que la imaginación, la creatividad y las producciones de la locura, en comparación con los testimonios rescatados del siglo XIX, en la actualidad se han reducido casi a cero. ¿A qué se debe esto? En segundo lugar, también la misiva nos obliga a mirar seriamente, sin los habituales eslóganes y ocultamientos, la tan cacareada como apócrifa dimensión “comunitaria” de la psiquiatría chilena.

El libro comentado en este número también se puede entender como un mensaje donde se comunica el estado actual en que, a raíz de la investigación biopolítica, se halla el concepto persona y con él todos sus derivados, como el personalismo, la personalidad, etc., términos que son parte constitutiva y constituyente de la psiquiatría. También este recado nos invita y nos conmina a pensar.

Leonor Irarrazábal, a continuación, retoma el hábito del debate, la discusión y la polémica, tan necesarios en la psiquiatría y la psicología, la posibilidad de cuya materialización y desarrollo dieron el sello inconfundible a esta revista; en este caso, el tema tratado por Leonor se adentra por los derroteros de la fenomenología. Susana Cubillos y Angélica Monreal nos ofrecen un detallado estudio de un concepto poco conocido, la doble presencia, que alude a la duplicada obligación de las mujeres que cumplen y deben cumplir funciones tanto en el mercado laboral como en el hogar; un texto,

por cierto, muy oportuno en los tiempos que corren. Felipe Agüero, por su parte, trae a colación un asunto que requiere atención en la psiquiatría, pero que ha sido mayormente soslayado: el impacto de las nuevas tecnologías en la constitución del yo y de la personalidad en última instancia. La ética, el estudio racional sobre el bien, pero que en la actualidad, quizá a falta de dioses, por desgracia se ha transformado en el templo donde se cobijan todos los beatos, meapilas, santurrones y fariseos, es tratada por André Sassenfeld, en relación con la actividad psicoterapéutica, de un modo que, más allá de los anatemas y descalificaciones que hoy son la regla en esa disciplina, y particularmente en la de su hija putativa, la bioética, tema que es tratado por Sassenfeld, decíamos, de un modo que permite pensar, reflexionar y adoptar de nuevo una postura serena, libre y racional en torno al asunto. Lorena Trujillo nos convoca y nos pone de bruces ante una realidad tan amarga como la que viven la niñez y la adolescencia de nuestro país, en contextos de vulnerabilidad, y que las terribles noticias del SENAME, que recibimos casi a diario, nos impiden ignorar del todo. El juego y combinación de las reglas generales con lo particular es explorado con el caso clínico que presentan Susana Hidalgo y Roberto Sunkel. La dimensión transcultural del duelo, las variadas formas que asume a lo ancho del mundo y a lo largo de la historia, nos es ofrecida en el claro texto de Stefano Gizzi. Lilian Messina, y un amplio número de colaboradores, reflexionan sobre el dolor, del mismo modo que Carlos Rojas-Malpica y sus colaboradores, desde la acongojada Venezuela nos exponen un interesante estudio sobre el impacto de la posverdad en la psiquiatría y la salud mental. Lo que está detrás de las palabras, el ruido, incluso, no es un dato despreciable en la actividad

psicoterapéutica, como bien lo estudia Andrés Correa. Apoyado en un amplísimo elenco de pensadores de primera línea, Ricardo López Pérez medita, piensa y discurre sobre la olvidada pero necesaria creatividad. Desde Pitágoras que la belleza del mundo se percibe en su música, la música de las esferas, y en sus medidas y relaciones matemáticas, el arquitecto Hernán Riadi cierra este número agregando, con su artículo, un nuevo eslabón a esta antigua tradición pitagórica.

Una vez concluida la presentación de los trabajos, que los lectores podrán recorrer ampliamente, nos toca dar dos noticias.

La primera tiene que ver con esta publicación. El actual es el último número de esta revista en este formato. Las nuevas tecnologías, el nuevo público, las nuevas demandas del nuevo público, etc., obligan a innovar para adecuar la revista a los tiempos actuales. El desafío ha sido asumido de buen grado por el directorio de SODEPSI, quien se ha abocado al diseño

y materialización de la nueva etapa. Mientras tanto: a seguir mandando colaboraciones.

En segundo lugar, una noticia personal. En la medida que pertenezco a una generación que actualmente recorre su otoño, si es que no su invierno, generación que nació por fuera, y que no ha penetrado o no se ha integrado plenamente en las innovaciones de la comunicación, acaecidas con internet, las redes sociales, etc., no soy el más indicado para continuar encabezando este proyecto en mi condición de editor. Agradezco a los socios y al Directorio de SODEPSI la magnífica oportunidad que me han dado de cumplir esta honrosa función. Desde luego, seguiré colaborando con esta publicación en todo lo que se me demande, a la que deseo, por el bien de la psiquiatría, toda la fortuna y el mayor de los éxitos en su nueva etapa.

EL EDITOR

ESCRÍBANOS

Si usted desea dar su opinión, comentar algún artículo o referirse a cualquier aspecto de Gaceta de Psiquiatría Universitaria, por favor escribanos a: [psiquiatriauniversitaria@gmail](mailto:psiquiatriauniversitaria@gmail.com)



Estimados doctores Botto y Villarino:

Soy un asiduo lector de su revista y de sus artículos. Soy Ingeniero en finanzas y MBA de la Universidad Diego Portales. Ahora acabo de terminar la carrera de Técnico en Rehabilitación de Adicciones en la USACH, y postulando a un Magister en Filosofía en la Chile o UDP.

Soy muy inquieto intelectualmente y estudio mucho filosofía (la tradicional griega, y amante de la Escuela Alemana).

Me permito quitarles un poco de su tiempo para explicarles mi experiencia. Tengo 49 años y desde muy niño fui muy hipersensible. Además tenía problemas de conducta en el colegio, aunque siempre fui muy buen alumno, solo que en clases me aburría. Era muy activo y me costaba estar sentado tanto tiempo, escuchando materias que consideraba fáciles e inútiles. Podría establecer, en ese momento del tiempo, la responsabilidad de no haber sido ayudado por el colegio y, me cuesta mucho decirlo, por mis padres. Eran conductas desadaptativas, pero quizá en esos tiempos no había tantos estudios como los hay ahora, y mi vida sería distinta de lo que debería haber sido.

Sin embargo, pude vivir e ir a la universidad y trabajar como Ingeniero por 15 años. Además era muy deportista, escalador de Big Wall (grandes paredes), era muy activo y hacía muchas cosas.

A los 20 años me diagnosticaron depresión, con sus fármacos asociados. A

través de los años el diagnóstico fue pasando a la Distimia, después Depresión Mayor, luego Depresión Bipolar, luego Ciclotimia y ahora soy Límitrofe, Cluster B.

Hasta los 30 años hacía de todo, solo me tomaba una paroxetina en la mañana y en la noche nada, dado que hacía mucha actividad física. Luego, a los 35 años dejé la Ingeniería debido a que el estrés, mucho computador y presión laboral, terminaron por provocarme una depresión más fuerte. Ahí comenzó mi caída, tomar más medicamentos, que, a estas alturas de mi vida, me la han destruido.

Mi mente es inquieta pero tanto antipsicótico, litio, carbamazepina, olanzapina, etc, etc, etc... fueron enlenteciendo mi fuerza vital, mi libido, ya no pude hacer más deporte porque el cuerpo no me aguantaba, sufría dolores físicos, etc.

Al final termine, más bien tarde, a los 40 años, acercándome a los estimulantes para poder vivir; es una impotencia enorme que tu razonamiento te pida hacer cosas, moverte, viajar, tener pareja, como siempre fue, pero que tu organismo no te obedezca. Como 10 años de escalador, dejé muchos sueños inconclusos, lo que me genera mucha tristeza. Si bien también, me equivoqué en la carrera universitaria, porque mi familia, muy conservadora, o se era ingeniero, abogado o médico. Era un cabro chico, solo, desorientado. Sin embargo siempre me gustaron las ciencias sociales, desde joven soy muy buen lector, literatura rusa mi favorita, y filosofía, por mi interés personal. Mucha poesía, Rilke y Schiller, por supuesto.

Resumiendo: dejé los estimulantes, pero sigo con mucho medicamento, principalmente seis Quietapinas de 100 mg por la noche. Tuve un intento de suicidio, por toda mi crisis existencial, que me tuvo 15 días en coma, al borde de la muerte. Dado el mucho gasto familiar, hace años me atiendo en la medicina pública, en donde tengo psiquiatras distintos cada dos meses, cada uno me cambia medicamentos y los resultados han sido nefastos. Nunca más he podido recuperar mi vida, sufro de muchos dolores físicos y una gran tristeza, por lo que terminé siendo como ser humano. Ya solo pienso... ¡¡No existo!!

Sé inglés y leo revistas científicas alemanas y de otros países, y no es una falacia decir que los fármacos han resultado siendo ineficaces, en los mismos trastornos de personalidad también hay muchas discrepancias. Según mi categorización, Cluster B, debería consumir inevitablemente drogas, cosa que no hago; debería tener daño cognitivo, lo cual también es falso. De la USACH salí con promedio 6,3 ¿cómo puedo tener daño cognitivo? En la salud pública me dijeron que después del intento de suicidio no estudiara. Les demostré con mis notas lo equivocados que estaban, y que me clasifican límitrofe por mi intento de suicidio. He averiguado, y el uso de seis quietapinas diarias es excesivo, me provoca muchos dolores físicos y nada de energía, que antes sí la tenía, a pesar de ser depresivo, ¿por qué la perdí?, ¿quién me la devuelve ahora?

Por eso intenté suicidarme, porque tanto tratamiento farmacológico ineficaz terminó haciendo de mí alguien para lo cual no estaba destinado.

Hoy encuentro solo desamparo, nadie puede ayudarme y estoy muy decepcionado, porque siento que me quitaron toda mi energía de vivir. Para mí vivir con calmantes no es vivir, mi mente sigue razonando, teniendo ideas, soñando con volver a escalar y ayudar a los demás. Me siento decepcionado de la ciencia, ha hecho triste mi vida y la de los que viven alrededor mío, ya que ellos vieron la persona que era y lo que terminé siendo.

Mi razonamiento me permite no suicidarme por el gran dolor que dejaría en

mis padres, mis hermanos y mis amados sobrinos.

Bueno, era solo para contarles esta vivencia, quizá les sirva para su profesión.

La farmacología solo me parece un gran negocio, a algunas personas les sirve, pero solo es efecto placebo, creo que ustedes eso lo saben. Es muy bajo el porcentaje a quienes realmente sirve. De todas maneras, a otras personas no les cuento esto, porque si se sienten bien así ¿quién soy para quitarles su alegría?

Culpo a la Salud Pública; tanto psiquiatra diferente cada cierto tiempo, todos te diagnostican diferente y cambian fármacos como quien se cambia una camisa, que terminaron arruinando mi vida, hurtándome

lo que antes tenía, y era ¡¡Ganas!! ¡¡Energía!! Hoy solo me queda mi pensamiento, aunque como bien planteó Heidegger, el pasado siempre vuelve, los buenos recuerdos, la naturaleza, si hasta escalé las tres torres del Paine, solo me faltó mi gran sueño, el cerro Torre. Les recomiendo que visiten nuestra Patagonia, nada que envidiarles a los Himalayas. Ustedes que tienen tribuna, no permitan que "El último hombre" también arrase con ella.

Mucha suerte, y quizá todo este tormento sirva para mejorar algo la ciencia.

Muy agradecido de su atención.

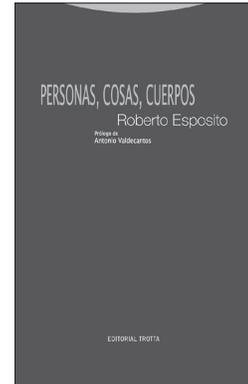
CRISTIÁN NÚÑEZ JIMÉNEZ
Santiago, 05-02-2019

PERSONAS, COSAS, CUERPOS

Autor: Roberto Espósito

Editorial: Trotta, Madrid, 2017, 123 págs.

(Rev GPU 2019; 15; 1: 10-11)



Hernán Villarino

Los avances científicos y médicos, que abren posibilidades insospechadas para la existencia humana, han dado origen a dos respuestas culturales fundamentales. Una es la bioética, con su majadera reiteración y defensa de las ideas tradicionales, y entre ellas, de modo muy destacado, la noción de persona, de la dignidad de la persona, de la intangibilidad, de la persona, etc., junto con todos esos calificativos que se le han asignado a este concepto a través de su historia multi-secular, pero que, en esencia son tan huecos, inflados y vacíos como el mismo concepto al que califican.

Casi todos, el primero quien escribe este comentario, pero, también la disciplina psiquiátrica, hemos estado largamente entrampados con el concepto persona, el cual ha sido cabalmente deconstruido por la otra corriente, opuesta a la bioética, denominada biopolítica, que con nuevos instrumentos intenta dar cuenta de la situación científica y médica en el contexto actual.

Roberto Espósito, quizá el autor más destacado y más prolífico en esto de la deconstrucción de dicho concepto, discute en este texto, entre otras cosas, el lugar ambiguo que entre cuerpos y cosas ocupa este concepto de la persona (que es el asunto concreto al que nos vamos a referir en este comentario), y cómo la existencia de tal concepto, cual un agujero negro que atrapa y secuestra la luz, se manifiesta y se hace evidente por el pesado efecto gravitatorio que deforma y modifica a los otros dos, y muy particularmente al concepto de cuerpo.

Para todos resulta claro que si yo soy persona no soy mi cuerpo. Mi cuerpo es una propiedad de la persona,

una propiedad muy íntima, si se quiere, pero propiedad, al fin y al cabo. Claro que, si el cuerpo es mío, si el cuerpo es mi propiedad, evidentemente yo no soy mi cuerpo. El cuerpo es una cosa que le pertenece a alguien, en concreto, a la persona que yo verdaderamente soy. Pero el cuerpo, insistimos, no es la persona, la cual no se debe ni se puede confundir con aquel.

Ahora bien, si mi cuerpo es una propiedad mía, entonces yo puedo venderlo, por ejemplo, como puedo hacerlo con cualquiera otra de mis propiedades. La discusión respecto de si se debe o no transar y negociar con los órganos humanos, es decir, con la posibilidad de establecer un mercado de piezas humanas de repuesto, deriva del concepto persona, y de su altísima e inconmensurable dignidad, tan alta, que no se puede rebajar a la condición de un cuerpo, ni por ende de una cosa. No es el concepto persona el que protege del comercio de órganos, y de otra serie de siniestras consecuencias abiertas con la situación médica y científica actual, es más bien el fundamento y la última ratio del mismo. En efecto, si existe la persona, entonces el cuerpo es una cosa. Inexorablemente, el efecto gravitatorio de la persona sobre el cuerpo es que el cuerpo sea rebajado y cosificado. Y ya se sabe, con las cosas se puede negociar: comprarlas y venderlas.

La paradójica cosificación del cuerpo, decíamos, es uno de los efectos de sostener el concepto persona. En cambio, si yo soy la persona, entonces mi cuerpo es una cosa que con mi muerte ha vuelto a ser plenamente la cosa que siempre ha sido, una vez que lo ha desalojado la persona, y que por lo mismo puede ser tratado como las cosas.

Si la persona no es el cuerpo entonces, ¿qué es? En definitiva, ¿quién soy yo si no soy mi cuerpo? Quizá todos los males se derivan de la necesidad de hacer esta pregunta, que no tiene respuesta, pero que es necesario formularla una vez admitido el concepto persona, que no es un concepto en realidad, sino una construcción mítica, mágica, que ha durado demasiado tiempo y que

recién en las postrimerías del siglo XX se empezó a entender cabalmente y a desarmar convenientemente.

La persona ha despojado al cuerpo y expropiado para sí su realidad, su importancia y su eminente dignidad. Quizá ha llegado la hora de devolverle al cuerpo lo que le pertenece, y a ese empeño parece destinarse toda la biopolítica.

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.



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-SIMPLEXITÉ

Autores: Alain Berthoz et Jean-Luc Petit (dir.)
Editorial: Conférences. College 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



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



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



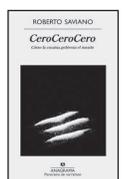
TORTURA Y RESISTENCIA EN CHILE

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



EMPATÍA CERO. NUEVA TEORÍA DE LA CRUELDAD

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



CEROCEROCERO

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



LECTURAS AL ATARDECER: OCHO TEMAS ACERCA DEL ENVEJECIMIENTO

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



FRITZ PERLS EN BERLÍN (1893-1933). EXPRESIONISMO, PSICOANÁLISIS, JUDAÍSMO
 Autor: Bernd Bocian
 Editorial: EHP Verlag Andreas Kohlhage / Cuatro Vientos
 Comentario: Rev GPU 2015; 11; 3: 224-225



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



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



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



RELATOS CLÍNICOS: FILOSOFÍA Y TERAPIA NARRATIVA
 Autora: Ana María Zlachevsky
 Editorial: Ediciones Mayor, Santiago, 2015
 Comentario: Rev GPU 2016; 12; 1: 14-15



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



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



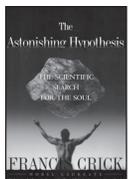
EL MOMENTO PRESENTE. EN PSICOTERAPIA Y LA VIDA COTIDIANA
 Autor: Daniel N. Stern
 Editorial: Cuatro Vientos, 2017, 276 págs.
 Comentario: Rev GPU 2017; 13; 4: 326-328



GESTALT: TERAPIA DE LA SITUACIÓN
 Autor: Georges Wollants
 Comentario: Rev GPU 2016; 12; 2: 124-129



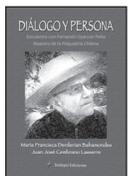
SIN SIMPATÍA NO HAY CURACIÓN. EL DIARIO CLÍNICO DE 1932
 Autor: Sándor Ferenczi
 Editorial: Amorrortu, Buenos Aires, 2008, 296 págs.
 Comentario: Rev GPU 2018; 14; 1: 7-8



FRANCIS CRICK Y "LA HIPÓTESIS ASOMBROSA"
 Touchstone, New York, 1995, 317 págs.
 Comentario: Rev GPU 2017; 13; 1: 12-14



DE PALABRAS Y SUJETOS: HISTORIAS Y CLÍNICA DEL PSICOANÁLISIS
 Autor: Eduardo Gomberoff
 Editorial: SODEPSI Ediciones, Santiago, 2008
 Comentario: Rev GPU 2018; 14; 2: 101-104



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



DISCURSO GLOBAL, SUFRIMIENTOS LOCALES. ANÁLISIS CRÍTICO DEL MOVIMIENTO POR LA SALUD MENTAL GLOBAL
 Autor: Benedetto Saraceno
 Editorial: Herder, Barcelona, 2018, 288 págs.
 Comentario: Rev GPU 2018; 14; 2: 105-106



PERSONAS, COSAS, CUERPOS
 Autor: Roberto Espósito
 Editorial: Trotta, Madrid, 2017, 123 págs.
 Comentario: Rev GPU 2019; 15; 1: 10-11

CONTROVERSIAS

APLICACIONES EMPÍRICAS DE LA FENOMENOLOGÍA. CONTRAARGUMENTO AL COMENTARIO “CONCIENCIA FENOMÉNICA Y MISMIIDAD”¹

(Rev GPU 2019; 15; 1: 14-16)

Leonor Irarrázaval²

ARGUMENTOS

La respuesta al comentario “Conciencia fenoménica y mismidad”³ se refiere brevemente a tres aspectos: Primero, afirmar que el EASE es inseparable de la teoría fenomenológica en la cual se fundamenta, y es dentro de este marco filosófico donde debe comprenderse su terminología. Segundo, distinguir entre el análisis de los aspectos formales estructurales de la experiencia y la descripción de cómo aparece la experiencia al sujeto que la vivencia. Tercero, destacar que el debate filosófico no se desarrolla en la superficie de la nomenclatura sino en la profundidad de la definición misma de los conceptos.

Primero, respecto al planteamiento general, López-Silva divide su comentario en dos partes que señala son independientes entre sí. Entonces para el autor la primera parte de su comentario es irrelevante al tema que lo anima a continuar discutiendo. Esto induce a pensar que la inclusión de la primera parte de su comentario carece de sentido. Esta misma falta de sentido deja en

evidencia cierta inconsistencia del autor en la forma de articular su argumento, más allá de mostrarse ahora no solo insatisfecho respecto a la traducción del término *mineness*, sino, además, hacia la teoría fenomenológica, la psicopatología fenomenológica, e incluso hacia aquellos que él etiqueta como “fenomenólogos”. No obstante, contrariamente a lo que el autor sostiene, la primera parte de su comentario se vincula necesariamente con la segunda parte. La primera de su comentario se refiere a la teoría fenomenológica sobre la cual se fundamenta el Examen de Anomalías Subjetivas de la Experiencia (EASE) (Parnas *et al.* 2005), y es dentro de este marco filosófico donde debe comprenderse su terminología. La fenomenología constituye un marco teórico amplio que incluye análisis de las estructuras formales de la experiencia (espacio-temporalidad, corporalidad, intersubjetividad e historicidad), discusiones sobre los modos de intencionalidad (percepción, agencia, fantasía, memoria, emociones y empatía), así como análisis más existenciales de los procesos de creación

¹ Agradecimientos: Este artículo fue escrito en el contexto de una beca posdoctoral en el extranjero financiada por la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica CONICYT PFCHA/Postdoctorado en el extranjero becas Chile/2017 - 74180011.

² Investigadora postdoctoral, Sección Psicopatología Fenomenológica y Psicoterapia, Departamento de Psiquiatría General, Hospital de la Universidad de Heidelberg, Alemania.

³ Pablo López-Silva. GPU, volumen 13, número 1, 2017.

de significado (sentido de sí mismo, de los otros y del mundo) (Zahavi, 2019).

Segundo, la actitud fenomenológica asume una posición crítica hacia la concepción de una realidad dada independientemente. Junto con esto, el análisis fenomenológico no se limita a describir cómo aparece la experiencia al sujeto que la vivencia, sino que analiza las estructuras fundamentales de la correlación entre el sujeto y el mundo (ver capítulos 3 y 4 de Zahavi, 2019). Siguiendo este *marco fenomenológico trascendental*, y con la debida distinción entre la fenomenología como filosofía y sus aplicaciones empíricas, la psicopatología fenomenológica investiga las experiencias anómalas que se manifiestan en las formas estructurales fundamentales de la experiencia derivadas del análisis filosófico, además de investigar conceptos e *insights* derivados de investigaciones teóricas y empíricas de la tradición psiquiátrica de orientación fenomenológica, todo lo anterior con el propósito de lograr diagnósticos más precisos, más completos y diferenciales de las enfermedades mentales. Además es importante distinguir, por una parte, el análisis de las estructuras formales de la experiencia subjetiva y, por otra, la descripción de cómo aparece la experiencia al sujeto que la vivencia. El ejemplo del paciente que señala sentirse “como” (*as if*) una máquina, desprovisto de subjetividad, pretende ilustrar justamente este doble análisis (Irarrázaval, 2016, 2018).

Tercero, la traducción no es una ciencia exacta. En algunas ocasiones la traducción de un término de un idioma a otro es literal y en otras ocasiones no lo es. Lo anterior por diversas razones. Una de ellas es la inexistencia del término en cuestión en el idioma al cual se pretende traducirlo, como es el caso de *mineness*. Para tomar una decisión existen varios factores a considerar, entre ellos el contexto al cual pertenece el concepto. Dentro de los aspectos contextuales está el marco teórico en el cual se fundamenta el concepto así como el criterio de los especialistas, tanto del marco teórico como de los idiomas en juego (traductores profesionales). Evidentemente, al mencionar los aspectos contextuales en que se realizó la traducción del EASE (Parnas *et al.*, 2011), lejos de una “falacia por autoridad” como acusa López-Silva, se pretendía exponer precisamente los factores involucrados en la decisión de la traducción (Irarrázaval, 2016). Más aún, los investigadores que emplean el EASE, aparte de requerir entrenamiento para su adecuada conducción y posterior análisis, deben comprender los conceptos básicos de la teoría fenomenológica y su origen filosófico (Nordgaard, Sass, Parnas, 2012). Ciertamente, también deben estar familiarizados con la literatura de la psiquiatría y la psicología

de orientación fenomenológica (Parnas, Henriksen, 2014). Particularmente, para abordar adecuadamente los aspectos formales de la experiencia anómala de los pacientes entrevistados, el entrevistador debe familiarizarse con la concepción fenomenológica de la conciencia. Es decir, la conciencia es intencional (dirigida a objetos), espacio-temporal, corporalizada y situada en el mundo, e intersubjetiva (Parnas y Zahavi, 2002). Así, la investigación empírica para *hacer justicia* a la etiqueta “fenomenología” debe estar necesariamente vinculada a la tradición filosófica en la cual se fundamenta (Zahavi, 2019).

En consecuencia, reitero la respuesta publicada anteriormente (Irarrázaval, 2016): simplemente fue preferible buscar un término ya existente y asociarlo con la definición del concepto correspondiente. Hay una infinidad de ejemplos en que se usa el mismo término en diferentes marcos teóricos con significados completamente diferentes, entonces solo es posible acceder al significado conceptual de un término dentro del marco teórico específico que lo define como tal. Claramente no se debió a una falta de creatividad no haber pensado en “miidad” como ahora propone López-Silva, ni tampoco haber optado por “propiedad” como propuso en su comentario anterior, como mejores alternativas para la traducción del término en cuestión. Por supuesto, el autor está en libertad de seguir divagando hasta encontrar un nombre que logre satisfacerlo. No obstante, antes de continuar con esta discusión, habría que considerar que el debate filosófico no se desarrolla en la superficie de la nomenclatura sino en la profundidad de la definición misma de los conceptos.

REFERENCIAS

1. Irarrázaval L (2016). Alteraciones del sentido de sí mismo en esquizofrenia. *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 12, 3: 240-242
2. Irarrázaval L (2018). Vulnerability in schizophrenia: a phenomenological anthropological approach [Vulnerabilidad en la esquizofrenia: un enfoque antropológico fenomenológico]. *Journal of Intercultural Philosophy. Special Issue: Phenomenological Anthropology, Psychiatry, and Psychotherapy in Theory and Practice* 157-167
3. Nordgaard J, Sass LA, Parnas J (2012). The psychiatric interview: validity, structure, and subjectivity [La entrevista psiquiátrica: validez, estructura y subjetividad]. *European Archives of Psychiatry and Clinical Neuroscience* 263, 4: 353-364
4. Parnas J, Henriksen MG (2014). Disordered Self in the Schizophrenia Spectrum: A Clinical and Research Perspective [Desorden del self en el espectro esquizofrénico: Perspectiva clínica y de investigación]. *Harvard Review of Psychiatry* 22, 5: 251-265
5. Parnas J, Moeller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, Zahavi D (2005). EASE: Examination of Anomalous Self-Experience [Examen de anomalías subjetivas de la experiencia]. *Psychopathology* 38, 5: 236-258

6. Parnas J, Moeller P, Kircher T, Thalbitzer J, Jansson L, Handest P, *et al.* (2011). EASE: Examen de anomalías subjetivas de la experiencia (desórdenes del self) [EASE: examination of anomalous self-experience]. (O. Dörr, L. Irarrázaval, Trad.). *Revista Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 7, 4: 439-67
7. Parnas J, Zahavi D (2002). The role of phenomenology in psychiatric classification and diagnosis [El rol de la fenomenología en la clasificación psiquiátrica y el diagnóstico]; in Maj M, Gaebel W, Lopez-Ibor JJ, Sartorius N (eds): *Psychiatric Diagnosis and Classification. World Psychiatric Association's Series on Evidence and Experience in Psychiatry*, Chichester: Wiley, pp. 137-162
8. Zahavi D (2019). *Phenomenology: The Basics* [Fenomenología: nociones básicas]. London: Routledge

TRABAJO Y GÉNERO; DOBLE JORNADA, TRABAJO Y SALUD

LA DOBLE JORNADA DE TRABAJO Y EL CONCEPTO DE DOBLE PRESENCIA

(Rev GPU 2019; 15; 1: 17-27)

Susana Cubillos¹, Angélica Monreal²

Se aborda el desarrollo del concepto Doble Presencia a partir de su raíz histórica en las demandas de derechos de las mujeres trabajadoras. Se hace referencia a su doble función económica dentro del desarrollo societal: en el crecimiento productivo y el cuidado de la vida. Con base en la evidencia disponible, se reflexiona sobre el significado del concepto de Doble Presencia y sus implicancias como factor de riesgo para la salud, en tanto su impacto se extiende a las consecuencias derivadas de una doble ausencia dentro de los espacios y tiempos familiares como productivos. El objetivo del ensayo es dar a conocer un concepto cuya consideración es fundamental para el desarrollo de una cultura preventiva con justicia y equidad social.

INTRODUCCIÓN

La historia del trabajo que realizan las mujeres en el cuidado de la vida ha incluido siempre un sinnúmero de tareas diversas y de variada complejidad. Desde su incorporación al trabajo industrializado y al desarrollo productivo de bienes, las organizaciones de mujeres han hecho presente que las trabajadoras enfrentan una doble carga de tareas, que puede transformarse en triple al asumir el cuidado de adultos mayores, creciente con el aumento de la expectativa de vida de la población. El movimiento de mujeres de Chile, se hace internacionalmente conocido en los años 1980 por el slogan “Democracia en el país y en la casa”, que interpeló a la vez al régimen político dictatorial y a las relaciones de poder que se establecen en el espacio doméstico familiar:

Las mujeres, exclusivamente a cargo de la reproducción biológica y social de la fuerza de trabajo, participarían como entes alienados en la producción del medio humano. La alienación de las mujeres estaría en el principio de la cadena de enajenaciones, y viceversa, en el inicio del proceso de liberación; y nada podrá ser cambiado en las relaciones de producción sin plantear simultáneamente el cambio en el ámbito conocido como proceso reproductivo (Kirkwood, 152-153).

Esta idea fuerza, surge de la elaboración del concepto acuñado por el movimiento de mujeres feministas alrededor del mundo de que “lo personal es político” (Kate Millet, 1971), que impugna la arbitraria división “público-privado” de la estructura sociopolítica conocida como

¹ Psiquiatra clínica, Magister en estudios de Género y Cultura. scubillosm@gmail.com

² Psiquiatra clínica, Diplomada en Salud Mental y Derechos Humanos. amonrealu@gmail.com

patriarcado. En la ideología de las premisas patriarcales el espacio “privado” del “hogar y la familia”, sería ajeno a los intereses políticos y económicos. Sin embargo en ese lugar “privado” se realiza el trabajo de cuidar, sostener y reproducir la “fuerza productiva”, sin mediar valor de cambio, excluyendo a las mujeres de los espacios de decisión sobre asuntos públicos, que es la función de la política. Según Kirkwood: “la capacidad histórica de las mujeres para resistir y oponerse a su enajenación ha modificado y diferenciado a los distintos modos de dominación patriarcal, pese a que la totalidad de esta resistencia ha estado invisible en la historia” (p. 153).

En el país la alianza política para la transición a la democracia concede al movimiento de mujeres, como conquista por su lucha contra la dictadura, la creación del Servicio Nacional de la Mujer (SERNAM), dentro del cual se constituye la mesa Mujer y Trabajo (1991). Sus reivindicaciones centrales han estado ligadas a la doble y triple jornada de trabajo, la desigualdad de ingresos, la segregación sexista del mercado laboral, la denuncia de la violencia en las relaciones domésticas y laborales, y las demandas por seguridad y salud de las trabajadoras. Según SERNAM (2005, p. 22), “Las mujeres predominan en las siguientes ramas ocupacionales: servicio doméstico (91%); servicios sociales y de salud (69%); actividades comunitarias, sociales y personales de tipo servicio (68%), enseñanza (66%) y hoteles y restaurantes (52%)”; todas actividades relacionadas con las tareas históricamente asociadas al rol estereotipado atribuido al género femenino. La Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer, celebrada en Beijing (1995), marcó un punto de inflexión para la agenda mundial de igualdad de género, donde la Declaración y Plataforma de Acción adoptada de forma unánime por 189 países, entre ellos Chile, estableció un programa en favor del acceso a la igualdad de derechos para hombres y mujeres. Los instrumentos internacionales referidos a la equidad de género suscritos por el país (CEDAW, Beijing, Belem do Pará) constituyen referentes importantes que orientan la acción del Gobierno (SERNAM, 2005). En la Declaración de Santiago (2000), adoptada en la II Conferencia Regional de Seguimiento de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social, los países delegados admiten que “[...] en el caso particular de las mujeres, de no adoptarse medidas especiales que promuevan y fortalezcan la igualdad de oportunidades, el crecimiento económico y la reducción de la pobreza no las beneficiarán mayormente a ellas ni a sus hogares, sobre todo cuando estos están encabezados por mujeres con escasa educación y amplias responsabilidades familiares” (Uruguay, 2012).

En 2001, en Santiago de Chile, OPS-OMS y FONASA organizan el Taller Internacional “Cuentas Nacionales

de Salud y Género”, donde se concluye que lo que se viene llamando doble jornada laboral implica que la dimensión del trabajo o los trabajos en la vida de las mujeres tiene características particulares y específicas, que impactan su salud. La línea de avance propuesta “Hacia una nueva metodología para el estudio del tiempo y del trabajo” (Carrasco, 2001), ha sido implementada por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE) en conjunto con SERNAM, ampliando los límites de la definición de trabajo, lo cual ha permitido calcular una tasa de actividad doméstica similar a la calculada con el trabajo remunerado. El estudio del uso del tiempo del Censo 2002 revela que las mujeres chilenas aportan el 53,4% del trabajo total, el 35% de la fuerza laboral (trabajo productivo) y el 95% del trabajo doméstico no remunerado (SERNAM 2007, p. 32). Los resultados muestran además que la tasa de actividad de los varones es mucho más baja y estable que la de las mujeres, la cual es creciente, llegando a un 53% en el tramo de 50 a 64 años (SERNAM-INE, marzo 2004). Por otra parte, se reconoce que la presencia de hijos aumenta la carga horaria de trabajo de una mujer en 16 h a la semana, si participa en el mercado del empleo, y en 23 h si no lo hace. Los hombres que viven con su compañera realizan menos trabajo doméstico que aquellos que viven solos, ahorrándose 26 h de trabajo doméstico a la semana, que es transferido a la mujer.

Desde el año 2003 el Consejo de Ministros para la Igualdad de Oportunidades establece el eje Mujer y Trabajo como un aspecto fundamental a desarrollar por el Gobierno en el contexto de la igualdad de oportunidades. En el curso del año 2005 se inicia la tramitación de la Ley N° 20.047 de posnatal masculino (SERNAM, 2005).

La característica particular del trabajo de las mujeres en los ámbitos productivos y reproductivos es la sincronía de los tiempos para la ejecución de ambos y esta distinción fundamenta el concepto de “doble presencia”. La escala diseñada para medir el doble trabajo incorpora esta característica interrogando por la simultaneidad de la existencia tanto de preocupaciones como de carga de trabajo doméstico efectivo. Esta escala es introducida como una dimensión del cuestionario del método CoPsoQ-istas21 (Moncada 2008) por el Instituto de Seguridad de Trabajo, Ambiente y Salud de España, para la evaluación de riesgos psicosociales laborales. En Chile la Superintendencia de Seguridad Social adapta y valida este cuestionario (Alvarado 2009), llevando a cabo un proceso participativo amplio de actores vinculados a la seguridad laboral, quienes debatieron sobre la pertinencia de la dimensión de Doble Presencia como un componente a evaluar en la

realidad local. El logro es que el instrumento nacional que evalúa riesgos psicosociales del trabajo, SUSESO-Istas 21 incorpora la dimensión Doble Presencia, como una de las 5 grandes dimensiones.

LA DOPPIA PRESENZA

Se reconoce a la socióloga y política italiana Laura Balbo (1978) como pionera en la formulación del concepto *doppia presenza*, e iniciadora del Grupo de investigación de la familia y la condición de la mujer en la Facultad de Ciencias Políticas en Milán en 1973. Balbo contextualiza su reflexión en la sociedad capitalista y la condición de las mujeres adultas a partir de la segunda guerra mundial. Enfatiza la relevancia del trabajo familiar y profesional de las mujeres en la organización social y lo señala como un paso fundamental en la emancipación. Del grupo formado por múltiples académicos internos y externos a la institución universitaria surge como elemento teórico unificador de diversos caminos de análisis la identificación de actividades de cuidado como “trabajo”: “El cuidado es un trabajo que produce un bien específico y fundamental: la renovación de la vida y capacidad de trabajo” (Bimbi, 1977, 1986), citada por Barazzetti 2006. De ello deriva la idea de que existe una especificidad femenina en la producción, sobre la base de las características que las mujeres han desarrollado históricamente en su proximidad a la renovación de la vida: habilidades interpersonales, adaptabilidad, flexibilidad, la intuición, la precisión y así sucesivamente. Estas posiciones efectivamente anticipan por muchos años algunas teorías sobre el ‘capital social’, que presagian el “atractivo de las llamadas ‘habilidades de las mujeres’ en los mercados de trabajo flexibles y precarias hechas actuales” (Barazzetti 2006).

A inicios del presente siglo logra consensuarse —y validarse empíricamente— el concepto de Doble Presencia como la exposición a las exigencias de la combinación sincrónica y cotidiana del trabajo productivo y el trabajo doméstico familiar, situación que entraña riesgo para la salud (Torns, 2000). Si bien el concepto Doble Jornada alude a la existencia de doble carga de trabajo, el nuevo concepto viene a señalar que tanto el empleo como la familia generan demandas que ocurren en un tiempo que se sobrepone (Moreno, 2010). Análisis cuantitativos de tiempos totales de trabajo diferenciados por género extraídos de encuestas de población activa y análisis cualitativos de discursos sociales de grupos heterogéneos de trabajadores/as entre 35 y 55 años, con cargas familiares en población española, concluyen que la Doble Presencia en dicho grupo social, es una realidad mayoritariamente femenina, si bien

afecta también a varones expuestos a la situación de asumir responsabilidades domésticas y de cuidados familiares, sumado al empleo. Las estimaciones de valor sobre el trabajo de cuidado de la vida realizado por estas mujeres españolas señalan que el trabajo familiar-doméstico, destinado a satisfacer las necesidades de cuidado y de la vida cotidiana ocupa mayor número de horas que el trabajo remunerado (alrededor de 85%). Por otro lado, las mujeres al dedicar mayor número de horas de trabajo total que los hombres (553 vs 358 min diarios respectivamente), dedican más tiempo al trabajo doméstico (448 vs 95 min diarios respectivamente), que al trabajo profesional y estudios (106 vs 263 min diarios respectivamente). Estudios sociológicos en poblaciones diversas siguen demostrando que la interpelección a la participación de los varones en los cuidados domésticos y familiares no guarda proporción con los requerimientos, siendo estos concebidos como “apoyo” o “ayuda” parciales e insuficientes (Kurtzman 2006, SERNAM 2007, Kabeer 2007, Moreno 2011). La incorporación de la variable “tiempo” en que dobles demandas ocurren “simultáneamente” pone de manifiesto la “preocupación”, que conlleva “tensión psíquica”, en el intento por responder oportunamente a la totalidad de las responsabilidades. La tensión psíquica deriva de la presión que significa la imposibilidad de estar disponible “simultáneamente” para exigencias que provienen de dos ámbitos que compiten en importancia y significación, todo lo cual queda contenido en el concepto de Doble Presencia, y que a su vez proyecta la sombra de una ausencia. Carga y tiempo de trabajo aumentados, y tensión por la simultaneidad de exigencias, explican los resultados de la investigación de grupos seguidos en el tiempo, que demuestran correlación significativa de dicha exposición con emergencia de síntomas psíquicos y somáticos, causantes de ausentismo certificado o no certificado médicamente (Jansenn 2003, Laaksonen 2007, Vaananen 2008).

Estudios en población española con la utilización del cuestionario CoPsoQ-istas21 muestran que la mayor exposición a doble presencia se asocia a peores indicadores de salud mental, vitalidad y estrés. La prevalencia de exposición a la doble presencia es notablemente mayor para las mujeres asalariadas que para sus compañeros varones, que la prevalencia mayor entre las mujeres se mantiene en todas las ocupaciones, y que aumenta cuanto menor es la cualificación de la ocupación, reflejando la interacción entre el género y la categoría ocupacional (Torns *et al.* 2000, Moreno *et al.* 2011). El estudio concluye en relación con las exigencias del trabajo remunerado, que cuando el trabajo asalariado permite gestionar demandas

doméstico-familiares (por ejemplo, a través de llamadas telefónicas o Internet), ello incide positivamente en la resolución de conflictos entre ambos espacios. Del mismo modo, se ha demostrado una relación entre la percepción de conflicto y la existencia de políticas institucionales al respecto (Fahlen 2014).

CONFLICTO TRABAJO-FAMILIA

El concepto Conflicto trabajo-familia (CTF) provee una línea de investigación del mismo fenómeno, desarrollada en países angloparlantes, Alemania, países nórdicos y asiáticos, identificando factores del trabajo que afectan la familia y factores de la familia que afectan el trabajo (Brisson, Quebec 1999, Jansen 2003, Bohle 2004, Fuss 2008, Vaananen 2008). Evalúan su efecto como elevados niveles de “fatiga” y “necesidad de recuperación”, que se relacionan con autorreportes en salud y escalas de síntomas. De acuerdo con diversas series estudiadas los factores del trabajo que predicen conflicto trabajo-familia son: jornadas extensas, irregulares o atípicas, organización inflexible, demandas físicas o emocionales, falta de apoyo del supervisor, trabajo precario.

Como factores de la familia que afectan el trabajo los resultados señalan: presencia de niños, pareja con trabajo con sobretiempo frecuente, enfermos crónicos, deudas y otros estresores no laborales. La falta de apoyo social en la empresa y la injusticia organizacional favorece el conflicto trabajo-familia y el aumento del riesgo para la salud. Los resultados de la investigación en efectos sobre la salud relacionados con CTF encuentran problemas de salud física y mental que incluyen aumento de consumo de sustancias (especialmente alcohol), mayor estrés psicológico, mayor frecuencia de depresión y otras afecciones mentales, burnout y otros síntomas psicósomáticos como pérdida de apetito, alteración del sueño, cefaleas y fatiga (Brisson 1999, Janssen 2003, Van Hooff 2005, Kurzman 2006, L-Aala-Mursula 2006, Laaksonen 2007, Van Daalen 2009, Hanning 2009). Tener la responsabilidad total del trabajo doméstico no se relaciona por sí solo con mayor riesgo de enfermedad, debiendo asociarse a factores interferentes del empleo (Vaananen, 2008). La denominación conflicto Trabajo-Vida, usada en países de alto desarrollo, incluye otras actividades importantes de la vida humana, que no son trabajo y que pueden verse interferidas por este. Este concepto no permite distinguir las situaciones opcionales del ocio, sea activo o pasivo, de aquellas actividades de responsabilidad social, como es el trabajo y el cuidado de la familia. La Organización Mundial de la Salud propone el uso del

concepto Conciliación Trabajo-Familia, estableciendo un ideal para cuyo alcance se entiende la existencia de barreras que deben ser sorteadas a través de políticas públicas e institucionales.

CONCILIACIÓN TRABAJO-FAMILIA

Las investigaciones han contribuido también a identificar cuáles serían factores protectores tanto de la familia como del trabajo, en orden a conciliar ambas demandas. Es así que principalmente se identifican como factores protectores del CTF el apoyo doméstico, el apoyo social en el trabajo y los arreglos de horarios laborales flexibles (Jansen 2003, Escriba Agüir 2004, Fuss 2008, Den Dulk 2016, Sánchez 2017).

En relación con el análisis de las dificultades para la conciliación, queda en evidencia que las ideologías masculinas del macho proveedor son omnipresentes, es decir, operan a niveles familiares y organizacionales, además de persistentes, lo que significa que se observa resistencia mantenida de los hombres hacia este tópico.

A nivel familiar, se observa resistencia al trabajo remunerado de sus esposas, a compartir responsabilidades domésticas y a la pérdida de ciertos privilegios.

A nivel organizacional, la resistencia es a considerar que las mujeres son sus iguales en derechos y que la doble presencia se trata de una responsabilidad social que debe ser abordada institucionalmente.

Las explicaciones se ubican en una dimensión material y otra simbólica. La primera alude a la escasez de centros de cuidado infantiles y de adultos mayores, tanto como de políticas de empleos que consideren flexibilidades de acuerdo con las necesidades familiares. La dimensión simbólica comprende, por un lado, la gran desvalorización y falta de consideración social del trabajo doméstico familiar y, por otro, el hecho de que la identidad masculina (en rol de esposos) se ve afectada por la dependencia financiera de las mujeres dentro del matrimonio. Estrategias masculinas como la excusa de la ignorancia y desconocimiento de estas tareas, y el considerar como natural que los cuidados de niños y ancianos son actividades propias de las mujeres (y pertenecen al ámbito personal privado y no social y colectivo), advierten sobre un “no querer pensar masculino” y un cierto “no querer ceder femenino”.

Mientras que muchas mujeres parecen estar haciendo concesiones y compromisos para asumir el “costo” de trabajar sin poner en peligro sus matrimonios, otras no están dispuestas a aceptar el desbalance de este compromiso y han utilizado su nuevo poder adquisitivo para renegociar las relaciones maritales insatisfactorias, forzando un cierto grado de cambio en la

división de responsabilidades domésticas. Algunas han establecido sus propios hogares con sus hijos, lo que conduce a un aumento de las tasas de hogares femeninos en todo el mundo. Estos hogares son a menudo más pobres en promedio que otros, pero sus hijos no son necesariamente más desfavorecidos, ya que sus madres tienen un mayor control sobre el uso de sus ganancias (Fahlen, 2014).

Así, se observan complejas negociaciones a través de las cuales las mujeres y los hombres están tratando de aceptar el papel cada vez más visible de las mujeres como sostén de la familia y como agentes de producción. A la vez, empiezan a aparecer los padres cuidadores, lo cual está llevando a reconfiguraciones de la vida personal y familiar a través de la economía global. No está claro si estas reconfiguraciones representan una crisis en las relaciones de reproducción social o una transición a nuevas formas. En este contexto, modificar este imaginario social de la división sexual del trabajo requiere de un gran esfuerzo colectivo, a nivel material y simbólico, y no puede eludir la reflexión sobre las modalidades de reproducción del servicio doméstico (Torns 2000, Barazzetti 2006, Hirata 2007, Kabeer 2007, Sassen 2007, Gil 2012, Cárcamo 2012, Fahlen 2014).

Investigaciones recientes referidas específicamente a los cambios de mentalidades, actitudes y prácticas en relación con el cuidado de los hijos, parecen coincidir en que se observan cambios discursivos que no se verifican del mismo modo en los hechos, revelando actitudes ambivalentes frente a la pregunta ¿Quién debe cuidar? (Barazzetti 2006, Ralph 2016). La excepción se observa en Finlandia donde resultado de la atmósfera societal igualitaria y familiar del país la crianza desempeñó el papel central en los relatos de los hombres entrevistados, donde la dimensión de la responsabilidad está enteramente integrada en las prácticas paternas. En los países nórdicos, incluida Finlandia, la distribución equitativa de género de los servicios de guardería infantil es tanto el objetivo de las políticas familiares como también una norma cultural de la crianza de los hijos. Así, en la mayoría de las familias, el padre, junto con la madre, desempeña un papel considerable en la atención práctica (Aerola, 2014). En Gran Bretaña el Estudio de la Cohorte del Milenio del Reino Unido concluye que son las horas trabajadas por la madre cuando el niño tenía nueve meses, la variable que predice la participación paterna a los tres años. Esto sugiere que los horarios de trabajo de las madres son más importantes que la de los padres para fomentar una mayor participación paterna, tanto a corto como a largo plazo (Norman *et al.* 2014).

ECONOMÍA Y CONCILIACIÓN TRABAJO-FAMILIA

La reproducción generacional y la reproducción personal de los individuos es la condición primaria para que existan la producción de mercancías y el mercado en el que se intercambian dichas mercancías. Pero raramente se relaciona este trabajo de reproducción con el proceso de acumulación del cual es fundamento (Del Re, 1995: 76).

Respecto a inserción laboral de mujeres, Chile ha presentado las cifras más bajas de la región latinoamericana y del Caribe (aumento de 20% de comienzos del siglo XX a 38,8%, SERNAM, 2007) y exhibe una brecha salarial de género, donde el ingreso femenino alcanza en promedio un 67% del salario masculino. En el año 2015 la tasa de participación de las mujeres en el trabajo formal aumenta a 48,3%, lo cual es atribuible a las políticas públicas implementadas, que incluyen la extensión del permiso parental posnatal hasta los 6 meses, a contar de 2011. La evaluación del Plan de Igualdad de Oportunidades del primer quinquenio de la década anterior da cuenta de acciones que tienden a la incorporación de las mujeres pobres y a mejorar las condiciones laborales en los sectores de pesca industrial, comercio, microempresas y trabajo agrícola de temporada. Las estrategias han sido, fundamentalmente: la producción de conocimientos con enfoque de género en el campo laboral; coordinación intersectorial entre organismos públicos y con el sector privado; capacitación de microempresarias; promoción del ejercicio de derechos laborales, promoción de la asociatividad productiva y sindical; habilitación laboral; iniciativas productivas y de microemprendimiento; condiciones de trabajo; programas de cuidado infantil y mesas rurales en todas las regiones del país. En el área de cuidado infantil se ha diseñado un mecanismo complementario a la línea de jardines institucionalizados que administran JUNJI e Integra, capacitando mujeres para cuidar niños y niñas entre 3 meses y 4 años 11 meses (SERNAM, 2005).

Con el fin de identificar políticas proigualdad se han utilizado modelos de microsimulación, cuyos resultados estiman que con un aumento de participación de las mujeres chilenas en el mercado laboral, cercano al promedio de los países latinoamericanos y del Caribe, Chile reduciría la pobreza en un 15%, la extrema pobreza en 20%, y elevaría en 10% el ingreso *per cápita*. No obstante, la relación entre la participación laboral femenina y la pobreza es compleja, observándose que países con altas tasas de pobreza tienden a incorporar alto porcentaje de mujeres al mercado laboral, y países con altos niveles de pobreza extrema exhiben altos

porcentajes de incorporación de mujeres al mercado del trabajo y de trabajo infantil. Suecia y Alemania, que dan prioridad a la igualdad en sus políticas, tienen niveles relativos bajos de pobreza y alta participación de mujeres en el mercado laboral, sin embargo USA, que tiene niveles muy altos de participación femenina en el trabajo, muestra uno de los niveles más altos de pobreza relativa del mundo desarrollado.

Los estudios del fenómeno de la baja empleabilidad de las mujeres chilenas indican familias con mayor número de hijos menores que requieren cuidado de sus madres, lo que explicaría la baja permanencia en empleos y largos periodos de desempleo. A esto se suma la presencia de valores y actitudes culturales que priorizan por el cuidado y la seguridad de los hijos e hijas. El resultado de una entrevista a 48 madres israelitas, de bajos recursos, buscando cruces del discurso neoliberal, que mide compromiso del individuo con el mercado de trabajo y el discurso de una "buena madre", propone la existencia de una noción de "madre neoliberal", que condicionaría la percepción de las madres y sus procesos de toma de decisiones. En este ideograma, una buena madre significaría asumir la responsabilidad personal de insertar al menos uno de los hijos en la estructura productiva, argumento que permite comprender mejor las entradas y salidas de la fuerza de trabajo de las madres, y cómo estos discursos constituyen una forma de negociar caminos para la inclusión social (Comunidad, Trabajo y Familia, Vol 19, 4, 2016).

En todo el mundo se han realizado esfuerzos tripartitos para mejorar la normativa laboral en áreas relativas a horarios y jornadas, licencias por maternidad y espacio de cuidado infantil. Chile es reconocido por sus esfuerzos en estas áreas. En los últimos años se reformó la duración máxima de la jornada ordinaria de trabajo a 45 horas semanales. En 2004 casi un millón de personas trabajaba más de 48 horas semanales (16% de los hombres y 13% de las mujeres). Si bien el Código del Trabajo reconoce la jornada parcial de trabajo como aquella que no supera las 30 horas semanales, gozando dichos trabajadores de los mismos derechos que los trabajadores de tiempo completo, solo 8% de los ocupados trabaja a jornada parcial, 5% de los hombres y 14% de las mujeres. En cambio, en USA el 15% de la población trabaja a jornada parcial y en Holanda esta alcanza a 33%. Los avances más frecuentes sobre estos aspectos en los países desarrollados incluyen tiempo flexible, horas reducidas, semana laboral comprimida, banco de horas, trabajo desde la casa o a distancia y empleo compartido. Estas políticas públicas han sido evaluadas en los últimos años desde una perspectiva crítica, dada la complejidad de los fenómenos sociales que se observan (Fahlen S 2014).

La incorporación de derechos parentales en la legislación es particularmente valiosa para la conciliación de la vida laboral con las obligaciones familiares, especialmente de aquellas mujeres y hombres que tienen hijos pequeños, adultos mayores, discapacitados o enfermos a su cuidado. Con el fin de minimizar el eventual efecto negativo de las regulaciones en materia de licencia de maternidad en los salarios y el empleo de las mujeres, la mayoría de los países de América Latina, incluido Chile, financian sus costos a través del sistema de seguridad social. El principio que subyace a este mecanismo de financiación es que la licencia de maternidad es un bien público que beneficia a la sociedad en general. Con todo, y aun cuando el sistema paga por los costos directos de este beneficio, se sostiene de parte del empresariado que hay costos indirectos para el empleador, como el de reemplazar durante su ausencia a la trabajadora que está en licencia. Opiniones de Empresarios dentro del Foro Económico Mundial, 2006, sobre el efecto de la legislación de maternidad en la contratación de mujeres, ubicó a Chile en los últimos lugares del escalafón (puesto 101 entre 104 países). Esto significa que empresarios chilenos perciben dicha legislación como un impedimento a la contratación de mujeres. Resultados de investigaciones refutan supuestos costos mayores de la maternidad. La legislación de Chile en materia de cuidado infantil (20 o más empleadas obliga a disponer de un centro de cuidado infantil o a subsidiar sus costos) habría generado actitudes de discriminación hacia las mujeres, incentivando a las empresas a limitar el número de mujeres que emplean, con el fin de evitarse los costos adicionales, estando documentada la existencia de un número significativo de empresas con 19 trabajadoras.

Chile es uno de los pocos países de la región que garantiza en su normatividad laboral beneficios de licencia para el cuidado de los hijos cuando están enfermos, lo cual permite a la mujer responder a las necesidades de sus hijos menores de un año. La nueva legislación sobre permiso posnatal intenta atenuar los posibles efectos negativos en el empleo y los salarios de la mujer, ofreciendo beneficios a los trabajadores, independientemente de su sexo. Con ello se reconocen las necesidades y derechos de madres y padres como proveedores del cuidado de sus hijos, al tiempo que se permite que sea la pareja la que decida cuál de los dos le va a brindar la atención necesaria al hijo enfermo. En 2015, en Chile, solo 209 hombres optaron por el beneficio, equivalente al 0,2% del total de los subsidios posnatal parental (Estadísticas anuales, SUSESO 2016. www.suseso.cl). Encuestas de percepciones de la población, si bien muestran la heterogeneidad de

pensamiento, hay ciertos consensos que señalan que el cuidado de los hijos es un problema para mujeres y varones y mayor para mujeres de hogares de bajos ingresos. Mas hombres de sectores de bajos ingresos piensan que sería preferible que la mujer asumiera un trabajo remunerado desde su hogar. En junio de 2017 la presidenta firmó el Proyecto de Ley que crea el Seguro para el Acompañamiento de los Niños y Niñas (SANNA), que busca regular la cobertura, los requisitos de acceso y las prestaciones de un seguro solidario financiado por el Estado, para padres o madres de menores afectados por enfermedades graves (SUSESO, 2017)

La importancia de garantizar o proveer igualdad de oportunidades para hombres y mujeres, aumentando los índices de empleo para las mujeres, tomando en cuenta la pluralidad de estilos familiares, y la necesidad de conciliar el trabajo con la familia, como aspiraciones de la comunidad en cuanto a calidad de vida, se ven ensombrecidas por tópicos demográficos como fertilidad y natalidad, lo que a la vez amenaza las proyecciones de equilibrio económico. El porcentaje de mujeres que en los años 1990 piensan que es preferible quedarse en casa para criar a sus hijos pequeños ha aumentado en relación con la situación en los años 1980, debilitándose la atracción por el empleo en esta etapa del ciclo vital. El examen de los datos de gasto público y tasa de cobertura en servicios y prestaciones de asistencia a menores desde los años 1990 en Europa no evidencia solo recortes sino, también y principalmente, su expansión. Francia mantiene la tasa de fecundidad más elevada de los países desarrollados, puesto que los efectos negativos del empleo femenino sobre la fecundidad se han neutralizado a través de generosas políticas de servicios de atención a la infancia y de prestaciones económicas. En España, con la imposición de las políticas de austeridad, los gobiernos han aplicado duros recortes en la financiación pública de las escuelas infantiles para menores de 3 años, interrumpiendo la larga tendencia de expansión de los servicios financiados con fondos públicos (Rodríguez y Matus, 2016.) En Austria al 80% de los ancianos de cuidado los reciben en casa, por parte de familiares, de los cuales 80% son mujeres. 1.442.250 personas recibieron pago por otorgar cuidados domiciliarios en Austria en 2011.

SALUD, TRABAJO Y DOBLE PRESENCIA

A pesar del aumento progresivo de niveles de cualificación profesional en las mujeres, persisten las dificultades de acceso a buenas posiciones laborales y la tendencia sostenida a percibir menor remuneración por igual trabajo, a lo que se suma la doble presencia.

No obstante lo anterior, diversos estudios reportan los beneficios que ha significado para las mujeres su incorporación al trabajo, atribuibles al logro de niveles de autonomía que otorga el poder adquisitivo, el incremento de redes sociales y mayores posibilidades de desarrollo personal, todos factores que inciden en mejoras de la autoestima, la confianza y autoafirmación. Estos factores promueven conductas saludables, que llevan a la disminución de síntomas crónicos y menos visitas médicas (Lara, 1998; Buvinic, 2002), explicando, a la vez, que las mujeres valoren tanto el trabajo como la familia. Ante las dificultades para conciliar ambas, un porcentaje significativo de mujeres priorizaría la carrera, lo cual explica la disminución de las tasas de natalidad (Buvinic 2002, Nemenyi 2006, Dulce 2016).

De acuerdo con los estudios revisados, la alta exposición a doble presencia o a conflicto familia-trabajo tiene riesgo potencial para la salud y es capaz de provocar enfermedad, especialmente cuando está asociado a otros factores de riesgo laboral. Un ejemplo de población representativa de trabajadores suizos señaló que empleados con alto o muy alto nivel de CTF muestran comparativamente alto riesgo relativo de autorreporte de pobre salud, ansiedad y depresión, falta de energía y optimismo, serio dolor de espalda, dolores de cabeza, alteración del sueño y fatiga. Mientras que la prevalencia de alto o muy alto CTF es más alta en varones que en mujeres (en Suiza), asociaciones entre grados de CTF y peores resultados en salud son más fuertes en mujeres que en hombres (Hanning 2009).

Respecto a los efectos sobre la salud física y mental de las nuevas generaciones según la presencia o ausencia de la madre, principal cuidadora, son recientes y escasos. En Canadá en una submuestra de 3.447 adolescentes jóvenes, de 12 a 15 años de edad, que generalmente asisten a la escuela secundaria, se estudió la presencia o ausencia de asociaciones empíricas entre las diversas condiciones de trabajo de los padres, la familia y, en última instancia, el bienestar psicológico y el éxito educativo de los adolescentes. Los resultados confirmaron que las condiciones de trabajo de los padres tienen un efecto indirecto sobre el bienestar psicológico y el éxito educativo de los adolescentes, a través del entorno familiar, la crianza de los hijos y la calidad de la relación padre-adolescente (Tulk, Canada, 2016). Un estudio en percepciones de madres e hijas adolescentes mostró que los estresores laborales psicosociales se relacionaron indirectamente con las cualidades de la relación entre ellas a través de su asociación con las experiencias de agotamiento de la energía psicológica del trabajo a la familia por parte de las madres. La evidencia más constante para estas asociaciones se encontró

entre las mujeres que sentían menos apoyo social con respecto a sus responsabilidades laborales y familiares (Hagelskamp, 2016). También se ha demostrado el impacto de tener un hijo o hija con requerimientos especiales de salud y cuidados, sobre los ingresos familiares, la carrera tanto del padre como la madre y los efectos en la salud de los progenitores. Respecto a adultos mayores, en conexión con los crecientes requerimientos de instituciones especiales para los mismos, Andersson (2016) correlaciona factores de relaciones personales, autoimagen y condiciones estructurales existentes en el campo del cuidado, levantando interrogantes sobre la relacionalidad del cuidado: ¿quién debe cuidar?, ¿dónde debieran ser cuidados y recibidos los cuidados?, ¿cómo abordar el discurso comunitario?, ¿cómo debieran cuidar las comunidades? En Austria al 80% de los ancianos de cuidado los reciben en casa, por parte de familiares, de los cuales 80% son mujeres. 1.442.250 personas recibieron pago por otorgar cuidados domiciliarios en Austria en 2011. En UK, 5,8 millones de personas, en 2011, proporcionaron cuidados a ancianos, sin pago, de los cuales el 70% fueron mujeres (Andersson, 2016).

Efectos sobre la unidad familiar, principal célula social de la sociedad industrial, son evidentes en el aumento de los índices de divorcios y la disminución de las tasas de natalidad. De acuerdo con datos censales, el número de hijos por cada 100 mujeres en edad fértil cae desde 7,3 en 1992 a 5,7 el año 2002. (SERNAM, 2005, p. 21)

En una serie que estudió satisfacción marital en trabajadores por turnos y sus parejas, variables específicas del trabajo explicaron proporciones significativas de la interferencia trabajo-vida generadoras de insatisfacción conyugal. El apoyo social para ambas partes, la calidad del sueño, el turno de madrugada, la salud psicológica, la cultura del riesgo en el lugar de trabajo y la inseguridad laboral desempeñaron algún papel en la satisfacción marital, al igual que las variables demográficas como la edad y la presencia de niños (Muurlink, 2014).

REFLEXIONES

Desde un punto de vista de seguridad laboral, las estrategias de las mujeres y varones enfocados en la salud ocupacional ha sido identificar factores de riesgo y generar indicadores que permitan prevenir los daños asociados a través de políticas públicas. El concepto de Doble Presencia es uno de los factores de riesgo psicosocial del trabajo más recientemente identificado y validado como tal. Aporta un marco teórico conceptual para analizar el trabajo y el empleo femenino, ya que

permite ubicar el estudio de la ocupación femenina en el marco más amplio del trabajo (productivo y reproductivo). Las categorías como dinámica del mercado laboral, condiciones de trabajo o características del empleo, se muestran insuficientes para abordar por sí solas el trabajo de las mujeres, cuya especificidad derivada de una Doble Presencia dificulta la adscripción del empleo femenino a la norma social de empleo vigente. Además, el concepto pone de manifiesto la importancia de la dimensión relacional del cuidado, inherente a la vida humana y generativa de lo social. “El trabajo familiar implica relaciones afectivas/sociales difícilmente separadas de la actividad misma, y crea las condiciones cotidianas de la vida social en que se desarrollan las personas” (Carrasco C, 2006). Desde este punto de vista, el impacto y la importancia de la la Doble Presencia queda en evidencia cuando la vemos desde su faz de “doble ausencia”. Esta queda manifiesta claramente al tomar en cuenta aquel lugar en el cual no podemos estar presencialmente en un momento dado, pero también, cuando por los niveles de cansancio y la misma preocupación que entraña las dobles responsabilidades, aun estando físicamente presentes, en realidad estamos mentalmente ausentes, especialmente en lo referido a lo afectivo relacional y al ejercicio de la función reflexiva (mentalización) en la crianza.

A través del mundo se han implementado políticas públicas con el fin de generar condiciones favorables a la conciliación del mundo laboral con la familia en condiciones de igualdad de género, especialmente implementación de esquemas de permisos, servicios de guardería o cuidados infantiles y disposiciones de trabajo flexibles (Moreno 2010, Hofäcker 2014, Riva 2015). A la vez, sigue habiendo debate sobre si la entrada de las mujeres al trabajo productivo representa el empoderamiento o la explotación y se presta más atención a la manera en que los hombres responden al desafío de compartir la función de proveedor y las responsabilidades domésticas. La licencia a padres es un componente clave en políticas de familias de las últimas décadas en sociedades avanzadas. Si estas medidas eran raras en los años 1970, actualmente todos los países de la Unión europea otorgan una cantidad variable de permiso a ambos progenitores para que se aboquen al cuidado de sus hijos.

Por su parte, la dimensión doble presencia presente en el Cuestionario CoPsoQ-ISTAS 21, ha permitido arreglos entre sindicatos y trabajadores sobre horarios y jornadas, que logran conciliar intereses productivos y familiares tanto para mujeres como para varones (Moreno, 2010). El cambio de mentalidades en lo referido

a valores y responsabilidades sociales, como en lo concerniente a roles sociales de género, tiene un doble sentido: si bien es un proceso personal, afecta lo estructural y viceversa. Este proceso es imprescindible para una mejor compatibilización del cuidado familiar y el trabajo productivo. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) (Tendencias 2016) propone medidas de acción afirmativa como programas educativos con miras a reducir la segregación, estimular formación a hombres en profesiones de cuidados, y mujeres en el área de ciencia, tecnología, matemáticas; políticas encaminadas al reparto de responsabilidades de cuidado; igualdad de remuneración por trabajo de igual valor; reducción de las desigualdades salariales por género; limitación de jornadas laborales extensas, que impiden a hombres y mujeres asumir actividades de cuidado con una distribución más equitativa.

Chile tiene hoy en día uno de los marcos institucionales para la igualdad de género más desarrollados de América Latina, comprendiendo que la equidad de género en el mundo laboral es un instrumento para el crecimiento y el progreso sostenido, tanto como una sociedad más igualitaria es más saludable. El sesgo sexista que contiene cualquier perspectiva androcéntrica del mundo tiende a devaluar la importancia de la Doble Presencia al considerarle un “problema de las mujeres”, oponiendo resistencias a la utilización del concepto, sin fundamento científico.

En una visión de futuro la economista Cristina Carrasco señala que cualquier proyecto de reorganización del trabajo que sea solidario y emancipador debe centrarse en toda la población, y no solo en el trabajo asalariado, sino en la totalidad del trabajo. Implica incluir ambas lógicas del funcionamiento humano: la del cuidado y servicios y la de productividad y beneficios. La forma en la que en una sociedad se organizan y reparten los cuidados a niños y niñas, jóvenes, mayores o personas dependientes es crucial para la conformación de los trabajos, la participación laboral de las mujeres y el desarrollo económico (Barazzetti 2006, Rodríguez 2016). Debe incluir la organización del trabajo productivo asalariado, de modo que las mujeres y hombres tengan acceso igualitario al mismo y la reorganización del trabajo doméstico, que implica el cuidado de la vida, la familia y la fuerza de trabajo, de modo que sea responsabilidad de hombres y mujeres. Esto implica discutir conjuntamente la posible reducción de la jornada laboral, con una distribución equitativa del trabajo doméstico.

REFERENCIAS

- Balbo L. La doppia presenza. *Inchiesta* 1978, 32, pp. 3-6
- Kirkwood J. Ser política en Chile. FLACSO, Santiago, 1986. Primera Edición. LOM ediciones, Universidad de Chile, Santiago, 2010, Tercera Edición
- Lewis S. “Family friendly” employment policies: A route to changing organizational culture or playing about at the margins? *Gender, Work & Organization* 1997, 4: 13-23
- Brisson C, Laflamme N, Moisan J, Milot A, Mâsse B, Vézina M. Effect of family responsibilities and job strain on ambulatory blood pressure among white-collar women. *Psychosomatic medicine* 1999; 61(2): 205-13. Quebec, Canadá
- Carrasco C. Hacia una nueva metodología para el estudio del tiempo y del trabajo. Taller Internacional Cuentas Nacionales de Salud y Género 18 y 19 de Octubre 2001, Santiago de Chile. OPS/OMS – FONASA
- Torns T, Carrasquer P, Borrás V. El estudio de la doble presencia: una apuesta para la conciliación de la vida laboral y familiar. Proyecto I+D+I Exp. n.º 37/00 (2000-2002) Barcelona. Resumen
- Hensing G, Alexanderson. The association between sex segregation, working conditions & sickness absence among employed women. *Occup Environ Med* 2004; 61: e7
- Bohle P *et al.* Working hours, work-life conflict and health in precarious and “permanent” employment. *Rev Saude Publica* 2004; 38(supl) 19: 25
- Escribá-Agüir V *et al.* Psychological well-being among hospital personnel: the role of family demands and psychosocial work environment. *Int Arch Occup Environ Health* 2004; 77: 401-408
- LM van Hooff MA. Disentangling the causal relationships between work-home interference and employee health. *Scand J Work Environ Health* 2005; 31(1): 15-29
- Barazzetti D. “Doppia presenza e lavoro di cura. Interrogativi su alcune categorie interpretative”, *Quaderni di Sociologia* [Online], 40 | 2006, online dal 30 novembre 2015, consultato il 22 giugno 2017
- L-Ala Mursula *et al.* Largas horas de trabajo remunerado, trabajo doméstico y subsecuente ausencia por enfermedad: ¿importa el control sobre el horario diario de trabajo? *Occup. Environ Med* 2006; 63: 608-616. Finlandia
- Kurtzman J *et al.* Cambios en el Mundo del Trabajo y la Salud de las Mujeres. Una revisión desde A. Latina. California 2006
- Valdez T, Fernández MA. Género y política: un análisis pertinente. *Revista Política*. Volumen 46, Otoño 2006, pp. 9-33
- Nemenyi M, Takacs J. Changing families, changing policies? *Review of Sociology* 2006; 12(2): 37-63
- Entrevista a Cristina Carrasco, profesora de teoría económica. *Hika Revista*, N.º 95, 2006
- SERNAM, BM, BID, 2007. Cómo capitalizar el potencial económico de Chile ampliando las opciones laborales de la Mujer. Diagnóstico de género - Chile 2007
- Kabeer N. Marriage, motherhood and masculinity in the global economy: reconfigurations of personal and economic life. *IDS Working Paper No 290*, 2007
- Sassen S. “Women on the move?” *Frieze* 103 [March 2007]. The power of choice: http://www.frieze.com/issue/article/women_on_the_move/
- Hirata H, Kergoat D. Novas Configurações da Divisão Sexual do Trabalho. *Cadernos de Pesquisa* v. 37, n. 132, p. 595-609, set./dez. 2007
- Laaksonen M, Martikainen P, Rahkonen O, Lahelma E. Explanations for gender differences in sickness absence: evidence from middle-aged municipal employees from Finland. *Occup Environ Med* 2007; 0: 1-6

22. Moncada LS *et al.* Exposición a Riesgos Psicosociales entre la población asalariada en España (204-05): valores de referencia de las 21 dimensiones del cuestionario CoPsoQ ISTAS 21. *Rev Esp Salud Pública* 2008; 82: 667-67
23. Fuss I *et al.* Working Conditions and Work Family conflict in German hospital Fisicians: predictores y consecuencias psicosociales y organizacionales. *BMC Public Health* 2008; 8: 353
24. Väananen A *et al.* Work-Family Characteristics as Determinants of Sickness Absence: A Large-Scale Cohort Study of Three Occupational Grades *Journal of Occupational Health Psychology* 2008; 13(2): 181-196
25. Misra J, Budig M, Boeckmann I. Políticas de trabajo y la familia y los efectos de los niños en horas y salarios de empleo de las mujeres. *Journal Community, Work & Family* 2008; 11: 139-157
26. Hegewisch A, Gornick J. El impacto de las políticas de trabajo y familia sobre el empleo de las mujeres: una revisión de la investigación de países de la OCDE. *Journal Community, Work & Family* 2008; 11: 119-138
27. Sweet S. Anticipated and unanticipated consequences of work-family policy: insights from international comparative analyses. *Journal Community, Work & Family* 2008; 11: 117-118
28. De Hoon S, Keizer R, Dykstra P. The influence of motherhood on income: do partner characteristics and parity matter? *Journal Community, Work & Family* 2008; 11: 1-15
29. Hill EJ *et al.* Exploring the relationship of workplace flexibility, gender, and life stage to family-to-work conflict, and stress and burnout. *Journal Community, Work & Family* 2008; 11: 165-181
30. Godoy L, Mladinic A. Estereotipos y Roles de Género en la Evaluación Laboral y Personal de Hombres y Mujeres en Cargos de Dirección. *PSYKHE* 2009; 18(2): 51-64
31. Eguiguren P *et al.* Cifras de hoy en Salud Pública. Observatorio de Equidad de Género en Salud - Chile: Una mirada a las políticas públicas. *Rev Chil Salud Pública* 2009; 13(2): 106-111
32. Alvarado R *et al.* Adaptación y análisis psicométrico de un cuestionario para evaluar riesgos psicosociales en Chile: versión medida del CoPsoQ. *Rev Chil Salud pública* 2009; 13
33. Van Daalen G *et al.* Emotional exhaustion and mental health problems amongs employees doing "people work": the impact of Jobs demands, job resources, and family to work conflict. *Int Arch Occup Environ Health* 2009; 82: 291-303
34. Hanning O, Gutzwiller F, Baner G. Instituto de medicina social y preventiva de Zurich y centro para las ciencias organizacional y ocupacional del instituto suizo federal de tecnología. *BMC Public Health* 2009; 9: 431
35. Carrasquer OP. La doble presencia. El trabajo y el empleo femenino en las sociedades contemporáneas. Tesis doctoral por compilación de publicaciones. Departamento de Sociología, Universidad Autónoma de Barcelona, 2009
36. Kondo N, Sembajwe G, Kawachi I *et al.* Income inequality, mortality, and self rated health: meta-analysis of multilevel studies. *BMJ: British Medical Journal* 2009; 339: 345
37. Kristensen ST. A questionnaire is more than a questionnaire. *Scand J Public Health* 2010; 38; 149
38. Moreno N, Moncada S, Llorens C, Carrasquer P. Double Presence, Paid Work and Domestic-Family Work *New Solutions* 2010; 20(4): 511-526
39. Moreno N *et al.* Doble presencia, trabajo asalariado y trabajo doméstico familiar: espacios sociales y tiempos. 2011. Documento basado en artículo publicado en 2010 en el volumen 20, número 4 de la revista "New Solutions"
40. Gil MF, Palacio RT. Daños morales e injusticias sociales en las cadenas mundiales de cuidados. *DILEMATA* 2012; 4(10): 151-171
41. Fernández M *et al.* Contribuciones para comprender y medir la pobreza desde la perspectiva de género. Cuadernos del Sistema de Información de Género, Uruguay, número 4, noviembre de 2012
42. Observatorio de Igualdad de Género de América Latina y El Caribe. Informe Anual 2012. Los Bonos en la Mira. Aporte y Carga para las Mujeres. Sonia Montañó Directora. ONU Mujeres, CEPAL, UNFPA, CEGIB, AECID. pp. 39-44. (1): 7-16
43. Cárdenas C, Rodríguez C, Saavedra A. Nueva Identidad Masculina: Análisis de construcción de identidad de hombres que trabajan desde el hogar. Tesis para optar al título de psicólogo. Universidad Arcis, Santiago 2012. No publicada
44. Brumley K. "You care for your work; I'll care for your family": perceptions of paternalistic managerial actions and employee commitment in Mexico. *Community, Work & Family* 2014; 17: 467-485
45. Fahlén S. Does gender matter? Policies, norms and the gender gap in work-to-home and home-to-work conflict across Europe. *Community, Work & Family* 2014; 17: 371-391
46. Muurlink O, Peetz D, Murray G. Challenges and Changes in a Globalising World: Fifth Community Work and Family Conference. Work-related influences on marital satisfaction amongst shiftworkers and their partners: a large, matched-pairs study. *Community, Work & Family* 2014; 17: 288-307
47. Eerola P. Challenges and Changes in a Globalising World: Fifth Community Work and Family Conference. Nurturing, breadwinning, and upbringing: paternal responsibilities by Finnish men in early fatherhood. *Community, Work & Family* 2014; 17: 308-324
48. Travis D, Lee A, Faulkner M, Gerstenblatt P, Boston J. Challenges and Changes in a Globalising World: Fifth Community Work and Family Conference Back to journal. Cultivating a thriving child-care workforce: a theory-driven qualitative analysis. *Community, Work & Family* 2014; 17: 325-345
49. Hofäcker D. Challenges and Changes in a Globalising World: Fifth Community Work and Family Conference. Altmetric book review. The politics of parental leave policies: children, parenting, gender and the labour market. *Community, Work & Family* 2014; 17
50. Norman H, Elliot M, Fagan C. Which fathers are the most involved in taking care of their toddlers in the UK? An investigation of the predictors of paternal involvement. *Community, Work & Family* 2014; 17: 163-180
51. Ramos-Olazagasti M, Yoshikawa H, Shrout P. Predicting the timing of maternal employment after birth among a low-income and ethnically diverse sample. *Community, Work & Family* 2014; 17: 96-114
52. Utzet M *et al.* Psychosocial exposures and mental health: distribution by gender and occupational class in a population-based study. *Journal of Public Health* 2015; 38(4): 537-544
53. Silva-Junior JS *et al.* Sickness absence due to mental disorders and job psychosocial stressors at work. *Rev Bras Epidemiol* 2015; 18(4): 735-744
54. Clark C y Gallagher S. The influence of state maternity leave policies on US mothers' employment. *Community, Work & Family*: Pages 1-20. 2016
55. Gomez MC *et al.* Impact of caring for children with medical complexity on parents' employment and time. *Community, Work & Family* Pages 1-15 Published online: 29 Jun 2016
56. Ollier-Malaterre A, Andrade C. Not for everyone: intra-organizational divides and the stratification of access to work-life policies. *Community, Work & Family* 2016; 19: 519-537
57. Gatrell C, Cooper C. From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream. A sense of entitlement? Fathers, mothers and organizational support for family and career. *Community, Work & Family* 2016; 19: 134-147

58. Brannen J, Nilsen A. A collaborator par excellence: reflections upon Sue Lewis' contribution to cross-national research in the work-family field. From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream. *Community, Work & Family* 2016; 19: 171-180
59. Lawthom R, Kagan C. From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream. Feminist composite narratives of Chinese women: the interrelation of work, family and community in forced labour situations. *Community, Work & Family* 2016; 19: 181-192
60. Rajan-Rankin S. From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream: Paternalism and the paradox of work-life balance: discourse and practice. *Community, Work & Family* 2016; 19: 227-241
61. Chatrakul Na Ayudhya U, Smithson J. From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream. Entitled or misunderstood? Towards the repositioning of the sense of entitlement concept in the generational difference debate. *Community, Work & Family* 2016; 19: 213-226
62. Den Dulk L *et al.* From theory to impact: Bringing work-life initiatives into the mainstream. Supervisory support in Slovenian and Dutch organizations: a contextualizing approach *Community, Work & Family* 2016; 19: 193-212
63. Valarino I, Gauthier JA. Paternity leave implementation in Switzerland: a challenge to gendered representations and practices of fatherhood? *Community, Work & Family* 2016; 19: 1-20
64. Riva E. Familialism reoriented: continuity and change in work-family policy in Italy. *Community, Work & Family* 2016; 19: 21-42
65. Been WM, Den Dulk L, Van der Lippe T. Dutch top managers and work-life arrangements in times of economic crisis. *Community, Work & Family* 2016; 19: 43-62
66. Ralph D. "Who should do the caring"? Involved fatherhood and ambivalent gendered moral rationalities among cohabiting/married Irish parents. *Community, Work & Family* 2016; 19: 63-79
67. Tulk L, *et al.* Does parental work affect the psychological well-being and educational success of adolescents? *Community, Work & Family* 2016; 19: 80-102
68. Hagelskamp C, Hughes DL. Linkages between mothers' job stressors and adolescents' perceptions of the mother-child relationship in the context of weak versus strong support networks. *Community, Work & Family* 2016; 19: 103-124
69. Andersson J. The meaning of care. The social construction of care for elderly people. *Community, Work & Family* 2016; 19: 125-127
70. Rodríguez P, Matus M. Políticas de cuidados a la infancia y mayores dependientes. Evolución y condicionamiento pro-mercado. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 2016; 66(Oct.): 99-130
71. Trudel X *et al.* Adverse psychosocial work factors, blood pressure and hypertension incidence: repeated exposure in a 5 years prospective cohort study. *J Epidemiol Community Health* 2016; 70: 402-408
72. Nilsen Ch. El estrés relacionado con el trabajo en la mediana edad y la mortalidad por todas las causas: ¿puede el sentido de coherencia modificar esta asociación? *The European Journal of Public Health Advance Access* 2016
73. Rodríguez P, Matus M. Políticas de cuidados a la infancia y mayores dependientes. Evolución y condicionamiento pro-mercado. *Revista del CLAD Reforma y Democracia* 2016; 66(Oct.): 99-130
74. Las mujeres en el trabajo. OIT Tendencias, 2016
75. Sánchez J, Hortet J. Codeciendo las medidas preventivas frente a los riesgos psicosociales. *I por Experiencia E acción sindical*. 2017, pp. 18-19

SUBJETIVIDAD REDES SOCIALES

ESPECTROS EN EL LIENZO DIGITAL: UN MARCO PARA LA CONFIGURACIÓN Y DES-CONFIGURACIÓN DEL YO

(Rev GPU 2019; 15; 1: 28-36)

Felipe Agüero¹

En mí existías... y observa esta imagen,
que es la tuya, porque ¡al matarme te has
asesinado a ti mismo!

EDGAR ALLAN POE, 1839

Yo es otro.
RIMBAUD, 1871

Este trabajo reflexiona sobre los dinámicos procesos de subjetivación en el espacio digital y cómo estos pueden ser facilitados o entorpecidos por las características de la socialización propuesta por las redes sociales. Estas plataformas ofrecen un espacio en donde se puede jugar con proyectar una imagen del sí mismo y ser validada por otros o, por lo contrario, verse en la imposibilidad de habitar esa imagen, entorpeciendo, de esta manera, una posible configuración del Yo. Es en estos complejos entramados de la producción subjetiva que este trabajo pretende vagar, pensar y especular acerca de ciertas facetas de la socialización digital contemporánea

INTRODUCCIÓN

La llegada de internet inauguró lo que algunos han llamado la “cuarta revolución” dando inicio a una era en la que la información asume un rol preponderante. Estas nuevas tecnologías, capaces de trasladar información con un flujo masivo y a una velocidad nunca antes vista, transformaron nuestros modos de relacionarnos

con el entorno. En esta última década los dispositivos receptores y emisores de información, tales como los teléfonos inteligentes, invadieron nuestro cotidiano y se volvieron rápidamente omnipresentes e indispensables. En paralelo a estas innovaciones, no solo se fue facilitando el tránsito de información sino, también, se presentaron, a través de las redes sociales, nuevas y complejas modalidades de socialización.

¹ Psicólogo clínico UAH. faguerop@gmail.com

A raíz de estos cambios existe hoy un nuevo ritual contemporáneo propio de una antropología digital: la inserción del adolescente en el espacio digital a través de la posesión de su primer Smartphone. Muchos de esta población juvenil nacieron rodeados por estas tecnologías y crecieron observando a adultos portando permanentemente estos objetos, quedar absortos o convocados por ellos, distinguiendo que ahí se da una relación de objeto privilegiada. Desde un punto de vista económico, se observa una fijación libidinal generalizada al smartphone, el cual sirve como continente para la circulación de objetos estéticos que estimulan el deseo. Recibir este dispositivo se convierte, en ese sentido, en un ritual de iniciación, un hito propio del ciclo vital contemporáneo. Representa el paso a una nueva etapa en la cual se vehiculizan expectativas de completitud. Desde los postulados de Lacan (1966), la ilusión de poseer el “falo”, la posibilidad de acceder a lo que moviliza el deseo de otros.

Las plataformas sociales digitales fundan, de esta manera, un espacio inédito para el esparcimiento prometen nuevas posibilidades de desarrollo, de estar conectados con otros y el mundo. Las diversas modalidades de interacción ofrecidas son numerosas, siendo una de estas las “apps” llamadas redes sociales. A su vez, cada una de ellas facilita una plataforma que debido a sus características propias establece sus reglas de ser, existir y vincularse en ellas. El smartphone es el dispositivo por excelencia que permite el acceso a estas dimensiones sociales y resulta hoy en día difícil conocer una persona que no se vincule por esta vía. No tener un dispositivo que nos permite conectarnos a internet y navegar por sus diversos mundos de posibilidades es hoy un factor de exclusión. El imaginario social invierte a este objeto con un valor fundamental y entrega la posibilidad de ser socialmente participativo. Promete, además, un potencial de crecimiento personal, social, laboral, económico, de consumo, informacional, etc.

Este escrito se presenta como una aproximación a un tema que resulta asombrosamente complejo, por lo que trazará caminos tentativos y generales. A continuación trabajaré en torno a ciertos postulados psicoanalíticos que nos permitirán, en un primer tiempo, caracterizar y circunscribir las redes sociales como un espacio potencial para la producción, transformación y configuración del yo, particularmente desde sus promesas de emancipación.

En un segundo tiempo reflexionaré en torno a ciertas circunstancias en las que estos espacios digitales resultan inhóspitos para el desarrollo psíquico de sus usuarios. Los procesos de configuración del yo a través de sus mecanismos de proyección, introyección, desdo-

blamientos disociativos que potencian las mutaciones psíquicas se ven interferidos y favorecen la escisión expresándose de diversas formas.

El cierre de este trabajo girará en torno a ciertas breves consideraciones acerca del estatuto de la intimidad en la actualidad.

PROYECCIONES SOBRE EL LIENZO DIGITAL

He hecho referencia, en el título, a la idea de espectro digital. La palabra espectro viene del latín *spectrum* (imagen). Proviene del verbo *specere*, el cual se relaciona con mirar y observar. Es también el origen de las palabras especular y especulación. Hace además referencia a un fantasma, una figura irreal, imaginaria o fantástica que alguien cree ver.

Estas definiciones nos pueden llevar por diversos recorridos. La imagen (*spectrum*) pertenece de alguna forma al orden de la proyección, es decir, el hecho de proyectar el reflejo de una imagen sobre una superficie. Las redes sociales son similares a un lienzo, un “espejo negro” haciendo referencia a las pantallas de los smartphones, computadores, etc. (“Black Mirror” es un concepto que proviene de una popular serie televisiva que trata temas asociados al ser humano y su relación con las nuevas tecnologías). Si la imagen tiene una connotación especulativa es porque lo que se proyecta sobre el lienzo sugiere intentos de figuración de algo que aún pertenece al orden de la insinuación, de lo incierto.

Para los pueblos primitivos la sombra era equivalente al alma humana, lo que daba nacimiento a un doble misterioso. Esta se personificaba en la sombra. Se objetivaba de esta forma mucho antes de que el hombre se pudiese ver en un espejo. Es a través de esta proyección que pudo aprehender la imagen de su cuerpo y la primera circunstancia en la que aparece la figura del doble (Rank, 1932). Dicha figura aparece en numerosos trabajos literarios, cada uno de los cuales se aproxima al tema de diversas maneras. “El extraño caso del Dr. Jekyll y Mr. Hyde” hace referencia a la escisión radical del yo y trae consigo el cuadro popularmente referido como la doble personalidad. “El retrato de Dorian Gray” es también una hermosa obra que nos da a reflexionar sobre la importancia de la estética en la configuración de los ideales del yo, además de la metáfora de un proceso de disociación psíquico en la medida en que aspectos rechazados del yo quedan proyectados sobre el lienzo en el cual quedó retratado el protagonista. Este se asegura de esconder el cuadro, testigo de su envejecimiento, de la distorsión de su figura causada por sus excesos y sus pecados. Aquí lo íntimo, lo profundo y genuino quedan

relegado a otra escena. A una pieza oscura que encierra a llave su sombra y la aleja de la mirada del otro.

En la novela de Jenaro Prieto, *El socio* representa un yo potencial del protagonista Julián Pardo, quien encarna un ideal del yo que busca compensar sus inseguridades ante los demás. Esta ingeniosa invención adquiere paulatinamente una vida propia además de un mayor protagonismo ante los ojos de la sociedad, estorbando sus proyectos, controlándolo, perdiendo así la autoría sobre su propia proyección espectral.

Y por último, mencionar *El adversario*, escrito por Emmanuel Carrère, libro basado en un caso real en donde el autor establece una relación epistolar con Jean-Claude Romand, persona que durante 18 años le mintió a todos sus cercanos confabulando una vida ficticia y que terminó matando a sus familiares ante la inminente caída de la fachada de su doble.

Apreciamos, a partir de estos ejemplos, diversos modos en que el yo se relaciona con estas proyecciones especulares. Son fuentes de posibles ampliaciones de la experiencia, de la mutación y conformación del sí mismo, pero también de su desencuentro, de su desconocimiento. En algunos casos, de un doble que juega en contra, hostigando, pisando los talones, y en el peor de los casos, convirtiéndose en un asesino que confundido por los espejismos intenta acallar la discordia psíquica. Estas referencias muestran también la importancia que asume la mirada del otro, como la mirada de una madre que cumple su función de espejo, que devuelve y otorga la posibilidad de ser (Winnicott, 1971).

Desde el psicoanálisis, Lacan (1966) conceptualiza la asunción del yo a partir del estadio del espejo. Es una fase a través de la cual el infante, que hasta entonces solo percibía su cuerpo de forma parcial, se observa por primera vez, mediante el imago reflejado, de manera completa. Esta experiencia es vivida con júbilo y asume un carácter de fascinación, es decir que a su base conlleva el germen del encantamiento. "Pero el punto importante es que esta forma sitúa la instancia del yo, aun desde antes de su determinación social, en una línea de ficción, irreductible para siempre por el individuo solo;" (Lacan, 1966, p 100). Este proceso cumple la función de una identificación en la que un sujeto asume y se subsume a una imagen. "...prefigura su destinación alienante" (Lacan, 1966, p 101). Este procedimiento estructurante permite configurarse como una unidad al enlazarse con una exterioridad imaginaria. Es también el momento en que uno pasa a ser otro para sí mismo generando así una disociación y una inestabilidad fundacional. Posteriormente el ingreso a la cultura a través de la situación edípica dejará al sujeto mediado por el deseo del Otro, es decir,

en una posición simbólica específica dentro del orden social.

La aproximación a la configuración del yo a través de la sombra, el doble, el espectro que se proyecta en el caso específico de este trabajo en el lienzo digital propuesto por las redes sociales, hace ineludible el carácter extímico de este acontecer. Puede ser entendido como el proceso por el cual fragmentos del sí mismo se exponen al otro para ser validados. Se apoya en el deseo de encontrarse a sí mismo a través del otro. En este caso, se desmarca de la proyección defensivamente que cumple el propósito de depositar aspectos del sí mismo fuera y así desentenderse de ellos empobreciendo el trabajo de integración del yo. Más bien expone aspectos no develados que buscan el reconocimiento de su originalidad (Tisseron, 2011). Existe, en este proceso, un aspecto de lo especular en cuanto a su condición incierta que a su vez se solapa con aspectos inconscientes de tales proyecciones. Estas manifestaciones son, en parte, del orden de "lo sabido no pensado" (Bollas, 1997) pero también de lo no sabido por conocer. Forman parte de la esfera de la intimidad, territorio opaco y desconocido por el propio sujeto (Wajzman, 2010) que podrán ser gestados a través de este complejo juego intersubjetivo.

La comunicación de fragmentos del mundo interno busca, al exteriorizarlos, elaborarlos para reapropiárselos con una nueva modulación ofrecida por la reacción expresada por otros. Es un acto exploratorio que tantea si lo que se muestra, lo que se piensa y lo que se siente es validado y comparte las referencias del entorno (Tisseron, 2001).

Estos movimientos impulsan y le dan vida a los trazos y bosquejos que le van dando forma a la producción subjetiva puesta en marcha, la cual intenta conformar una unidad (o un diálogo flexible e ininterrumpido entre sus partes al no verse estorbado por los mecanismos de defensa) al enlazarse con estas exterioridades, primeramente, imaginarias, pero que luego se enmarcan simbólicamente gracias a la paulatina adquisición de una posición en el marco social y cultural. Resulta imprescindible sostener que la mutación y la movilidad del psiquismo son, a mi parecer, paradójicamente fuentes de sufrimiento, pero también de profundas satisfacciones, y esto desde los primeros albores de la existencia. Las proyecciones adquieren el estatuto de objeto para el sí mismo en consonancia con la relación establecida con el objeto externo (el interés puesto aquí especialmente en su función de espectador) cumpliendo una función estimulante para el dinamismo psíquico.

Bollas (1997) hace referencia al objeto transformacional. Es "la experiencia subjetiva primera que el

infante hace del objeto" (Bollas, 1997, p 30). Este objeto impacta y transforma sus experiencias tempranas. Es "sabido" no tanto a nivel de una representación, pero primeramente a nivel existencial. Especifica que son los ritmos los que plasman la naturaleza de la relación más que las cualidades del objeto. No surge desde el deseo, sino desde la percepción del objeto con su función transformadora. Las personas luego van buscando objetos que cumplan con la función de transformar al self. La madre altera permanentemente el ambiente con el fin de satisfacer las necesidades del infante. "Cuando el infante crea el objeto transicional, el proceso transformacional se desplaza de la madre-ambiente (donde se originó) a innumerables objetos-subjetivos" (Bollas, 1997, p. 31).

En la vida adulta las personas experimentan profundas relaciones con ciertos objetos. Vivencian una fusión con ellos, procesos que representan una reminiscencia de estados del yo asociadas a una etapa temprana de la vida psíquica. No son representaciones sino sensaciones psicósomáticas de fusión, memorias del objeto transformacional. Representan objetos sagrados ante los cuales el sujeto adopta una actitud reverencial debido a su supuesta posibilidad de generar profundos cambios tanto internos como externos (Bollas, 1997). "En la vida adulta, en consecuencia, buscar el objeto transformacional es memorar una experiencia objetual temprana, recordar no cognitiva sino existencialmente –en una experiencia afectiva intensa– un vínculo que se identificó con experiencias transformacionales acumulativas del *self*" (Bollas, 1997, p. 33).

El smartphone y las potencialidades de las redes sociales gatillan, a mi parecer, memorias de un objeto transformacional. Este dispositivo es un portal con cualidades mágicas, omnipotentes y omniscientes. Los sistemas operativos son la estructura que ordena, aproxima, transforma, presenta el objeto y amortigua la intrusión de una realidad frustrante. En este sentido, otorga un sentimiento de seguridad y estabilidad al yo a través de una experiencia de ilusión omnipotente no internalizada. Sostiene un carácter extímico (por lo que no se introyecta como cualidades de un objeto transformacional). Revirtiendo la célebre aseveración de Winnicott, no se crea el pecho, solo se descubre a través de un sistema operativo externo. Cumple la función de un yo auxiliar, de una madre ambiente de la cual el sujeto no se puede separar. En ciertos casos el resultado consiste en una profunda dependencia al objeto y la necesidad de su presencia permanente: una "madre" fetichizada.

Es, sin embargo, en este espacio intermedio que cada cual busca un diálogo con un ambiente dócil, fácilmente controlable para incidir en este, empaparlo de

sus objetos subjetivos y dar cabida a su idioma personal. Una experiencia con un objeto transformacional puede permitir el reconocimiento interior de una necesidad de reparar un aspecto del yo. En un ambiente poco transformacional el objeto no sería vivido bajo la internalización de posibilidades de uso del objeto. Solo se viviría bajo el paradigma de reglas de existencia que impuso el objeto.

Lo transformacional insinúa el germen de una fuente creativa para el idioma personal del sujeto en la posibilidad de saber usar al objeto. Sin embargo, si esto queda circunscrito en el plano de la proyección imaginaria y de la validación extímica, se corre el riesgo de quedar atrapado en una permanente exigencia de narcisización.

Bauman (2014) señala que la población juvenil actual no busca la configuración de una identidad (una estructura coherente y estable propia de la modernidad). Más bien desea poder reconfigurarla cada vez que algo lo haga necesario. "Las identidades deben ser *desechables*; una identidad insatisfactoria o no del todo satisfactoria, o bien una identidad que delate su edad avanzada al compararse con las identidades "nuevas y mejoradas" disponibles en el presente, tiene que ser *fácil de abandonar*: quizá la biodegradabilidad sea el atributo ideal de la identidad más deseada" (2014, p 46).

Esta problemática se enmarca en la discusión sostenida por el psicoanálisis acerca de las modalidades del psiquismo en la posmodernidad. Se libera el self de toda determinación histórica o estructural y se desdibuja la concepción moderna acerca de la subjetividad. La producción de subjetividad surge en contextos cambiantes, es perspectivista y se da en dinámicas intersubjetivas que van impactando y reestructurando la relación con la subjetividad, los deseos inconscientes y los procesos interpersonales (Elliott y Spezzano, 1996).

Bajo las condiciones de la posmodernidad los sujetos se encuentran flotando y suspendidos en un espacio-tiempo abierto y no delimitado, constituyéndose y reconstituyéndose permanentemente en relación con diferentes configuraciones de experiencias. Esta postura emerge como un rechazo radical a las demarcaciones modernistas entre hechos y ficción, realidad e imaginación, Yo y no Yo (Elliott, 1995).

El lienzo digital promueve un contexto dinámico en donde se posibilita lo que ya anticipaba Warhol citado por Wajcman (2010): "En el futuro, cada cual tendrá sus quince minutos de fama mundial". Esta posibilidad de exponerse para reconfigurarse se apunta a la lógica del falo en la medida en que nos muestra el sin sentido del deseo. El falo es una incógnita, que puede tomar variadas formas y que en su reverso simboliza

una falta. La búsqueda en lo imaginario a través de proyecciones intercambiables y desechables cumple la función de un manto que intenta cubrir esa expectativa transformacional. Surge la ilusión de lo transformacional en la búsqueda del objeto y de su consecuencia: la mutación psíquica.

Antes de concluir esta primera parte, resulta necesario hacer brevemente referencia al consumo. La lógica del capitalismo neoliberal se inmiscuye en cada rincón de las relaciones digitales e incide en la producción subjetiva. Internet, los dispositivos tecnológicos y las redes sociales han sido plataformas privilegiadas para sostener las prácticas y discursos capitalistas que buscan el consumo. "Hoy la principal tarea de la 'socialización' (la preparación para la vida conforme a las normas sociales) consiste en provocar/facilitar el ingreso en el juego de las compras, así como incrementar las oportunidades de permanecer en el campo de juego evitando la amenaza de la exclusión" (Bauman, 2014, p. 44).

Dessal (2014) plantea al respecto, y tomando como ejemplo las recurrentes actualizaciones de los smartphones, que la frustración que impone el objeto de consumo representa una dinámica inseparable de la lógica del mercado y que explica el éxito de ese sistema económico. El deseo no se contenta nunca con su objeto. La frustración lo encamina en una búsqueda que solo le facilita una satisfacción parcial. No es solo un efecto del sistema económico, sino que toca aspectos fundamentales del sujeto. Tiene relación con la función del objeto en la dinámica psíquica. "De allí que el objeto de consumo actual, programado no solo para caducar en su materialidad física sino fundamentalmente en su valor imaginario de fetiche, es el señuelo ideal para ofrecerle al deseo, puesto que posee la propiedad mágica indispensable: una exacta mezcla de placer y decepción que garantice la fidelización del sujeto al espejismo del consumo" (Dessal, 2014, p. 62).

He insistido, en esta primera etapa, en las posibilidades que ofrece el lienzo digital para configurar y transformar el yo a través de proyecciones espectrales que se presentan como objetos a los que se les arroja el potencial de ofrecer ilusiones de futuro para el idioma personal. Son lo que podemos identificar como nuestras huellas digitales. Es una manera de apelar y recordar el carácter de intimidad y familiaridad que se devela en nuestras actividades en el lienzo. Por otro lado, insistir en la intrínseca necesidad de la pulsión de expandirse y encontrar expresiones potenciales es lo que puja permanentemente y que lleva a la germinación de lo imaginario como un modo de huir de la angustia primaria de la no representación psíquica. A continuación reflexionaremos en torno a ciertas constricciones

sociales que inciden en las relaciones que se establecen con estas plataformas. Veremos que estos espacios se pueden volver inhóspitos para la configuración del yo y que pueden en ciertos casos pujar hacia su escisión y la ruptura del esfuerzo de cohesión del psiquismo.

EL LIENZO DIGITAL: RETRATO CALEIDOSCÓPICO DE UNA MULTITUD

Cuando las redes sociales posibilitan fenómenos transicionales y transformacionales, el sujeto le da vida a proyecciones que permiten que ciertos espectros salgan paulatinamente de la sombra. El otro puede especular en torno a estos nuevos objetos ofrecidos que, a su vez, movilizan su propia vida psíquica. Se co-construye, a través de la comunidad internauta, un espacio potencial, abriendo posibles futuros y estimulando movimientos extímicos múltiples creados por los ecos de las proyecciones que van retumbando sobre los diversos soportes. Se producen retratos caleidoscópicos de un inconmensurable dinamismo.

Los procesos extímicos son en gran parte inconscientes. Dada la opacidad, para el propio sujeto, de los fragmentos proyectados, podemos figurar y asociar esta práctica al accionar de los murciélagos, que en su condición de ciegos e inmersos en la oscuridad expanden sus ondas para ubicarse. El espectro cumple la función de un sonar que a través de los ultrasonidos queda a la espera de los ecos producidos por la socialización de estos fragmentos potenciales del yo.

Las personas buscan espacios de las redes sociales en los cuales se puede asegurar que el otro será un agente de validación por compartir el mismo marco normativo (Tisseron, 2011). Sin embargo, dependiendo de la utilización y del tipo de espacios en los que se navega, las redes sociales pueden convertirse en un terreno que transita por "fuera de la ley". Un limbo sin referentes en donde el anonimato o la impersonalidad otorga impunidad. Da rienda suelta a goces narcisistas que desconsideran al otro y que, por otro lado, transforman el objeto en el receptáculo de sus pulsiones agresivas.

Las redes sociales son también vehículos para los ideales sociales que en vez de ofrecer un espacio potencial y transformacional obligan a sus usuarios a responder con el costo de su subjetividad a sus imperativos. El lienzo no siempre permite un juego de proyecciones tentativas que buscan la aceptación y validación de la propia originalidad. Se transforma en un panóptico digital que permite mostrarle al otro que se cumplen a cabalidad las normas reproduciendo los discursos imperantes. La ironía se da en la medida en que el usuario supone usar las redes como objeto transformacional

cuando en realidad se está subsumido a ideales de libertad y felicidad. En nuestras sociedades coexisten la noción de libertad y coacción. Pensamos emanciparnos cuando en realidad nos estamos autoexplotando (Chul-Han, 2016).

A su vez, las redes sociales se encuentran en intrínseca relación con la lógica de la transparencia. Uno de sus ejes centrales es el solapamiento del espacio público con el espacio de lo íntimo sosteniéndose a imperativos sociales, comunicacionales e informacionales que empujan los sujetos a la sobreexposición como nueva condición de ser. Esta cultura aviva la divulgación de los sentimientos, las emociones más íntimas y favorece una comunicación que se acerca cada vez más a la confesión. Desmantela el lugar de la máscara y las apariencias (Chul-Han, 2016) por lo que pierde su anclaje en lo simbólico. Rompe, de esta forma, con los procesos dialécticos y hermenéuticos. Tomando como metáfora el mito de la caverna de Platón, Chul Han nos invita a pensar en este como un teatro, un juego de sombras, de representaciones de la realidad, de un escenario ilusorio, un mundo perteneciente a la narración. En la sociedad de la transparencia, la luz ilumina plenamente la caverna y la narración se pierde. Aparece ahí una nueva relación con los acontecimientos basada en la información que remite al mundo del conocimiento. Es una luz con pretensiones de mostrar la verdad, que ofrece datos y “despoja al mundo de su carácter narrativo” (Chul-Han, 2016, p 75). Esta necesidad de verdad que lo tiene que iluminar todo no permite el no saber, y eso mismo implica que la base de la sociedad de la transparencia se fundamente sobre la sospecha y la desconfianza.

La condición de la comunicación que se independiza del mundo de lo material crea mundos alternativos y permite o condiciona una lógica de la proyección. El sujeto existe en una posibilidad nueva que se proyecta y supone su nueva liberación, su modo de validar su existencia. Resulta que esa misma posibilidad de proyección alberga a la vez un espacio coercitivo por obligar al rendimiento comunicativo, por el hecho de autoexponerse a la vigilancia. En esta comunicación y existencia a modo de proyección Chul-Han (2014) plantea que el sujeto es “tan solo el eco de sí mismo. No hay significaciones sino allí donde él se reconoce a sí mismo de alguna manera. El mundo se le presenta solamente como modulaciones de sí mismo” (Chul-Han, 2014, p. 90) en detrimento de la relación con la alteridad. El cuerpo se cosifica y se expone. Se busca su optimización por esta vía, lo que convierte la exposición en la explotación de sí mismo (Chul-Han, 2016).

Es el “final de la mirada” (Chul-Han, 2016, p 33). Se desvanece, en el imperativo de la transparencia, el

ejercicio de una contemplación estética que se sustenta en un proceso que demora. Es una mirada que observa al objeto, desde un sujeto que intenta desimplicarse en ese acto, es decir, de un yo que media su sí mismo para dejar emerger al otro.

Resulta necesario observar desde aquí los efectos de un campo social digital que se establece potencialmente como impersonal cuando el sujeto se ofrece como objeto ante la mirada del otro. Puede sostener una excesiva exposición ante una masa movida por pulsiones que buscan satisfacciones egoístas. No siempre el lienzo digital ofrece una membrana protectora y la posibilidad de descarga de las pulsiones que dejan de ser mediadas por el yo en la medida en que favorece fenómenos de masa. Un proceso tan importante para el desarrollo del self y tan íntimo puede verse interferido si no encuentra posibilidades de validación a través de un ambiente empático.

Revisemos, a continuación, situaciones como el acoso cibernético, que dificultan los procesos de personalización y que, por lo contrario, ofrecen más bien tierra fértil para la manifestación de fenómenos en donde el yo queda escindido. Entender la ilusión de completitud imaginaria, los procesos extímicos, los allegamientos al objeto, la represión secundaria producto del complejo de Edipo y el ingreso a la cultura como ejes centrales de la conformación del yo, implican caracterizar esta instancia en su permanente búsqueda de integración y diálogo con sus partes disociadas. Esta comprensión supone soltar los ideales modernos de un yo unitario con una conformación estable e inamovible. Las redes sociales son un espacio privilegiado para ver los desdoblamiento de aspectos del yo, sus proyecciones e introyecciones, el juego con su disociación constitutiva y sus expresiones inconscientes plasmadas en el lienzo, pero también su figura en los procesos de fragmentación y escisión como respuesta a funcionamientos basados en la desmentida.

El empuje a la sobreexposición tiene por efecto la proyección de fragmentos del yo que pertenecen a un área de excesiva intimidad. Desde Winnicott (1960), se pueden entender estos fragmentos como partes del self verdadero y de sus objetos subjetivos que no siempre se encuentran lo suficientemente protegidos por un self falso maduro, flexible y concientizado por el sujeto. Es decir, un self falso que no se confunde con la totalidad de la personalidad. El otro, del cual se espera una función de reconocimiento de los aspectos proyectados, puede rechazar, desvalorizar las tentativas de desarrollo y aprobación del idioma personal singular que se expone. Además de ocupar el lugar del juez que sanciona, se convierte, a partir de sus propias proyecciones, en

un usurpador que violenta desde la imposición de sus interpretaciones. Se transforma en autor de aspectos de un yo que le es ajeno, desmarcándose de la posición que implica una mirada contemplativa. Al ser las plataformas de las redes sociales una ventana a la multitud es un grupo, una comunidad la que puede apropiarse y contribuir en dicha autoría. El peso de la determinación social en este caso es enorme. No son, únicamente, por lo demás, mecanismos implícitos de instituciones que reproducen el orden social a partir de ciertos ideales. Son interpelaciones explícitas, directas, no mediadas. Se coloniza, de esta forma, el espacio y el derecho de cada sujeto a descubrirse en un ambiente sostenedor y facilitador que no viola las legítimas experiencias de omnipotencia del sujeto. Lo íntimo, haciendo referencia a las relaciones profundas, al inconsciente dinámico, a impresiones de la primera infancia, pero también a la herencia arcaica proveniente de fantasías filogenéticas (Freud, 1938), representa un esfuerzo de trabajo en la medida en que es un aspecto del sí mismo desconocido por el propio sujeto (Wajcman, 2010), que consigue su revelación en un juego de integración y de no integración permanente.

El espacio digital permite satisfacer necesidades de un impulso vital transformacional desde la posibilidad de un juego creativo, un espectro, una figura irreal que nace en un espacio que desafía la percepción de la realidad. Este espacio permite sostener un funcionamiento en paralelo que, creo, es del orden de la desmentida, que no pronuncio desde su vertiente patológica, pero como un aspecto del funcionamiento del yo. Recordemos que Freud (1938) amplía el uso de este mecanismo reconociéndolo como parte del funcionamiento neurótico y no únicamente perteneciente a los funcionamientos psicóticos y perversos desde el fetichismo. Es un “como si” que se da en la medida en que simultáneamente el yo reconoce y desconoce aspectos de un mundo que tiene por un lado una realidad digital y, por otro, la realidad propiamente tal. Prefiero no usar el término falso self porque no tiene relación con la idea de lo falso como no verdadero o imaginario en el sentido de la ilusión fascinante que ofrece lo especular. Es el espacio de la imaginación, de la fantasía y del juego propio de un yo que forma compromisos con las diversas instancias. Desde el decir de Winnicott (1971), es un espacio paradójico que no debe ser cuestionado. Estas posibilidades de interactuar en diversas realidades a la par con los fenómenos de desmentida permiten negar aspectos propios de la castración. Pero cuando se cuestiona la paradoja y cae el telón las redes sociales se transforman en un territorio propicio para la retaliación y el castigo.

En el acoso cibernético, práctica común observable en las redes, la víctima es objeto de las proyecciones de otros, quienes se apoderan y parcializan la construcción social del joven, situación que acontece además bajo el escrutinio público, el cual participa activa o pasivamente, colaborando en la cristalización del proceso. El rechazo a los intentos para esbozar y darle forma a aspectos del yo implica un proceso de despersonalización que puede variar en su gradualidad en la medida que cae el soporte imaginario que busca unidad.

El lienzo sirve de soporte para ciertas distorsiones del yo en donde nacen diversas modalidades de escisión. Se proyecta, en ciertos casos, un yo ficticio que busca cubrir una autoimagen degradada, no aceptada por el propio sujeto, por lo que no tiene la oportunidad de ser socializada y reconocida. Sostiene ciertas similitudes con el libro *El adversario*, de Emmanuel Carrère, al cual hicimos referencia anteriormente, por insistir en el peso de la mirada del otro sobre el sostenimiento del yo (aunque la trama no tenga relación con las redes sociales). El protagonista proyecta voluntariosamente ante sus cercanos, vecinos, etc., un yo ficticio. Por diversas circunstancias se encuentran a punto de descubrir el engaño, por lo que el protagonista se ve obligado a matar a los que descubren su verdad. Si cae el engaño, el otro ya no devuelve ni se fascina por esa proyección. Matar al otro implica, inevitablemente, la muerte de ese aspecto del sí mismo. En este caso existiría una escisión radical entre un aspecto de su yo y su yo ficticio. El asunto es que su yo “verdadero” tampoco tenía existencia ya que no era reconocido. Ni tampoco conocido por el propio protagonista. Al cristalizarse un falso self se impide la emergencia de un self genuino. Actualmente algunos actos suicidas se asocian con ciertas repercusiones que acontecen en el espacio de la socialización digital por el descubrimiento de aspectos del yo que quedaron proyectados a la vista de todos y que, además, adquieren un carácter de eternidad e infinitud en la medida que no se pueden borrar de la red. No existe la posibilidad de desentenderse de esos aspectos del yo. Nos encontramos con situaciones en las que se cuestiona justamente la paradoja, el espacio de la ilusión y de los objetos subjetivos. Si se cuestiona la desmentida, se rigidiza, consecuentemente, la escisión del yo. Cuando se llega al suicidio queda cancelada la paradoja y pareciese no quedar más remedio que eliminar al yo que no tolera su función perceptiva. Lo que antes pertenecía al espacio del juego, pertenece ahora al orden de una percepción inapelable de la realidad. Lo que se ve ahí es inadmisibile. Es una falta que evidencia la castración, que evidencia excesivamente la vulnerabilidad que nos acompaña, nuestra falta de completitud ideal.

Haciendo un paralelo con la ficción propuesta en la novela de Jenaro Prieto *El socio*, los espectros digitales van adquiriendo independencia, pero quedan enlazados de alguna forma al sujeto. La desesperación que lleva al suicidio radica en la experiencia que ese aspecto del yo intolerable para el propio sujeto y su público se implanta como cosa en sí saturando la concepción de la autoimagen. Concepción de la cual el sujeto no se puede desligar. Pero al matar el espectro, por más que se lo sienta como un cuerpo extraño, se mata al sí mismo. El yo deja de apreciar el estatuto de la paradoja y se queda con un aspecto parcial del lienzo digital. Ahí acontece la escisión. El espacio digital que *per se* es del orden de lo parcial, se presenta como una totalidad.

En las diversas situaciones mencionadas los soportes digitales permiten, por un lado, sostener fragmentaciones en el yo, pero impiden, por otro lado, el mantenimiento de una disociación como elemento constitutivo o defensivo necesario para respaldar a dicha instancia. En un caso porque el yo engañoso queda descubierto. En otro, por el no reconocimiento como propio de un aspecto fragmentado del yo puesto en el lienzo y que otros interpretan como tal. En este último caso, algunos aspectos disociados del yo que resultan difíciles de ser reconocidos por la represión se insinúan en las proyecciones en el lienzo digital. Los otros lo advierten, lo devuelven y apuran un proceso de integración que puede resultar, por esta vía, traumático. Esto equivale a pensar el espectro como un doble por alcanzar, luego incorporado e integrado o un doble rechazado por el otro al que se le quita el derecho a existir. La plena escisión se advertiría cuando el doble se transforma para siempre en otro para el sí mismo.

En estos procesos de consolidación identitaria resulta importante que la mirada del otro se posicione desde una cierta distancia para que los desdoblamientos y reconocimientos de las disociaciones del yo acontezcan paulatinamente.

EL LIENZO DIGITAL: UN ESPACIO PARADÓJICO PARA SUS ARTISTAS

Chul-Han nos ofrece una de las posibles paradojas que se desprende de la socialización en el lienzo digital, y señala que “A través de los medios digitales intentamos hoy acercarnos al otro tanto como sea posible, destruir la distancia frente a él, para establecer cercanía. Pero con ello no tenemos nada del otro sino que, más bien, lo hacemos desaparecer. En este sentido, la cercanía es una negatividad en cuanto lleva inscrita una lejanía. Por el contrario, en nuestro tiempo se produce una eliminación total de la lejanía. Pero esta, en lugar de producir

cercanía, la destruye en sentido estricto. En vez de cercanía surge una falta de distancia” (Chul-Han, 2015, p. 25).

Por su parte, Winnicott hacía referencia a la fantasía de ser explotado y, enunciado de otra manera, de ser descubierto. La relación misma con el otro parece requerir una distancia prudente para no fusionarse, eclipsarlo o para no ser sometido. El espacio de lo simbólico, garante de la alteridad y, desde el lenguaje de Winnicott, el espacio transicional permite proteger aspectos privados del self que requieren una distancia infranqueable frente a la realidad externa. El núcleo de la personalidad entendida como el self verdadero o central debe permanecer aislado (Winnicott, 1963). Este narcisismo primario requiere sostener la ilusión de que no existe la separación y que paradójicamente existe la separación con el objeto. El lienzo digital ofrece también la ilusión de tener al otro cerca y lejos a la vez.

Winnicott señala que para el artista se plantea un dilema en la que coexisten dos tendencias: “... la necesidad urgente de comunicarse y la aún más urgente necesidad de no ser descubierto” (Winnicott, 1963, p. 242). El lienzo digital ha ganado un espacio tan primordial debido a la necesidad del ser humano de comunicarse. Este espacio permite, además, guardar anonimato, si uno lo desea, jugando con otras identidades desde las cuales interactuar con los otros. Pero es esa necesidad de no ser descubierto la que no siempre se puede cumplir a cabalidad en el lienzo digital. La obra de arte ofrece una parte del mundo interno del artista de forma velada y transfigurada, similar al trabajo de los sueños a través de la condensación y el desplazamiento (Freud, 1900). Las imposiciones de la transparencia, el solapamiento de lo público y lo privado, de sus ideales de comunicación y la compulsión a exhibir lo íntimo se topan con una mirada omnipotente y omnipresente. Arrasan con un proceso de configuración yoica que requiere una exposición controlada, del reconocimiento de la mirada de un otro, de una construcción sutil en un juego intersubjetivo.

Las experiencias traumáticas que se dan en estos espacios de socialización pueden ser entendidas como intrusiones a ese núcleo que tiene que permanecer aislado frente a la amenaza de ser descubierto. En este sentido, la etapa de la adolescencia requiere de una mezcla entre aislamiento personal como parte de la búsqueda de la identidad y la construcción de modos de ser en el mundo y que la comunicación con este no lleve a la violación del self central. La intrusión traumática equivale además a la represión de potenciales futuros del idioma personal (Bollas, 1997).

Lo íntimo es también la posibilidad de lo oculto. Que el sujeto tenga un lugar en el que se pueda apartar de la mirada del Otro. Sustraerse de su voluntad de

transparencia, de su deseo de cosificar al hombre. Es un lugar que escapa a la mirada del otro y que da la posibilidad de mirarse a uno mismo. Esa contemplación permite entrever su propia opacidad. "Y si bien no es objeto captable bajo la mirada del Otro, no es posible reducir lo íntimo a un lugar en el que, escondido, liberado del Otro, el sujeto se liberaría de él mismo y de toda mirada. Lo íntimo es también el lugar en el que el sujeto se mira interrogativamente y en el que se hace enigma, en el que se revela que no es transparente para sí, en el que se manifiesta su sombra" (Wajcman, 2010, p. 43).

La paradoja se da en la medida en que "se disfruta estando oculto, pero no ser descubierto es un desastre" (Winnicott, 1963, p 243).

REFERENCIAS

1. Poe EA (2013). Tú eres el asesino. William Wilson. Colección confabulaciones. España. Editorial Eneida
2. Bauman Z, Dossal G (2014). El retorno del péndulo. Sobre psicoanálisis y el futuro del mundo líquido. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica
3. Bollas Ch (1989). Fuerzas de destino. Psicoanálisis e idioma humano. Buenos Aires. Amorrortu editores
4. Byung-Chul H (2016). La sociedad del cansancio. España. Editorial Herder
5. Byung-Chul H (2015). La agonía del Eros. España. Editorial Herder
6. Byung-Chul H (2016). La sociedad de la transparencia. España. Editorial Herder
7. Byung-Chul H (2014). En el enjambre. España. Editorial Herder
8. Carrère E (2000). El adversario. España. Editorial Anagrama
9. Elliott A (1995). Psychoanalysis and the seductions of post-modernity: Reflections on reflexive thinking and scanning in self-identity. *Psychoanalysis and contemporary thought* 18(3): 319-361
10. Elliott A, Spezzano C (1996). Psychoanalysis at its limits: Navigating the postmodern turn. *Psychoanalytic Quarterly*, LXV, 52-89
11. Freud S (1900). La interpretación de los sueños. Buenos Aires. Amorrortu editores
12. Freud S (1938). Esquema del psicoanálisis. Buenos Aires. Amorrortu editores
13. Lacan J (1957-1958). Las formaciones del inconsciente, seminario 5. Barcelona. Paidós
14. Lacan J (1949). Escritos 1. El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica. Buenos Aires. Siglo Veintiuno Editores
15. Rank O (1932). Don Juan et le doublé. *Essais psychoanalytiques. Bibliothèque virtuelle: Les classiques des sciences sociales. Université du Québec à Chicoutimi*
16. Tisseron S (2011). Intimité et extimité. *Communication (Ecole des hautes études en sciences sociales) Culture du numériques* 88: pp. 83-91
17. Tisseron S (2001). L'intimité surexposée. Paris. Éditions Ramsay
18. Prieto J (1928). El socio. Chile. Ediciones Universidad Diego Portales
19. Wajcman G (2010). El ojo absoluto. Buenos Aires. Manantial
20. Winnicott DW (1951). Objetos y fenómenos transicionales. En: Winnicott DW. (1979). *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis*. Buenos Aires. Paidós
21. Winnicott DW (1960a). La distorsión del Yo en términos de self verdadero y falso. En: Winnicott DW (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires. Paidós
22. Winnicott DW (1963a). El comunicarse y el no comunicarse que conducen a un estudio de ciertos opuestos. En: Winnicott DW (1993). *Los procesos de maduración y el ambiente facilitador. Estudios para una teoría del desarrollo emocional*. Buenos Aires. Paidós
23. Winnicott DW (1971). Realidad y juego. Argentina. Gedisa Editorial
24. Winnicott DW (1988). La naturaleza humana. Buenos Aires. Paidós

ÉTICA PSICOTERAPIA

LA CURVATURA DEL ESPACIO INTERSUBJETIVO: SOBRE LA DIMENSIÓN ÉTICA DEL ESPACIO HERMENÉUTICO

(Rev GPU 2019; 15; 1: 37-48)

André Sassenfeld¹

Este trabajo, continuación de mi anterior “La psicoterapia analítica intersubjetiva como espacio hermenéutico”, enfoca específicamente la dimensión ética de lo que he llamado el espacio hermenéutico. Recurriendo en particular a las ideas fenomenológicas acerca de la ética articuladas por el filósofo francés Emmanuel Lévinas, hago uso de su imagen de una curvatura en el espacio intersubjetivo con la finalidad de subrayar la radical asimetría que caracteriza desde el punto de vista levinasiano la experiencia ética. Incluyo reflexiones respecto de cómo estas ideas acerca de la ética pueden relacionarse con la práctica de la psicoterapia analítica de orientación intersubjetiva.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo, deseo centrarme en describir la dimensión ética de lo que hace algunos años vengo llamando el *espacio hermenéutico* en mis presentaciones y publicaciones (Sassenfeld, 2015, 2016a, 2016b, 2017a, 2018a, 2018b). Esta noción es, en primer lugar, una concepción filosófica fenomenológica y hermenéutica amplia y abarcadora articulada por el fenomenólogo alemán contemporáneo Günter Figal (2006) (para un antecedente filosófico adicional, véase Galt, 2001). Para Figal, frente al trasfondo del denominado *giro hacia el espacio* en la filosofía contemporánea (Sassenfeld, 2016a; Waldenfels, 2009; véase, además,

Günzel, 2013), se enmarca en un pensamiento que coloca la espacialidad en un primer plano y que reúne en particular aspectos centrales del pensamiento de los filósofos alemanes Martin Heidegger y Hans-Georg Gadamer. La noción del espacio hermenéutico es, en el contexto filosófico, definitoria de una mirada hermenéutica a la fenomenología que tiene sus orígenes en las lecciones universitarias tempranas de Heidegger sobre la hermenéutica de la facticidad (1982 [1923]) y su comprensión hermenéutica del método fenomenológico (Sassenfeld, 2016a; Von Herrmann, 2000) así como en la formulación de una hermenéutica filosófica fenomenológica en la extensa obra de Gadamer. Sin poder entrar aquí en mayores detalles, lo que el mismo Figal

¹ Psicólogo clínico. asjorquera@gmail.com

llama “lo hermenéutico” está vinculado con el ámbito de la experiencia humana del sentido, de los significados, de la interpretación y de la comprensión.

EL ESPACIO HERMENÉUTICO

La noción del espacio hermenéutico es una concepción que he adoptado, desarrollado y empleado a lo largo de los últimos años de modo sistemático para definir la psicoterapia analítica de orientación intersubjetiva en términos teóricos y clínicos, tal como indica resumidamente el título de mi libro reciente *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en la psicoterapia analítica intersubjetiva* (2016a). He descrito en diversos contextos anteriores varias de las razones teóricas y clínicas por las cuales a mi parecer esta noción puede resultar tan fructífera y útil a la hora de conceptualizar el quehacer psicoterapéutico, incluso más allá de las aproximaciones de orientación analítica. En ese contexto, y dado el reciente *giro ético* en el psicoanálisis contemporáneo (Goodman, Severson, 2016; Krycka, Kunz, Sayre, 2015; Orange, 2011, 2016; Sassenfeld, 2017b, 2017c, 2018a, 2018b) –profundamente influenciado por la fenomenología ética del filósofo francés Emmanuel Lévinas–, considero pertinente y significativa una revisión de la dimensión ética del espacio hermenéutico y, con ello, de la dimensión ética de la experiencia analítica de este. En efecto, la idea de una *curvatura del espacio intersubjetivo*, que titula este trabajo, que explicaré con mayor detención más adelante y que es usada en especial por Donna Orange (2011, 2016), proviene de la importante obra de Lévinas (1961) sobre *Totalidad e infinito*.

En síntesis, la noción del espacio hermenéutico debe visualizarse como una manera de formular en términos propiamente hermenéuticos lo que Heidegger (1927) denominó de modo muy condensado *ser-en-el-mundo*. Heidegger advirtió que el ser humano existe siempre ya en un mundo y que ese mundo, en el plano de la experiencia vivida, es una dimensión que comprendemos. Sin que sea necesaria la reflexión consciente, sabemos movernos en el mundo y esto significa, para él, que el ser humano es un ser que pertenece a la dimensión hermenéutica. La idea del espacio hermenéutico da cuenta de la forma característica que el ser humano tiene de experimentar el mundo que habita: como un espacio en el cual materialidad y significación son inseparables, es decir, el mundo humano y no el mundo retratado en la cosmovisión científica tradicional. Por colocar un ejemplo, Heidegger cuestionó la concepción científica de que el ser humano es un objeto material que se encuentra ubicado en un espacio

tridimensional afectivamente neutro y, manteniéndose fiel a la cercanía fenomenológica a la experiencia vivida, afirmó que la vivencia humana es más bien aquella de encontrarse siempre ya en algún *lugar*. La experiencia de la espacialidad está compuesta de lugares, no de coordenadas espaciales; nos encontramos siempre ya en una calle, en una tienda, en una casa, en nuestra consulta. Cuando suena el timbre en mi consulta, en términos fenomenológicos no se trata de una onda vibratoria recibida por mi aparato auditivo biológico que debo procesar e interpretar en mi cerebro para comprender su significado; más bien, en mi experiencia vivida sonó el timbre de mi consulta anunciando la llegada de alguien. Eso es lo que quiere decir que la noción del espacio hermenéutico expresa la inseparabilidad de materialidad y significación.

Nuestra experiencia cotidiana del espacio hermenéutico tiende a ser prerreflexiva; a no ser que algo nos perturbe y nos haga detenernos y deliberar de modo más consciente, simplemente vivimos nuestra vida y no reflexionamos acerca de que somos sujetos que organizan activamente su propia experiencia del mundo (Orange, 1995; Sassenfeld, 2016a). En nuestra experiencia vivida, nuestro mundo –esto es, nuestro espacio hermenéutico prerreflexivo habitual– es como *se nos dan* las cosas, los demás y nosotros mismos. Ahora bien, no se puede decir del plano prerreflexivo de nuestra experiencia que es simplemente inconsciente; tal como muestra convincentemente Daniel Stern (2004) en su fenomenología psicoanalítica del momento presente, cuando nos enfocamos en retrospectiva en nuestra experiencia prerreflexiva somos con frecuencia capaces de recordar muchos de sus aspectos originales. En otras palabras, no fue del todo inconsciente sino que transcurrió más bien fuera del foco de nuestra atención focal. En este sentido, a mi parecer la comprensión más profunda de nuestra experiencia prerreflexiva implica tomar en consideración una fenomenología de la atención (Waldenfels, 2004) que nos permita ir más allá de la noción de un *inconsciente prerreflexivo* (Stolorow, Atwood, 1992). Ello con la finalidad de dejar en evidencia la complejidad de la experiencia vivida y la radical relatividad de la línea divisoria entre lo consciente y lo inconsciente subrayada por importantes teóricos en el psicoanálisis contemporáneo a través del uso sistemático del concepto de disociación (Bromberg, 1998, 2006, 2011; Howell, 2005; Howell, Itzkowitz, 2016; Sassenfeld, 2012a, 2016a; Stern, 1997, 2010, 2015; Stolorow, Atwood, Orange, 2002).

Frente a este trasfondo, antes de adentrarnos en lo que con Lévinas (1961) estoy llamando la curvatura del espacio intersubjetivo como definición de la di-

mensión ética del espacio hermenéutico solo quiero detenerme brevemente en diferenciar nuestra experiencia prerreflexiva común del espacio hermenéutico de aquella experiencia del espacio hermenéutico que puede surgir en la situación analítica y que este, de hecho, de modo activo busca generar. Resulta interesante que muchos pacientes y también muchos psicoterapeutas experimenten el espacio hermenéutico analítico como algo que pareciera encontrarse fuera de la experiencia cotidiana. A muchos pacientes les parece una especie de paréntesis de su vida cotidiana a la cual vuelven cuando termina la sesión terapéutica. Es más, en términos fenomenológicos, no deja de ser significativo que el trayecto hacia la consulta terapéutica y un tiempo después de haber salido de esta tienden a ser percibidos como momentos que sobresalen de la semana cotidiana. Preguntas como “¿Qué le cuento a mi terapeuta?” o “¿Qué ha pasado de importante esta semana?” ocupan la mente de muchos pacientes cuando se encuentran en camino a su sesión. Se trata de momentos que parecen estar caracterizados por un incremento de autoconciencia y reflexividad. Al salir de una sesión muchos pacientes se mantienen durante algún tiempo en un estado mental y afectivo de una autoconciencia mayor a aquella que tendemos a experimentar en general. La psicología analítica jungiana considera que tales circunstancias guardan relación con que, en la sedimentación de la historia humana que constituye el plano arquetípico de nuestro inconsciente y nuestra subjetividad, los lugares asociados a la sanación y transformación han sido siempre lugares que invitan al recogimiento y el aumento de autoconciencia, tal como puede ocurrir en un templo o una iglesia.

ESPACIO HERMENÉUTICO- ESPACIO INTERSUBJETIVO

El espacio hermenéutico es por definición un espacio intersubjetivo. Lo es siempre ya porque su característica principal –ser un espacio de significación– remite invariablemente a la co-existencia de otros individuos. Desde el punto de vista hermenéutico, significado y sentido son fenómenos dialógicos que se dan en la dimensión del lenguaje y, en cuanto tales, implican por necesidad a otros seres humanos que han vivido y hablado en el pasado y que viven y hablan en el presente –con plena independencia de cuanta interacción alguien tenga con los demás concretamente. Por cierto, sentido y significado pueden ser experiencias tanto individuales como compartidas; no obstante, el psicoanálisis relacional ha dejado en evidencia que una matriz relacional, intersubjetiva o interactiva, dada

tanto por lo que Gadamer (1960) llama *tradición* como por la presencia concreta de otros individuos, es la necesaria condición de cualquier experiencia individual (Mitchell, 1988; Sassenfeld, 2012a; Stern, 2004). Una de las dimensiones centrales del espacio hermenéutico –el lenguaje (Figal, 2006)– siempre involucra ya a los demás y, en esencia, los presupone. Aquí no puede perderse de vista que en la teoría hermenéutica la noción de lenguaje trasciende las palabras como tales y remite más bien a la significatividad que caracteriza la existencia humana.

Frente a este trasfondo emerge la pregunta por las formas particulares en las cuales la intersubjetividad inherente al espacio hermenéutico puede manifestarse. Así como he afirmado que el espacio hermenéutico analítico es una forma específica de experimentar el espacio hermenéutico (Sassenfeld, 2016a, 2018b), la vinculación analítica –que siempre es una vinculación afectiva (Sassenfeld, 2010, 2017a)– es una forma específica de vivenciar la intersubjetividad que co-constituye el espacio hermenéutico. Siendo el vínculo analítico por una parte una relación humana como cualquier otra, cabe esperar que todo aquello que puede ocurrir en las relaciones humanas en general puede también ocurrir en él. Esta complejidad fue reconocida tempranamente por Freud, quien dio cuenta de esta mediante el concepto de transferencia y, con posterioridad, de contratransferencia. Sin embargo, por otra parte, el vínculo analítico no es como cualquier otra relación humana y no cualquier cosa puede ocurrir en él porque no solo cuenta con, sino que solo existe gracias a aquello que los psicoterapeutas denominamos encuadre. Esto es, un vínculo es un vínculo analítico solamente si es vivenciado basado en las restricciones intrínsecas que lo definen y delimitan, restricciones que en términos amplios excluyen en especial la sexualidad y el abuso de poder entre paciente y terapeuta (para discusiones relacionales e intersubjetivas sobre el encuadre analítico, véanse Bass, 2007 y Sassenfeld, 2012a).

El encuadre analítico no solo estipula limitaciones a las maneras de vinculación entre paciente y terapeuta. Plantea, asimismo, responsabilidades y roles diferenciados para quienes participan del vínculo terapéutico. Se esperan diferentes actitudes y contribuciones al trabajo psicoterapéutico por parte de los participantes. He descrito en trabajos previos que, desde este punto de vista, la relación analítica puede caracterizarse de modo útil recurriendo al concepto de *mutualidad asimétrica* formulado inicialmente por Lewis Aron (1996). Mientras que ciertos aspectos de la relación son mutuos e igualitarios, otros son estrictamente asimétricos y desiguales dando lugar a una combinación y simultaneidad de

horizontalidad y verticalidad (Aron, 1996; Hoffman, 1998; Mitchell, 1997; Sassenfeld, 2012a). Por ejemplo, tal como han subrayado Stephen Mitchell (1997) y otros teóricos relacionales e intersubjetivos, es exclusiva responsabilidad del psicoterapeuta mantener el vínculo analítico como vínculo analítico. La realidad de la asimetría descrita también queda en evidencia al concebir al paciente como un *desconocido que sufre* y al terapeuta como alguien que intenta acogerlo (Orange, 2011; Sassenfeld, 2016a, 2018a), una concepción introducida por Donna Orange basada en sus elaboraciones teóricas y clínicas en torno a las obras de Gadamer y Lévinas. Al tratarse así de una perspectiva que asume el alivio del sufrimiento del paciente como prioridad, la mutualidad asimétrica de la relación psicoterapéutica no puede más que visibilizar la problemática ética. Se debe a ello que, en la actualidad, estemos siendo testigos del ya mencionado giro ético en el psicoanálisis (Buechler, 2004; DeYoung, 2015 [2003]; Goodman, Sevenson, 2016; Orange, 2011, 2016).

¿Qué postura deben adoptar los psicoterapeutas analíticos respecto del sufrimiento de sus pacientes? ¿Una actitud basada en la neutralidad, la abstinencia y el anonimato como parece recomendar el psicoanálisis clásico? ¿O debiera importarnos personalmente el sufrimiento de nuestros pacientes y debiéramos en consecuencia implicarnos afectivamente con estos como se desprende del trabajo de numerosos teóricos relacionales? No existen respuestas simples para estas preguntas. Al ser los psicoterapeutas, a su vez, personas que también cargan con sufrimientos históricos y actuales, ¿qué actitud ética no solo es deseable sino además posible de ser implementada? Esta temática toca de cerca, entre muchas otras cosas, por ejemplo, las necesidades económicas de los terapeutas (véase Hirsch, 2008). En la historia del psicoanálisis, muy pronto surge en este contexto el reconocimiento de la importancia de la psicoterapia personal del terapeuta. Ahora bien, al encontrarse en una posición de al menos relativa menor vulnerabilidad que sus pacientes cuando llevan a cabo las sesiones terapéuticas, ¿qué sensibilidad ética debiera guiar su quehacer cotidiano? Estas y numerosas otras interrogantes adicionales surgen a la hora de concientizar la dimensión ética de la relación psicoterapéutica y, con ello, del espacio hermenéutico. En este trabajo, abordaré esta dimensión desde el punto de vista filosófico y fenomenológico desarrollado por Gadamer y por Lévinas. Para Lévinas (1961), la ética y la concomitante asimetría en nuestras relaciones con los demás ocupa un lugar tan importante, que hace referencia a ella como curvatura en el espacio intersubjetivo.

HERMENÉUTICA Y ÉTICA

Antes de pasar a discutir las contribuciones de Lévinas, cabe preguntar brevemente acerca la relación existente entre la hermenéutica filosófica y la ética. ¿Puede asumirse que existe y que es posible una ética hermenéutica? Para cualquier lector de Gadamer resulta evidente que su sensibilidad hermenéutica es, al mismo tiempo, una sensibilidad ética. Así, puede considerarse que a lo que he llamado con anterioridad la *actitud hermenéutica* (Sassenfeld, 2016a, 2017d) subyace, en efecto, una ética en el sentido de una cierta forma de considerar a todo interlocutor basada en un reconocimiento ético del otro en el diálogo como un igual –la hermenéutica adopta “el imperativo ético” de respetar al otro de tal manera, que sus pretensiones vis-à-vis de un asunto son tomadas con seriedad” (Kögler, 2015, p. 316). Siguiendo a Hans-Herbert Kögler, incluso puede argumentarse que el paso de la hermenéutica heideggeriana de la facticidad hacia la hermenéutica filosófica está representado por una reformulación ética del trabajo de Heidegger a manos de Gadamer. Además, en cuanto la teoría hermenéutica concede al otro un lugar central en la emergencia de comprensión y lo concibe como alguien que al menos potencialmente puede tener razón, una ética hermenéutica tendría que estar

orientada en términos intersubjetivos hacia el otro. [...] Por lo tanto, esta ética apunta a realizar el lazo moral entre [personas] a través de la comprensión mutua una de la otra como sujetos humanos, como co-sujetos que comparten las características esenciales de la humanidad. Se piensa, por ende, que la fuente de tal comprensión ética se encuentra en modalidades de comprensión que expresan de manera única tal lazo humano, que exhiben una forma o proceso de comprensión que existe específicamente cuando los seres humanos se comprenden los unos a los otros (p. 310).

En otras palabras, la comprensión misma abarca una dimensión ética, aunque Gadamer –sin dejar de mencionarla en repetidas ocasiones– no la exploró de modo sistemático en sus escritos (Errázuriz, 2011). En cierto sentido, esto no debiera sorprender; por ejemplo, para muchos es claro –y para el psicoanálisis en especial– que mayor comprensión trae consigo mayor libertad pero, a la vez, mayor responsabilidad ética, al menos sobre uno mismo, el propio comportamiento y el propio bienestar. Es más: puede asumirse que mayor autoconciencia implica por necesidad mayores conflictos éticos al conocer con mayor profundidad las propias

motivaciones y percibir que estas a menudo son ambivalentes y conflictivas. En síntesis, la ética hermenéutica puede resumirse en términos generales de forma condensada, como sigue:

Nunca acercarse al otro meramente como algo a ser comprendido, como un objeto en términos de las propias creencias y supuestos interpretativos, sino siempre como un sujeto que él mismo es una fuente de creencias y supuestos –tal es la orientación ética que se desprende del pensamiento hermenéutico. El reconocimiento dialógico de la presencia del otro como fuente interpretativa equivale al reconocimiento del otro como un co-sujeto humano y, en consecuencia, cumple con la exigencia moral de respeto por la humanidad del otro (Kögler, 2015, p. 316).

Aunque Gadamer efectivamente no fue sistemático en sus reflexiones en torno a una ética hermenéutica, existe al menos un texto importante de su autoría que trata esta temática y que merece algunos comentarios antes de pasar a revisar las contribuciones de Lévinas. Gadamer (1963) considera que, siguiendo las ideas originales de Aristóteles, la ética tiene que ser concebida en sí misma como un saber *práctico* más que teórico o técnico porque en su ámbito no estamos frente a la mera aplicación de un conocimiento especializado y preexistente a situaciones particulares. La ética no se relaciona primariamente con aplicar una teoría a una situación dada o con el uso de un procedimiento técnico para producir un objeto. El campo de la práctica es, más bien, el campo de la complejidad de situaciones humanas e interhumanas específicas e irrepetibles en las cuales no está claro de antemano qué decisión y acción encajarán, qué decisión y acción resultarán ser oportunas y buenas. En este sentido, es el ámbito en el cual entra en juego lo que Aristóteles, y después de él Gadamer, llaman *phronesis*, esto es, en diferentes intentos de traducción, inteligencia práctica, prudencia, sensatez, sabiduría (para una discusión detallada del concepto véase Sassenfeld, 2016a, 2017d). El saber ético encarnado en la *phronesis* “reconoce lo que viene al caso, aquello que una situación exige, y lo reconoce basado en una reflexión que vincula la situación concreta con aquello que uno visualiza como recto y correcto en general” (Gadamer, 1963, p. 94).

Es decir, en el campo de la ética entendido como campo de la práctica la *phronesis* no actúa a partir de leyes o reglas universales independientes del contexto en el cual uno se encuentra, sino que es capaz de buscar un equilibrio entre las leyes o reglas generales y

las circunstancias puntuales que desafían la puesta en práctica de la reflexión *phronética*. A ello se debe que el terreno de la ética sea distinto del terreno de la moral; la reflexión ética no puede darse de modo óptimo sin espacio para una relativa flexibilidad y una relatividad que no se convierte en relativismo. En ese contexto, Gadamer (1963) entiende la *phronesis* como aquella virtud “gracias a la cual logramos ese punto medio y esa concretización que recién pone en evidencia algo como aquello que viene al caso [...]” (p. 95) en la situación que despertó la necesidad de una reflexión *phronética*. Lo dicho liga de manera explícita el campo de la ética con la noción de práctica que he examinado en diversos otros trabajos y utilizado como definición de la naturaleza de la psicoterapia analítica intersubjetiva y con aquella capacidad que, tal como he enfatizado en repetidas ocasiones, permite al ser humano ajustarse a las demandas propias de la práctica del vivir (Sassenfeld, 2012a, 2016a, 2017a, 2018a, 2018b; véase, asimismo, Orange, Atwood, Stolorow, 1997). A continuación, frente a este inicial trasfondo, prestaremos atención a la dimensión ética del espacio hermenéutico apoyándonos en la filosofía de Lévinas.

Puesto que la filosofía levinasiana es en buena medida una fenomenología ética, es indispensable comenzar nuestra discusión haciendo alusión a lo que Lévinas define y entiende como ética. En opinión de él (1986a), la ética es la primera filosofía y no hay nada que sobrepase la ética en términos de prioridad. Añade: «Cuando hablo de primera filosofía, estoy haciendo referencia a una filosofía del diálogo que no puede *no* ser una ética” (1986b, p. 211, cursiva del original), con lo cual se pone de relieve que Lévinas se inscribe entre los filósofos que colocan la intersubjetividad en primer plano –aunque de maneras distintas–, como Martin Buber, Gadamer o una buena parte del pensamiento de Maurice Merleau-Ponty (sobre Merleau-Ponty, véase Sassenfeld, 2012b, 2012c, 2013, 2014, 2016a, 2017a). Lo que llega de una u otra manera a sobrepasar la ética marca para Lévinas el inicio de toda violencia, lo cual implica que la ética guarda relación con aquello que contribuye a regular el trato que los seres humanos tienen los unos con los otros. Siguiendo a Lévinas, en el pensamiento occidental el otro habitualmente ha sido retratado como una limitación o un impedimento para mí. Debido a que existe el otro, tengo que refrenarme en un conjunto importante de deseos, necesidades, etc., un punto de vista que en la psicología profunda podemos reconocer con claridad en las ideas freudianas en torno a la cultura (Freud, 1930).

El punto de partida del acercamiento levinasiano es distinto en cuanto, tal como veremos, coloca al

otro por encima de mis propios deseos y necesidades no como una limitación impuesta a estos, sino mucho más fundamental y originariamente como experiencia que los precede. “El único valor absoluto es la posibilidad humana de concederle al otro prioridad por sobre uno mismo” (Lévinas, 1983, p. 170); esto implica que la “‘resistencia’ del otro no me violenta, no tiene un efecto negativo; tiene una estructura positiva: una estructura ética” (1961, p. 283), que está dada por lo que Lévinas (1983) denomina la *asimetría* de la intersubjetividad. En palabras de Orange (2016), Lévinas invierte la noción fenomenológica básica de la *intencionalidad* de la conciencia planteada por Edmund Husserl como estructura básica de la experiencia humana al revertir la direccionalidad habitual desde quien percibe hacia lo percibido y entenderla desde el otro hacia mí. Así, en términos generales, la ética gira en torno a mi responsabilidad respecto del otro y, por lo tanto, el intento de adscribir o delegar mi responsabilidad a alguien más me hace dejar de encontrarme en el campo de la ética propiamente tal (Lévinas, 1989a). Desde el punto de vista levinasiano, la ética “no es un simple moralismo de reglas que decretan lo que es virtuoso. Es el despertar original de un yo responsable por el otro; la adhesión de mi persona a la unicidad del yo llamado y elegido a la responsabilidad por el otro” (1992, p. 182).

Lévinas (1989b) señala que la ética surge en la relación con el otro y no de modo directo por referencia a la universalidad de una ley (p. 114), lo cual tal vez es el criterio principal que diferencia ética y moral. La moralidad está ligada de manera clara y directa a ciertas leyes o creencias de valor universal que tienden a omitir o a colocar en un segundo plano la singularidad característica de las circunstancias particulares, tal como comenté al discutir la noción de *phronesis*. En este contexto, la relación con el otro no remite a la experiencia de otro ser humano en cuanto representante o ejemplo de una generalidad, sino en esencia a la experiencia del otro como ser humano único y específico que no es comparable con ningún otro ser humano y que se encuentra frente a nosotros. Se trata de un otro de carne y hueso que por su mera presencia me interpela de una u otra manera. Dicho de otro modo, en la experiencia ética –recuérdese que se trata de una aproximación fenomenológica a la dimensión ética– la dualidad dada por la presencia de dos individuos tiene que estar viva para ser tal. Con ello, la experiencia ética está invariablemente inserta en nuestra vida cotidiana que involucra el contacto con otros individuos.

Ahora bien, Lévinas (1986a) es consciente de que su planteamiento funcionaría a la perfección si en el mundo solo existieran dos personas; pero esto no es así

porque en el mundo siempre nos termina saliendo al paso un tercero, al cual también “tengo que mirar en el rostro” (p. 133), y por ende resulta “imposible establecer con la multiplicidad de la humanidad una relación de único a único, de rostro a rostro” (1990, p. 194). En ese momento, abandonamos el terreno de la ética propiamente tal y nos adentramos en el territorio de la *justicia*, en el cual es inevitable decidir acerca de quién es aquel que merece un determinado trato en primer lugar. La pregunta ética por lo que será oportuno y bueno en una determinada situación es reemplazada por la pregunta respecto de lo que resultará ser justo. La presencia de un tercero implica que “la justicia asume precedencia sobre el yo cargar con el destino del otro. Tengo que juzgar antes de asumir responsabilidad” (1983, p. 166). Es decir, el territorio de la justicia trae consigo la necesidad de comparar a dos (o más) individuos y sus necesidades y, con ello, estamos ya frente a lo que Lévinas concibe como *violencia*, entendida como el juicio de la justicia. Para él, la existencia de un tercero es el origen de la preocupación por, y al mismo tiempo de, la necesidad de la justicia y su puesta en práctica.

Esta distinción entre ética y justicia no es ajena a la práctica clínica. En la psicoterapia individual nos encontramos en una situación basal que es entre dos individuos, paciente y terapeuta. Por lo tanto, en ella la dimensión ética del espacio hermenéutico no solo está siempre presente sino que adquiere una visibilidad especial. Al psicoterapeuta le importa, en primer lugar, el bienestar de su paciente –siempre y cuando se mantengan en pie las condiciones que posibilitan la existencia y continuidad de la situación analítica, condiciones dadas por el marco terapéutico que engloba *setting* y encuadre. No obstante, en cuanto un paciente menciona, por ejemplo, que ejerce violencia física sobre sus hijos o sobre su pareja el espacio analítico se ve inundado por interrogantes relacionadas con lo que Lévinas denomina justicia. Otros contextos clínicos plantean la pregunta por la justicia de manera directa y explícita, como es el caso de la terapia de pareja, de la terapia de grupo o de la terapia diádica entre una madre y su bebé. En tales circunstancias, recurriendo a la expresión de Lévinas, el psicoterapeuta no puede evitar mirar en el rostro al menos a dos personas y, con ello, su posicionamiento respecto de la dimensión ética del espacio hermenéutico analítico no puede ser idéntico al que puede adoptar en una psicoterapia individual en la cual no surgen con claridad interrogantes ligadas a la justicia. A mi parecer, por mucho que Lévinas exhibe una cierta tendencia a considerar que ética y justicia son mutuamente excluyentes, es legítimo asumir que tanto ética como justicia en la acepción que Lévinas las

entiende forman parte de la dimensión ética del espacio hermenéutico. En términos clínicos, las preguntas vinculadas con la justicia también involucran dilemas éticos y, por ende, opino que se trata de dos experiencias distintas y complementarias de la curvatura y asimetría del espacio intersubjetivo.

De acuerdo con Lévinas (1961), la vinculación social es “la experiencia por antonomasia” (p. 151) en el sentido de que la vinculación con otros es una dimensión irreductible de la experiencia o de lo que los fenomenólogos llaman una estructura prerreflexiva de la experiencia (Mensch, 2015; Sassenfeld, 2016a, 2017a). Esto significa, en otras palabras, que es “partiendo por la existencia del otro que mi existencia puede ser planteada como humana” (Lévinas, 1982, p. 129), una idea que resulta cercana a todo planteamiento analítico relacional e intersubjetivo. Ahora bien, respecto de la vinculación con otros, Lévinas destaca la radical *alteridad* u otredad del otro. “Incluso cuando me he vinculado con el otro mediante la conjunción ‘y’, el otro sigue encontrándose frente a mí [...]” (1961, p. 111) sin que sea posible asimilar o disminuir su alteridad del todo –el otro “se mantiene infinitamente trascendente, infinitamente extraño [...]” (p. 278), incluso cuando lo conozco hace mucho tiempo. En otras palabras, aunque yo pueda sentir y decir, “Tú y yo” o incluso “Nosotros”, la otredad del otro nunca desaparecerá y el otro estará frente a mí como un otro –para Lévinas, estamos frente a un fenómeno que no es reducible. En una entrevista hacia el final de su vida asevera: “Pero antes de cualquier atributo, tú eres distinto a mí, distinto de otro modo, ¡absolutamente otro! Y es esa alteridad, distinta de aquella ligada a atributos, la que es tu alteridad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 49).

Así, antes de que yo pueda empezar a definirte por medio de atributos y características, tú eres siempre ya de manera primordial un otro –“No es la diferencia la que genera la alteridad: la alteridad genera la diferencia” (Lévinas, 1988a, p. 106). De hecho, “cuando soy capaz de percibir tu alteridad a través de atributos que te confieren diferencia, justamente he comenzado a alejarme de la radicalidad originaria de mi experiencia de ti como un otro. Cuando para mí un paciente ya es descriptible por ejemplo como dependiente o narcisista o con cualquier otra adjetivación, su alteridad comienza a pasar a un segundo plano porque puedo disminuirla asimilando al otro a categorías teóricas o clínicas de las que dispongo”. Lévinas es claro cuando afirma que, si la relación con el otro tuviera que ser establecida, la existencia comenzaría en una soledad carente del otro en cuanto realidad primigenia. “Por el contrario, el primer shock del psiquismo, su primera pulsación, es preci-

samente una búsqueda de alteridad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 57), afirmación que resuena de manera profunda con los supuestos del psicoanálisis relacional e intersubjetivo –comenzando por la idea psicoanalítica de Ronald Fairbairn (1941) acerca de que la libido busca antes que nada un objeto, es decir, un otro.

El planteamiento fenomenológico de Lévinas argumenta que allí donde hay dos personas, de inmediato e inevitablemente surge la interrogante ética. “Desde el mismo inicio, no eres indiferente al otro. Desde el mismo inicio, ¡no estás solo! Incluso si adoptas una actitud de indiferencia, ¡estás obligado a adoptarla! El otro cuenta para ti [...]” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 50), muchas veces a pesar de nuestra propia voluntad. Por supuesto, el otro puede contar para mí en términos narcisistas, esto es, me puede importar por la opinión que el otro puede tener de mí o por los propósitos para los cuales deseo utilizarlo. Pero Lévinas tiene en mente al otro en otro sentido:

El otro me preocupa en toda su miseria material. Eventualmente, es un asunto de alimentarlo, de vestirlo. Es, de manera exacta, la aseveración bíblica: alimenta al hambriento, viste al desnudo, da qué beber al sediento, ofrece cobijo a quien no lo tiene. El lado material del hombre, la vida material del otro, me preocupa y, en el otro, adopta para mí una significación elevada [...] (p. 52)

Este es, tal vez, el punto principal de por qué la filosofía ética de Lévinas tiene relevancia inmediata para la psicoterapia analítica en general y para la psicoterapia relacional e intersubjetiva en especial: por mucho que Lévinas, de manera comprensible a raíz de sus experiencias personales de brutal pérdida durante la Segunda Guerra Mundial y el holocausto (Orange, 2010), tiende a hacer alusión a los aspectos materiales del sufrimiento del otro, sus ideas tienen la misma significación en términos de los aspectos emocionales y psicológicos de su sufrimiento. Su filosofía gira en torno a la experiencia de “ver” al otro en su vulnerabilidad y necesidad y en torno a la forma en la que reaccionamos y respondemos a tal percepción.

En la fenomenología ética de Lévinas, “ver” al otro en su vulnerabilidad y necesidad desnudas significa “ver” lo que Lévinas denomina el *rostro* (*le visage*) del otro. “Llamo a esta desnudez, que es un llamado para mí –una súplica, pero también un imperativo–, el *rostro*” (Lévinas, 1989b, p. 115, cursiva del original), que “es pura alteridad, pura extrañeza, el otro liberado de cualquier diferencia particular y, así, obligación inmediata” (1986a, p. 134, cursiva del original) para mí.

Llamo *rostro* a aquello que, en el otro, mira al yo –me mira– recordándose, desde detrás del semblante que exhibe en su retrato, su abandono, su indefensión y su mortalidad y su súplica a mi antigua responsabilidad [...] Un llamado del rostro de mi vecino que, en su urgencia ética, pospone o cancela las obligaciones que el yo interpelado tiene consigo mismo [...] (1988b, p. 204, cursiva del original).

La experiencia del rostro es, en la fenomenología levinasiana, la experiencia ética. Lévinas (1963) puntualiza: “El rostro es necesidad. La desnudez del rostro es necesidad y, en la cualidad directa de lo que apunta a mí, ya es suplicar que ruega. Pero este suplicar demanda” (p. 222) constituyendo la situación ética originaria.

Con base en lo descrito, Lévinas (1986b) subraya que al rostro es inherente a una cualidad contradictoria. Por un lado, el rostro es completa vulnerabilidad que me interpela pero, por otro lado, es completa autoridad que implica la imposibilidad de negar una respuesta. Al mismo tiempo, me conmueve y me comanda. Es probable que muchos psicoterapeutas puedan reconocer momentos en su trabajo clínico en los cuales han atravesado este tipo de experiencia. Un paciente acaba de sufrir una pérdida devastadora, un paciente tiene ideas de muerte, un paciente está gravemente enfermo –en estas y una multiplicidad de otras circunstancias, muchos terapeutas están dispuestos a estar disponibles más allá de los requerimientos más circunscritos de las sesiones analíticas. Percibimos el rostro del paciente y esa percepción nos impele a responder de maneras que tal vez ordinariamente no contamos en nuestro espectro habitual de intervenciones clínicas.

Y entonces, ¿cómo reaccionamos y respondemos frente a la vulnerabilidad y necesidad del otro? ¿Cómo reaccionamos y respondemos frente a la percepción de su rostro? Para comenzar, Lévinas (1986a) afirma que la significatividad del rostro es su mandato de responsabilidad, su “presencia es una exhortación a responder” (1963, p. 224). “Como si, en relación al otro, yo tuviera responsabilidades comenzando por alimentarlo y darle de beber” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 52) debido a que, frente al rostro del otro, “escucho mi responsabilidad por él. En el encuentro, estoy preocupado. No me es indiferente. La falta de indiferencia –ya es responsabilidad” (p. 55). Para Lévinas (1982), una característica fundamental del rostro del otro es precisamente que coloca una demanda sobre mí:

El rostro me mira y me llama. Me reclama. ¿Qué pide? Que no lo deje solo. Una respuesta: aquí estoy. Mi mera presencia, quizás, un movimiento

gratuito de presencia y responsabilidad por otra persona. Responder ‘aquí estoy’ ya es un encuentro con el rostro (p. 127).

Lévinas (1986a) continúa:

Soy rehén del otro. Soy el rehén de mi otro. Uno reconoce al otro en la medida en la que uno mismo es un rehén. Lo importante aquí es que yo soy el rehén. En relación con esto, es importante [...] que el yo carece de reciprocidad. [...] Y, en consecuencia, yo soy responsable y puedo no estar preocupado de si acaso el otro es responsable por mí (p. 133, cursivas del original).

Lévinas (1989a) también llama a nuestra reacción en el encuentro con el rostro *miser cordia*, que surge cuando uno asume responsabilidad sobre el sufrimiento del otro.

Pero, ¿no es una realidad que el otro me ve o al menos me pudiera ver también a mí en mi propia vulnerabilidad? ¿Por qué debiera yo ceder algo si me encuentro, en algún sentido, en la misma situación que el otro? Siguiendo a Lévinas, la ética “consiste en no pensar esa reciprocidad” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 49) porque la responsabilidad por el otro que él tiene en mente no espera reciprocidad. Implica asumir que “es como si la presencia del rostro [...] cuestionara mi libertad” (Lévinas, 1957, p. 202). Es más, Lévinas (1963) enfatiza que la relación con el otro “me cuestiona, me vacía de mí mismo; me vacía sin cesar al descubrirme de ese modo sin cesar nuevas fuentes” (p. 219). Con ello está describiendo una forma muy particular en la que podemos experimentar nuestra propia subjetividad y que, a él, le parece la forma originaria de esta, una forma de experimentar nuestra propia subjetividad que Orange (2011) llama *subjetividad mínima*. En vez de estar dado por la referencia a uno mismo, en vez de “tener un escondite de interioridad en el cual uno vuelve en uno” (p. 226), “ser yo significa no poder rehuir la responsabilidad” (p. 224) yaciendo la unicidad del yo en el hecho de que nadie puede responder en mi lugar. Ahora bien, desde el punto de vista clínico, no pensar la reciprocidad en la experiencia ética no significa que en ciertas situaciones y momentos puede ser el paciente quien experimenta el rostro del psicoterapeuta. Imágínese, por ejemplo, una importante enfermedad del terapeuta o una experiencia significativa de pérdida de la cual el paciente se entera.

En efecto, en la responsabilidad “existe elección, la constitución original del yo y la revelación de su significado ético” (Lévinas, 1990, p. 192). “Es en el encuentro

cara-a-cara que intento capturar lo humano, el yo como un «para-el-otro» [...] El yo no es únicamente aquello que vuelve a sí mismo. Es aquel que está implicado con el otro” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 54).

Es en esta unicidad de la indeclinable responsabilidad que reside mi propia unicidad en última instancia. Soy responsable de modo inmediato, yo y no otro, y este “yo y no otro” es el mundo en el cual soy único, en el cual el otro hombre por el cual soy responsable es único. Me veo sustituido por él en esta responsabilidad, soy su rehén, responsable sin haber perpetrado algo en contra de él, y responsable aunque él no es nada mío o porque no significa nada para mí (p. 65).

Según Lévinas (1988a), el verdadero yo es el yo que se descubre a sí mismo precisamente en la urgencia de responder a la llamada del rostro del otro. Es en esa circunstancia que uno se experimenta a uno mismo como irremplazable, como no intercambiable, como interpelado en nuestra particularidad por este otro ser humano particular en su vulnerabilidad. “El yo se concreta en el ‘Aquí estoy’ prerreflexivo de su respuesta” (1989b, p. 115) frente al rostro del otro, es “esta ‘no-intercambiabilidad’ la que es la subjetivación originaria” (p. 118). Con ello, tal como ya mencioné, la experiencia ética significa una auténtica inversión de la intencionalidad que en el pensamiento fenomenológico caracteriza la subjetividad.

¿Cómo es posible que emerja la forma particular de subjetividad que hemos estado describiendo? ¿Cómo puede surgir un sujeto que es un sujeto para-el-otro? En numerosos escritos Lévinas busca dar cuenta de ello visibilizando un supuesto fundamental de la filosofía occidental que recorre el pensamiento de muchos filósofos hasta llegar a Heidegger, quien marcó a Lévinas de modo profundo y duradero. Heidegger (1927) señaló que el *Dasein* es un ente al cual le va en su ser ese mismo ser. En otras palabras, la forma de ser del *Dasein* se caracteriza por girar en torno al hecho de que es y la posibilidad de dejar de ser, esto es, la muerte. Para Lévinas, esto significa que la forma de ser del ser humano está dada por una esencial tendencia a la persistencia en el propio ser o también por una preocupación con el propio ser que, en ocasiones, designó como una complacencia-en-ser. Su reflexión lo llevó a considerar la existencia de *otra forma que ser*, parte del título de una de sus obras tardías relevantes (1974), “que significa que el hombre es capaz de colocar la existencia del otro antes que la suya” (1988c, p. 231).

Afirma que la responsabilidad por el otro o “la epifanía del rostro humano constituye algo así como un atravesar la costra del ‘ser que persevera en su ser’ [...]” (Lévinas, 1985, p. 220) abriendo la posibilidad de ser-para-el-otro. En el ser-para-el-otro, por así decir, “cedo” mi ser y soy en la medida en la que estoy para que el otro sea. Lévinas también se refirió a esta idea con la expresión *humanismo del otro hombre* (1972), que des-centra la idea del humanismo en vez de cuestionarla con la radicalidad característica de la famosa carta sobre el humanismo de Heidegger (1947 [1945]). Uno de los ejemplos quizás más simples que Lévinas ofreció de esta otra forma de ser, quizás con la finalidad de aclarar que la experiencia que describe no solo guarda relación con situaciones dramáticas o extremas, es el cotidiano “Pase usted primero” cuando cedemos a alguien nuestro ingreso a algún lugar. Cuando tenemos esa experiencia sin que nos esté impuesta por la moral sino de modo espontáneo, estamos siendo otra forma de ser. Lo mismo a menudo ocurre cuando vemos a alguien tropezar y caerse en la calle o cuando advertimos que hay un niño pequeño perdido en un supermercado sin saber cómo encontrar a la persona con la que fue a comprar.

Lévinas reconoció que su planteamiento era criticado por parecer masoquista (Lévinas, Poirié, 1986; véase, también, Orange, 2016). Para él, sin embargo, era central “la noción de una responsabilidad que precede a la noción de una iniciativa culpable” (Lévinas, Poirié, 1986, p. 52) y que emerge de forma espontánea, sin lo cual su planteamiento no sería ético, sino moral:

Culpa sin falta, como si yo tuviera que ver con el otro antes de conocerlo, en un pasado que nunca ha existido. Muy importante, esta responsabilidad sin culpa. Como si el otro siempre significara algo para mí, como si precisamente su condición de ser un desconocido me preocupara. En términos éticos, no puedo decir que el otro no me preocupa (pp. 52-53).

Orange (2016) considera que lo descrito por Lévinas no puede ser visualizado como masoquista porque mi respuesta frente al rostro del otro, tal como mencionamos recién, me constituye como sujeto y así estamos, por ende, frente a un fenómeno mucho más primario que el masoquismo. Orange señala que también muchos psicoterapeutas reciben el planteamiento ético de Lévinas con la aprensión de que se trata de la adopción de una actitud masoquista. Y, por cierto, es posible racionalizar una actitud masoquista por parte del terapeuta haciendo uso de las ideas levinasianas.

No obstante, Lévinas tenía en mente una experiencia vivida que se esforzó por describir y no un imperativo moral de comportamiento. La experiencia del rostro no es una prescripción, sino una descripción fenomenológica. Y es evidente que ningún psicoterapeuta puede imponerse esta experiencia de forma continua, tal como ya enfatice cuando discutimos la noción de justicia en contraste con lo que Lévinas llama la experiencia ética –solo puede estar abierto a permitir que esta se despliegue cuando comienza a surgir, similar a lo que puede ocurrir en la situación terapéutica con los denominados momentos de encuentro (BCPSG, 2010; Stern, 2004). La pregunta por lo que es factible hacer con la finalidad de, por así decir, cultivar la capacidad para percibir y entrar en la experiencia ética quedará sin contestación en este contexto. En suma, siguiendo a Orange, la mayoría de los terapeutas desarrolla con el paso de los años una manera de trabajar –un *estilo analítico individual* (Gabbard, Ogden, 2009)– en la cual está en primer lugar el servicio al otro sin que ello implique una merma de la vida personal del psicoterapeuta. Asimismo, indica que trabajar psicoterapéuticamente en aproximaciones clínicas como los acercamientos analíticos relacionales e intersubjetivos requiere, mucho más allá de la actitud ética examinada en este trabajo, un cuidado constante por todo aquello que nos alimenta como terapeutas y como personas en términos físicos, emocionales, intelectuales y relacionales.

Para concluir este trabajo, cabe agregar que Lévinas (1951) hizo algunos comentarios específicos respecto de la comprensión del otro, atinentes a mi proyecto más general formulado en *El espacio hermenéutico* (2016a). Afirma: “Nuestra relación con otro consiste ciertamente en querer comprenderle, pero esta relación desborda la comprensión” (p. 17). Es decir, al parecer Lévinas supone, en contraste con Heidegger y Gadamer, que el otro es una estructura prerreflexiva de la experiencia más originaria que la comprensión. Es posible que le haya resultado dificultoso concebir la comprensión como experiencia que no implica en primer lugar evitar implicarse con el otro en términos de responsabilidad y entender al otro por medio de conceptos –“en nuestra relación con otro, él no nos afecta a partir de un concepto. Es ente y cuenta en cuanto tal” (p. 17)–, tal vez al menos en parte debido a su fundamental preocupación por la reducción del ser humano a categorías o ideas que tuvo relación con su experiencia y reflexión acerca del holocausto (véase Orange, 2010, 2011, 2016). Así, hizo hincapié en que el otro “no es primero objeto de comprensión y después interlocutor [sino que] la invocación del otro es inseparable de

su comprensión” (p. 18). En suma, para Lévinas, el otro es posiblemente la estructura prerreflexiva central de la experiencia y sus contribuciones buscaron describir, con mucha especificidad, la experiencia asimétrica del otro que constituye la ética. Espero que los contenidos de este trabajo hayan permitido visualizar una aproximación a la dimensión ética del espacio hermenéutico que, además, tiene importantes implicaciones para el espacio hermenéutico analítico.

REFERENCIAS

1. Aron L (1996). *A Meeting of Minds: Mutuality in Psychoanalysis*. New Jersey: The Analytic Press
2. Bass A (2007). When the frame doesn't fit the picture. *Psychoanalytic Dialogues* 17, 1-27
3. Boston Change Process Study Group (BCPSG) (2010). *Change in Psychotherapy: A Unifying Paradigm*. New York: W. W. Norton
4. Bromberg P (1998). *Standing in the Spaces: Essays on Clinical Process, Trauma, and Dissociation*. New York: Psychology Press
5. Bromberg P (2006). *Awakening the Dreamer: Clinical Journeys*. New Jersey: The Analytic Press
6. Bromberg P (2011). *The Shadow of the Tsunami and the Growth of the Relational Mind*. New York: Routledge
7. Buechler S (2004). *Clinical Values: Emotions That Guide Psychoanalytic Treatment*. New York: Routledge
8. DeYoung P (2015 [2003]). *Relational Psychotherapy: A Primer* (2. Ed.). New York: Routledge
9. Errázuriz J (2011). *Warum erfordert Gadamer's Hermeneutik eine ethische Wende?* Nordhausen: Traugott Bautz
10. Fairbairn R (1941). A revised psychopathology of the psychoses and psychoneuroses. *International Journal of Psychoanalysis* 22, 250-279
11. Figal G (2006). *Gegenständlichkeit: Das Hermeneutische und die Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck
12. Freud S (1930). *Das Unbehagen in der Kultur*. Stuttgart: Reclam
13. 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
14. Gadamer HG (1960). *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik* (Gesammelte Werke I). Tübingen: Mohr Siebeck
15. Gadamer HG (1963). Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik. En J. Grondin (Ed.), *Gadamer Lesebuch* (pp- 86-99). Tübingen: Mohr Siebeck
16. Galt S (2001). *Husserl, Heidegger, and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press
17. Goodman D, Severson E (Eds.) (2016). *The Ethical Turn: Otherness and Subjectivity in Contemporary Psychoanalysis*. New York: Routledge
18. Günzel S (Ed.) (2013). *Texte zur Theorie des Raums*. Stuttgart: Reclam
19. Heidegger M (1982 [1923]). *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
20. Heidegger M (1927). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag
21. Heidegger M (1947 [1945]). *Über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
22. Hirsch I (2008). *Coasting in The Countertransference: Conflicts of Self Interest Between Analyst and Patient*. New York: The Analytic Press

23. Hoffman I (1998). *Ritual and Spontaneity in the Psychoanalytic Process: A Dialectical-Constructivist View*. New York: The Analytic Press
24. Howell E (2005). *The Dissociative Mind*. New York: Routledge
25. Howell E, Itzkowitz S (Eds.) (2016). *The Dissociative Mind in Psychoanalysis: Understanding and Working With Trauma*. New York: Routledge
26. Kögler HH (2015). *Ethics and community*. En J. Malpas & H.-H. Gander (Eds.), *The Routledge Companion to Hermeneutics* (pp. 310-32). New York: Routledge
27. Krycka K, Kunz G, Sayre G (Eds.) (2015). *Psychotherapy for the Other: Lévinas and the Face-to-Face Relationship*. Pennsylvania: Duquesne University Press
28. Lévinas E (1951). *¿Es fundamental la ontología?* En E. Lévinas, *Entre nosotros: Ensayos para pensar en otro* (pp. 11-23). Valencia: Pre-Textos
29. Lévinas E (1957). *Die Philosophie und die Idee des Unendlichen*. En E. Lévinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (pp. 185-208). Freiburg/München: Verlag Karl Alber
30. Lévinas E (1961). *Totalität und Unendlichkeit: Versuch über die Exteriorität*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
31. Lévinas E (1963). *Die Spur des Anderen*. En E. Lévinas, *Die Spur des Anderen: Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie* (pp. 209-235). Freiburg/München: Verlag Karl Alber
32. Lévinas E (1972). *Humanismus des anderen Menschen*. Hamburg: Felix Meiner Verlag
33. Lévinas E (1974). *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber
34. Lévinas E (1982). *The philosopher and death*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 121-129). Stanford: Stanford University Press
35. Lévinas E (1983). *Philosophy, justice, and love*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 165-181). Stanford: Stanford University Press
36. Lévinas E (1985). *Who shall not prophesy?* En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 219-227). Stanford: Stanford University Press
37. Lévinas E (1986a). *Being-toward-death and "Thou shalt not kill"*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 130-139). Stanford: Stanford University Press
38. Lévinas E (1986b). *The proximity of the other*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 211-218). Stanford: Stanford University Press
39. Lévinas E (1988a). *The vocation of the other*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 105-113). Stanford: Stanford University Press
40. Lévinas E (1988b). *The other, utopia, and justice*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 200-210). Stanford: Stanford University Press
41. Lévinas E (1988c). *Responsibility and substitution*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 228-233). Stanford: Stanford University Press
42. Lévinas E (1989a). *Intention, event, and the other*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 140-157). Stanford: Stanford University Press
43. Lévinas E (1989b). *Being-for-the-other*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 114-120). Stanford: Stanford University Press
44. Lévinas E (1990). *In the name of the other*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 188-199). Stanford: Stanford University Press
45. Lévinas E (1992). *The awakening of the I*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 182-187). Stanford: Stanford University Press
46. Lévinas E, Poirié F (1986). *Interview with François Poirié*. En J. Robbins (Ed.), *Is it Righteous to be? Interviews with Emmanuel Levinas* (pp. 23-83). Stanford: Stanford University Press
47. Mensch J (2015). *Levinas's Existential Analytic: A Commentary on Totality and Infinity*. Illinois: Northwestern University Press
48. Mitchell S (1988). *Conceptos relacionales en psicoanálisis*. México: Siglo XXI Editores
49. Mitchell S (1997). *Psychoanalyse als Dialog: Einfluss und Autonomie in der analytischen Beziehung*. Giessen: Psychosozial Verlag
50. Orange D (1995). *Emotionales Verständnis und Intersubjektivität: Beiträge zu einer psychoanalytischen Epistemologie*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
51. Orange D (2010). *Thinking for Clinicians: Philosophical Resources for Contemporary Psychoanalysis and the Humanistic Psychotherapies*. New York: Routledge
52. Orange D (2011). *The Suffering Stranger: Hermeneutics for Everyday Clinical Practice*. New York: Routledge
53. Orange D (2016). *Nourishing the Inner Life of Clinicians and Humanitarians: The Ethical Turn in Psychoanalysis*. New York: Routledge
54. Orange D, Atwood G, Stolorow R (1997). *Intersubjektivität in der Psychoanalyse: Kontextualismus in der psychoanalytischen Praxis*. Frankfurt am Main: Brandes & Apsel
55. Sassenfeld A (2010). *Fundamentos de la relación psicoterapéutica en la psicoterapia corporal relacional*. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 6 (1), 51-62
56. Sassenfeld A (2012a). *Principios clínicos de la psicoterapia relacional*. Santiago de Chile: SODEPSI Ediciones
57. Sassenfeld A (2012b). *Sistemas intersubjetivos encarnados: De la sugestión a la influencia mutua*. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 8 (3), 310-321
58. Sassenfeld A (2012c). *Gegenseitige Beeinflussung und Suggestion aus der Sicht einer verkörperten Intersubjektivitätstheorie*. *Psychoanalyse und Körper* 11 (2), 9-30
59. Sassenfeld A (2013). *Verkörperte Intersubjektivität und sensorische Aspekte von Organisationsprinzipien der Subjektivität*. *Psychoanalyse und Körper* 22 (1), 11-42
60. Sassenfeld A (2014). *La intersubjetividad corporizada y aspectos sensoriomotrices de los principios organizadores de la subjetividad*. *Clínica e Investigación Relacional* 8 (2), 425-457
61. 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
62. Sassenfeld A (2016a). *El espacio hermenéutico: Comprensión y espacialidad en psicoterapia analítica intersubjetiva*. Santiago de Chile: Ediciones SODEPSI
63. Sassenfeld A (2016b). *Verkörperte Intersubjektivität und Hermeneutik: Analytische Psychotherapie als hermeneutischer Raum*. Conferencia en X Wiener Symposium Psychoanalyse und Körper, "Der Körper in der Individualpsychologie: Von der Organminderwertigkeit zur Körperpsychotherapie", Viena, Austria
64. Sassenfeld A (2017a). *Contribuciones de la filosofía fenomenológica y hermenéutica a una concepción intersubjetiva del vínculo analítico*. *Clínica e Investigación Relacional* 11 (3), 554-580
65. Sassenfeld A (2017b). *La mirada psicoanalítica relacional: ¿Desde qué lugar escuchamos hoy a nuestros pacientes?* Presentación en jornada "De conceptos relacionales, teoría del apego y neurociencias en la sexualidad", Centro de Estudios de la Sexualidad Chile, Santiago, Chile
66. Sassenfeld A (2017c). *¿Con qué/quién nos relacionamos los psicoterapeutas relacionales? ¿Y desde qué lugar?* Los giros del psicoanálisis contemporáneo. Presentación en Seminario de Investigación: Fenomenología y ciencias cognitivas "Self,

- persona, psicoterapia”, Centro de Estudios de Fenomenología y Psiquiatría, Universidad Diego Portales, Santiago, Chile
67. Sassenfeld A (2017d). La actitud hermenéutica como fundamentación y descripción filosófica de la actitud clínica de los psicoterapeutas analíticos intersubjetivos. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 13 (3), 272-286
 68. Sassenfeld A (2018a). Los giros del psicoanálisis contemporáneo. *Clínica e Investigación Relacional*, en prensa
 69. Sassenfeld A (2018b). La psicoterapia analítica intersubjetiva como espacio hermenéutico. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria*, en prensa
 70. Stern DB (1997). *Unformulated Experience: From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*. New York: Psychology Press
 71. Stern DB (2010). *Partners in Thought: Working with Unformulated Experience, Dissociation, and Enactment*. New York: Routledge
 72. Stern DB (2015). *Relational Freedom: Emergent Properties of the Interpersonal Field*. New York: Routledge
 73. Stern DN (2004). *The Present Moment in Psychotherapy and Everyday Life*. New York: W. W. Norton
 74. Stolorow R, Atwood G (1992). *Contextos del ser: Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder
 75. Stolorow R, Atwood G, Orange D (2002). *Worlds of Experience: Interweaving Philosophical and Clinical Dimensions in Psychoanalysis*. New York: Basic Books
 76. Von Herrmann FW (2000). *Hermeneutik und Reflexion: Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann
 77. Waldenfels B (2004). *Phänomenologie der Aufmerksamkeit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp
 78. Waldenfels B (2009). *Ortsverschiebungen, Zeitverschiebungen: Modi leibhaftiger Erfahrung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp

PSICOPATOLOGÍA

CONDUCTAS SUICIDAS EN LA ADOLESCENCIA Y SU RELACIÓN CON EL SISTEMA DE CUIDADOS: UN ANÁLISIS DESDE LA EXPERIENCIA DE TRABAJO CON NIÑOS, NIÑAS Y ADOLESCENTES EN CONTEXTO DE VULNERABILIDAD

(Rev GPU 2019; 15; 1: 49-54)

Lorena Trujillo¹

El suicidio y los intentos de suicidio constituyen un importante problema de salud pública. Al respecto, según un informe de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (2014), en los países miembro desde 1990 las tasas de suicidio han decrecido en promedio en un 20%. Sin embargo, contrario a esta tendencia, en Chile las tasas continúan en aumento alcanzando un crecimiento de 90% entre los años 1990 y 2011. Esto corresponde al segundo lugar en crecimiento de las tasas de suicidio después de Corea.

CONDUCTAS SUICIDAS Y EXPERIENCIAS DE ESTRÉS CRÓNICO.

El suicidio y los intentos de suicidio constituyen un importante problema de salud pública. Al respecto, según un informe de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económico (2014), en los países miembro desde 1990 las tasas de suicidio han decrecido en promedio en un 20%. Sin embargo, contrario a esta tendencia, en Chile las tasas continúan en aumento alcanzando un crecimiento de 90% entre los años 1990 y

2011. Esto corresponde al segundo lugar en crecimiento de las tasas de suicidio después de Corea (citado en Pontificia Universidad Católica, 2015).

Específicamente en población adolescente, este representa la segunda causa de muerte en personas entre los 10 y los 24 años. Se estima que del total de suicidios consumados anualmente, 250.000 corresponden a menores de 25 años (OMS, 2012 citado en Pontificia Universidad Católica, 2015). Estas cifras no incluyen los intentos de suicidio que son hasta 20 veces más frecuentes que los casos de suicidio consumado. Así,

¹ Psicóloga, Concepción.

actualmente el suicidio está dentro de las tres primeras causas de muerte en adolescentes y jóvenes en Chile; en la última década la tasa de suicidio en adolescentes ha aumentado progresivamente, constatándose que en Chile, en el grupo de entre 10 a 14 años la tasa de suicidios aumentó de 1,0 por 100.000 el año 2000 a 1,9 por 100.000 el año 2009. Del mismo modo, en el grupo de entre 15 a 19 años la tasa de suicidio aumentó de 8,6 a 11,4 por 100.000 en el mismo periodo (Ministerio de Salud, 2014), siendo Chile un país que duplica la tasa de mortalidad juvenil por suicidio de Latinoamérica y el Caribe (Silva, Vicente, Saldivia y Khon, 2013). Todo ello justifica continuar el análisis del fenómeno, que es lo que se pretende con el presente ensayo.

Sobre la base de un análisis de datos recogidos entre los años 2015 y mayo de 2018, en una muestra de 89 equipos que atienden a niños, niñas y adolescentes en contexto de vulnerabilidad y regidos bajo las políticas públicas del Servicio Nacional de Menores, del Servicio Nacional para la Prevención y Rehabilitación del consumo de drogas y alcohol, del Ministerio de Educación y del Ministerio de Desarrollo Social, se pudo concluir que un total de 33 adolescentes habían fallecido, 31 de ellos por causas externas. De ellos, 12 fallecieron por suicidio, mismo número lo hizo por agresiones y 7 debido a accidentes. De entre quienes fallecieron por suicidio, el 66,6% había participado de algún programa de tratamiento para el consumo problemático de drogas, seguido por un 16,6% que lo hacía como parte de una medida o sanción judicial al alero de la Ley de Responsabilidad Adolescente, es decir, bajo el contexto de infracciones a la ley penal.

Existe evidencia de la relación entre depresión y conducta suicida (Brent, 1993 citado en Larraguibel, González, Martínez y Valenzuela, 2000), sin embargo la interpretación de esta relación no es simple. Los trastornos depresivos de comienzo temprano frecuentemente se asocian con síntomas del trastorno de conducta; aún más, estudios de conducta suicida en adolescentes han demostrado una asociación significativa con trastornos no depresivos, como son conductas antisociales y uso de alcohol y/o drogas (Baader, Urra, Millán y Yañez, 2011; Shafii, 1985 citado en Larraguibel *et al.*, 2000). Ello resulta coherente con la revisión realizada en la muestra aludida, toda vez que el consumo de drogas y la violencia resultaron ser variables presentes en la mayoría de los adolescentes que fallecieron a causa del suicidio.

El abuso de drogas y alcohol son factores psicosociales presentes en la suicidalidad (Pacheco y Peralta, 2016). Factores que anteceden al suicidio son en primer lugar anímicos, luego descontrol de impulsos y

trastornos por abuso de sustancias, incluyendo alcohol, lo que resulta coherente con los datos de la muestra.

Para el caso del suicidio de los niños, niñas y adolescentes (en adelante NNA) atendidos en la muestra estudiada, en el 75% de los casos el medio utilizado fue el ahorcamiento, constatándose alta letalidad en el método, lo que estuvo presente tanto en los hombres como en las mujeres que fallecieron por esta causa.

Un potente predictor de intento suicida resulta ser el intento suicida previo. Este factor de riesgo constituye uno de los factores individuales más potentes para el reintento y el suicidio en adolescentes (Bridge *et al.*, 2006 citado en Pacheco y Peralta, 2016). En cuanto a ello, de entre los adolescentes de la muestra fallecidos por suicidio un 33,3% registraba intentos previos al suicidio consumado, 2 de ellos seis meses antes del fallecimiento.

Continuando el análisis de la muestra referida, de acuerdo con datos de la OPS, las principales causas de mortalidad de personas entre 15 y 24 años de edad en la región son externas, incluidos los accidentes, los homicidios y los suicidios (CEPAL, 2011 citado en Cabieses, Bernales, Obach y Pedrero, 2016), llamando la atención además la alta tasa de mortalidad por accidentes de tránsito, siendo la primera causa de muerte por causas externas en adolescentes (Ministerio de Salud, 2010 citado en Cabieses *et al.*, 2016). A este respecto, en la revisión de los casos de NNA fallecidos, en el 85,7% donde la muerte se debió a un accidente este correspondió a un accidente automovilístico, es decir, acciones que no necesariamente van acompañadas de una intencionalidad suicida explícita, pero que pudieran asociarse a acciones suicidas indirectas, o al menos a la exposición a altos riesgos que pudieran evidenciar bajo aprecio por la propia vida.

En relación con el suicidio en general para efectos del presente ensayo, será relevada la idea compartida en torno a que la persona con conductas suicidas, en la gran mayoría de los casos, pretende acabar con el sufrimiento y agobio psíquico, más que con la propia vida (Martínez, 2008 citado en Pontificia Universidad Católica, 2015). Complementariamente, es sabido que existe una fuerte correlación entre los estados fenomenológicos y el riesgo suicida. Estos aluden a estados emocionales muy intensos que no pueden ser tolerados por los sujetos; al persistir, generan un deseo sostenido de ponerles fin. Estas emociones muchas veces se estructuran como reacción a situaciones permanentes de estrés crónico y traumas, que interactúan con predisposiciones o características individuales y otros factores (Casullo, Fernández y Contini de González, 2005).

En cuanto a esto último, y volviendo a la muestra de adolescentes con suicidio consumado en la muestra estudiada, es intención entonces ir más allá de la conducta observable que representa el consumo de drogas, para más bien entender esta como un medio que utiliza el sujeto para anestesiar vivencias subjetivas en adolescentes que han convivido en contextos de importante vulnerabilidad material, social y/o psíquica y en quienes el estrés crónico ha formado parte de sus trayectorias de vida. Así, la droga representa una fuga del sentir y una conducta que muchas veces cumple una función del orden de lo ansiolítico o anestésico para el sujeto. Cuando esta función falla, entonces el *acting out* representado a través del intento suicida es una posibilidad cierta.

De acuerdo con el último estudio reportado por UNICEF (Larraín y Bascuñán, 2012), el 71% de los niños y niñas recibe algún tipo de violencia de parte de su padre o madre, expresándose de manera transversal en todos los estratos sociales; en relación con lo mismo, otro estudio orientado a recoger los modelos culturales de la crianza en Chile, permite concluir que en el complejo del disciplinamiento no se logra renunciar al castigo como parte del continuo que lo caracteriza. El castigo es significado como una estrategia en el proceso de formación de niños y niñas, es decir, una herramienta considerada adecuada para apoyar el proceso de disciplinamiento. Así, la mayoría de las violencias que se ejercen hacia la niñez en el contexto del hogar corresponden a estrategias que culminan en el castigo físico, pero que también incluyen la desatención o el trato negligente. Específicamente muestra que el 41,4% de los niños y niñas consultados había sufrido algún tipo de maltrato o violencia física en el marco de sus relaciones con sus madres, padres o adultos significativos y que la violencia contra la niñez se ejerce en diferentes contextos sociales, económicos y culturales, y no puede ser indicada como una conducta propia de un sector específico de la sociedad (Santibáñez *et al.*, 2018); sin embargo es sabido que estas formas de violencia, si además se presentan en contexto de vulnerabilidad, sus consecuencias se amplifican; tal es el caso de los adolescentes que configuran la muestra estudiada.

Sobre la base de una recogida de datos realizada por Fundación Tierra de Esperanza durante el año 2017, de un total de 1.071 adolescentes atendidos en programas para el tratamiento del consumo problemático de drogas, un 94% de ellos registra presencia de vulneración de sus derechos durante su trayectoria de vida. Dentro de ella, las con mayor prevalencia corresponden a las vulneraciones tipificadas como negligencia de parte de los cuidadores en un 51,7%, así como las

experiencias de abandono, que alcanzan cifras de hasta un 21,7%. El estudio de esta realidad durante los últimos años ha permitido reconocer que un alto porcentaje de niños no suele sufrir traumas aislados, sino que alrededor del 45% de niños durante los primeros 5 años de vida ya ha experimentado a lo menos cuatro tipos de traumas (Cruzo, 2011 citado en Cabieses *et al.*, 2016). En un estudio a gran escala en 2.000 niños entre los 2 y los 17 años, se encontró que el 70% ha experimentado un trauma, el 64% ha vivido dos eventos traumáticos y el 18% más de cuatro eventos (Lecannelier, 2016 citado en Cabieses *et al.*, 2016). Por ende, los autores del estudio concluyen que la victimización es una condición más que un evento, el que es posible de comprender bajo lo que se denomina Constelación Traumática y donde la mayoría de sus conductas y reacciones se puede explicar bajo la comprensión de esta traumatización crónica. Así mismo, haber experimentado cuatro o más tipos de trauma en la infancia tiene una alta asociación con diversos problemas de salud mental en la adultez, entre ellos adicción a las drogas, depresión, violencia y suicidio, entre otros. Los efectos más nocivos provienen de los cuidadores principales y del contexto de apego, sea debido a que son los perpetradores del trauma o a que los procesos de regulación/mentalización postrauma resultaron inefectivos (Lecannelier, 2016 citado en Cabieses *et al.*, 2016).

A este respecto es sabido que la combinación de factores genéticos, el trauma a temprana edad y el estrés continuo, determinan la capacidad de respuesta de estrés del individuo y de la vulnerabilidad a los trastornos psiquiátricos (Cáceres-Taco y Vásquez, 2013). Concretamente, el trauma infantil aumenta dramáticamente el riesgo de intento suicida posterior. Dube (2001 citado en Cáceres-Taco y Vásquez, 2013), reportó un incremento del riesgo de intento suicida a lo largo de la vida en pacientes con historia de abuso infantil. En los individuos que no tenían experiencias adversas infantiles la prevalencia de intento suicida fue de 1,1%, mientras que la prevalencia de vida al tener al menos un intento suicida en la población con reporte de eventos adversos infantiles en la niñez, fue de 3,8%. Cualquiera categoría de experiencias adversas (abuso sexual, física, etc.) incrementó el riesgo de suicidio 2 a 5 veces. Se observa que para cada tipo de evento traumático se muestra una mayor proporción de intentos suicidas en aquellos que sufrieron algún evento traumático, existiendo una relación significativa entre el antecedente de politrauma y el intento suicida y encontrándose que existen dos veces más posibilidades de intento suicida entre aquellos pacientes que presentan tres o más eventos traumáticos (Cáceres-Taco y Vásquez, 2013).

Más específicamente, se reconoce que las adversidades de la niñez, incluyendo el abuso físico, emocional y sexual, conducen a un riesgo substancialmente más alto para el suicidio (Ministerio de Salud, 2013). En complemento a ello, aun cuando la depresión por sí misma es un factor de riesgo entre los adolescentes con conducta suicida, las dificultades en las relaciones familiares le otorgan una contribución muy significativa, independiente a este riesgo (Salvo y Melipillán, 2008). Complementariamente, en un estudio realizado por Beautrais (1996 citado en Larraguibel *et al.*, 2000), se muestra una clara asociación entre historia de abuso sexual durante la infancia, falta de cuidado parental, problemas en la relación parental e intento de suicidio. Así mismo, la disfunción familiar severa y la sensación del adolescente de no sentirse apoyado por su familia, son factores que pueden desencadenar un intento suicida en adolescentes (Morano, 1993 citado en Pacheco y Peralta, 2016). Al respecto, una investigación sobre ideación suicida en adolescentes en Chile concluyó que se presenta, consistentemente, menor ideación suicida mientras mayor es la aceptación, apoyo y control parental. Se concluye en este estudio que la ideación suicida tiene una mayor correlación con los estilos parentales que con la edad o etapas de la adolescencia, y que los adolescentes cuyos padres ejercen autonomía psicológica, aceptación parental, expresión de afectos físicos, amabilidad parental y monitoreo paterno, poseen menor ideación suicida que los adolescentes cuyos padres carecen de estas conductas (Florenzano *et al.*, 2011). Otra investigación concluye que los adolescentes con problemas de cohesión familiar y menor apoyo social presentan mayor suicidalidad. Así mismo, que los adolescentes más impulsivos y con mayor consumo de alcohol presentan más suicidalidad, pero esta es mayor aun cuando están presentes sentimientos de mayor soledad (Salvo y Melipillán, 2008).

Es decir, existe evidencia suficiente para confirmar que la calidad del sistema de cuidados de los niños y adolescentes constituye un factor de alta incidencia en las conductas suicidas presentes en esta población, y que las tasas de suicidio adolescente en Chile y en el grupo estudiado en particular, probablemente se relacionen con las trayectorias de vida de niños, niñas y adolescentes con importantes experiencias de trauma, que promueven el escape de las sensaciones de aislamiento, soledad y desvalimiento. Lo anterior, visto como sucesos de destructividad colectiva y con una perspectiva diferente a siempre catalogar el suicidio como destructividad volcada sobre sí. Dicho de otra manera, la especie humana viene dotada para ser una criatura social, pero solo en un ambiente social que lo

acoya y nutra, real, imaginaria y simbólicamente, logrará cada individuo desplegar su potencia constructiva y creativa.

DISCUSIÓN: CÓMO SEGUIR

Las conductas suicidas, que incluyen la ideación y planificación suicida, los intentos de suicidio y el suicidio, se encuentran determinadas por la interrelación de diferentes factores, entre los que se incluyen aspectos demográficos, biológicos, psicológicos, psiquiátricos, familiares y sociales, por lo que se considera imprescindible un abordaje transversal a objeto de mitigar los efectos del mismo. En este sentido, debe asumirse un enfoque multifactorial y multidimensional que considere el aspecto individual y el de interacción social en la explicación del fenómeno de las conductas suicidas en adolescentes. En este sentido, es reconocido que los adolescentes con conducta suicida tienden a ser un grupo heterogéneo y se ven afectados por una combinación de distintos factores de riesgo, lo que exige un abordaje multidimensional para la prevención, tratamiento y posvención.

Sin embargo dentro de la multiplicidad de factores asociados, uno de los que amerita particular atención lo constituye la calidad del sistema de cuidados presente en la vida de niños, niñas y adolescentes. A este respecto, en un estudio realizado que buscó evidenciar la presencia de las dimensiones externalizante-internalizante y siete subsíndromes clínicos (Agresión; Atención; Hipereactividad Emocional; Ansiedad/Depresión; Quejas Somáticas; Evitación y Problemas de Sueño), confirma, estudiando 23 países, que Chile aparece como el país que tiene la mayor prevalencia de dificultades de salud mental en niños de 1 a 5 años, controlando por NSE bajo, medio y alto (Ivanova, 2010 en Cabieses *et al.*, 2016). Más específicamente, los resultados arrojaron que sumando la totalidad de los problemas, Chile presenta una prevalencia del 47% y se encuentra en el primer lugar de altas prevalencias en las dimensiones Externalizantes e Internalizantes, y en los subsíndromes Depresivo/Ansioso, Quejas Somáticas, Conducta Agresiva, Trastornos Afectivos y en una medida de Trastornos Generalizados del Desarrollo (Rescorla *et al.*, 2011). Este es el estudio más grande en términos del tamaño de la muestra, así como de la diversidad multicultural que se haya realizado en la actualidad (Bjarnadottir, 2012 citado en Cabieses *et al.*, 2016). Es decir, Chile aparece como el país con mayor prevalencia en casi todos los síndromes y trastornos evaluados. A pesar de ello, y aun considerando el extremo del continuo de vulnerabilidad, a saber, lo que se

conoce como Trauma Complejo, los datos, las intervenciones y las políticas resultan aún muy precarias (Lecannelier, 2016 citado en Cabieses *et al.*, 2016), resultando la traumatización psicobioevolutiva temprana un tema remotamente considerado con políticas efectivas y con escasa evidencia para la ayuda de niños y adolescentes que sufren múltiples vulneraciones crónicas durante sus primeros años de vida y su trayectoria. Ello exige que las intervenciones deban ser cuidadosamente elaboradas, considerando las necesidades y prioridades de los NNA, donde no basta asumir que ellos requieren “reparar su trauma”, más aun si todavía se encuentran en situación traumática crónica o en contexto de precariedad en su sistema de cuidados (Lecannelier, 2016 citado en Cabieses *et al.*, 2016).

La evidencia ha demostrado que uno de los principales procesos que se ven alterados como producto de las situaciones traumáticas es el sentido de seguridad emocional hacia los otros y el mundo (Hughes, 2006 en Cabieses *et al.*, 2016). Esta pérdida de la seguridad genera a su vez una cascada de procesos del desarrollo que se van deteriorando, no solo a nivel socioemocional sino también psicofisiológico y cognitivo. Por ende, solo en la medida en que niños y adolescentes recuperen y restablezcan algún sentido de seguridad emocional en su vida es que el resto de los procesos del desarrollo podrán recuperarse. Entonces, es solo por medio de la construcción de sistemas de cuidado respetuosos, dentro de los que los profesionales de intervención forman parte, es que se podrá generar un impacto positivo en las vidas y desarrollo de los niños con experiencia de trauma complejo. Este objetivo solo se puede concretar partiendo por modificar el contexto relacional y emocional cotidiano de niños y adolescentes.

Entonces, el desafío presente y futuro es lograr implementar intervenciones que tengan un alto alcance, y que a su vez, puedan ser trasladadas a los contextos reales de los niños y adolescentes que viven en situación de vulnerabilidad. Así los desafíos son avanzar en estudios sistemáticos y empíricos, utilizando multiinformantes y multiinstrumentos sobre la prevalencia, características, factores de riesgo, protectores, biológicos, emocionales y psicosociales (Lecannelier, 2016 citado en Cabieses *et al.*, 2016), para elaborar y/o adaptar intervenciones efectivas sobre el trabajo preventivo con niños, niñas y adolescentes. Ello, sobre la base de un cambio de paradigma que promueva una cultura bien tratante con la infancia, erradicando de sus prácticas cualquier forma de malos tratos dirigidos a niños, niñas y adolescentes.

Para ello, la investigación muestra que la tarea de mejorar el desarrollo infantil debe involucrar a todo

el Estado, a los municipios, a la sociedad civil, a las comunidades locales, Escuelas, a los privados y a las agencias internacionales, con la participación de diversos actores de la sociedad (Cabieses *et al.*, 2016), por medio del mejoramiento de condiciones básicas en el ambiente de cuidados, entre ellos, del fomento de la seguridad emocional, entendida esta como uno de los principales organizadores del desarrollo infantil y como condición primaria para que un niño pueda avanzar en su desarrollo.

Este sentido de seguridad emocional no queda inscrito solo a propósito de la experiencia vincular con su madre, padre o cuidador primario, sino dependiendo de todos quienes configuran su sistema de cuidados, el que incluye ciertamente a las instituciones y profesionales que rodean a niños y adolescentes. Queda entonces por lo pronto el desafío de convertirse en un adulto consciente del rol que le cabe dentro del sistema, y que en los profesionales privilegie más que solo la implementación de estrategias específicas; por sobre todo, que promueva interacciones cotidianas promotoras de la seguridad emocional por parte de psicólogos, trabajadores sociales, profesores, equipos de salud, para constituirse en una base segura desde la cual NNA puedan vivenciar una experiencia emocional correctiva. Una comunidad sensible, disponible, confiable e incondicional, que sea la base para que florezcan los maravillosos talentos de niños y adolescentes y que les permita sentir que la vida vale la pena ser vivida.

REFERENCIAS

1. Baader T, Urra E, Millán R, Yañez L (2011). Algunas consideraciones sobre el intento de suicidio y su enfrentamiento. *Revista Med. Clin. Condes* 22(3), 303-309
2. Cabieses B, Bernales M, Obach A, Pedrero V (2016). Vulnerabilidad social y su efecto en salud en Chile. Desde la comprensión del fenómeno hacia la implementación de soluciones. *Universidad del Desarrollo, Proyecto PMI UDD-1204*
3. Cáceres-Taco E, Vásquez F (2013). Intento suicida y antecedente de experiencias traumáticas durante la infancia en adultos con diagnóstico de depresión, trastorno de personalidad límite o esquizofrenia. *Revista de Neuro-Psiquiatría* 76 (4), 255-267
4. Casullo M, Fernández M, Contini de González N (2005). Estudio comparativo sobre adolescentes en riesgo suicida. *Investig. psicol* 10(3), 21-36
5. Florenzano R, Valdés M, Cáceres E, Santander S *et al.* (2011). Relación entre ideación suicida y estilos parentales en un grupo de adolescentes chilenos. *Rev Med Chile* (12)139, 1529-1533
6. Larraín S, Bascuñán C (2012). Cuarto Estudio de maltrato infantil. UNICEF, Santiago-Chile
7. Larraquibel M, González P, Martínez V, Valenzuela R (2000). Factores de riesgo de la conducta suicida en niños y adolescentes. *Rev Chil Pediatr* (71)3, 183-191
8. Ministerio de Salud (2013). Programa Nacional de Prevención del Suicidio. Departamento de Salud Mental

9. Ministerio de Salud (2014). Programa Nacional de Salud Integral de Adolescentes y Jóvenes; Orientaciones Técnicas para el Control de Salud Integral del Adolescente
10. Pacheco B, Peralta P (2016). La conducta suicida en la adolescencia y sus condiciones de riesgo. *Revista de Ciencias Médicas* 40(1), 47-55
11. Pontificia Universidad Católica de Chile. (2015). Aumento sostenido del suicidio en Chile: un tema pendiente. *Centro de Políticas Públicas UC* (10) 79, 1-16
12. Rescorla L, Achenbach T, Ivanova M *et al.* (2011). International Comparisons of Behavioral and Emotional Problems in Preschool Children: Parents' Reports From 24 Societies. *Journal of Clinical Child & Adolescent Psychology* 40(3), 456-467
13. Salvo L, Melipillán R (2008). Predictores de suicidalidad en adolescentes. *Revista Chilena de Neuropsiquiatría* 46(2), 115-123
14. Santibáñez D, Terra V, Contreras N *et al.* (2018). Modelos Culturales de crianza en Chile: Castigo y Ternura, una mirada desde los niños y niñas. *World Vision*
15. Silva D, Vicente B, Saldivia S, Kohn R (2013). Conducta suicida y trastornos psiquiátricos en Chile, un estudio poblacional. *Revista Médica de Chile* 141(10), 1275-1282

REVISIÓN DE CASO

PSICOSIS EN EL ADULTO MAYOR, MANIFESTACIÓN DE MÚLTIPLES CAUSAS. A PROPÓSITO DE UN CASO CLÍNICO¹

(Rev GPU 2019; 15; 1: 55-61)

Susana Hidalgo S², Roberto Sunkel M³

La aparición de síntomas psicóticos en el adulto mayor supone un desafío, pues puede ser manifestación de múltiples patologías neuropsiquiátricas, las cuales requieren un estudio dirigido para la intervención precoz y mejorar el pronóstico en pacientes de este subgrupo etario. Se presenta el caso de una mujer de 69 años, con cuadro de tres años de evolución de alucinaciones auditivas e ideas delirantes persecutorias. Posteriormente se agregan síntomas depresivos, con importante baja de peso. Se realizan exámenes de laboratorio y tomografía de cerebro, destacando en esta última cambios microangiopáticos en regiones frontal y talámica. Patrón neuropsicológico de tipo fronto/subcortical. Se indica hospitalización para continuación de estudio y tratamiento. En el artículo, se discutirán sobre las principales entidades causantes de psicosis en el adulto mayor, con énfasis en el trastorno delirante, diagnóstico al cual se logró llegar en el caso clínico expuesto.

CASO CLÍNICO

L. M.L. mujer de 69 años, escolaridad primer año de humanidades cursado. Casada, 4 hijos, se desempeña como dueña de casa. Comparte vivienda con su esposo. Religión cristiana.

Tiene antecedentes médicos de hipertensión arterial y artrosis de rodillas, en tratamiento con losartán 100 mg/día, hidroclorotiazida 25 mg/día, nifedipino 20

mg/día, ácido acetilsalicílico 100 mg/día, paracetamol 500 mg y/o celecoxib 200 mg en caso de dolor.

Sin antecedentes psiquiátricos familiares ni personales. Sin antecedentes de consumo de alcohol, tabaco u otras sustancias psicoactivas.

Desde el punto de vista funcional se describe como autovalente en las actividades instrumentales y básicas de la vida diaria; asiste y participa activamente por su cuenta semanalmente a la iglesia de su barrio tanto en

¹ Los autores poseen el C.I. de la paciente para presentar su caso en la revista y declaran no tener conflicto de intereses.

² Residente de geriatría, Universidad de Santiago.

³ Psiquiatra. Jefe Unidad Psicogeriatría, Instituto Nacional de Geriatría (INGER).

cultos como en sesiones de lectura bíblica, se encarga de la administración del hogar y viaja en transporte público periódicamente (Índice Barthel: 100 puntos. Lawton y Brody: 8 puntos).

Es derivada en mayo de 2015 desde el Centro de salud familiar (CESFAM) de Lo Prado por un cuadro de tres años de evolución, notificado en ese entonces por la familia, evidenciándose actitudes que describen como bizarras: quemar el colchón de su cama, dormir en el sofá de la casa; múltiples consultas médicas en su CESFAM y en el extrasistema; solicitud de audiencias con la alcaldesa de la comuna, múltiples cartas (3) dirigidas a la secretaria general de la presidencia. A esto se agrega reticencia a la alimentación los tres meses previos a la consulta en la Unidad de Neuropsicogeriatría del Instituto Nacional de Geriátrica (INGER), que le ha repercutido en una pérdida ponderal de 5 kilos.

Al entrevistar a la paciente respecto a su situación, ella relata que estas conductas se explicarían por una infección que contrajo hace 4 años, cuyos síntomas debutaron un año después; esta consistiría en “bichos transparentes” que saldrían de su vagina, teniendo la propiedad de “recorrer a través de los intestinos y debajo de la piel”; causándole síntomas gastrointestinales como meteorismo y “cosquillas o pequeños golpes de corriente”. Les atribuye un alto riesgo de contagio, por lo que lava diariamente con cloro sábanas, almohadas y no usa cubrecamas. En el momento que ella describe como “máxima carga de parásitos” decide quemar el colchón para no contagiar a su familia. En este mismo contexto, señala que está muy decepcionada de los médicos y laboratorios, pues a pesar de haberse realizado múltiples tomas de muestra en sangre y flujo vaginal (5 ocasiones), los resultados son negativos y se le ha dicho que no tiene patologías ginecológicas.

Al indagar respecto del origen de esta situación, ella relata que “los bichos los instalaron un grupo de borrachos” (que ella dice tener identificados), que asisten diariamente a la botillería que se encuentra a cuatro cuadras de su domicilio. Señala que “al comienzo eran cinco, pero su historia está tan bien armada que han conseguido convencer al menos a otros cinco más”. Explica que cree que ellos le tienen odio porque “soy una mujer de fe y predico la palabra del Señor”.

Describe que siente intensa angustia ante “risotadas y palabrotas” que repiten estas personas mientras ella ora por las noches; las describe como voces nítidas de cuatro hombres que la tratan de “mujerzuela”, “prostituta” y la amenazan con cosas como “le vamos a robar el carnet”.

A causa de esto, insiste ante la trabajadora social de su CESFAM que “mi vida está en peligro”, por lo que

ha solicitado ayuda legal en tribunales y enviado las cartas citadas a la secretaria general de la presidencia. Aún no ha interpuesto acciones ante carabineros, dado que sospecha que ellos también serían parte de este grupo, “dan vueltas en su patrulla casi siempre alrededor de mi casa y prenden las luces verdes. No sé qué significa eso, pero algo debe tener que ver con lo que esos borrachos dicen de mí”.

Al momento del examen clínico, destaca: paciente inquieta, vígil, orientada en tiempo y espacio. Humor paranoide. Modulación afectiva adecuada, Reticente al inicio a la evaluación médica (constantemente solicita que se le lea lo escrito en la ficha electrónica y que se apague el computador del box de consulta médica). Discurso temporal que logra dar cuenta de sí. Velocidad del pensamiento normal, sin alteración de la estructura. En su contenido predominan ideas de autorreferencia de contenido persecutorio y perjuicio, que logran formar un sistema delirante.

Niega fenómenos sensorperceptivos al momento de la entrevista. No refiere insomnio u otros trastornos asociados al sueño.

Se realiza Mini Mental test: 28/30 puntos, FAB 14/18 puntos. Cuenta con exámenes de laboratorio recientes de hace un mes, con hemograma, glicemia, perfil lipídico, pruebas de función hepática, función renal, función tiroidea y niveles de vitamina B12, todos en rangos normales. Test ELISA VIH negativo, VDRL no reactivo. Tiene Tomografía de cerebro sin contraste que evidencia cambios microangiopáticos de predominio en regiones frontales; calcificaciones inespecíficas tálamo anterior izquierdo y ateromatosis de sífonos carotídeos.

Se realiza evaluación neuropsicológica, donde se observan los siguientes resultados: Evaluación Cognitiva de Montreal (MOCA) 25/30, denominación-CERAD (abreviado) 15/15, Fluencia Verbal: Set Test 40/40, Subtest de praxias-CERAD (abreviado) 11/11, Test de las Fotos (TDF)-denominación visuoverbal mantenida. Memoria semántica mantenida. Aprendizaje mnésico disminuido. Patrón subcortical. Batería Neuropsicológica de memoria SKT-D sin deterioro mnésico, FAB. 13/18 mantenidas, Escala de depresión geriátrica (GDS): 14/30. Depresión leve. Eficiencia Global Cognitiva: deterioro cognitivo en rango muy leve, examen psiconeurológico específico: fallas de tipo atencional/ejecutivo. Patrón psiconeurológico de tipo fronto/subcortical.

En vista de los hallazgos mencionados y el curso clínico de la paciente, se plantean como hipótesis diagnósticas Trastorno Delirante persistente v/s Esquizofrenia de inicio tardío.

Se decide manejo farmacológico con Pimozide 2 mg por noche y reevaluación en un mes. La paciente no se presenta en la fecha concertada.

Asiste cuatro meses después, en septiembre de 2015, junto a su hija, quien refiere que al inicio presentó mala adherencia al fármaco indicado, pero que, al presentar insomnio de conciliación, la usuaria se decide a tomar el medicamento, logrando remisión del insomnio. Menciona que han desaparecido las “conductas extrañas”, que motivaron su derivación inicialmente. Sin embargo, destaca que, aunque ya no presenta ideas en relación con los “bichos” y que ha disminuido su angustia en torno a las ideas de perjuicio y persecución, estas no han desaparecido en lo absoluto.

Al momento de la consulta se muestra más tranquila, colaboradora. Mantiene cierta suspicacia en torno a “qué se hizo con el informe de la memoria”, pero utiliza el espacio para contar respecto a la disminución de su angustia y que ha conseguido salir más tranquila a la calle. Sin embargo, al consultar dirigidamente sobre la situación de sus vecinos, reaparece el relato florido de ideas delirantes previamente descritas en la consulta anterior. Mantiene funcionalidad en actividades instrumentales de la vida diaria.

Se le cita en tres meses más y se difiere la solicitud de reevaluación neuropsicológica para ese entonces. Como sucedió anteriormente, no se presentó al control médico.

Asiste espontáneamente en enero de 2016. Refiere estar muy preocupada por su esposo, quien se encuentra hospitalizado. Dada la necesidad de dedicarse por completo a su cuidado, decidió abandonar el fármaco porque “me tenía aletargada”.

Llama la atención que en ningún momento de la consulta hace referencia a “los borrachos”, sin embargo despliega un sistema de ideas delirantes respecto a los médicos tratantes del marido, donde estos tendrían una especie de “pieza de matadero, donde le colocan tubos y otros dispositivos a los pacientes para matarlos”. Refiere que para mantener control sobre sus planes tendrían las cámaras que se ven en todo el hospital. Sospecha de los sistemas de seguridad del hospital y está segura de que “han publicado cosas de mí en internet”, de modo que, durante la atención, solicita que se busque su nombre en Google, insistiendo que se le muestren los resultados en pantalla. Al cumplir su solicitud y no encontrar mayores resultados, cree que los computadores de este centro asistencial también están intervenidos. Se retira intempestivamente del box de atención.

A fines de abril de 2016 solicita nueva consulta no programada. Su marido había fallecido hacía dos

meses, junto a lo que comenta que “no resisto la vida sin él” y que ha pensado en reiteradas ocasiones en quitarse la vida, lo cual desiste de hacer argumentando a sus hijos y sus creencias religiosas. Presenta grandes dificultades para realizar sus actividades, describiéndose como “más lenta”, ha dejado de participar en la iglesia porque “no puedo parar de llorar”. Además, se ha restado de actividades familiares, inventando un sinnúmero de excusas para no recibir visitas en su casa. Incluso “ya no tengo fuerzas para pensar o luchar contra esos borrachos desgraciados que me siguen diciendo “puta” y que “bien merecida” me tenía la muerte de mi marido. Ella cree que los médicos lo mataron en acuerdo con los “borrachos”, por lo que inmediatamente tras el descenso de su esposo escribió un reclamo en la OIRS del hospital donde se encontraba. A pesar de ello, no ha acudido a pedir la respuesta ni ha presentado acciones judiciales, atribuyéndolo a su falta de energías. Refiere que nota que su memoria ya no es la de antes, “me lo paso perdiendo cosas, a veces las encuentro después de horas de buscar”.

Al examen, es evidente su aspecto desvitalizado y enflaquecido. Enlentecida en sus movimientos. Lábil emocionalmente. Sostiene la conversación con dificultad entre sollozos, con ánimo evidentemente depresivo y latencia en sus respuestas. El contenido del pensar está centrado en la pérdida que significa la muerte de su marido. Destacan desesperanza y culpa en el relato. Con ideas de muerte pasivas, sin planificación. Sin alusión a fenómenos alucinatorios.

Se le manifiesta que tiene indicación de hospitalización por alto riesgo suicida, a la cual ella se niega, rechazando entregar información de contacto de sus hijos (con la que no se contaba en el momento de la entrevista en la ficha clínica), pero aceptando firmar un compromiso de no atentar contra su vida. Se le prescribe citalopram 20 mg medio comprimido en la mañana, consultar en urgencias en caso necesario y control en una semana con algún familiar.

La hija se contacta telefónicamente con la unidad comunicando que no podrá asistir ya que viajará con la paciente al sur por algunos días. Se programa control a su regreso, el cual no se concreta.

DISCUSIÓN

El DSM-5 define los trastornos psicóticos como “anormalidades en uno o más de los siguientes cinco dominios: delirios, alucinaciones, pensamiento desorganizado (o lenguaje), conducta severamente desorganizada o anormal (incluyendo catatonía) y síntomas negativos”. Sin embargo, caracteriza a los “rasgos psicóticos” como

delirios, alucinaciones y alteración del curso formal del pensamiento (1). La psicosis de aparición tardía es sorprendentemente prevalente en los adultos mayores, presentándose entre un 5-15% de pacientes psicogerítricos, 10-62% en residencias de larga estancia y hasta en un 27% de personas mayores viviendo en la comunidad (2). El riesgo de presentar síntomas psicóticos en el adulto mayor es hasta un 23%, donde las demencias son el principal factor contribuyente.

A pesar de su alta frecuencia en la persona mayor, el diagnóstico diferencial y manejo de la psicosis de aparición tardía resulta todavía un desafío para los clínicos.

En términos generales, las causas de psicosis pueden ser divididas en primarias causadas por trastornos psiquiátricos, y secundarias, causadas por enfermedades médicas, neurológicas, drogas o delirium. Una nemotecnia útil para abordar estas patologías es la de las "Seis D" (3): Delirium; Drogas (alcohol, fármacos y toxinas); "Disease" (Enfermedades médicas, neurológicas); Depresión y otros trastornos afectivos; Demencias y Desórdenes del espectro de la Esquizofrenia y trastorno Delirante ("Delusional"). En vista que en el caso clínico abordado se evidenció adecuado descarte de causas secundarias, nos referiremos brevemente a las entidades de diagnóstico diferencial de psicosis primarias, para finalmente analizar el trastorno delirante persistente, nuestra hipótesis diagnóstica en esta paciente.

Psicosis afectivas

Existen dos entidades diagnósticas posibles que se definen por la presencia simultánea de síntomas psicóticos y depresivos: el trastorno esquizoafectivo y el episodio depresivo mayor con síntomas psicóticos o depresión psicótica; así también los rasgos psicóticos son comunes en quienes padecen trastorno afectivo bipolar (4). La depresión psicótica requiere el diagnóstico de un episodio depresivo mayor y presencia de síntomas psicóticos que, según los criterios DSM-5, pueden ser congruentes o incongruentes con el estado anímico, siendo los primeros los más frecuentes. La prevalencia de vida de la depresión psicótica se estima en un 0,35% y la edad promedio de inicio es en la adultez aproximadamente desde los 51,2 años, según la evidencia disponible (5). Se estima entre un 20-45% de prevalencia de delirios en los adultos mayores hospitalizados y hasta un 3,6% en los que viven en la comunidad. Al igual que en el caso de la esquizofrenia, los investigadores clasifican la depresión psicótica en inicio precoz y tardío, teniendo como punto de corte la edad de 60 años y más.

Respecto a esto, se ha visto que aquellos que debutan más tardíamente tienen episodios depresivos más severos, mayor ansiedad y síntomas somáticos, potenciados frecuentemente por delirios somáticos asociados a ellos. Es infrecuente en estos casos la presencia de delirios de culpa o paranoia (4).

Respecto al trastorno esquizoafectivo, el DSM-5 describe que se requiere que el paciente haya presentado un episodio depresivo o maniaco en presencia de una enfermedad psicótica base ininterrumpida. Adicionalmente, los episodios afectivos deben estar presentes durante la mayor parte de la duración de la enfermedad y, a diferencia del trastorno afectivo bipolar con síntomas psicóticos, en algún momento del curso del trastorno esquizoafectivo deben presentarse alucinaciones o delirios por al menos dos semanas en ausencia de síntomas maníacos o depresivos. La prevalencia de vida de este trastorno se estima en 0,32% y en general debuta en etapas tempranas de la adultez, siendo su prevalencia 0,04 en mayores de 60 años (4).

Trastornos neurocognitivos

Los síntomas psicóticos son altamente prevalentes en las enfermedades neurodegenerativas. En general, cuando se presenta compromiso cognitivo asociado a psicosis es obligatorio descartar causas reversibles (Causas secundarias), como también déficits sensoriales que pudieran estar contribuyendo a los síntomas psicóticos, especialmente déficits visuales (6).

Si bien es cierto, por el cuadro clínico y curso de la enfermedad de nuestra paciente, no es el primer diagnóstico diferencial que considerar, la Enfermedad de Alzheimer es la que presenta más alta prevalencia de síntomas psicóticos, especialmente en las etapas intermedias de la enfermedad (3-4 años de evolución), con hasta 37% de delirios y 23% de presencia de alucinaciones en promedio (2).

Dentro de este espectro de trastornos, en vista de las alteraciones conductuales, hallazgos tomográficos y perfil neurocognitivo, uno de los posibles diagnósticos diferenciales a tener en consideración lo constituyen las demencias frontotemporales, enfermedades neurodegenerativas que comprometen especialmente los lóbulos frontal y temporal, con alteraciones de conducta y lenguaje. En la variante frontal o conductual (VF) la atrofia predomina en la corteza orbitofrontal, cingular e insular anterior (7). De acuerdo con otras definiciones, la característica primordial de la DFT variante frontal es un grave trastorno de conducta y de la personalidad del paciente, que se refleja en la dificultad para modular el comportamiento ante situaciones sociales. Además, se

señala que son frecuentes las alteraciones de los hábitos orales y relacionados con la ingesta (8).

Según un artículo de revisión realizado por Lillo *et al.* (9), la DFT variante conductual (DFT VC) se caracteriza por cambios prominentes de personalidad y conducta social que reflejan el compromiso de las áreas orbitales y mesiales de los lóbulos frontales. Además, se menciona que se caracteriza por comentarios indecorosos, conducta embarazosa, etc. Otras alteraciones frecuentes son cambios en los hábitos alimentarios con preferencia por carbohidratos. Al contrario, síntomas psicóticos se han reportado en solo 14% de pacientes con DFT y parecen ser un marcador más específico de DFT asociada a ELA (2). Otra característica importante de destacar relacionada con los síntomas que presenta la paciente es que, desde el punto de vista cognitivo, inicialmente los pacientes con DFT VC pueden tener rendimiento normal en pruebas neuropsicológicas clásicas, pese a presentar cambios conductuales significativos. No obstante, en más de 90% de casos con DFT VC se encuentra una alteración disejcutiva (9). Psicosis tipo-esquizofrenia de inicio muy tardío.

Aunque históricamente la esquizofrenia había sido considerada una enfermedad de personas jóvenes, los estudios disponibles sugieren que aproximadamente un 23% de los pacientes con este diagnóstico han iniciado su cuadro clínico después de los 40 años y un 3% después de los 60 años (10). A la fecha solo existe un consenso internacional del año 2000 (11), que unifica la nomenclatura al respecto, constituyendo los casos con inicio de síntomas después de los 60 años la psicosis tipo esquizofrenia de inicio muy tardío (Very Late Onset Schizophrenia-Like Psychosis: VLOSLP). Los datos epidemiológicos disponibles respecto a VLOSLP son diversos, pero en general se estima una prevalencia de vida en > 65 años de entre 0,3 a 2,7%, destacando en las revisiones que existe una infraestimación de esta dado el subdiagnóstico de la enfermedad (diagnóstico diferencial con demencias asociadas a síntomas psicóticos) (12). VLOSLP se caracteriza por ser más prevalente en mujeres, predominando síntomas positivos como delirios de persecución y de partición (personas son capaces de "atravesar" objetos o superficies que habitualmente actúan como barreras), mayor frecuencia de alucinaciones visuales, táctiles y olfativas y ausencia de síntomas negativos o alteración del curso formal del pensamiento.

Respecto a la cognición, existe aún evidencia controversial respecto a la conversión de los pacientes que desarrollan VLOSLP a demencia. Los estudios disponibles mostrarían que esta sería una condición intermedia entre quienes padecen esquizofrenia de inicio en

la juventud y los adultos mayores sanos en cuanto a lo que respecta a los déficits cognitivos (13). Respecto a lo sociodemográfico, destaca la ausencia de antecedentes genéticos, mayores tasas de matrimonios y más alto nivel educacional versus la esquizofrenia de inicio precoz y un mejor desempeño funcional global (14).

Trastorno Delirante

Si bien se ha descrito que hasta un 6% de los adultos mayores podrían presentar síntomas paranoides del tipo delirios persecutorios, la mayor parte de ellos tienen un trastorno neurocognitivo mayor de base y en <1% se trataría de un trastorno delirante (10).

Se define, según los criterios diagnósticos del DSM-5, como uno o más delirios de al menos un mes de duración, que nunca han cumplido criterio A para esquizofrenia; aunque si bien es cierto pudiesen presentar alucinaciones, estas están relacionadas con el tema delirante y no son lo más preponderante del cuadro (por ej. Alucinaciones táctiles en delirio de infestación). Los pacientes no presentan un comportamiento extraño y solo se impactarían las áreas de funcionamiento asociadas al delirio en cuestión. Además, recalca que si el paciente ha presentado episodios maníacos o depresivos mayores, estos han sido breves en comparación con la duración de los periodos delirantes. Se debe descartar que el episodio delirante se encuentre en contexto de uso de fármacos o sustancias u otra enfermedad mental o médica (1). El comportamiento no se modifica en gran medida, excepto por las respuestas a las ideas delirantes: por ejemplo, llamar a la policía para solicitar protección, o hacer campañas de envío de cartas para quejarse de diversos agravios o infracciones imaginarias. Como es posible suponer, los problemas domésticos que derivan son frecuentes, y, dependiendo de su subtipo, estos pacientes pueden llegar al litigio o recurrir a pruebas médicas interminables (15). Dentro de los distintos subtipos de trastorno delirante, el más frecuentemente pesquisado en personas mayores, especialmente en mujeres (en una proporción 7: 5), es el delirio de parasitosis. Constituye una condición en la cual el paciente tiene la falsa creencia que pequeños insectos o "bichos" han infestado su piel u otros órganos, pudiéndose presentar alucinaciones táctiles, parestesias o prurito (10). Los factores de riesgo descritos para este trastorno serían historia familiar de esquizofrenia o de trastornos de personalidad del cluster A. En vista de lo señalado en este contexto, nos inclinamos por el diagnóstico de trastorno delirante con delirio tipo infestación-somático en el caso de nuestra paciente. El DSM-V hace referencia al

trastorno delirante persistente cuando los síntomas persisten por más de un año, como es en el caso clínico presentado. Un problema que surge con frecuencia es la presencia de síntomas anímicos en los pacientes con trastorno delirante. Esto último puede generar dudas en torno al diagnóstico diferencial, como, por ejemplo, si el paciente padece un trastorno primario del estado de ánimo o no. Los criterios DSM-V no señalan una línea clara de separación entre los dos conceptos; el tiempo de evolución de las dos series de síntomas, del estado de ánimo y psicóticos, que pudiera facilitar la diferenciación. De este modo, en caso de existir dudas sería recomendable considerar inicio de tratamiento del trastorno del ánimo, revisando posteriormente la hipótesis diagnóstica de trastorno delirante, según la evolución (15).

EVIDENCIA TERAPÉUTICA

Como mencionamos previamente, el caso clínico analizado resulta compatible con un trastorno delirante persistente, de tipo somático – infestación sumado a delirio de tipo persecutorio, con la particularidad de superponer distintos sistemas delirantes pero siguiendo un hilo conductor común (ideas de perjuicio, “los borrachos”).

En concordancia con ello, el tratamiento farmacológico elegido en ese entonces fue pimozide, que estaría en concordancia con la evidencia disponible en ese entonces en lo que respecta a tratamiento de elección en estos cuadros psicóticos.

A pesar de que el trastorno delirante tiende a ocurrir en etapas avanzadas de la adultez media y persistir hasta la adultez mayor, no existe evidencia disponible hasta el momento que estudie diferenciadamente la eficacia de los tratamientos en dicho grupo etario, de modo que la mayoría de las recomendaciones son extrapoladas de estos estudios.

En el año 2016 se realizó una revisión sistemática de veintitrés artículos, la mayoría series de casos, con un total de 385 casos de trastorno delirante, el rango de edad de los pacientes fluctuó entre los 41 a 66 años en promedio. Se evidenció un 33,6% de buena respuesta a uso de antipsicóticos en general, siendo el grupo de los antipsicóticos de primera generación superior en sus resultados versus los de segunda generación (tasas de buena respuesta a tratamiento en un 39% v/s 28% respectivamente). Sin embargo, en vista de la calidad de la evidencia disponible, no es posible establecer una recomendación basada en la evidencia para el tratamiento de estos trastornos (16). Sin embargo los resultados sugieren cierta mayor eficacia de algunos

antipsicóticos específicos, como risperidona y olanzapina, que además constituyen los de más frecuente uso en la población adulta mayor con trastorno delirante. Como se mencionó anteriormente, si bien pimozide había sido considerado hasta hace poco la terapia de primera línea en estos trastornos, tiene eficacia similar en esta patología al compararlo con risperidona y olanzapina (17). Existe un estudio longitudinal que pretendía evaluar la eficacia de algunos antipsicóticos nuevos de acción prolongada e inyectables, como paliperidona palmitato o risperidona inyectable de larga acción, evidenciándose una mejoría significativa de los síntomas negativos y tendencia a mejorar los síntomas positivos; sin embargo el rango de edad de los evaluados fluctuó entre 40 y 50 años en promedio. Esto último ubicaría a esta evidencia en el mismo contexto previamente señalado de extrapolar su beneficio a la población geriátrica (18).

REFERENCIAS

1. Asociación Americana de Psiquiatría. Guía de consulta de los criterios diagnósticos del DSM-5. Arlington, VA, Asociación Americana de Psiquiatría, 2013
2. Michael M, Reinhardt M, Cohen C. Late-Life Psychosis: Diagnosis and Treatment. *Curr Psychiatry Rep* 2015; 17: 1. DOI 10.1007/s11920-014-0542-0
3. Manepalli JN, GebretsadikM, Hook J, Grossberg GT. Differential diagnosis of the older patient with psychotic symptoms. *Prim Psychiatry*. 2007; 14(8): 55-62
4. Colijn M, Nitta B, Grossberg G. Psychosis in Later Life: A Review and Update. *Harvard review of psychiatry* 2015; 23(5): 354-367. DOI: 10.1097/HRP.0000000000000068
5. Gournellis R, Oulis P, Rizos E, Chourdaki E, Gouzaris A, Lykouras L. Clinical correlates of age of onset in psychotic depression. *Arch Gerontol Geriatr* 2011; 52: 94-98
6. Brunelle S, Cole MG, Elie M. Risk factors for the late-onset psychoses: a systematic review of cohort studies. *Int J Geriatr Psychiatry* 2012; 27(3): 240-252
7. Donoso A, Figueroa C, Gómez R, Behrens MI. Demencia frontotemporal: Experiencia clínica. *Rev Méd Chile* 2009; 137: 900-905
8. Charro C, Diéguez E, González L.A. La demencia más psiquiátrica: demencia frontotemporal, variante frontal. *Rev Psicogeriatría* 2010; 2(4): 227-232
9. Lillo P, Matamala JM, Valenzuela D, Verdugo R, Castillo JL, Ibáñez A, Slachevsky A. Manifestaciones neuropsiquiátricas y cognitivas en demencia frontotemporal y esclerosis lateral amiotrófica: dos polos de una entidad común. *Rev Med Chile* 2014; 142: 867-879
10. Nebhinani *et al*. Late life psychosis. *Journal of Geriatric Mental Health* 2014. DOI: 10.4103/2348-9995.152424
11. Howard R, Rabins PV, Seeman MV, Jeste DV. Late-onset schizophrenia and very-late-onset schizophrenia-like psychosis: An international consensus. *American Journal of Psychiatry* 2000; 157: 172-178
12. Cohen CI, Meesters PD, Zhao J. New perspectives on schizophrenia in later life: Implications for treatment, policy, and research. *Lancet Psychiatry* 2015; 2: 340-350. DOI: 10.1016/S2215-0366(15)00003-6

13. Brichant-Petitjean C, Legauffre C, Ramoz N, Ades J, Gorwood P, Dubertret C. Memory deficits in late-onset schizophrenia. *Schizophr Res* 2013; 151: 85-90
14. Cort E, Meehan J, Reeves S, Howard R. Very Late-Onset Schizophrenia-Like Psychosis: A Clinical Update. *Journal of Psychosocial Nursing and Mental Health Services* 56 (1): 37-47. DOI: 10.3928/02793695-20170929-02
15. Morrison J. DSM-5: guía para el diagnóstico clínico. Primera edición. México, D.F.: Editorial El Manual Moderno, 2015
16. Muñoz-Negro JE, Cervilla JA. A Systematic Review on the Pharmacological Treatment of Delusional Disorder. *Journal of Clinical Psychopharmacology* 2016; 36(6): 684-690. doi: 10.1097/jcp.0000000000000595
17. Mews MR, Quante A. Comparative efficacy and acceptability of existing pharmacotherapies for delusional disorder: a retrospective case series and review of the literature. *J Clin Psychopharmacol* 2013; 33: 512-519
18. Gonzalez-Rodriguez A, Molina-Andreu O, Penades R, Bernardo M, Catalan R. Effectiveness of long-acting injectable antipsychotics in delusional disorders with non-prominent hallucinations and without hallucinations. *Int Clin Psychopharmacol* 2014; 29: 177-80

REVISIÓN

RITOS TERAPÉUTICOS PARA LA ELABORACIÓN DEL DUELO EN OCCIDENTE Y EN CULTURAS NO OCCIDENTALES: UN ABORDAJE PSICOANTROPOLÓGICO

(Rev GPU 2019; 15; 1: 62-75)

Stefano Gissi¹

Este artículo aborda el tema del duelo por la muerte de un ser querido desde una perspectiva psicológica y antropológica. Se abordan los efectos de la industrialización en los siglos XIX y XX sobre los modos de comprender la muerte en occidente. Se describen rituales fúnebres y de duelo de culturas no occidentales y luego casos de psicoterapia occidental con pacientes en duelo. Posteriormente se describe una experiencia práctica del autor de este artículo como facilitador de un grupo de terapia de duelo. Finalmente se concluye sobre las posibilidades y límites para que las culturas occidentales industrializadas aprendan de las culturas tradicionales no occidentales formas de abordar ritual y terapéuticamente procesos de duelo.

EL DUELO POR LA MUERTE DE UN SER QUERIDO

Para efectos de este artículo llamaré “duelo” a las reacciones emocionales que tienen lugar en las personas luego de la muerte de un ser querido. Si bien existen duelos por otras clases de pérdidas, este estudio se ocupa de los duelos por la muerte de alguien. El “duelo”, como reacción emocional se distingue del “luto” que es su manifestación exterior en forma de ropas y otros códigos sociales, es decir, conductas que expresan que una persona está de duelo.

Sentimientos como la tristeza, pena, aflicción, síntomas semejantes a los de la depresión y llanto son parte normal de un proceso de duelo por la muerte de alguien, este proceso no constituye una patología. Sin embargo no existe una forma única de estar en duelo, por lo que no es obligación que una persona deba sentir estas emociones tras la pérdida de alguien cercano (Wortman, Cohen, 1989). Además, en algunos casos, por ejemplo cuando el deudo era el cuidador casi a tiempo completo de una persona con enfermedad terminal o cuando la persona fallecida era el opresor en

¹ Psicólogo. E-mail: stefano_gissi@hotmail.com

un matrimonio con violencia marital, la salud mental del pariente o cuidador puede experimentar mejoras después de la muerte (Niemayer, 2005).

En la literatura sobre salud mental se han usado términos como duelo complicado, duelo traumático, duelo patológico y, más recientemente, duelo prolongado, para referirse a los casos en los que las manifestaciones de duelo son demasiado intensas y/o prolongadas en el tiempo. Algunas de estas personas no logran integrar la pérdida a sus historias de vida y siguen experimentando añoranza de la persona perdida, gran tristeza y síntomas depresivos varios años después del fallecimiento (Nanni *et al.*, 2015).

Con todo, la literatura no coincide respecto del tiempo que una persona debería tardar, como máximo, para que su duelo no sea patológico. De hecho, algunos autores sostienen que la persistencia de emociones disruptivas varios años después de la muerte no es inusual (Wortman, Cohen, 1989). Por tanto, existe continuidad entre lo que es considerado como tristeza y aflicción normal y lo que es considerado como patología, y el límite entre ambas pareciera depender de criterios hasta cierto punto arbitrarios.

Las muertes que más fácilmente tienden a provocar un duelo “complicado” o “patológico” en los deudos son aquellas inesperadas o violentas, tales como los suicidios, homicidios y desastres naturales, además de las muertes que ocurren “en el momento inadecuado” del ciclo vital como cuando muere un niño. Es relativamente menos probable que las personas tengan un duelo complicado cuando la muerte era un hecho que se podía anticipar como en enfermedades crónicas y cuando ocurre en la vejez del ser querido (Yoffe, 2003).

Varios autores han propuesto modelos de etapas o fases del duelo. Las etapas no son iguales en los distintos autores, y de hecho el número de etapas varía de un autor a otro. El más célebre de estos modelos es el de Elisabeth Kübler-Ross, que postula cinco etapas: negación, ira, negociación, depresión y aceptación.

Estos modelos por fases han sido cuestionados en los últimos años y cada vez más los especialistas formulan críticas hacia ellos o hacia el hecho de que se los ha solido interpretar como prescriptivos, es decir, como sosteniendo que todas las personas debieran pasar por esas etapas y en ese exacto orden secuencial, o de lo contrario estarían padeciendo patologías del duelo. Actualmente se ha puesto en duda la utilidad de tales modelos de fases del duelo y el consenso cada vez más es que no existe una única forma de pasar por un duelo, que este varía según la persona y la cultura, y que si bien emociones como la añoranza del ser querido y la aflicción son comunes, no hay un orden específico en el

que ellas deban ocurrir (Neimeyer, 2005; García, 2011; Nanni *et al.*, 2015). De hecho, la emoción de la ira –postulada por Kübler-Ross como universal y necesaria para un proceso de duelo– si bien es común, no es universal en los dolientes (Stroebe, Schut, Boerner; 2017). Esto ha llevado a que autores como Stroebe, Schut, y Boerner (2017) adviertan a los profesionales no intentar “guiar” a sus pacientes “a través de las etapas del duelo” e incluso se muestren partidarios de eliminar y desechar las teorías de las supuestas etapas.

Uno de los factores más importantes para prevenir o sanar un duelo complicado es el apoyo social. El acompañamiento emocional de otras personas y la participación en actividades en grupos y comunidades brindan al doliente un sostén afectivo que facilita el paso por la etapa de sufrimiento que suele seguir a la muerte de un ser querido, mejoran su ánimo y crean momentos de alegría que hacen más llevaderos los instantes de aflicción (Yoffe, 2003).

LA SECULARIZACIÓN Y LA EXCLUSIÓN DE LA MUERTE EN OCCIDENTE

En Europa, desde el siglo XVIII las sociedades cada vez más tendieron a secularizarse, la vida social dejó de estar regida por la religión como ocurría en la edad media, y el avance del conocimiento científico mejoró los tratamientos médicos, la esperanza de vida se elevó, la mortalidad infantil se redujo y las mujeres dejaron de morir en los partos, y tanto la ciencia como la política se separaron de las ideas religiosas y espirituales. Occidente se convirtió en la primera cultura de la historia en la que el racionalismo y la ciencia comenzaron a desplazar a la espiritualidad, a menudo desdeñándola como un fenómeno cultural reaccionario o primitivo.

Ariès (1983) plantea la tesis de que la muerte de una persona, de cualquier persona, ha sido en todo occidente, durante por lo menos mil años (desde la Alta Edad Media), un hecho público y colectivo, que conllevaba la realización de ceremonias mortuorias con cirios, visitas de los parientes y conocidos a la casa de la familia del fallecido, el acompañamiento de la comunidad al cortejo fúnebre que llevaba el ataúd al cementerio, etcétera...; la muerte de un individuo afectaba a toda la comunidad. Sin embargo esto comenzó a cambiar durante el siglo XIX y sobre todo en el XX en las zonas más industrializadas y urbanizadas de occidente, en las que la muerte se convirtió cada vez más en un tabú, un hecho privatizado y no ya público, un hecho médico y no ya ritual ni ceremonial. Ahora, plantea este autor, los deudos deben continuar su vida como si nada pasara, ni siquiera a ellos, los familiares cercanos,

les está permitido manifestar exteriormente su duelo, la gente ya no viste luto, tales manifestaciones deben esconderse, nadie se debe enterar. La muerte no afecta ya a nadie más que a los familiares más directos, y ellos deben esconder sus sentimientos sobre ella. Pero la muerte no solo es tabú para los deudos, también lo es para aquellas personas de las que los médicos informan a sus familiares que su muerte está cerca. Ya no se informa a los moribundos de su situación terminal pues no se les quiere herir, y ellos, aunque en el fondo saben la situación en que se encuentran, se prestan a este juego de la negación, de hacer como si la curación fuera aún posible. Quien está enfermo y sabe que va a morir no habla de esto último, y sus familiares tampoco le hablan de ello, todos hacen como si todo fuera posible... una situación que añade sufrimiento al enfermo, pues la proximidad de su muerte se vuelve algo mucho más terrible por el hecho mismo de ser algo de lo que ni siquiera se puede hablar.

Ariès lo ilustra con algunas novelas de León Tolstói, una de ellas, de 1859, cuenta de una mujer que padecía tuberculosis, y que se encontraba ya moribunda, lo que había sido informado por los médicos a su familia. Ni su marido ni su madre querían avisarle a ella, es decir, no querían ser ellos quienes se lo dijeran. Le encargaron la tarea a una prima, que en una conversación a solas con la enferma comenzó a insinuarle la situación, ante lo que la mujer le respondió: "Ay, querida, no trate de prepararme. No me considere como a una niña. Lo sé todo. Sé que no me queda mucho tiempo" (Tolstói, citado en Ariès, 1983, p. 467). Sabido entonces por los demás que la enferma ya conoce de su situación, comienza lo que en siglos anteriores empezaba sin dificultades, el acompañamiento ritual al enfermo, y los ritos previos a morir, tales como la extremaunción.

Otra novela de Tolstói que trata de esto es *La muerte de Iván Ilitch*. El protagonista Iván Ilitch, enfermo, consulta al médico, y este dudaba de si lo que tenía era un problema del riñón o del apéndice. Iván Ilitch quería convencerse a sí mismo, "mentirse", y creer que las cosas iban bien, que tal vez no era nada, a pesar del aumento de los dolores. Hasta que casualmente escucha, escondido, una conversación entre su esposa y su cuñado, en la que se entera de que su muerte está cercana. Y aún entonces, habiéndose enterado de la realidad, no habla de ella con su familia. Frente a su mujer y a los médicos, sigue haciendo como si se tratara de una enfermedad curable, incluso sabiendo que ellos saben de su situación. Ariès (1983) denomina a estos cambios en la actitud de la sociedad moderna ante los moribundos "los progresos de la mentira". Se añadía a las dolencias del protagonista el sufrimiento emocional por el hecho

de que ni él ni los demás eran capaces de hablar de algo que todos ya sabían.

Otro cambio que ocurre, ya en el siglo XX, es el paso del morir en la casa, acompañado de la familia, a morir en el hospital. Se muere en adelante en soledad, pues el avance técnico de la higiene, de la asepsia a la vez médica y moral, hace ya intolerable para quienes conviven con el moribundo en la misma casa soportar los olores y padecimientos, así como la carga de responsabilidad de los cuidados, antes repartida entre una gran comunidad de vecinos y aldeanos, ahora pesando solo sobre uno o dos familiares. El avance de los tratamientos y aparatos médicos hace, además, necesario que los cuidados los brinden profesionales en un hospital. Es allí donde ahora se muere, y con frecuencia a solas.

En el siglo XX la actitud de rechazo y negación de la muerte se extiende al duelo mismo: la sociedad no está dispuesta a participar, a "contagiarse" de algo desagradable como es percibir muestras de duelo que alteren la felicidad o, al menos, la conveniente apariencia de felicidad de todos. El duelo desaparece, se le esconde, las emociones vinculadas a él son inconvenientes. Ariès (1983, 2007) sostiene que el sociólogo inglés Geoffrey Gorer fue el primero en describir este cambio social, el ocultamiento de la muerte, y señala, siguiendo a Gorer, que la represión social del duelo lo agrava, o sea, hace de la pérdida de un ser querido un traumatismo más grave aun para los deudos (Ariès, 2007).

En este mismo sentido, desde la psicología, y con un enfoque que es una intersección entre la antropología cultural y el psicodrama, Espina Barrio y Filgueira Bouza señalan que "la pérdida de rituales agrava y alarga la reacción del duelo" (Espina Barrio, Filgueira Bouza, 1997, p. 649).

Revisaremos a continuación algunas costumbres en torno al duelo y ritos funerarios de diversas culturas no occidentales, con el objetivo de intentar descubrir en qué sentido occidente y el mundo industrializado pueden o no aprender de estas culturas, en especial de las propiedades terapéuticas de sus formas de tratar la muerte.

RITOS Y PRÁCTICAS EN TORNO A LA MUERTE Y EL DUELO EN ALGUNAS CULTURAS NO OCCIDENTALES

Filgueira Bouza (1997) describe varios ritos y costumbres vinculados al duelo en sociedades campesinas y tradicionales, a los que no duda en llamar "psicodrama popular" y "sociodrama", enfatizando el carácter terapéutico de tales rituales mortuorios sociales y su semejanza con ciertas dinámicas terapéuticas grupales occidentales. Uno de estos ritos es el "pranto" de la

sociedad rural de Galicia, en el que los deudos realizan un despliegue de lamentaciones, llantos, imprecaciones al muerto, elogios e incluso mensajes de despedida dirigidos a él, junto al féretro y frente a la comunidad que ejerce de contenedora emocional (Filgueira Bouza, 1997). La propuesta de este autor es la de retomar en la psicoterapia algunos de los aspectos del tratamiento ritual que dan a la muerte las culturas no occidentales.

En el campo de la antropología, Pierre Clastres (1981) distinguió entre el culto de los muertos de los indígenas andinos y el culto de los ancestros entre los amazónicos. Para este autor, existe en el mundo andino una continuidad entre el mundo de los vivos y el de los muertos, y una devoción hacia estos últimos por parte de los primeros. Cuando una persona muere pasa a formar parte de los espíritus que son objeto de celebraciones. En cambio entre los indígenas de la selva amazónica los ancestros que son objeto de culto son míticos, parte del pasado mítico y de ninguna manera se incluye entre ellos a las personas recientemente fallecidas. En la Amazonía se intenta abolir al muerto reciente, alejar su recuerdo y olvidarlo, y para esto se destruyen sus pertenencias y se establece la prohibición de pronunciar su nombre. Después de un ritual de varios días en que se llora al fallecido, se busca olvidarlo, y en algunas tribus de hecho se lo trata de manera semejante a un enemigo en el sentido de que se come el cuerpo de los muertos de la propia tribu; tal práctica se denomina endocanibalismo (Clastres, 1981).

Chaumeil (1992) cuestiona hasta cierto punto la interpretación de Clastres sobre la ausencia de culto de los muertos en la Amazonía, si bien reconoce que claramente tal culto, que en algunas tribus amazónicas puede existir, se diferencia de la omnipresencia que los espíritus de los muertos, incluidos los muertos recientes, tienen en la vida cotidiana de los indígenas andinos ("paradigma andino"), a la que este autor agrupa junto a la omnipresencia de los muertos en el "paradigma africano" (Chaumeil, 1992).

Jacques Lizot (2004) describe los sucesos y ritos que ocurrieron tras el fallecimiento de un joven en una comunidad indígena yanomami, de la selva amazónica venezolana. La etnia yanomami habita en la Amazonía de Venezuela y Brasil. Lizot vivió entre ellos desde 1968 hasta 1991.

El joven se llamaba Hitisiwë, y falleció de una enfermedad no identificada. Entonces las mujeres y hombres de la comunidad rodean el cuerpo, y se escuchan llantos y quejidos por su fallecimiento; algunos en medio del lamento arrastran su mano por el pecho del difunto. Los familiares expresan su quebranto emocional. Cada persona trae un objeto que pertenecía a Hitisiwë

y lo muestra a todos por última vez. Tales objetos serán quemados. La multitud recuerda y comenta las virtudes del muchacho. A la pena se agrega la ira, que lleva a especulaciones sobre los culpables de la muerte, se atribuye el deceso a otra comunidad yanomami de más al sur: los shamathari, los enemigos, cuyos chamanes habrían asesinado a Hitisiwë enviando espíritus a darle muerte mediante brujería. Se comenta sobre la necesidad de venganza. Con el paso del día los llantos disminuyen hasta casi desaparecer a la hora de la cena, antes de que anochezca.

Lizot (2004) describe que al otro día las mujeres tenían los pómulos pintados de negro como manifestación de duelo. La comunidad vuelve a reunirse alrededor del cadáver y se realizan bailes, regresan los lamentos y la exposición de los objetos que pertenecían al difunto. Se despeja un sitio en el que se colocan troncos y se prende una hoguera. Se traslada el cadáver, que está sobre la hamaca en la que el joven dormía, y tanto el cuerpo como la hamaca son arrojados en el fuego y comienzan a arder. La cremación despiden hacia el cielo, con el humo, a los shawara, los espíritus malignos de la enfermedad. Posteriormente a la cremación, la comunidad continúa con sus labores como las de cualquier otro día, tal como lo había hecho para cenar el día del fallecimiento mismo. Lizot señala que existe una especie de disociación, una separación casi perfecta entre los momentos de llanto desesperado y rito fúnebre, por un lado, y los del resto de las actividades del día (con ausencia de emociones vinculadas al duelo), por el otro. Cuando el cuerpo ha sido casi totalmente consumido por el fuego, y la hoguera espontáneamente se ha apagado, los hermanos del fallecido recogen los restos de huesos que quedaron y los depositan en canastos.

Una semana después algunos cazadores salen en busca de carne, y regresan al cabo de algunos días. La carne de los animales cazados será consumida hervida y con plátanos verdes cocidos. Esta comida fúnebre ocurre un mes después del deceso, participan los familiares del difunto y se invita a las comunidades vecinas. Días antes los restos de huesos calcinados del difunto son molidos hasta convertirse en polvo, que es entonces vertido en bayas de plátanos que serán comidas por sus familiares. El proceso de moler los restos de huesos y depositarlos en las bayas es un rito que se llama pauchimou, los encargados de moler los restos óseos son los hermanos de Hitisiwë. Durante el pauchimou los hermanos del finado son rodeados por las mujeres de la comunidad, sentadas, y por los hombres, de pie, en el lado opuesto, y se reanudan los llantos, gritos y lamentos fúnebres.

En adelante nadie nunca debe volver a mencionar el nombre de Hitisiwë, su existencia pertenece al pasado, y sus pertenencias y restos han sido consumidos por el fuego y eliminados. En tal sentido podemos decir que sí existe aquí hasta cierto punto una suerte de tabú, o de prohibición o “exclusión” de la muerte. No debe quedar nada que recuerde al fallecido.

Los yanomami creen que cuando el cadáver es cremado su alma se eleva a través de las cuerdas que sostienen las hamacas y los postes que sostienen las viviendas, para ir al “disco celeste”. El país de las almas es una selva similar a la de los vivos (los yanomami), con muchos frutos y animales de caza; hay allá un shapono (vivienda colectiva circular de una comunidad yanomami) en que las almas se reúnen, el dios Trueno reina sobre ellas.

Por su parte, Van Kessel (2001) describe las creencias y rituales mortuorios de las comunidades aymaras de Tarapacá, en el norte de Chile. Lo deseable para ellos es morir a una edad avanzada, en la propia casa y en presencia de los hijos y nietos. La persona que va a morir puede sentir que se aproxima su fallecimiento, lo que comunica a sus familiares, para luego darles instrucciones, expresar sus últimas voluntades y definir su testamento. La familia prende una vela a la cabecera del pariente que está por fallecer, y rezan el “Padre Nuestro”, “Ave María” y “Gloria al Padre”. Esto es expresión del sincretismo religioso que existe en el mundo andino entre catolicismo y creencias y ritos de origen prehispánico. Luego que la persona muere vienen los vecinos, quienes lavan al difunto, lo visten con su ropa más vistosa y tienden el cuerpo sobre una mesa con un mantel blanco. Junto a su cabeza se sitúan una vela y dos floreros con flores, y sobre una mesa a su lado, agua bendita y una rama para rociar al cuerpo, y también hoja de coca y alcohol. Este tipo de rituales, en los que participa toda la comunidad local o *ayllú* (y no solo la parentela directa del finado) se asemejan notablemente a aquellos que Ariès describe como propios de occidente (Europa y Estados Unidos) hasta el siglo XIX. Entre los aymaras de Tarapacá se clava un paño negro en cada puerta de la casa del difunto como señal de duelo, y los parientes visten luto. El velorio, que dura por lo menos 24 horas, se realiza en la casa, y los parientes y vecinos beben alcohol, rezan continuamente al difunto y salpican su cuerpo con agua bendita.

Posteriormente el cadáver es sacado de la casa para llevarlo a enterrar; los vecinos cavan la fosa y en el ataúd se incluyen algunas pertenencias del difunto y alimentos que se llevará a la otra vida. La tumba es excavada en el cementerio del pueblo, pero si el cementerio más cercano queda a más de tres horas de viaje, es

excavada en un cementerio informal en el campo de su propia casa. La sepultura es una casa para la otra vida, el espacio en la fosa bajo y alrededor del féretro va relleno con piedras, y fuera, a la cabecera de la tumba, va una cruz de madera (también las casas de los vivos tienen una cruz de madera en el techo).

En el funeral el cajón es depositado en la fosa y los vecinos lo cubren con piedras planas. Los dolientes arrojan un puñado de tierra sobre el “techo” de la casa del muerto, y los vecinos terminan la tumba formando un túmulo.

Un túmulo es un cerro o colina artificial que se forma sobre una sepultura, compuesto de piedras y tierra. Este tipo de sepulcro ha existido en culturas de diversos lugares del mundo y se remonta a las edades de piedra, del bronce y del hierro. En Europa existieron desde el neolítico y se siguieron erigiendo hasta la edad media².

Entre los actuales aymaras de Tarapacá, en lo posible el túmulo se termina con cal o cemento durante las semanas siguientes al entierro. Al pie de donde irá la cruz se construye un nicho, que es la “puerta de la casa del difunto” (Van Kessel, 2001, p. 224), donde posteriormente se dejarán regalos para él. Se coloca solo entonces la cruz, y se adornan la “casa” y la cruz con coronas de hojas verdes y flores. Luego, se rezan el Padre Nuestro, Ave María y Gloria al Padre, y al despedirse de la tumba se habla al difunto, llorando y quejándose por su partida. Aláez García (2001) resalta el carácter terapéutico de los actuales ritos andinos del duelo, que permiten expresar y elaborar las emociones causadas por la muerte de un comunero, y brindan apoyo social y comunitario a los deudos.

Los indígenas andinos celebran el 1 y 2 de noviembre de cada año el Día de Todos Santos y el de Todos los Difuntos respectivamente. Existe allí la creencia de que en estos días los espíritus de los muertos visitan las casas de sus familiares, por lo que estos los esperan y celebran con comidas y cantos. Se cree que los difuntos

² En el norte de Chile, Muñoz y Zalaquett (2011) señalan que hay túmulos funerarios que se construyeron ya alrededor del año 500 a.C., en el valle de Azapa (región de Arica y Parinacota), por las primeras poblaciones de agricultores y pueblos sedentarios de la zona. El paso de una vida nómada y pescadora-recolectora a una vida sedentaria e incipientemente agricultora dio origen a la construcción de estos montículos artificiales, que además de ser monumentos funerarios servían para demarcar el territorio y hacerlo visible como ocupado por los pueblos allí asentados. En los túmulos del valle de Azapa se realizaron ceremonias incluso hasta la llegada de los europeos (Muñoz, Zalaquett, 2011).

consumen también las ofrendas como comida y hoja de coca. Luego de la celebración los parientes acompañan a los espíritus de sus muertos de regreso al cementerio. Con esto, las almas regresarán felices a sus “casas” en sus tumbas, y los vivos pueden seguir confiando en que serán protegidos por sus difuntos (Van Kessel, 2001).

Vargas (2013) señala que para los aymaras/quechuas de la zona andina del norte de Argentina las experiencias de los sueños son provocadas porque el alma o sombra del durmiente sale de su cuerpo, y durante este vagabundeo puede tener contacto con dioses y con otras almas o espíritus de seres humanos muertos o vivos. Además, la muerte es un paso hacia otra forma de vida, y los sueños son el medio por el que los ancestros se comunican con los vivos. También existe la posibilidad de que una persona vea en sus sueños que su muerte está cerca, presagio que comunicará a sus familiares para entonces realizar trámites, como establecer su herencia o testamento. Por otra parte, cuando un muerto se aparece en sueños a sus familiares, está pidiendo que se haga una misa por él, que se lo visite, que se hagan oraciones por su descanso, etc. (Vargas, 2013).

Entre los aymaras de La Paz, Bolivia, además de las fiestas de Todos los Santos y de Todos los Difuntos, una semana después, es decir, el 8 de noviembre de cada año, se celebra la fiesta de las “ñatitas”, que son cráneos humanos de parientes o a veces de desconocidos, a los que las familias rinden culto en sus casas a lo largo del año, y a los que llevan en este día al Cementerio General de La Paz para que estas calaveras presencien la misa y reciban bendición y agua bendita, con la que los propios aymaras las rocían, porque los párrocos católicos se oponen a estas prácticas. El culto de las “ñatitas” ha permanecido pese a los intentos de la iglesia católica por erradicarlo, constituyendo una forma de resistencia cultural indígena anticolonial que ha incluido movilizaciones de los aymaras en defensa activa de su derecho a continuar con esta tradición ancestral (Fernández, 2010; Saavedra, 2018). Se las denomina “ñatitas” porque “ñato” o “ñata” es alguien de nariz chata, y las calaveras no tienen nariz. Durante el año los fieles tienen su calavera (algunos tienen 2 o 3, o incluso 6) en un altar, y los días lunes les ponen ofrendas como velas, hoja de coca, cigarrillos (que se consumen solos en la boca de la calavera) y flores. Se cree que estos cráneos albergan el alma (*ajayu*) del difunto, y que cuidan de los hogares de las familias, protegiéndolos de ladrones y calamidades. Las familias les dan un nombre, que corresponde al del pariente fallecido en caso que se sepa a quién perteneció el cráneo, pero que es decidido por los propios devotos cuando no se sabe a quién perteneció. Cuando

un aymara de La Paz se encuentra con un cráneo, la tradición le obliga a cuidar de él y darle dignidad en su casa. Los cráneos se comunican con sus devotos mediante sueños: en ellos los durmientes pueden conocer la historia del alma que ocupa la calavera, así como las solicitudes que esta dirige a su cuidador, sus preferencias de comida y ofrendas, etc.

Saavedra (2018) relata el caso de una devota llamada María Quisbert, a quien hace tres años le robaron en su casa, lo que ella contó luego a una amiga suya que tenía una “ñatita” con el nombre de Lidia. Esa noche, su amiga soñó que Lidia le pedía que la llevara a la casa de la señora María. Así lo hizo, y la calavera se quedó allí la noche siguiente. María pidió a la “ñatita” que le mostrara en sueños quién robó sus cosas y dónde estaban, y le ofreció a cambio llevarle flores y un cigarrillo cada martes. Doña María soñó esa noche que el alma de la calavera era una joven que había muerto en un accidente en la región de Los Yungas, al noreste de La Paz. La jovencita, Lidia, llevaba en el sueño a María de la mano, y le mostraba el lugar donde estaban sus cosas robadas. Al otro día María denunció el robo a la policía y les señaló el lugar indicado por Lidia, y así recuperó sus cosas. En adelante, cada martes cumple con las ofrendas que prometió hacerle a la “ñatita” (Saavedra, 2018).

Como vemos, el mundo de los muertos y el de los vivos se entremezclan en la cosmovisión aymara, en la que se puede decir que los muertos están casi omnipresentes en la vida cotidiana. Allí las personas siguen perteneciendo a su comunidad incluso después de fallecidas, siguen siendo comuneros, solo que desde otra forma de existencia (Serón Díaz, 2018). Esto se relaciona con la omnipresencia de la religión en la vida de las sociedades tradicionales no modernas (no occidentales), y en el caso de los aymaras –como en otras culturas– enriquece la vida social y comunitaria y funciona de modo terapéutico y preventivo, promoviendo en las personas en duelo la salud y evitando duelos complicados o patológicos.

Los dinka, por su parte, son una etnia que vive en lo que hoy es Sudán del Sur, África. Lienhardt (1985) señala que los dinka se siguen relacionando con los espíritus de los muertos de manera parecida a como se relacionaban con ellos cuando estaban vivos. Si un vivo tenía un conflicto con un pariente o conocido que ahora ha fallecido, el conflicto persiste en adelante con el alma del difunto. Los dinka hacen ofrendas de leche, comida, cerveza y tabaco a sus muertos, y es un deber piadoso recordarles en los ritos en que se hacen peticiones a las divinidades. El no actuar de esta manera es peligroso, pues no tomar la iniciativa respecto de las almas de los muertos favorece que sean las propias almas las que

tomen la iniciativa, pudiendo aparecérselos a los vivos y causarles perturbaciones. Además de pedirles a los espíritus que no regresen, los parientes deben cumplir con aquellas demandas que los fallecidos les solicitaron cuando estaban vivos. La forma más extrema de aparición perjudicial de los muertos se llama *acyen*, en la que un espíritu que falleció con ira o siente que fue víctima de actos incorrectos de parte de una persona que sigue viva, puede atacar a esa persona y darle muerte rápidamente con una enfermedad (Lienhardt, 1985).

Los espíritus se aparecen a sus parientes dinka en sueños. Lienhardt (1985) señala que para los dinka los espíritus no tienen una existencia material o externa sino que más bien el concepto dinka de “sombras” o “reflejos” (como llaman a las “almas” de los muertos) se asemeja a nuestro concepto de “imágenes”. De ser así, veremos más adelante que hay en la psicoterapia occidental prácticas que guardan paralelos con el modo en que los dinka se vinculan con sus muertos.

El célebre psiquiatra Carl Jung sostenía que la cultura occidental y moderna se encuentra empobrecida por su cristianismo y sobre todo su racionalismo (desde la Ilustración), que reprimen los contenidos espirituales más arcaicos del “inconsciente colectivo”, la memoria inconsciente –que, de acuerdo con su teoría, todos poseemos– compuesta de símbolos emotivos, sueños y mitos primitivos, contenidos significativos que en las culturas no occidentales ni modernas no se encuentran reprimidas por la razón y por tanto no son inconscientes sino que son plenamente conscientes (Ezcurdia, 2009).

Pero debemos tener precaución. Wilber (1998) advierte contra las tendencias “retro-románticas” en ciertos círculos de la filosofía y psicología occidentales, que tienden a formarse una imagen idealizada y distorsionada de los pueblos originarios y/o de las culturas que existieron en el pasado, imagen que solamente tiene en consideración los aspectos admirables y no los aspectos negativos de estas culturas.

Para no caer en el retrorromanticismo debemos tener también en cuenta prácticas culturales como las siguientes. En 1967 y en 1974 el antropólogo Renato Rosaldo (1991) se trasladó a vivir con una tribu hasta entonces aislada: los ilongotes de la selva tropical de la isla Luzón, en Filipinas. Allí documentó una costumbre característica de esta etnia: cuando alguien moría, los hombres se inundaban de un sentimiento de pena que luego se transformaba en ira, que los llevaba a incursionar en los valles circundantes, matar a algún hombre y cortar su cabeza. De ahí el título de un artículo de Rosaldo “Aflicción e ira de un cazador de cabezas” (Rosaldo, 1991). El hecho de cortar una cabeza y arrojarla era para ellos la única manera de aliviar su dolor. Cabe

mencionar que entre los ilongotes la pena y aflicción por una muerte era lo que causaba la ira, y no al revés. Es decir, la pena o el duelo no deben ser entendidos necesariamente como “ira vertida contra sí mismo”.

Más recientemente se ha documentado en Tanzania (Krug *et al.*, 2003) y Papúa Nueva Guinea (Ganduglia, 2016) el asesinato de mujeres a las que se acusa de haber provocado la muerte de algún miembro de la aldea mediante brujería. En algunos casos estas prácticas pueden ser efecto directo o indirecto del colonialismo occidental, pero no debiéramos asumir *a priori* que ese sea siempre el caso. De hecho, en tribus de distintos lugares del mundo las muertes de niños (por enfermedades infecciosas, ataques de animales, etc.) y otros infortunios tienden a ser atribuidos a que alguien les hizo un hechizo para perjudicarlos, y esto puede llevar a la venganza contra el “brujo” o “bruja”, que en realidad es una persona inocente (Ganduglia, 2016; Puech, 2001).

Por lo tanto, y teniendo en cuenta la gran diversidad de prácticas presentes en el enorme universo de las “culturas tradicionales” no industrializadas ni urbanas –diversidad de la que solo se ha presentado aquí un breve esbozo–, podemos decir que si bien existen ritos para la elaboración del duelo y la muerte de los que occidente tiene mucho que aprender (o, quizá, que recordar, pues algunos ritos similares también se practicaron en occidente en el pasado), es evidente que no todas las creencias, ritos y prácticas de todos los pueblos tradicionales merecen ser imitadas.

RITOS TERAPÉUTICOS DE DUELO EN EL MUNDO MODERNO-OCCIDENTAL

En el mundo occidental, si bien desde el auge del racionalismo ilustrado la religión y las creencias espirituales no tienen la omnipresencia cotidiana que tienen en otras culturas, existen de todas formas ritos funerarios y prácticas espirituales que las familias dedican a las personas recientemente fallecidas.

De hecho, Yoffe (2014) señala que los ritos funerarios tienen beneficios para la salud de las personas dolientes, sean ellas religiosas, agnósticas o ateas. Entre estos beneficios está su carácter de factor protector preventivo de un duelo patológico o complicado. Además de las ceremonias colectivas e institucionales existen ritos espontáneos y de carácter privado, tales como dialogar con el ser querido junto a su tumba. Las personas laicas se benefician de participar en ritos religiosos –aunque no le dan importancia al carácter religioso del rito– o ritos laicos para despedirse de su ser querido (Yoffe, 2014).

La misma autora menciona el surgimiento en los años 1970 en Inglaterra del área de “cuidados paliativos” de la salud, en el que profesionales de la salud y voluntarios acompañan a las personas moribundas y a sus familiares y les apoyan para que la persona antes de fallecer pueda despedirse de sus seres queridos, expresar sus últimas voluntades, etc. Esto dignifica la muerte y ayuda a la vez a los familiares a llevar mejor el duelo una vez que la persona muere, ya que el “duelo anticipado”, que empieza antes del fallecimiento, ha ayudado en alguna medida a elaborar simbólicamente y afectivamente la situación poco a poco, desde antes de que ocurra. Yoffe se manifiesta partidaria de que los profesionales de la salud incluyan las creencias religiosas y espirituales de los pacientes moribundos y de las personas en duelo en sus intervenciones (Yoffe, 2003).

En psicoterapia los pacientes pueden comunicarse con sus seres queridos fallecidos mediante la imaginación, el ensueño dirigido, el psicodrama, y las técnicas gestálticas como la de la “silla vacía” (Espina Barrio, Filgueira Bouza, 1997; Reyes, 2009; Ceberio, Watzlawick, 2010).

Respecto de su trabajo en psicoterapia del duelo con el psicodrama y considerando la perspectiva antropológica, Espina Barrio, Filgueira Bouza (1997) señalan que:

El Psicodrama Antropológico intenta recuperar aquellos ritos antiguos que aporten un mayor significado a nuestras vidas y, suponemos, un aumento de nuestras habilidades y recursos humanos y sociales; pero no pretende ser una fiel repetición que está fuera de lugar y de tiempo. Es una creación actual y no una sobrevaloración de los ritos primitivos, con la falsa creencia de que todo lo tribal era mejor (p. 650).

Estos autores mencionan que en el psicodrama del duelo tal como ellos lo aplican, es el protagonista (el paciente) quien decide la escena que desea representar, y que por lo común la primera escena con la que se trabaja incluye a la persona muerta. En otras palabras, el psicodrama proporciona la oportunidad de comunicarse y hablar con el difunto.

Moffatt (2007) indica que el trabajo del duelo se dificulta ante la muerte sorpresiva y no prevista, como cuando alguien fallece de un infarto. En este último caso la psicoterapia debe permitirle al doliente evocar en la imaginación a su ser querido y hablarle, dialogar con él y decirle las cosas que faltaron por hablar (“asuntos pendientes”). Dice este autor que todas las culturas tienen alguna ceremonia o estrategia para –de una forma u otra– hablar con los muertos.

Técnicas como el psicodrama y el ensueño dirigido pueden ser usadas también con pacientes que están sufriendo a pesar de que la muerte no haya sido del todo imprevista. Ceberio y Watzlawick (2010) relatan la atención terapéutica a un paciente llamado Ernesto, en duelo por el fallecimiento de su hermana con cáncer. Durante los dos años anteriores él había dedicado su vida a cuidar de su hermana, y ahora que ella ya no estaba no encontraba un propósito a su vida, y se cuestionaba constantemente sobre lo que podría haber hecho de manera distinta para evitar el desenlace fatal. Ernesto somatizaba su aflicción con un dolor de estómago. El terapeuta planteó un ejercicio gestáltico en el que el paciente dialogaba con su estómago. Ernesto, guiado por el terapeuta, le hacía preguntas a su estómago, al que se imaginaba sentado frente a él, en una silla vacía. Luego el paciente se cambiaba a esa silla y respondía, desempeñando el rol de su estómago. El ejercicio llevó a que Ernesto transformara su dolor de estómago en llanto y angustia, que expresó en la sesión. Espontáneamente el diálogo con su estómago en la “silla vacía” se transformó en un diálogo con su hermana fallecida, durante el que el paciente lloró desconsoladamente. El terapeuta lo contuvo en silencio, y luego le solicitó redactar una carta de despedida a su hermana. En la siguiente sesión el paciente llevó y leyó la carta. Entonces el terapeuta le propuso que visitara el cementerio y allí se la leyera a su hermana. Así lo hizo, y desaparecieron su dolor de estómago y su falta de propósito en la vida. Luego de esto comenzó a estudiar una carrera universitaria (Ceberio, Watzlawick, 2010).

Sas y Coman (2016) analizan el uso de “rituales personales de duelo” por psicoterapeutas que diseñan junto a sus pacientes estos ritos. Estos pueden incluir objetos de la persona fallecida como anillos de boda, regalos o cartas que el difunto escribió en vida al deudo. También suelen usarse elementos de la naturaleza, como el agua, fuego, aire y tierra. Los ritos tienen lugar en la sala de terapia, en el hogar o en la naturaleza. La manipulación física de los objetos provoca cambios emocionales que permiten elaborar simbólicamente y psicológicamente el deceso. Un ejemplo es el de una mujer que se dirigió a un área silvestre, gritó en medio de la naturaleza todas las cosas que quería decirle al difunto, y dejó un medallón que le había regalado en el agua de un río. Otro caso es el de una mujer que enterró su anillo de bodas en la arena de una playa que apreciaba mucho. Los rituales personales son diseñados para un paciente particular teniendo en cuenta sus particularidades y por tanto no se repiten, son únicos. En otros casos la terapia incluye la creación de los objetos a ser usados ritualmente mediante arte-terapia y manualidades. Los

ritos personales involucran lo sagrado para la persona o familia (a diferencia de los ritos religiosos y tribales que involucran lo sagrado para el colectivo), en ellos una experiencia natural (no sobrenatural) se vuelve sagrada. Existen rituales de despedida y también otros en que el simbolismo sagrado permite continuar la conexión con la persona perdida, además de transformarse a sí mismo para adaptarse a una relación modificada con el difunto (Sas, Coman, 2016).

Levine (2016) señala que utilizar rituales imaginativos para procesar la muerte de un ser querido puede beneficiar la salud mental de niños, adolescentes y adultos, sea en terapia individual o grupal.

Selvini Palazzoli *et al.* (1974) trataron la sintomatología anoréxica de Marella, una niña de 2 años y 3 meses, mediante la prescripción de un rito funerario simbólico a sus padres. La madre había estado embarazada y dado a luz a un pequeño hermano de Marella en el hospital, pero el niño, llamado Matteo, contrajo una septicemia. Seguía vivo en el hospital, pero no había ninguna esperanza de que sobreviviera. Los padres de Marella no le habían dicho nada del nacimiento de su pequeño hermano ni de su enfermedad e inminente muerte, para “evitarle sufrimientos”. Cuando la madre volvió a su casa después de dar a luz, siguió yendo durante las tardes al hospital a ver a Matteo, pero le decía a Marella que iba a ver a un niño enfermo hijo de una amiga. La reacción de Marella era una especie de huelga de hambre, sintomatología anoréxica que consistía en que no aceptaba ni una cucharada de comida de ninguno de sus padres. Había bajado mucho de peso, y solo comía escasamente cuando era llevada a la casa de su abuela materna. El padre era bastante frío y distante con su esposa e hija. En la quinta sesión de la terapia los padres reportaron que Matteo falleció y fue sepultado en la tumba familiar en el cementerio.

El equipo terapéutico prescribió un rito funerario simbólico para dar sepultura a Matteo de modo visible para Marella, e involucrar al frío y distante padre en una dramatización que involucrara emociones. Se les propuso que el padre le explicara con palabras simples a su hija que su madre había tenido a un pequeño hermano suyo, que al nacer se enfermó, que había muerto y que había sido enterrado en el cementerio. Que no habían querido hablarle de esto para protegerla pero que ahora era necesario hacer un rito. Puesto que la ropa destinada a su pequeño hermano ya no iba a ser necesaria, iban a enterrarla los tres en el patio de la casa. Así, de acuerdo con lo indicado por el equipo terapéutico, los dos padres y su hija fueron al patio, él cavó un agujero bastante profundo y luego la madre arrojó ahí la ropa que estaba destinada a su hijo fallecido. También

Marella arrojó allí unos zapatos. Luego el padre llenó con tierra el agujero y plantó un árbol encima de él. Marella ese mismo día volvió a comer y su ánimo mejoró. Ella misma, pese a estar solo en la fase inicial de desarrollo del lenguaje verbal, comenzó a hablar de su hermanito muerto como asegurándose de que ahora estaba permitido hablar del tema. Los síntomas no volvieron (Selvini Palazzoli *et al.*, 1974).

Algunos autores han planteado como un objetivo de la psicoterapia el ayudar al paciente a “decir adiós” a la persona fallecida (Ceberio, Watzlawick, 2010; Worden, 2010). Sin embargo, interesantemente este enfoque también ha sido cuestionado. Si bien algunos pacientes se benefician del enfoque de “decir adiós”, que parece ser el predominante en la psicoterapia occidental, este no es útil a todos ellos (Nell, 2004). García (2011) menciona que uno de sus alumnos atendía a una consultante en duelo por la muerte de su esposo, pero ella abandonó la psicoterapia porque se sentía obligada por el interventor a despedirse para siempre de su marido, y ella no estaba dispuesta a eso. El terapeuta narrativo Michael White (1988) propuso un modelo alternativo, el enfoque de “decir hola de nuevo” a la persona fallecida. Para él, algunas personas en duelo se benefician más bien de integrar a la persona que ha muerto en su vida pero de una manera distinta, y no de intentar “aceptar” su muerte de manera prescriptiva. El discurso de decir adiós es predominante en occidente y, desde una perspectiva narrativa, los problemas psicológicos surgen y se mantienen debido a que ciertas narrativas predominantes excluyen a otras, impidiendo la apertura de nuevas posibilidades y maneras de ver y abordar el problema (Nell, 2004). De tal manera, los esfuerzos de los terapeutas para que las personas “se despidan” y “acepten la realidad” de la muerte de su ser querido en algunos casos pueden ser iatrogénicos.

En la psicología anglosajona surgió a fines del siglo XX un enfoque llamado de “vínculos continuados” (*continuing bonds*) para la psicoterapia del duelo (Klass, Silverman, Nickman, 1996). Esta perspectiva se basa en la investigación transcultural y propone que las personas en Estados Unidos e Inglaterra no necesariamente tienen que estar dispuestos ni menos aún deben ser “obligados” por los terapeutas a “aceptar la realidad de la muerte” de su ser querido, sino que es igualmente válido y además muy común –incluso en occidente– que las personas mantengan el vínculo con la persona fallecida a través de recuerdos, objetos, fotos, etc. Lo que busca esta propuesta es “despatologizar” la tendencia de muchos pacientes a querer continuar vinculados a su ser querido tras su muerte, y esto incluye la

despatologización de las experiencias de “sentir la presencia” del ser querido fallecido (Steffen, Coyle, 2012).

Steffen (2015) rastrea el origen de la idea de que el doliente debe “renunciar al vínculo” con el fallecido en el texto *Duelo y melancolía* de Sigmund Freud, de 1917. En esta obra seminal Freud sostiene que el “trabajo” psíquico del duelo consiste en desasir la libido de cada uno de los recuerdos y representaciones de la persona perdida. Para esto cada representación es sobreinvertida, es decir, se deposita en ellas un manto de afecto aun mayor al ya existente, para luego retirar esa investidura afectiva. Freud asevera en este texto que en algunos casos el negarse a renunciar al vínculo con la persona fallecida lleva a retenerla mediante una “psicosis alucinatoria de deseo” (Freud, 1992, p. 242). Para Steffen (2015) la postura de Freud se ubica en su época cultural, en el modernismo con su énfasis en la razón, el progreso continuo y la eficiencia (de ahí la metáfora de la “máquina” o “aparato psíquico” como modelo de la funcionalidad humana). En este contexto el duelo es visto como una reacción emocional debilitante que interfiere con el funcionamiento diario. Siguiendo a Klass, Silverman y Nickman (1996) esta autora opone al enfoque psicológico clásico de renunciar al vínculo, que se habría originado en Freud, el enfoque que ella denomina posmoderno de mantener el vínculo con el difunto. Además, Steffen y Coyle (2012) señalan que por lo menos el 50% de las personas en duelo en Reino Unido experimenta en algún momento la sensación de ser tocado, ver o sentir la presencia de la persona fallecida, por lo que esto constituiría un fenómeno normal que no puede catalogarse como patológico o alucinatorio. En Inglaterra las experiencias sensoriales o cuasisensoriales de la presencia del ser querido difunto ocurren más frecuentemente durante los primeros diez años de duelo, pero pueden darse a veces incluso décadas después del fallecimiento, y generalmente las personas reportan que son experiencias agradables.

Steffen y Coyle (2010) aseveran que para que las personas se beneficien a largo plazo y obtengan “crecimiento postraumático” a partir de las sensaciones de presencia del difunto parece ser necesario que exista un marco cultural y conceptual dentro del cual las personas puedan hacer sentido de estas experiencias. Las personas que han sentido la presencia de un ser querido fallecido suelen atribuir a esta vivencia un carácter espiritual (Steffen, Coyle, 2011). Los paradigmas occidentales racionalista-positivista y cristiano tienden a desalentar las experiencias de presencia del difunto en las personas que las tienen. En este marco, la psicoterapia podría ser para esas personas el único espacio en que se sientan libres para hablar de estas vivencias

y desde ellas crear significado. La reconstrucción narrativa del sentido de la vida y de la propia identidad después de la pérdida es para autores como Neimeyer (2005) el objetivo central de la psicoterapia del duelo.

En su libro *Sobre los sueños y la muerte*, la analista jungiana Marie Louis von Franz (2007) aborda el tema de las sesiones de espiritismo y se pregunta si lo que se manifiesta allí son contenidos del inconsciente, es decir, complejos de los participantes, o se trata verdaderamente de la manifestación de mensajes reales de los muertos. La autora señala que el inconsciente colectivo contiene un conocimiento (aunque no en formato racional) del que carecen en su conciencia las personas individuales, por lo que los fenómenos del espiritismo pueden ser al mismo tiempo manifestaciones del inconsciente colectivo y comunicaciones reales de los muertos.

Un fenómeno que se da espontáneamente en muchos pacientes dolientes y que les permite “decir hola de nuevo” al ser querido es la aparición de la persona fallecida en sueños.

Nell (2004) relata que un paciente suyo tuvo, después de la muerte de su abuela, un sueño en que su abuela venía y le decía que ella estaba bien y feliz donde estaba ahora, y que nada de lo ocurrido había sido culpa del paciente (él tenía sentimiento de culpa por su muerte). El paciente señalaba que no estaba seguro de si realmente había sido su abuela quien estuvo en el sueño, pero que creía que sí. Además, le contó el sueño a su padre, y a ambos los hizo sentir mejor.

Worden (2010) menciona el caso de una madre que había perdido a su hija y que, cerca del final de su terapia del duelo, tuvo un sueño en el que se agarraba de un globo dorado y este la llevaba hasta una nube donde estaba su hija. Allí conversaba con ella, y su hija le decía que estaba bien. La madre luego le preguntaba cómo bajar, y su hija le decía que tan solo bajara y aterrizaría en el lugar en que necesitara hacerlo. La paciente extrajo el mensaje de que su hija estaba bien y de que ella misma necesitaba continuar con su vida en la tierra. Para Worden es ante todo el paciente doliente quien debe interpretar su propio sueño. Así, en este caso, la mujer le comentó a su terapeuta, a propósito de que el globo era dorado, que en su familia durante los aniversarios y cumpleaños tenían la costumbre de hacerse regalos de oro. Ella interpretó esto como que su hija le dio, en el sueño, el “regalo” de que siguiera adelante (Worden, 2010).

Para Carl Jung los sueños son mensajes que provienen desde el inconsciente colectivo, es decir, desde las profundidades de la psique, en donde se encuentran –de acuerdo con su teoría– recuerdos, tenden-

cias y símbolos comunes a toda la especie humana (sobre todo en su prehistoria), la forma de simbolismo que encontramos en los mitos primitivos. El sueño es un mensaje que el inconsciente envía a la conciencia acerca del conflicto por el que el sujeto está pasando, y es un mensaje que incluye las maneras de resolver tal conflicto (Eliade, 2005). Esta manera mística de Jung de entender el inconsciente tiene fuertes paralelismos con los mitos de diversos pueblos no occidentales, en el sentido de que los sueños provendrían no únicamente desde las profundidades del alma del individuo sino, además y sobre todo, desde dimensiones trascendentes y cósmicas, que abarcan finalmente al universo en su totalidad. Por tanto, es del todo coherente que los seres queridos muertos aparezcan en los sueños para dar sus mensajes, pues –desde esta perspectiva– vienen desde “el más allá”, y los sueños permiten conectar el alma individual a esa dimensión cósmica que, para Jung, trasciende el espacio, el tiempo y la causalidad.

Respecto de soñar con personas muertas, la analista jungiana Marie Louis von Franz (2007) relata que Jung por lo general interpretaba los sueños, incluidos los sueños con muertos, como expresiones de complejos y tendencias anímicas del soñante. Es decir que los personajes del sueño serían representaciones de aspectos parciales de la psique del soñante; por ejemplo, soñar con su padre podría representar el “aspecto autoritario” de su personalidad, o soñar con una mujer podría representar el “aspecto femenino” de la misma. Sin embargo, cuando Von Franz le relató a Jung algunos sueños suyos con muertos, este último los interpretó “en el plano objetivo”, es decir, los personajes del sueño como expresión de lo que esas personas efectivamente están haciendo en su vida después de la muerte, lo que sorprendió a Von Franz. En esa misma época otra analista le pidió a esta autora ayuda para interpretar los sueños de una paciente que había perdido hacía poco a su novio piloto en un accidente de aviación. Ella soñaba casi todas las noches con él. Von Franz interpretó algunos sueños en el plano subjetivo, como si la imagen del novio representara el *animus*, es decir, el lado masculino inconsciente de la personalidad de la paciente... pero en seis de los sueños no pudo evitar interpretarlos “en el plano objetivo” como manifestaciones o mensajes reales del novio en su vida después de la muerte, que regresaba para visitar y consolar a su prometida. La analista se molestó y rechazó estas interpretaciones, y acudió a Jung para que le ayudara a interpretar toda la serie de sueños. Von Franz relata que Jung, que no conocía nada de las interpretaciones que ella había hecho, interpretó en el plano objetivo los mismos seis sueños que ella había identificado como tales (Von

Franz, 2007). Esto es consistente con la consideración jungiana de los contenidos psíquicos del inconsciente colectivo como autónomos respecto de la conciencia y la voluntad del soñante.

El trabajo terapéutico con sueños o aquel con la imaginación o el psicodrama, que permiten al doliente volver a hablar con la persona fallecida, son interpretados por algunos pacientes y terapeutas como manifestaciones espirituales. Sus efectos terapéuticos se derivan de lo que en el nivel y lenguaje emocional y afectivo del inconsciente es una verdadera comunicación con el difunto. La psicoterapia occidental puede beneficiarse –y, de hecho, se beneficia– de la integración y reformulación de narrativas que difieren radicalmente del discurso científico, positivista o materialista.

TERAPIA DE DUELO: UNA EXPERIENCIA DE TERAPIA DE GRUPO EN ATENCIÓN PRIMARIA

A continuación se describe una experiencia realizada durante los años 2014 y 2015 en un centro de atención primaria de salud (Centro de Salud Familiar) de la zona norte de Santiago de Chile, consistente en un taller grupal de apoyo emocional conducido por profesionales del consultorio para pacientes con duelo no resuelto por fallecimiento de persona(s) significativa(s). El autor de este artículo participó como coordinador del grupo junto a la señora directora del consultorio, enfermera de profesión. En ocasiones participaban también como coterapeutas una médico y una técnico en enfermería.

Si bien el grupo de “Terapia de Duelo” funcionaba como taller, a la vez los usuarios (pacientes) podían libremente intercambiar entre sí sus teléfonos y direcciones, lo que facilitó la formación de vínculos de amistad y de apoyo social. El taller funcionaba los días miércoles desde las 10 a las 11 de la mañana. Se iniciaba prendiendo una vela, que se depositaba en el centro de una mesa, alrededor de la cual se sentaban los participantes, es decir, los usuarios y también los profesionales. El grupo no tenía una edad específica, pero casi todos los usuarios eran adultos mayores, en su mayoría mujeres de entre 55 y 75 años. Cada sesión empezaba con la lectura en voz alta por el psicólogo (o por algún voluntario individual) de algún texto espiritual o filosófico acerca del duelo.

Durante una de las primeras sesiones del taller se abordó terapéuticamente el caso de una paciente adulta mayor cuya hermana había fallecido, lo que la tenía muy afectada. En esta ocasión se realizó un ejercicio de tipo psicodrama, dirigido por el psicólogo, en el que otra paciente se sentó frente a la protagonista. La protagonista, en un intenso despliegue emocional, le dijo

todo lo que le quería decir a su hermana fallecida. Con la conducción del psicólogo, la paciente que representaba a la hermana le respondió: "Yo estoy bien, déjame ir, sigue con tu vida... yo estoy bien". Posteriormente, en otra sesión, se preguntó a la paciente protagonista su impresión sobre esto, la que señaló que "fue bonito" escuchar a su hermana hablarle así.

Poco después de la realización de este ejercicio, otra paciente aportó al taller el siguiente material escrito (disponible en varios sitios web), del que posteriormente los profesionales hicieron varias copias (fotocopias):

Una Carta del Cielo

A mi querida familia: les quiero avisar que llegué muy bien. Les escribo esta carta desde el Cielo donde me encuentro con Dios.

Aquí no hay más dolor ni lágrimas, solo amor eterno. Por favor no estén tristes porque no me ven... recuerden que día y noche estoy con ustedes...

Ese día que tuve que partir, era porque mi vida aquí en la tierra ya se había cumplido...

El señor me recogió, me abrazó y me dijo "¡Bienvenido! Qué gusto volver a verte, te he extrañado mucho; y por tu querida familia no te preocupes que algún día llegarán aquí. Yo te necesito mucho aquí, eres parte de mi gran plan".

Dios me dio una lista de obras que he de cumplir, y lo más importante en mi lista es cuidar y ver por ustedes. Y en la noche cuando en cama duermen, Dios y yo estaremos cerca de ustedes.

Cuando piensen en todos esos años tan hermosos de mi vida, como ustedes son de carne y hueso, las lágrimas derramarán. Pero no tengan miedo de llorar, pues solo así aliviarán el dolor. Recuerden que sin lluvia las flores no florecen.

Cómo quisiera decirles todas las cosas que Dios tiene en plan, si yo les contara ustedes no comprenderían... Pero una cosa sí les digo: que aunque mi vida en esta tierra terminó, ahora más que nunca estoy más cerca de sus corazones.

Hay todavía muchos caminos que enfrentar y montañas que escalar, pero juntos día a día lo podemos lograr. Cuando caminen por la vida y me tengan en sus pensamientos, yo estaré solo medio paso detrás de ustedes. Y cuando sea tiempo de partir, recuerden que no se van, sino que vienen conmigo.

La "Carta del Cielo" fue un material importante durante el taller. Desde ese día se leyó al inicio de cada sesión, y se repartió a cada participante una copia física

de ella en papel. Otro texto, también aportado por la misma paciente y que se leía en voz alta en algunas sesiones, era este:

La muerte no es nada.

No he hecho más que pasar al otro lado.

Yo sigo siendo yo. Tú sigues siendo tú.

Lo que éramos el uno para el otro, seguimos siéndolo.

Dame el nombre que siempre me diste.

Háblame como siempre me hablaste.

No emplees un tono distinto.

No adoptes una expresión solemne ni triste.

Sigue riendo de lo que nos hacía reír juntos...

Reza, sonríe, piensa en mí, reza conmigo.

Que mi nombre se pronuncie en casa como siempre lo fue.

Sin énfasis ninguno, sin huella alguna de sombra.

La vida es lo que siempre fue: el hilo no se ha cortado.

¿Por qué habría yo de estar fuera de tus pensamientos?

¿Solo porque estoy fuera de tu vista?

No estoy lejos, tan solo a la vuelta del camino...

Lo ves, todo está bien...

Volverás a encontrar mi corazón, volverás a encontrar su ternura acendrada.

Enjuga tus lágrimas, y no llores si me amas.

Este último texto llama a los deudos a no llorar, sin embargo los profesionales enfatizaron que tener la libertad de llorar es parte importante del proceso de un duelo normal. De hecho, otra paciente trajo al taller un artículo de una revista sobre los beneficios para la salud de llorar y de las lágrimas. Estos materiales eran fotocopados y se archivaban en una carpeta especial del taller.

En cada sesión, luego de la lectura de uno o dos textos como estos, se daba la palabra a cada participante, empezando por quienes hubiesen venido por primera vez. Cada participante se presentaba diciendo su nombre y el motivo por el que venía, es decir, qué familiar o persona significativa había fallecido y hacía cuánto. Luego relataba su estado emocional, sus dificultades para elaborar el duelo, etc. Las demás participantes a veces daban consejos o su opinión a manera de apoyo social.

Se propuso a los participantes la conformación de un pequeño altar en sus casas, en el que pudieran poner una fotografía de su ser querido fallecido y prender una vela, para hablarle cuando así lo quisieran.

Algunos pacientes relataron que han sentido la presencia, por ejemplo el olor o incluso se han sentido tocados por sus muertos. Los trabajadores de la salud

del grupo les señalaron que esta clase de experiencias es normal en un proceso de duelo.

Durante una sesión se invitó a los pacientes a llevar al taller fotografías de su ser querido fallecido y compartirlas con el grupo (mostrarlas), y así lo hicieron.

Se analizaron también algunos sueños que los pacientes llevaban, entre los cuales aparecía la persona fallecida y en otros la persona fallecida visitaba al deudo o le decía cosas. Este tipo de experiencias fue interpretado en el grupo como visitas reales del pariente fallecido a su deudo, de modo de facilitar una interpretación espiritual que ayudara en la elaboración simbólica y ritual de los procesos de los dolientes.

CONCLUSIÓN

La psicoterapia occidental del duelo puede beneficiarse de la integración de aspectos espirituales y rituales, que guardan semejanza con las prácticas funerarias de diversas culturas premodernas del mundo, tanto del pasado como de la actualidad.

Esto no debería implicar una idealización ingenua de todo lo no occidental y de los pueblos originarios y culturas tradicionales del mundo como carentes de defectos. Al igual como sucede en las sociedades urbanizadas y modernas, las culturas de estos pueblos –entre los que por lo demás existe una gran diversidad– tienen aspectos positivos y negativos.

La psicoterapia del duelo en occidente utiliza técnicas que se asemejan a los ritos de culturas tradicionales en los siguientes puntos: promueve que el paciente doliente le dé un sentido a la pérdida, integra la dimensión espiritual, utiliza en ocasiones una modalidad grupal y comunitaria, y permite al paciente doliente comunicarse con su ser querido fallecido mediante ejercicios de dramatización o el trabajo en torno a los sueños.

REFERENCIAS

- Alález García A (2001). Duelo andino: sabiduría y elaboración de la muerte en los rituales mortuorios. *Revista Chungará* 2: 173-178
- Ariès P (1983). *El hombre ante la muerte*. Madrid: Taurus
- Ariès P (2007). *Morir en occidente. Desde la edad media hasta nuestros días*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo Editora
- Ceberio M, Watzlawick P (2010). *Si quieres ver, aprende a actuar*. Buenos Aires: Teseo
- Chaumeil J (1992). La vida larga. Inmortalidad y ancestralidad en la Amazonía. En M. Cippolletti y E. Langdon (Eds.). *La muerte y el más allá en las culturas indígenas latinoamericanas* (pp. 113-124). Quito: Abya Yala
- Clastres P (1981). *Investigaciones en antropología política*. Barcelona: Gedisa
- Eliade M (2005). *El vuelo mágico*. Madrid: Siruela
- Espina Barrio J, Filgueira Bouza M (1997). Psicodrama del duelo. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría* 64: 649-659
- Ezcurdia J (2009). Modernidad y barbarie en el pensamiento de C. G. Jung. *Valenciana* 3: 169-195
- Fernández G (2010). La revuelta de las “ñatitas”: “Empoderamiento ritual” y ciclos de difuntos en la ciudad de La Paz (Bolivia). *Revista de dialectología y tradiciones populares* 1: 185-214
- Filgueira Bouza M (1997). Cinco rituales como terapéuticos: El duelo, el carnaval, las tribus urbanas, la noche de San Juan, y los ritos populares y grupos terapéuticos. 1er Congreso Iberoamericano de Psicodrama 27 de febrero a 2 de marzo de 1997, Universidad de Salamanca
- Freud S (1992). *Obras completas. Volumen 14*. Buenos Aires: Amorrortu
- Ganduglia N (2016). *Que las hay, las hay*. Montevideo: Planeta
- García F (2011). La muerte y el duelo ¿El final del vínculo? Una perspectiva constructivista narrativa. En A. Krieger (Ed.). *Repensar los vínculos* (pp. 45-58). Buenos Aires: RV Ediciones
- Klass D, Silverman P, Nickman S (1996). *Continuing bonds*. New York and London: Routledge Taylor and Francis Group
- Krug E, Dahlberg L, Mercy J, Zwi, A, y Lozano R (2003). *Informe mundial sobre la violencia y la salud*. Washington: Organización Panamericana de la Salud
- Levine E (2016). Playing with ritual. In R. Neimeyer (Ed.). *Techniques of grief therapy. Assessment and intervention* (pp. 325-328). New York and London: Routledge Taylor and Francis Group
- Lienhardt G (1985). *Divinidad y experiencia. La religión de los dinkas*. Madrid: Akal
- Lizot J (2004). *El círculo de los fuegos*. Caracas: Monte Ávila
- Moffatt A (2007). *Terapia de crisis*. Buenos Aires: Edición Banca-vida
- Muñoz I, Zalaquett F (2011). El paisaje en la distribución de los túmulos funerarios del valle de Azapa, durante el periodo formativo, norte de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande* 50: 23-43
- Nanni M, Tosato S, Grassi L, Ruggeri M, Prigerson H (2015). The psychopathological characteristics of prolonged grief. *Journal of Psychopathology* 21: 341-347
- Neimeyer R (2005). Widowhood, grief and the quest for meaning. A narrative perspective on resilience. In D. Carr, R. Nesse & C. Wortman (Eds.). *Late life widowhood in the United States* (pp. 227-252). New York: Springer
- Nell, W. The saying hallo metaphor as alternative approach to death-related counselling. Paper presented at 3rd Global Conference on Making Sense of Dying and Death, Vienna, Austria 2004. Available from: <https://www.researchgate.net/publication/296567753> [Accesed 26th March 2019]
- Puech H (Ed.) (2001). *Las religiones en los pueblos sin tradición escrita*. México D. F.: Siglo XXI
- Reyes G (2009). *Crónicas psicodramáticas*. Santiago de Chile: Ocho Libros Editores
- Rosaldo R (1991). *Cultura y verdad*. México D. F.: Grijalbo
- Saavedra M (2018). *Ñatitas, los muertos que viven*. *Revista Veinte Mundos*. Recuperado desde: <http://www.veintemundos.com/magazines/187-de/>
- Sas C, Coman A (2016). Designing personal grief rituals: An analysis of symbolic objects and actions. *Death Studies* 9: 1-12
- Selvini Palazzoli M, Boscolo L, Cecchin G, Prata G (1974). The treatment of children through brief therapy of their parents. *Family Process* 13: 429-442

31. Serón Díaz T (2018). Muerte, duelo y rituales mortuorios: una perspectiva cultural. *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* 2: 189-192
32. Steffen E (2015). Facilitating continuing bonds and meaning-making in bereavement. [PowerPoint presentation]. Retrieved from: <https://www.academia.edu/19752996>
33. Steffe E, Coyle A (2010). Can 'sense of presence' experiences in bereavement be conceptualised as spiritual phenomena? *Mental Health, Religion & Culture* 13: 273-291
34. Steffen E, Coyle A (2011). Sense of presence experiences and meaning making in bereavement: A qualitative analysis. *Death Studies* 35: 579-609
35. Steffen E, Coyle A (2012). 'Sense of presence' experiences in bereavement and their relationship to mental health: A critical examination of a continuing controversy. In C. Murray (Ed.). *Mental health and anomalous experience* (p. 33-56). New York: Nova Science Publishers
36. Stroebe M, Schut H, Boerner K (2017). Cautioning health-care professionals: Bereaved persons are misguided through the stages of grief. *Omega. Journal of Death and Dying* 4: 455-473
37. Van Kessel J (2001). El ritual mortuorio de los aymara de Tarapacá como vivencia y crianza de la vida. *Revista Chungará* 2: 221-234
38. Vargas A (2013). Los sueños y las almas para el hombre andino. *Revista de estudios cotidianos* 3: 354-375
39. Von Franz M (2007). *Sobre los sueños y la muerte*. Barcelona: Kairós
40. White M (1988). Saying hullo again: The incorporation of the lost relationship in the resolution of grief. *Dulwich Centre Newsletter* 3: 14-21
41. Wilber K (1998). *Ciencia y religión*. Barcelona: Kairós
42. Worden J (2010). *El tratamiento del duelo. Asesoramiento psicológico y terapia*. Madrid: Paidós
43. Wortman C, Cohen R (1989). The myths of coping with loss. *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 3: 349-357
44. Yoffe L (2003). El duelo por la muerte de un ser querido: creencias culturales y espirituales. *Revista Psicodebate* 3: 127-157
45. Yoffe L (2014). Rituales funerarios y de duelo colectivos y privados, religiosos o laicos. *Avances en Psicología* 2: 145-163

REFLEXIONES

¿QUÉ DUELE CUANDO DUELE?

(Rev GPU 2019; 15; 1: 76-80)

Liliana Messina¹, Javiera Garrido², Cristián Zegpi³, Vanessa Yankovic⁴,
Juana Abarca⁵, Nancy Méndez⁶, Víctor Narváez⁷

Se realiza un recorrido sobre la teoría del dolor en psicoanálisis considerando la relación bidireccional entre el dolor físico y psíquico, desde la pérdida del objeto hasta la lesión traumática, pasando por el dolor conversivo, masoquista, hipocondríaco y psicósomático.

INTRODUCCIÓN

El dolor es el motivo de consulta más frecuente en la práctica médica, fluctuando entre un 11% y 40% de las prestaciones en salud, y puede aparecer, en la anamnesis, en aproximadamente el 70% del total de consultas. En Europa la prevalencia de dolor crónico, moderado a severo, afecta al 19% del total de la población adulta, mientras que en Estados Unidos esta cifra se estima en 35% (Miranda JP, Quezada P, 2013). Según datos de la Organización Mundial de la Salud (OMS, 2013) en América Latina la prevalencia de dolor crónico en la población general alcanza el 31% en Río de Janeiro y el 33% en Santiago de Chile.

Las principales patologías que producen dolor crónico corresponden a las de origen músculo-esquelético, con mayor frecuencia en mujeres de mayor edad, estimándose una prevalencia para el dolor crónico no oncológico entre un 10% y un 50%. Además, los pacientes con dolor crónico usan los servicios de salud cinco veces más que la población general, porque se relacionan con altas tasa de invalidez temporal (licencias médicas), o permanente (dictámenes de invalidez) (Miranda JP, Quezada P, 2013).

La IASP⁸ (International Association for the Study of Pain, 1979, 1986), define el dolor como una "experiencia sensorial y emocional desagradable que se asocia a una lesión histórica presente o potencial o que es descrita

¹ Psicóloga U. de Chile, Psicoanalista Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA, Doctora en Psicología Universidad de Chile.

² Psicóloga Pontificia Universidad Católica de Chile, Magister© en Psicoanálisis UAI-SCP-ICHPA.

³ Psicólogo, Magister en Psicología, Analista en Formación SCP-ICHPA.

⁴ Psicóloga, Psicoanalista Sociedad Chilena de Psicoanálisis-ICHPA.

⁵ Psicóloga, Universidad de Chile.

⁶ Psicóloga, Universidad de Chile.

⁷ Psicólogo, Pontificia Universidad Católica de Chile.

⁸ La definición original de la IASP es: "an unpleasant sensory and emotional experience associated with actual or potential tissue damage or described in terms of such damage". Derivó de la definición hecha en 1964 por Harold Merskey (fue publicada por primera vez en 1979 por la IASP en PAIN, N° 6, p. 250).

en términos de esta lesión". Esta definición otorga especial importancia a la subjetividad, entregando un rol preponderante a los factores psicológicos como mediadores de la percepción, mantenimiento y exacerbación del dolor, pudiendo desencadenarse o no por procesos biológicos. El hecho de incluir en la comprensión las variables psicológicas ha permitido la progresiva incorporación de la psicología y los psicólogos en el estudio y tratamiento del dolor (Truyols M, Pérez J, 2008).

Desde el psicoanálisis, en la práctica clínica, los analistas se encuentran constantemente con el dolor físico; sin embargo se tiende a centrar el interés en el dolor psíquico, corriendo el riesgo de no dar relevancia a síntomas o dolores físicos ya que, además, se deben enfrentar con las dificultades de los pacientes que no puedan expresar su subjetividad mediante el habla.

Debemos considerar la estrecha relación entre la dinámica del dolor psíquico y el dolor físico; su intercur-rencia inconsciente; su mutua influencia y sus entrecruzamientos. Nuestra propuesta es que incorporarlos en el análisis otorga mejores posibilidades de alivio y mejoría.

Joyce Mc Dougall (1993) afirma que "el dolor es un puente que asegura el vínculo entre psique y soma. La frontera entre el dolor físico y psíquico es muy sutil, entre el cuerpo erógeno y el cuerpo físico. El dolor es un representante psicológico. No se puede seguir explorando los signos del soma en el discurso psicoanalítico sin plantear el 'estatus' del cuerpo en cuanto objeto para la psique" (p. 318).

J.D. Nasio (2007) profundiza en algunos elementos teóricos de la definición de dolor dada por la IASP (obra antes citada), señalando que "la IASP reconoce que el dolor podría existir únicamente en lo que se ha sentido y en la queja que lo expresa". Se trata, pues, de lo sentido, a propósito de una lesión, no necesariamente efectiva sobre los tejidos del cuerpo, ya que puede ser "potencial" e incluso tan solo expresada.

Esta perspectiva aproxima las nociones de dolor psíquico y físico. El dolor de un daño, de una agresión sobre la superficie corporal, será percibido como una "excitación brutal" (Nasio JD, 2017, p. 18) en la periferia; incluso si se trata de los órganos internos será una sensación unida a una imagen-recuerdo externa al yo (Freud, 1895), dado que el propio cuerpo se percibe subjetivamente como una imagen; es decir, también es una representación. Al ocurrir el evento agresivo, se producirá –simultáneamente a una conmoción–, una representación del órgano o zona dañada. Esta representación es investida por una cantidad de excitación aportada por el evento desencadenante. Desde la representación de la región lesionada emerge la

sensación de dolor y es la representación la que concentra las excitaciones dolorosas. Así, el dolor no está en la herida sino en la representación de ella, permitiendo a su vez múltiples asociaciones conscientes e inconscientes con otras representaciones y recuerdos de otros eventos dolorosos.

Freud comenzó a escribir sobre el dolor en el *Proyecto de Psicología para Neurólogos* (1950 [1895]), proponiendo el principio de inercia neuronal: el aparato psíquico procura siempre aliviarse de la cantidad de energía o cantidad de excitación.

Cuando se produce una tensión provocada por un estímulo externo el organismo procurará aliviarse de él, descargar la tensión, dejando a su paso una facilitación de la vía recorrida en el camino a la descarga, una memoria (Freud 1895 [1950]; Bueno, 2013). Con el dolor se crea una imagen del objeto excitador del dolor: "imagen-recuerdo" (p. 365) y también en el placer una imagen del objeto ("pecho" por ejemplo), la que al ser reinvestida por el recuerdo produce un estado que no es de dolor, pero es algo semejante; un estado de displacer que tiene una tendencia a la descarga correspondiente a la vivencia de dolor (Freud, 1991; Messina, 2019). Es posible pensar entonces que un dolor que se inició por un estímulo externo se repita después, con una mínima estimulación, por la facilitación establecida con anterioridad.

Un estímulo exógeno puede adquirir un equivalente endógeno a partir de este mecanismo de facilitación apoyado en la imagen-recuerdo: La vía de descarga facilitada servirá para uno u otro, indistintamente. Es posible que así ocurra en la fibromialgia y en otros estados de hipersensibilidad al dolor, incluso sin necesidad de la presencia del estímulo externo. "El afecto displacentero que produciría un dolor psíquico deviene así dolor físico" (Bueno, 2013, p. 50). Esta puede ser una fórmula que ayude a explicar el mecanismo del dolor. Bajo el supuesto de que el dolor físico es más tolerable para el yo que el dolor psíquico, es comprensible que pueda sustituirse uno por otro a través de este mecanismo (Messina, 2019).

En *Más allá del principio del placer* (1920) Freud explica el carácter paralizante del dolor y el empobrecimiento concomitante de los otros sistemas. Quiere decir con ello que tras la perforación de la protección antiestímulo, no es solo la energía ingresada la que invade el sistema (o el órgano), sino que también la invisten energías que se ligan por la atracción de este polo energético (si se permite la intervención de lenguaje de la física). Se entiende entonces la concentración de libido narcisista en un órgano dolorido. Por otra parte, "la herida física simultánea (a la violencia mecánica de un

trauma), ligaría el exceso de excitación al reclamar una sobreinversión narcisista del órgano doliente” (Freud 1920, p. 33).

En síntesis, cuando el cuerpo sufre algún tipo de daño se encuentran las mismas condiciones económicas frente a cualquier dolor, también psíquico. Es decir, se crea un circuito pseudopulsional que realiza una ligazón, que recolecta cantidades (libido) causando un empobrecimiento del resto de la vida psíquica (Le Poulichet, 2012). Por el contrario, una defensa contra las representaciones dolorosas implica el establecimiento de conexiones asociativas, un trabajo de elaboración que devuelve a la vida psíquica lo que estaba enquistado en el cuerpo (Laplanche, 1980, p. 77), permitiendo la dispersión de las cantidades (excitación-afecto) en diversas representaciones, y la disminución de estas cantidades con cada nueva traducción (Messina, 2019).

La imagen-recuerdo que queda conectada a la vivencia dolorosa es la del objeto que daña, o el objeto ausente que hiere psíquicamente. También podría tratarse del propio cuerpo, de la región herida sentida como objeto externo la que, como imagen-recuerdo, queda así representada. Por otra parte, la sobrecarga de excitación inunda el psiquismo y realimenta el circuito del dolor aportando más excitación bajo la forma de sobreinversión, como una defensa inefectiva contra el dolor (Nasio, 2007).

Desde los *Estudios sobre la histeria* (1893-95), Freud trabaja con la suposición de continuidad entre lo psíquico y lo somático. A la pregunta ¿qué se muda aquí en dolor corporal?, la cauta respuesta será “algo desde lo cual habría podido devenir un dolor anímico” (1895/1991, p. 180). Ese algo tiene carácter de cantidad y se refiere al afecto. El afecto debe separarse de la representación para la represión de esta, quedando libre este afecto-cantidad, que será convertido (traspuesto) a lo somático.

Por otra parte, Freud distingue el dolor físico del psíquico. Al dolor físico lo entiende como una reacción que puede ser independiente a la subjetividad, aunque por sí mismo genera una cualidad psíquica que acerca al estado de angustia y desvalimiento. En este punto el dolor físico y psíquico se encuentran. Económicamente “el desvalimiento motor encuentra su expresión en el desvalimiento psíquico” (Freud, 1925, p. 157). El dolor anímico es la sensación percibida en el cuerpo frente a la pérdida del objeto. Por ello la palabra dolor se refiere tanto a lo físico como a lo psíquico.

Para Freud, “el enigma del dolor se revela en su exceso”. Su cualidad esencial reside en su condición de desmesura, en su estatuto de desbordamiento expresivo y afectivo” (Smadja, 2005, p. 55). El exceso en la

expresión de dolor se encuentra en el cuerpo, en lugar de lo psíquico, disociando la relación del sujeto con el sufrimiento a nivel de la fantasía o la representación.

La distinción entre dolor físico y dolor psíquico Smadja la encuentra en la “Addenda” de Inhibición, síntoma y angustia (1926), en la Sección C, donde Freud propone una solución a dicha dualidad, consistente en que el dolor físico se sitúa en la periferia de un órgano lesionado y el dolor psíquico en la periferia de la pérdida de objeto, “dejando su huella en negativo en el tejido psíquico por el dolor moral” (Smadja, 2009, p. 61).

Smadja, al igual que Nasio, plantea –en virtud de lo propuesto por Freud– el carácter de representación psíquica que tiene el dolor físico: primero, como imagen del cuerpo para el sujeto; segundo, como el resultado de una desviación de un inminente dolor psíquico cuando una importante inversión se aproxima a un nuevo objeto. “En definitiva, el representante psíquico del lugar del cuerpo lesionado es el objeto de sobreinversión y no la entidad material corporal” (Smadja, 2009, p. 61).

Señala Freud en la adenda: “También acerca del dolor es muy poco lo que sabemos. He aquí el único contenido seguro: el hecho de que el dolor –en primer término y por regla general– nace cuando un estímulo que ataca en la periferia perfora los dispositivos de la protección antiestímulo y entonces actúa como un estímulo pulsional continuado, frente al cual permanecen impotentes las acciones musculares, en otro caso eficaces, que sustraerían del estímulo el lugar estimulado” (Freud, 1925, p. 159).

Y agrega: “Ahora bien, esta condición genética del dolor parece tener muy poca semejanza con una pérdida del objeto; es indudable que en la situación de añoranza del niño falta por completo el factor, esencial para el dolor, de la estimulación periférica. Empero, no dejará de tener su sentido que el lenguaje haya creado el concepto del dolor interior, anímico, equiparando enteramente las sensaciones de la pérdida del objeto al dolor corporal” (*Ibidem*, p. 159). Se profundiza acá entonces la problemática del dolor físico y la relación de objeto.

Retomando la idea planteada en la definición de dolor de la AISP, es necesario observar los fenómenos propios de la hipocondría; en esta patología los pacientes presentan dolores corporales, pero no hay una lesión tisular comprobable. En la hipocondría se genera un retorno de la atención al cuerpo, una sobreinversión sobre la totalidad del funcionamiento corporal, a diferencia de la inversión local provocada por una lesión traumática.

Freud establece una diferencia patente entre hipocondría y enfermedad orgánica: “...en el segundo caso

las sensaciones penosas tienen su fundamento en alteraciones [orgánicas] comprobables, en el primero no" (Freud, 1914, p. 80).

Freud formula hipótesis interesantes para explicar esta situación. Propone la existencia de una actividad dentro de los órganos del cuerpo que envía estímulos a la vida psíquica, susceptibles de ser percibidos como placer o dolor. Así, a través de la sensación de placer o dolor, la "erogenidad" de los órganos puede ser capitalizada por el aparato psíquico.

Un modelo explicativo es el que aporta el funcionamiento de los órganos genitales. En estado de excitación, es decir, de máxima erogenidad, puede ser fuente de dolor. Sin embargo el procesamiento adecuado de esta estimulación es el origen de la cualidad placentera que da cuenta del funcionamiento eficaz del aparato mental.

Es el mismo modelo el que se puede desprender del funcionamiento de las zonas erógenas del cuerpo, según lo planteado en los *Tres ensayos de teoría sexual* (1905). Freud hace una generalización y señala que no solo los genitales y las zonas erógenas son susceptibles de generar cualidad psíquica (placer-displacer), sino que todos los órganos tienen esa posibilidad. Es la detención o estasis del proceso implicado en el manejo de la erogenidad la que se traduce en la percepción de dolor del cuerpo. "Podemos decidirnos a considerar la erogenidad como una propiedad general de todos los órganos, y ello nos autorizaría a hablar de su aumento o su disminución en una determinada parte del cuerpo" (p. 81, *Introducción del narcisismo*).

Freud (1924-1991) en *El problema económico del masoquismo* enuncia: "también es instructivo enterarse de que, contrariando toda teoría y expectativa, una neurosis que se mostró refractaria a los empeños terapéuticos puede desaparecer si la persona cae en la miseria de un matrimonio desdichado, pierde su fortuna o contrae una grave enfermedad orgánica. En tales casos, una forma de padecer ha sido relevada por otra, y vemos que únicamente interesa retener cierto grado de padecimiento" (*Ibidem*, p. 171).

Estos casos plantean al mismo tiempo la ganancia masoquista de la enfermedad y la interconurrencia inconsciente; es decir, el cruzamiento de un sufrimiento neurótico y un proceso orgánico mórbido (Assoun, 1998).

Consideremos una paciente de 40 años; derivada por un neurólogo con diagnóstico de estrés, refiere lo siguiente: durante los últimos meses se ha sentido agobiada por el acoso y maltrato de su jefe, manifestando una intensa angustia, llanto fácil e insomnio. Cuando

llega a casa tiene una fuerte discusión con su marido, la que aumenta su angustia. En el baño, impulsivamente se realiza cortes en las muñecas, refiriendo alivio y culpa por hacerlo, repitiendo esto varios días. Una semana después despierta con una sensación de hormigueo en su brazo derecho que se extiende a la cara, acompañada por unas sensaciones eléctricas que aparecen cada media hora, causándole fuerte dolor. A pesar del diagnóstico del neurólogo ella considera que sus problemas laborales, que le generan angustia, no tienen nada que ver con el dolor en el brazo.

Podemos plantearnos algunas hipótesis. El adormecimiento y dolor en el brazo pueden ser un afecto separado de la representación y traspuesto a lo somático. ¿Un síntoma conversivo? Un afecto que no ha logrado ser simbolizado; ¿Un fenómeno psicósomático? Una sobreinvestidura corporal; ¿hipocondría? Un cambio de un padecimiento por otro; ¿economía masoquista?

Las investiduras, sobreinvestiduras, la general ausencia de simbolización, y la dificultad en la expresión subjetiva de este tipo de padecimientos, abren todas estas preguntas y manifiestan el interjuego en este pasaje del dolor físico al psíquico y/o viceversa. Tal como actualmente solemos encontrarnos en nuestras consultas relatos de conductas autoagresivas, como infligirse dolor a través de cortes, las dietas restrictivas que causan desnutrición severa y abuso de drogas y alcohol, todos comportamientos que parecen querer alejarse del dolor psíquico.

Es un pasaje, un continuo, funcionando en ambas direcciones, y al intentar comprender cómo y cuánto de ese dolor físico se representa en el psiquismo nos puede entregar una valiosa información sobre los conflictos del paciente.

REFERENCIAS

1. Assoun PL (1977/1998). Lecciones psicoanalíticas sobre cuerpo y síntoma. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
2. Bueno Restrepo JM (2013). Afección Autoinmune y goce. Buenos Aires: Letra Viva.
3. Freud S (1905/1990). Tres ensayos de teoría sexual. Sigmund Freud Obras Completas, T. VII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
4. Freud S (1914). Introducción al narcisismo. Sigmund Freud Obras Completas, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
5. Freud S (1920/1990). Más allá del principio del placer. Sigmund Freud Obras Completas, T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
6. Freud S (1924/1991). El problema económico del masoquismo. Sigmund Freud Obras Completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
7. Freud S (1926[1925]/1990). Inhibición, síntoma y angustia. Sigmund Freud Obras Completas, T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

8. Freud S (1950 [1895]/1990). Proyecto de psicología para neurólogos. Sigmund Freud Obras Completas, T.I Buenos Aires: Amorrortu Editores.
9. Green A, Laplanche J, Leclaire S, Pontalis JB (1969). El inconsciente freudiano y el psicoanálisis francés contemporáneo. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
10. Laplanche J (1980). La sexualidad. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
11. Le Poulichet S (2012). Toxicomanías y psicoanálisis: las narcosis del deseo. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
12. McDougall J (1993). Alegato sobre una cierta anormalidad. Buenos Aires: Paidós.
13. Messina L (2019). Los Fenómenos de Desajuste. Proposición para la clínica psicósomática. Tesis para optar al grado de Doctora en Psicología, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Sociales. Santiago.
14. Miranda JP, Quezada P (2013). Revisión Sistemática: Epidemiología de Dolor Crónico no Oncológico en Chile. Recuperado 12 marzo, 2018, de http://www.ached.cl/upfiles/revistas/documentos/53dfbe675a347_original1_59.pdf
15. Nasio JD (2007). El dolor físico. Buenos Aires: Gedisa editorial.
16. Smadja C (2005). La vida operatoria. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
17. Truyols MM, Pérez J (2008). Aspectos psicológicos relevantes en el estudio y el tratamiento del dolor crónico. Recuperado 12 marzo, 2018, de http://scielo.isciii.es/scielo.php?script=sci_artext&pid=S1130-52742008000300003

ENSAYO

PSIQUIATRÍA Y SALUD MENTAL EN LA POSVERDAD CONTEMPORÁNEA

(Rev GPU 2019; 15; 1: 81-89)

Carlos Rojas-Malpica¹, Frank López², Demian Ortega Lara³, Martha Patricia Aceves Pulido⁴

Las redes sociales y el ciberespacio han generado nuevas formas de elaboración de la opinión pública, conocida como posverdad. El propósito de la presente comunicación es examinar el impacto epistémico del fenómeno de la posverdad, también llamada por algunos autores como posfactualidad, y sus consecuencias en el ámbito de la salud mental. Por la vía de la investigación documental, la observación empírica, y el rigor hermenéutico, serán presentados los conceptos y hallazgos más relevantes que se debaten en las ciencias y las humanidades del presente. La discusión aborda el surgimiento de un espacio en las redes sociales donde parecen evaporarse los conceptos en general y el de verdad en particular, así como los valores tradicionales. Se aprecia la necesidad de una estructura argumental sólida así como de proposiciones para trabajar el problema planteado por la posverdad y la posfactualidad, en sus distintos planos y retos de presentación.

ARQUEOLOGÍA

En cada época de la historia de la ciencia se plantean relaciones inéditas entre la considerada verdad del conocimiento con su objeto de estudio, también denominado, hasta hace algunos años, como realidad objetiva. Dichas relaciones exigen ser rastreadas en el pasado. Una arqueología del problema parece ser necesaria para comprenderlo en su verdadera profundidad. Sin pretender un recorrido histórico exhaustivo, serán

presentados algunos hitos fundamentales en la historia de las ideas para sustentar nuestra indagación sobre la posverdad.

La Antigua Grecia generó un sistema filosófico para abordar los problemas tal y como se ofrecían a la contemplación de sus más importantes pensadores. De hecho, la palabra teoría, referida al conocimiento especulativo, considerado con independencia de toda aplicación, tiene su raíz en la palabra griega θεωρία, que significa mirar u observar, sobre todo, lo que ocurría

¹ MD, PhD. Profesor Titular de la Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.

² Sociólogo, PhD. Profesor Titular de la Universidad de Carabobo. Valencia, Venezuela.

³ Licenciatura en psicología por el ITESO, Guadalajara, Jalisco. México.

⁴ PhD. Profesora de asignatura en la Universidad de Guadalajara. México.

en los juegos y festivales públicos, aunque también ha sido traducida como *contemplación*^{5,6,7}.

En el siglo VIII aC, se observa a los héroes homéricos sometidos al designio de los dioses, despojados de voluntad propia, viviendo un mundo gobernado por la bondad o la cólera divina, pero unos siglos más adelante, en la Atenas de Hipócrates y Pericles, se realiza un esfuerzo formidable por darle una interpretación natural a los más diversos acontecimientos de la vida. Es así como la naciente Medicina Hipocrática entiende la salud (*hygeia*) como un estado óptimo de la naturaleza (*katá physin*), caracterizado por un orden justo de la organización biológica (*Dikaios*, justo, *diké*, justicia de la *physis*), que al mismo tiempo es limpio y puro (*katharós*), hermoso (*Kalós*) y proporcionado (*metríos*). La fisiología hipocrática entiende que la salud es producto de una predisposición de la naturaleza (*diáthesis*), en una mezcla adecuada de sus humores (*eukrasía*), en una relación de proporción y balance (*isonomía*), en la que el pneuma fluye sin contratiempos (*eurróia*). Es el desequilibrio de los humores (sangre, pituita, bilis amarilla y bilis negra) y el predominio de alguno de ellos (*monarkhía*) lo que produce la enfermedad (*nosos*)⁸.

Existía también una concepción médica y filosófica del alma, de entrañable y alto valor conceptual para la psiquiatría⁹. La vida virtuosa o *areté*, la *eudemonia*, o estado espiritual que permite una relación armónica con los dioses, la *sindéresis* (coherencia), la *phronesis* o control de las pasiones, la verdad (*aletheia*), la belleza, así como las virtudes cívicas fueron ideales de la antigüedad griega que vemos asumir hasta su máxima expresión en Sócrates, quien escoge perder la vida en función de valores más importantes que la vida misma. La penetración filosófica de los antiguos griegos también permitía distinguir entre opinión (*doxa*) y conocimiento (*episteme*). En todo ese proceso hay que destacar la importancia del *pensamiento* como espacio mental para la construcción del saber, así como su

conservación material en el libro (Βιβλίον), ya no como el papiro del Antiguo Egipto, sino como *pergamino*, originario de la Isla de Pérgamo, durante la cultura helénica del siglo III aC, así como su conservación en la Gran Biblioteca de Alejandría de Ptolomeo Sóter, donde se calcula que hubo alrededor de 500 mil libros¹⁰. Antes del libro y la escritura todo estaba en la memoria. Es importante subrayar que el centro de la vida de la antigüedad griega eran las virtudes, tal como lo dijo Sócrates en el diálogo Gorgia, cuando dice a Callicles: “Los sabios, Callicles, dicen que un lazo común une al cielo con la tierra, a los dioses con los hombres, por medio de la amistad, de la moderación, de la templanza y de la justicia; y por esta razón, querido mío, dan a este universo el nombre de Orden”¹¹. Esta fuerza, que crea y sostiene el orden, es la fuerza cívica, la fuerza de las virtudes o de los buenos hábitos republicanos.

Hay consenso en los historiadores en ubicar la Edad Media en un periodo histórico comprendido entre el siglo V y el siglo XV. El inicio se hace coincidir con la disolución del Imperio Romano de Occidente por obra de los bárbaros en el año 476, mientras que la culminación se asocia con la ruina del Imperio Oriental Bizantino de Oriente sometido por los turcos en 1453. Aunque no es posible caracterizar en pocas líneas un periodo histórico de mil años, hay bastante unanimidad en aceptar que en lo económico hay un predominio del orden feudal, en lo político y religioso, la influencia cristiana en las más importantes monarquías europeas, con la notable excepción de algunas ciudades musulmanas en el Sur de la Península Ibérica, y en lo cultural, la progresiva modificación del latín heredado de Roma en otras lenguas como el Francés, Español y Portugués. En el año 529 el Emperador Justiniano llama a castigar con la muerte a todo aquel que no sea cristiano. La filosofía escolástica medieval hizo lo posible por armonizar la razón con la fe. En los años 1183/1184 se establecen las bases de la Inquisición para combatir las herejías¹². La medicina medieval sigue inspirándose en los textos hipocráticos, pero la concepción cristiana de la vida la permea con sus valores y creencias. El ejercicio médico, visto y practicado como un sacrificio, es una oportunidad de entrar en gracia con la divinidad. El recogimiento interior y la vida ascética son características

⁵ Real Academia Española. Diccionario de la Lengua Española (DLE). Madrid: Editorial Espasa Calpe, SA; 2001.

⁶ Pabón De Urbina, José. Diccionario Manual Griego. Artes Gráficas Mármol, SL: Barcelona, 2005.

⁷ Ferrater Mora J. Diccionario de Filosofía. Editorial Ariel S. A: Barcelona, 2004.

⁸ Lain Entralgo Pedro. Historia de la medicina. Masson, S.A: Madrid, 2003.

⁹ Kharavatos A, Ploumpidis D, Christodolou G. Introduction. IN: Anthology of Greek Psychiatric Texts. Christodolou G, Ploumpides & Karavatos A (EDS). Beta Medical publishers: Athens, Greece, 2011.

¹⁰ Jaegger Werner. Paideia. Los ideales de la Cultura Griega. México: Fondo de Cultura Económica, 2004.

¹¹ Platón. Diálogos. Editorial Panamericana: Buenos Aires, s/f.

¹² Vera Tornell Ricardo. Historia Universal de la Civilización. Editorial Ramón Sopena S.A: Barcelona, 1984.

apreciadas en el médico medieval. La medicina es, además de una actividad asistencial, también un acto piadoso. La unción de los enfermos, el consuelo y la asistencia religiosa entran en la rutina clínica. La pasión y sufrimiento de Jesús en la cruz son el modelo a seguir por los cristianos del medioevo. Los monjes medievales, encerrados en los calabozos de sus conventos, se dedican a la oración, el silencio, la abstinencia sexual, y eventualmente recurren al martirio y al silicio cuando algún deseo pecaminoso o la acedia les aturde la conciencia. La verdad es una revelación que está en la Biblia. Ya no es la *eudemonia* de la Antigua Grecia el estado ideal del espíritu, sino la *beatitud*, que se busca a través de la oración y el sublime encuentro con la divinidad. Un valioso aporte de los monjes medievales es la elaboración y conservación artesanal de libros, pues el pensamiento religioso también se cultiva en la lectura. La educación medieval divide la enseñanza en dos grandes secciones denominadas *trivium* y *quadrivium*. El Trivium comprendía la gramática, la dialéctica y la retórica, mientras que el Quadrivium incorporaba la aritmética, la geometría, la astronomía y la música¹³. De nuevo debemos destacar el *cultivo del pensamiento* y su conservación en el libro (*liber*) durante la cultura medieval. Se suele situar el final de la Edad Media en el siglo XV, cuando los turcos otomanos se hacen con Constantinopla, coincidiendo con el descubrimiento de América y la invención de la imprenta.

Los siglos XV y XVI son testigos de un profundo cambio y renovación conceptual conocido como El Renacimiento, que algunos prolongan hasta el siglo XVII. El movimiento surge en la península itálica, especialmente en Florencia, aunque progresivamente se extiende al resto de Europa. Se le relaciona con la aparición de la burguesía y la decadencia del Sacro Imperio Romano Germánico. Se dice que el periodo toma su nombre por el renacer del pensamiento y las artes de la Antigua Grecia. En el interior del arte renacentista se genera un nuevo modelo de saber que llega hasta los artistas del renacimiento, quienes se proponen una representación estética y sublime del cuerpo humano, como puede observarse en Buonarroti, Signorelli y Mantegna. Las disecciones de Andrea de Verocchio, autorizadas por el papa Sixto IV, y de su discípulo Leonardo Da Vinci, no solo logran una exquisita representación del cuerpo humano sino que se proponen conocerlo, es decir, hacerlo objeto de contemplación tangible, medible e

inteligible, con todo lo cual aparece la nueva ciencia de la anatomía, que experimentará un gran desarrollo en los siglos siguientes. El cuerpo deja de ser el sagrario del alma para convertirse en objeto de conocimiento científico. De la misma manera, el conocimiento intuitivo artesanal de dejar rodar un cuerpo por una pendiente hasta llevarlo a su lugar de destino es investigado por Galileo Galilei, y posteriormente por Isaac Newton, a través de una ecuación matemática del *movimiento*, lo cual implica una compleja relación de una *masa* que se desliza por un plano inclinado desde un punto *a* a otro punto *b*, con lo cual, el *espacio* debe ser representado geométricamente como tal plano inclinado, es decir, en suma, que la ciencia adquiere una categoría de conocimiento abstracto, por cuyas puertas entran ahora *la masa, el tiempo, el espacio, y la velocidad*. Se abre entonces un nuevo régimen para la verdad, que ya no se valida por su coherencia con los dogmas religiosos medievales, sino por la aprobación experimental y su articulación racional¹⁴. En pleno renacimiento se ubica también El Barroco, un movimiento sobre todo estético, pero que también trae un nuevo pensamiento, pues en la hipótesis heliocéntrica, perfeccionada con el telescopio de Galileo Galilei, ya no es el hombre ptolemeico el centro del universo. De la misma manera, Descartes propone la duda como método filosófico, todo lo cual lleva a una profunda crisis de confianza en la fe y en la razón. No es de extrañar, entonces, que el monje Benedictino Rabelais tiemble en el momento postrero con aquella frase “me voy a buscar un inquietante quizás”¹⁵. El desarrollo de la imprenta sigue favoreciendo el cultivo del pensamiento a través de una base material en el libro. De la mano de Kant, como *categorías a priori del pensamiento*, llegarán *tiempo y espacio* a los enciclopedistas de la Ilustración, fundamento filosófico e ideológico de la Revolución Francesa.

A partir de La Modernidad planteada por la Ilustración francesa, las grandes respuestas se trasladaron a la razón, representada en la ciencia. La burguesía traslada los nuevos valores desde la religión a la ciencia. Ya no es la eudemonia de los antiguos griegos, ni tampoco la beatitud medieval el valor más apreciado, sino la salud y el confort terrenal, lo que caracteriza al hombre moderno. La desconfianza iniciada en el barroco

¹³ Bastús Joaquín: El trivium y el cuadrivium o la nueva enciclopedia. El cómo, cuándo y la razón de las cosas, pp. 5 y 6. Imprenta de la Viuda e Hijos de Gaspar: Barcelona, 1862.

¹⁴ López Frank. Los extravíos de la academia y la reforma de los bárbaros. Asociación de Profesores. Universidad de Carabobo: Valencia, 2011.

¹⁵ Rojas Malpica Carlos. La medicina y el mito de la inmortalidad. Boletín Antropológico. Universidad de los Andes. Mérida, Venezuela. N 33, Enero-Abril 1995: (64-84).

se instala y toma forma en la modernidad como temor al sufrimiento, la enfermedad y la muerte. En ese espacio nacen las ciencias de la salud modernas, alejadas de los saberes heredados de la Antigua Grecia y gobernadas epistemológicamente por *el positivismo*, una nueva forma de concebir la verdad, que exige la aprobación metodológica de la ciencia. El positivismo de Auguste Comte (1798-1857) impone que la verdad científica deba ser expresada en hechos medibles o cuantificables para que lleguen a adquirir el estatuto de saber validado por la ciencia. Al mismo tiempo, el positivismo expulsa la subjetividad del campo de conocimiento científico.

La ciencia moderna basa sus nuevos conceptos en hallazgos e investigaciones, y pone en relación la causa y su efecto, a la manera del paradigma mecanicista newtoniano, en la bacteriología de Pasteur, cuando se estudian los procesos infecciosos a partir del germen que los desencadena. La articulación de los hallazgos de la bacteriología y de la anatomía patológica con el paradigma positivista calza casi perfectamente. Sin embargo, más tarde vendrán a entrar en consideración otros componentes del proceso mórbido, como el estado de salud del huésped y sus condiciones de vida, lo cual amplía la mirada a otros factores imposibles de ver con el microscopio. En esta atmósfera epistemológica nace también la psiquiatría. Los creadores del término "psiquiatría" parecen ser los alemanes Heinroth JC (1773-1842) y Reil C (1759-1813), quienes acuñaron el término alemán *psychiatrie*, derivándolo del griego ψυχη, alma, y ιατρος, médico. Sin embargo el verdadero fundador de la especialidad fue Pinel (1745-1826), quien prefirió el término alienista, que se continuó usando durante muchos años del siglo XIX^{16, 17}. Su Tratado está lleno de observaciones y recomendaciones sobre la forma de entender la locura, sin que quede duda de su aproximación científico-natural al tema: "...tal es el método que he seguido por el espacio de casi dos años para enriquecer la doctrina médica de la enajenación con todos los conocimientos que he adquirido por una especie de empirismo..."¹⁸. Desde allí

hasta nuestros días se ha modificado profundamente el debate sobre el conocimiento en el campo de la salud mental y la psicopatología.

Vale recordar que fue Jaspers el primero en incorporar la fenomenología al campo de la psiquiatría a comienzos del siglo XX. Jaspers propone una actitud inductiva antepuesta a las clasificaciones de los padecimientos. Así, el autor rompe con la idea de la unicidad o universalidad de la experiencia en psicopatología. Considera que la vivencia de los sujetos es fundamental para la comprensión de su actuar y de su padecimiento, que se opone a calzar en clasificaciones artificiales, objetivas y generalizables¹⁹.

LA LLEGADA A LA POSVERDAD

En los años 1970 del siglo XX se comenzó a hablar de posmodernidad. Se atribuye al filósofo Jean Francois Lyotard el primer libro sobre el tema (*La condición posmoderna*, 1979), aunque el término ya había sido utilizado con anterioridad. Los pensadores más relevantes de lo posmoderno son Gilles Deleuze, Jean Baudrillard, Jean-François Lyotard, Jacques Lacan, Michel Foucault, Gianni Vattimo, Jacques Derrida, Gilles Lipovetsky, Basil Bernstein y Rigoberto Lanz, entre otros. El movimiento posmoderno incorpora reflexiones en los ámbitos estético, filosófico, cultural, político, científico, y literario. La primera gran propuesta es que los grandes relatos de la modernidad han llegado a su final. Ya no hay una VERDAD con mayúsculas, sino verdades parciales, en minúsculas; la física newtoniana, propia de la modernidad, ya no sirve para explicar el comportamiento impredecible de las micropartículas ni tampoco las relaciones en términos de causa y efecto. Ya no son los hechos los que cuentan sino su interpretación. Se pierde la confianza en la razón y la ciencia, pero se abre a la tecnología. Se retorna al individuo pero no al individuo seriado de la modernidad, sino al diferenciado a partir de sus peculiaridades e intereses, gobernado por pulsiones oscuras, de la misma manera que la atención vuelve al cuerpo, cultivado como radar de sensaciones y realizaciones hedónicas. Podría haber una renovación de lo religioso, pero no el que proponen las iglesias institucionalizadas, sino hacia el interior de la subjetividad, experimentada como una vivencia mística o sublime. El presente se privilegia por encima del pasado y el futuro. Una gran desconfianza sombrea el pensamiento

¹⁶ Vidal G. Introducción. En: Psiquiatría. Vidal G, Alarcón R (directores). Buenos Aires: Editorial Médica Panamericana, S.A; 1986: pp. 23-60.

¹⁷ Garrabé J. Presentación. En: Antología de textos de la psiquiatría latinoamericana. Villaseñor Bayardo S, Rojas Malpica C, Garrabé de Lara J (eds.). Guadalajara, Jal, México: Grupo Latinoamericano de Estudios Transculturales AC; 2011: pp. 9-11.

¹⁸ Pinel F. Tratado médico-filosófico de la enajenación del alma o manía. Madrid: Imprenta Real; 1804

¹⁹ Jaspers Karl. Psicopatología General. Editorial Beta: Buenos Aires. 1977.

posmoderno²⁰. Algunos atribuyen a Nietzsche los orígenes del movimiento que hoy se denomina filosofía posmoderna. A lo mejor podría agregarse a Miguel de Unamuno, a quien se le ha calificado de filósofo irracional, preocupado por el sentimiento trágico de la vida.

En esta atmósfera de incertidumbre y desconfianza aparece *el tema de la posverdad*, ya entrado el siglo XXI, especialmente en las múltiples versiones en que se presenta la información en el ciberespacio. El concepto de “post truth” aparece en el mundo político norteamericano durante la campaña electoral de Donald Trump en el año 2016. Sin embargo el término fue “originalmente acuñado en 2004 por el sociólogo norteamericano Ralph Keyes, en su obra *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*. Como señala Keyes, el término posverdad expresa cómo asistimos a una progresiva desaparición de fronteras o límites entre verdad y mentira, honradez y deshonestidad, ficción y no ficción²¹. El término y lo que revela deben ser analizados más allá de lo obvio. El término está cada vez más presente en los medios, de tal manera que en 2016 fue declarado la palabra del año por el Oxford Dictionary. Es un adjetivo utilizado para describir “circunstancias en las que los hechos objetivos influyen menos en la opinión pública que los apela a las emociones y las creencias personales”, o según el Cambridge Dictionary “una situación en la que las personas son más propensas a aceptar un argumento en sus emociones y creencias, en lugar de uno basado en hechos” (“circumstances in which objective facts are less influential in shaping public opinion than appeals to emotion and personal beliefs” or according to the Cambridge Dictionary “a situation in which people are more likely to accept an argument based on their emotions and beliefs, rather than one based on facts”). No se debe hablar solamente de posverdad sino también de posfactualidad, porque ambos fenómenos, la verdad y los hechos, están absolutamente imbricados. No se trata de que con la posverdad y posfactualidad se promueva una nueva envoltura a la mentira y se le dé alguna apariencia de realidad, lo cual, por supuesto, también puede ocurrir, sino sobre todo que se prescinde deliberadamente de la verdad y de los hechos, necesariamente manejados desde la razón, incluso de la estructura epistemológica con que las ciencias construyen su positividad y sus más sólidas

afirmaciones, para inclinarse por aquello que más y mejor complazca los sentimientos y el deseo²².

En nuestros días el concepto mismo de realidad parece estar cuestionado. La enorme influencia y determinación que ejercen las redes sociales y el espacio virtual (RSEV) sobre la organización social retan muchas lógicas que hasta hace poco gobernaban la vida social en la cultura occidental, incluyendo algunas leyes rígidas de la ciencia. En el espacio virtual, donde viven conectadas millones de personas en el mundo entero, no hay masa, velocidad, ni tiempo en los términos convencionales. Objetos y sumas de dinero se desplazan por las redes como masas incorpóreas en momentos fugaces, donde lo instantáneo es la norma, y las grandes distancias se suprimen. Es una *realidad otra*, distinta de la moderna, donde millones de personas pasan largas horas del día. Allí ocurren transacciones económicas y comerciales, se manejan nuevas formas de dinero, se procuran encuentros personales, se ofrecen y pactan negocios con armas, se contratan delincuentes, *hackers*, *influencers*, *instagramers*, *youtubers*, se venden órganos, se ofertan prostíbulos virtuales, hay venta y promoción de *likes* para promover marcas, opiniones o intereses de todo tipo²³. En fecha reciente vimos al presidente de Estados Unidos indultar a una mujer sentenciada a prisión perpetua, pero no por la reflexión profunda de un profesor de filosofía moral ni por el ruego de un líder espiritual de la sociedad, sino por la petición de una “influencer” con millones de seguidores en las RSEV²⁴. En dicho espacio se prescinde de los conceptos físicos de masa, tiempo, espacio, velocidad y trabajo, así como los filosóficos de verdad, mentira, libertad y valores. Se podría decir que en las RSEV asistimos a una transformación de la concepción de la realidad y de las estructuras cognitivas para pensarla. Ya no es el libro el reservorio del saber, sino los medios electrónicos, donde se *piensa* con una estructura discursiva y una sintaxis distinta a

²⁰ Harvey David. La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 1998.

²¹ Marmot Michael. The art of medicine. Post-truth and science. www.thelancet.com Vol 389. February, 4, 2017.

²² Salles-Mora M. (2017). “La posverdad y su manejo o impacto en la realidad nacional”. Análisis Plural, primer semestre de 2017. Tlaquepaque, Jalisco: ITESO.

²³ López Frank. El desvanecimiento de lo real y la construcción de la otra realidad (2004). En Lanz R. (Comp.). Posmodernidades. La obra de Michel Maffesoli revisitada. Editorial Monte Ávila Editores. ISBN. 9800111980, 9789800111987

²⁴ Donald Trump indulta a una mujer encarcelada gracias a la petición de Kim Kardashian. Consulta en línea: https://www.europafm.com/noticias/famosos/donald-trump-indulta-mujer-encarcelada-gracias-peticion-kim-kardashian_201806075b196dae0cf2f254065f367a.html. 18/10/2018.

la convencional, que fue hegemónica desde la Antigua Grecia hasta los tiempos modernos más recientes. Ese pensamiento, que tiene su mayor fundamento en la lógica y la razón, ha entrado en crisis con la posverdad contemporánea. Ciertamente, aún se publican libros, de la misma manera que en las RSEV también circula información válida sobre la vida pública y/o cotidiana, así como información científica altamente calificada, pero esto no corresponde al fenómeno de la posverdad que deseamos estudiar en esta comunicación, que parece alcanzar dimensiones insospechadas y posiblemente incalculables.

La posverdad entró rápidamente en la lengua castellana. En el próximo DLE se leerá como “Posverdad: (Adición de artículo). (De pos- y verdad, trad. del ingl. *post-truth*). f. Distorsión deliberada de una realidad, que manipula creencias y emociones con el fin de influir en la opinión pública y en actitudes sociales. Los demagogos son maestros de la posverdad”²⁵.

Ante esta situación tan inquietante y novedosa, que afecta los cimientos de la organización social, la medicina y la psiquiatría deben necesariamente sentirse concernidas, por lo cual el tema comienza a debatirse.

MEDICINA Y PSIQUIATRÍA EN LA POSVERDAD CONTEMPORÁNEA

Marmot, preocupado por el tema de la posverdad, a propósito del Brexit en Europa, dirigió una carta a la prestigiosa revista médica *The Lancet*, para referirse al problema en los siguientes términos: “Sin embargo, en ciencia y medicina tenemos que poner nuestra propia casa en orden. La ciencia no es inmune a los proveedores de mentiras y tonterías. Por ejemplo, el “debate” sobre el cambio climático. El debate es la verdadera esencia de la ciencia, pero se debe tener cuidado con las posiciones ideológicas desfilando como debate científico. El cirujano Atal Gawande, escribiendo en *The New Yorker*, identifica cinco movimientos distintivos de la pseudociencia: argumentar un consenso surgido de una conspiración para suprimir opiniones disidentes; producir expertos falsos; escoger algunos datos aislados como un medio para desafiar a un campo completo de saberes; falsas analogías y otras falacias lógicas; establecer expectativas imposibles para la investigación,

o exigir excesiva certeza...”²⁶. Es decir, que la medicina debería sentirse concernida por el problema de la posverdad tanto en lo estrictamente ético como en el rigor metodológico en que fundamenta sus postulados.

En similar sentido se pronuncia Avendaño: “Recentemente, la política nos ha familiarizado con la ‘posverdad’, un nuevo concepto que suele referirse a campañas electorales que recurren a las emociones prescindiendo de los hechos”...pero...“Esta materia está floreciendo en los últimos años, y sus trabajos han evidenciado que la imagen idealizada del modelo hipotético-deductivo del método científico, cuyo sello de identidad es su capacidad para descubrir a partir de unos datos experimentales patrones nuevos e inesperados, está amenazada por varios factores, lo que afecta a la eficacia del conocimiento que la ciencia proporciona. Uno de estos factores es la falta de reproducibilidad de los resultados científicos que se publican, lo que ocurre con frecuencia en las ciencias de la vida, como veremos en algunos ejemplos que hemos seleccionado”²⁷. Al parecer, a la autora le preocupa que los resultados de las investigaciones científicas puedan ser confundidos, o al menos manipulados, para ser presentados o cuestionados a partir del discurso de la posverdad. Parece consciente que la posverdad podría afectar la ciencia en sus cimientos epistemológicos, y propone enfrentarla incrementando el rigor en todo el proceso investigativo. Campos Sánchez asocia el fenómeno de la posverdad con las denominadas terapias alternativas, promovidas por fuera del rigor científico positivista. Flichtentrei examina algunos hábitos mentales que podrían favorecer la instalación de la posverdad, que tienen que ver con la asimilación de nuevos paradigmas en la estructura mental de los que ya están rígida y cómodamente instalados, para lo cual cita el ejemplo de los tratamientos médicos de la obesidad, donde los buenos resultados escasean: “De acuerdo con un estudio publicado en *The American Journal of Public Health* que analizó datos de una cohorte de más de 150.000 personas obesas durante 10 años (2004/2014): la probabilidad anual de que un obeso recupere su peso normal es de 1 en 214 y la de un obeso mórbido es de 1 en 1.290. Sin embargo las razones que se invocan para ese tremendo fracaso de salud pública siempre se orientan a la falta de adherencia de los pacientes, a la influencia del medio sobre la voluntad, al tipo de asistencia a la

²⁵ La RAE incluirá el término posverdad en el diccionario. El País Digital. 28 de noviembre de 2017. Consulta en línea: <https://www.elpaisdigital.com.ar/contenido/la-rae-incluir-el-trmino-posverdad-en-el-diccionario/13148.18/10/18>.

²⁶ Marmot Michael. The art of medicine. Post-truth and science. *www.thelancet.com* Vol 389. February, 4, 2017.

²⁷ Avendaño Carmen. Reflections about the scientific process. *An Real Acad Farm* Vol. 83, No 1 (2017), pp. 6-9.

que se tiene acceso, pero jamás a las recomendaciones médicas que reciben. Ese consejo está sustentado en una teoría que explica (y tranquiliza) el fenómeno de la obesidad como un mero desbalance entre el ingreso calórico y asigna a la voluntad el control de ambas variables. Sobran pruebas, no solo de su fracaso en la implementación sino de la inconsistencia y debilidad de sus fundamentos. Sin embargo, por ahora, la teoría se defiende, se aplica y se fracasa en un *loop* recursivo dramático que ocasiona un costo altísimo en salud y vidas humanas. El mayor esfuerzo de razonamiento cotidiano no se emplea para conocer la verdad de los hechos sino para adaptarlos a nuestras creencias²⁸. Aguilar Fleitas examina las relaciones de la medicina con la posverdad en los siguientes términos: “¿Por qué funciona la posverdad si parece tan débil su naturaleza? Porque se cree en ella. El ser humano moderno, acelerado y ruidoso, tiende a preferir *verdades* de rápida fabricación, que tranquilicen la conciencia, que nos mantengan en un relativo confort intelectual, en falsas seguridades o den rienda suelta a las pulsiones y descargas emocionales que demanda la frustración cotidiana. Las redes sociales, como lo expresa el filósofo coreano Byung-Chul Han, transformaron a la colectividad en una masa de individuos hiperconectados pero aislados, llena de ruido y confusión que impide el sosiego que requiere el alma para reflexionar y sentir. En la vida rápida que nos ha tocado vivir (o que hemos construido), no hay tiempo para pensar. ¿Convivimos con posverdades en medicina? Todo cuanto hemos dicho hasta ahora ¿tiene algo que ver con la medicina? ¿Quiere decir que en la medicina anidan posverdades, falacias, meras conjeturas y proposiciones sin fundamento? La respuesta es sí, indudablemente²⁹. Hasta aquí podemos observar que la medicina se ha sentido concernida en aspectos éticos, epistemológicos y prácticos con el tema de la posverdad, lo cual constituye un ejemplo de cómo incide en una de las ciencias de la salud.

“La psiquiatría, rama de la medicina humanística por excelencia, que se ocupa del estudio, prevención y tratamiento de los modos psíquicos de enfermar”, según acertada definición de Francisco Alonso-Fernández³⁰, como ya apuntamos, nació en el clima espiritual de la

modernidad francesa con su esqueje axial plantado en el estudio de la enfermedad mental. Desde los primeros alienistas hasta los días del presente la psiquiatría ha experimentado una gran ampliación de su campo epistemológico, tanto en sus fundamentos biológicos como en su componente social, de tal manera que hoy podría definirse como “la rama de la medicina que se ocupa de la promoción de la salud mental, así como de la restauración y rehabilitación en aquellos que la han perdido”. Se le considera una ciencia heteróclita y heterológica. Heteróclita, porque, como los verbos irregulares, no se deja conjugar con arreglo a la norma común, y heterológica, porque se fundamenta por igual en las lógicas de las ciencias naturales y de las ciencias del espíritu o ciencias humanas, de acuerdo con la original sistematización de Wilhelm Dilthey (1833-1911). En tanto que ciencia del espíritu, la psiquiatría se interesa, y asume con todo rigor, por el estudio de la subjetividad, expulsada de las ciencias por el positivismo decimonónico, pero recuperada para la medicina por la obra monumental de Sigmund Freud y Karl Jaspers. Por la complejidad de su estructura epistemológica se le considera una disciplina abierta a lo transdisciplinario, interpelada por nuevas lecturas de su objeto de estudio^{31,32}. Veamos entonces, de qué manera, la psicopatología queda concernida por el problema de la posverdad.

Aquello que se asume como cierto o verdadero modela buena parte del comportamiento saludable y enfermo, así como los “remedios” para los padecimientos, porque tiene un peso enorme como valor social. La importancia de discutir el asunto de la posverdad en el marco de las ciencias de la salud es que la cada vez más acelerada creación de opiniones dentro de los medios cibernéticos, la mezcla de creencias, verdades socioculturales que convergen en dichos medios y redes sociales, tienen más peso que las verdades científicas. Así, las personas dirigen su vida mediante estas posverdades y no por lo que dice la ciencia. No obstante, el ser humano a través de la historia ha creído más en el *mythos* que en el *logos*, en el conocimiento transmitido por las generaciones anteriores que en lo que ha sido comprobado por métodos rigurosos, en el sentido común que en la ciencia, y ahora lo que permea en la sociedad, que es la posverdad.

²⁸ Flichtentrei Daniel. Posverdad: la ciencia y sus demonios. *IntraMed Journal*. Vol VI, Num 1, Abril 2017: (2-6).

²⁹ Aguilar Fleitas Baltazar. Posverdad en medicina. Cómo pensamos y en qué creemos los médicos. *Rev Urug Cardiol* 2017; 32: (234-239).

³⁰ Alonso-Fernández Francisco. *Fundamentos de la Psiquiatría Actual*. Madrid: Editorial Paz Montalvo, 1972.

³¹ Rojas-Malpica Carlos. Definición, contenido y límites de la psiquiatría contemporánea. *Salud Mental* 2012; 35: 181-188.

³² Ojeda César. *La tercera etapa*. Editorial Cuatro Vientos: Santiago de Chile. 2003.

PSIQUIATRÍA, PSICOPATOLOGÍA Y POSVERDAD

Para el estudio que nos proponemos llevar a cabo sistematizaremos en cuatro grandes bloques este capítulo. Se trata de una sistematización expositiva, pero de ninguna manera la identificación de compartimientos estancos, pues no solo comparten amplios vasos comunicantes sino que en muchos momentos se solapan entre sí. A nuestro modo de ver, las ciencias de la salud mental están concernidas por el problema de la posverdad en los siguientes aspectos: epistemológico, como campo de estudio, vertiente ética, y en sus posibilidades técnicas y científicas.

Desde el punto de vista epistemológico, hacemos notar que la posverdad es un problema de corte transdisciplinario, que admite su estudio desde las ciencias sociales hasta las ciencias de la naturaleza. Para la psicopatología, construida como un saber científico, es un reto formidable examinar un modelo de comportamiento social que reta toda la verdad científica, aun cuando contiene algo de ella. Quizás la experiencia de la Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico (GLADP), donde por primera vez se propone un modelo de diagnóstico idiográfico en psicopatología que, apelando al método de la investigación cualitativa etnográfica, ofrezca una ruta para entrar en diálogo entre un saber científico con otro que lo sustituye o cuestiona^{33, 34}.

En tanto que Campo u Objeto de Estudio, el problema de la posverdad plantea retos formidables, entre los cuales cabe enumerar los siguientes: Aproximación a la subjetividad en la atmósfera de la posverdad y los retos resultantes para la Salud Mental; aproximación a los temas presentes en los espacios de la posverdad (las RSEV, la *deep web*), estudio del deseo y las emociones en el ambiente de la posverdad, ocurrencia de fenómenos mórbidos (adicciones, trastornos de personalidad); capacidad de influir en las vulnerabilidades personales a través del mensaje de la posverdad, promoción de la Salud Mental desde la infancia con experiencias pedagógicas para aprender a vivir con las redes, y prevención y/o recuperación del daño. Son muchos los temas

de similar importancia que podrían enumerarse, pero no es este el lugar para agotarlos.

Desde el punto de vista Ético, el problema de la posverdad plantea retos formidables y da lugar a muchas preguntas. La tolerancia, la obligación de respetar valores y creencias, y el abordaje de un fenómeno que involucra a millones de personas, no tienen soluciones escritas ni respuestas fáciles. Algunos consideran que con la posverdad se atropella la dignidad humana y, con ello, algunos derechos fundamentales³⁵. Pero no es menos cierto que tampoco se puede imponer la “verdad” de la ciencia a millones de personas que viven bajo otros patrones en las RSEV. La psiquiatría debe evitar erigirse en un biopoder para imponer una “normalidad” o un modelo de salud, como tampoco erigirse en otra posverdad de obligatoria observación y cumplimiento. Debe evitar de todas las formas posibles construir una nueva posverdad de obligatorio cumplimiento. De lo que no hay duda es que en la construcción de su propio saber necesariamente debe dialogar con la ética y la estética, como todo el conjunto de las ciencias. No hay que calzar la realidad a la ciencia, sino la ciencia debe alcanzar a la realidad y sus problemas fundamentales.

En el campo de sus posibilidades técnicas y científicas la psicopatología tiene mucho que aportar, tanto desde su núcleo clínico tradicional como desde otros campos del saber que se integran en su corpus teórico. Comencemos por señalar que el *pensamiento*, esa facultad mental que desde la Antigua Grecia hasta la modernidad más reciente, ha conservado sus mejores productos en los libros, tiene un proceso de ontogénesis cuya síntesis nos interesa presentar.

La estructura cognitiva viene siendo afectada en sus cimientos desde la masificación de la televisión ocurrida a mediados del siglo XX. Los televidentes crecen cada año, no así los lectores, con variaciones mucho menos perceptibles. Casi no hay un hogar en el mundo que no tenga un televisor. Hay un aspecto muy positivo que es la democratización de la información de todo tipo: política, cultural, educativa, deportiva y recreativa general. Pero ha surgido el problema del privilegio de la imagen sobre el pensamiento. La imagen tiene una fuerza comunicativa que no tiene la palabra, aunque toda imagen precisa ser verbalizada. Dice Sartori

³³ Asociación Psiquiátrica de América Latina (APAL). Guía Latinoamericana de Diagnóstico Psiquiátrico. México: Editorial de la Universidad de Guadalajara, 2004.

³⁴ Berganza CE, Mezzich JE, Otero-Ojeda A, Jorge MR, Villaseñor-Bayardo SJ, Rojas-Malpica C. The Latin American Guide for Psychiatric Diagnosis: A cultural Overview. *Psychiatric Clinics of North America*. Vol 24, Issue 3, Sept 2001: 433-446.

³⁵ Figueroa Ramírez Verónica. Verdad, Posverdad, Derechos Humanos. En: Periodismo de Frontera y Dignidad Humana. *Cross Border Journalism and Human Dignity*. Cetina Presuel R, Gutierrez Atala F, Loreto Corredoira y Alfonso (Eds). Madrid: Universidad Complutense de Madrid, 2017: 13-161.

que el *homo sapiens* se transforma gradualmente en *homo videns*. La imagen destrona a la palabra y crea una nueva realidad comunicativa. "Si esto es verdad, podemos deducir que la televisión está produciendo una permutación, una metamorfosis, que revierte en la naturaleza misma del *homo sapiens*. La televisión no es solo instrumento de comunicación; es también, a la vez, *paideia*, un instrumento antropogenético, un *medium* que genera un nuevo *anthropos*, un nuevo tipo de ser humano"³⁶. Las zonas cerebrales que se activan al ver la televisión no son las mismas que las activadas por la lectura, la escucha atenta, o el pensamiento discursivo (aunque tampoco se puede afirmar que en el televidente se apague la corteza cerebral prefrontal, sede de los procesos propositivos y críticos, e incluso, de la denominada metacognición, que permite examinar las representaciones en la conciencia). La Internet y sus contenidos son ahora el medio por el cual las personas se informan, tiene más popularidad que la prensa escrita y la televisión, principalmente entre los mayores de 10 años y los menores de 40, aunque no sea un rango exacto. Las neurociencias tendrán mucho que decir sobre el problema que venimos examinando.

Ciertamente las investigaciones psicopatológicas sobre la posverdad son todavía escasas, pero en las proximidades del tema hay aportes muy interesantes. Comencemos por prevenir sobre el abuso y banalización del conocimiento científico, las verdades, como las modas, en ocasiones son equiparables. Cambian con tal rapidez que mantenerse informado se convierte en una necesidad, un deseo y hasta una obligación para relacionarse, sea física o virtualmente. Sucede entonces que una lista interminable de saberes aparentemente legitimados por el medio, no por el emisor o productor del conocimiento, se convierten en verdades. Muchas de ellas con más peso que las científicas, y no quiere decir que no exista información en la red que sea de orden científico.

La reflexión filosófica no es ajena al quehacer psiquiátrico, de manera que temas como la posmodernidad o la posverdad son tratados por importantes autores³⁷. No se puede cerrar este párrafo sin recordar que hay recursos como la investigación cualitativa

etnográfica, la psicoterapia social (grupos de apoyo) y la intervención en casos diagnosticados, con los que las ciencias de la salud pueden concurrir en el tema de la posverdad y sus efectos sobre la salud mental.

CODA

La posverdad parece ser una inmensa ola social circulando por las redes sociales y el espacio virtual. Tiene de su parte el transitorio confort o goce que la soporta. La emoción es su soporte, y el desprecio por la razón su debilidad. El fenómeno va más allá de una creencia mal sostenida en un soporte emocional. Hemos visto que las leyes de la física y los razonamientos morales mejor sustentados terminan afectados por la posverdad y la posfactualidad.

El libro, soporte material del pensamiento desde la Antigua Grecia hasta la modernidad más reciente, está siendo sustituido por los archivos electrónicos de las RSEV. Es posible también que el pensamiento, facultad mental de primer orden, termine profundamente afectado en su forma y contenido por la entrega acrítica en las imágenes y emociones de la televisión y el espacio virtual.

Para la medicina y la psiquiatría, descubrir y trabajar en los efectos que el problema de la posverdad podría tener sobre la salud representa un reto formidable, como también por el cuestionamiento a sus propios modelos de saber, además del cuidado ético para no terminar como ciencia, contagiadas por la situación que pretenden afrontar.

El problema apenas tiene algunos años en el foco de atención de los científicos sociales, pero ha promovido tanto debate, y en tan poco tiempo, que a lo mejor en algunos países podría ser considerado un asunto social y político de primer orden, porque no solamente golpea la salud sino también a los sistemas políticos que sostienen las democracias de occidente. Por tratarse de un problema que afecta los soportes básicos de la modernidad, queremos concluir recordando esta advertencia del enciclopedista francés Denis Diderot... *Engullimos de un sorbo la mentira que nos adula y bebemos gota a gota la verdad que nos amarga...*

³⁶ Sartori Giovanni. *Homo videns. La sociedad teledirigida*. Madrid: Taurus, 2001.

³⁷ Stagnaro JC. Crisis de la psiquiatría. Topia. Consulta en línea: <https://www.topia.com.ar/articulos/crisis-de-la-psiquiatr%C3%AD.23/9/2018>.

ENSAYO

ESE RUIDO QUE SUENA POR DETRÁS DE LAS PALABRAS

(Rev GPU 2019; 15; 1: 90-99)

Andrés Correa M.¹

Ahora hormigas minuterías se adentran
dulzoradas, dormitadas, apenas dispuestas...

CÉSAR VALLEJO

En este artículo abordo el asunto del ruido al interior de la sesión analítica, específicamente lo que yo llamo el “ruido paraverbal”. Con este concepto pretendo agrupar todos esos sonidos difusos y aparentemente intrascendentes (tics, risitas, suspiros, jadeos, etc.) que, de tanto en tanto, paciente y/o analista emiten entremedio del dialógico analítico. Planteo que estos ruidos son, a veces, pequeños gestos que hablan de vivencias intersubjetivas que, encriptándose dentro de estos, tienden a desacoplarse de la trama narrativa con la que se construye este diálogo. Para poder prestarle a estos su debida atención sugiero que el analista intente, junto a su natural escucha simbólica, desarrollar una de tipo sensorial, es decir, una que también se detenga a escuchar el diálogo a través de su dimensión ‘musical’, especialmente mediante la gama de disonancias que a veces presenta esta, gama donde parece localizarse el fenómeno del ruido paraverbal. Finalmente, una vez definido este alternativo marco auditivo, propongo la “auscultación” como el tipo de escucha con la cual, creo, debiese abordarse analíticamente esa opacidad sonora que parece caracterizar a esta clase de ruidos.

INTRODUCCIÓN

La interacción entre paciente y analista es la que se basa fundamentalmente en el uso de la palabra. Dentro de esta relación el acto de escuchar parece jugar, al menos para el analista, un rol preponderante. Para facilitar el buen desarrollo de este acto se usa un

específico *setting* mobiliario; un diván para el paciente y un sillón detrás de este para el analista. Si bien este *setting* hace que la interacción analítica se desarrolle sin ese contacto cara a cara en el que comúnmente se da la experiencia del diálogo, pienso que esta omisión de lo visual es solo una omisión aparente, ya que, la palabra escuchada tiende, en la mente del analista, a

¹ Psicoanalista (APSAN), Jacorreamo@gmail.com

transformarse rápidamente en una representación visual. Esta última se expresa, por ejemplo, a través de paisajes, escenas, rostros, etc., que laxamente se encadenan entre sí para formar una visual secuencia narrativa. Creo que esta transformación es consecuencia de la hegemonía funcional que el órgano de la vista parece cumplir, desde los inicios de la alfabetización —entendida tanto ontogenética como filogenéticamente²—, dentro del proceso de la reflexión humana. Teniendo en cuenta esto, se puede plantear entonces que el fenómeno de la ‘re-sonancia’ que se desarrolla a través de la percepción auditiva tiende automáticamente a seguir un camino cuya dirección apunta hacia la imagen visual, la materia sobre la que la reflexión, en general, parece naturalmente apuntalar su condición de fiabilidad. Ahora bien, si esto efectivamente sucede así, ¿qué pasa entonces con el proceso de la resonancia cuando este desplazamiento que va de lo auditivo hacia lo visual no se produce?, ¿en esos casos los datos auditivos se “pierden de vista”? y, por tanto, ¿no provocan reflexión?

Uno de los campos que aborda el estudio de la comunicación humana es la Paralingüística, disciplina cuyo específico objeto de interés se forma a través de todas aquellas características de la sonoridad con la que generalmente se contextualiza la información emitida lingüísticamente, tales como el volumen, la velocidad y el tono de la voz. Se puede decir que la expresividad de estos elementos, dada su directa e íntima conexión con la vida emocional, tiene un grado de universalidad comunicacional que la expresividad propiamente lingüística, dado su origen arbitrariamente convencional, no tiene. Por ejemplo, si un chino dialoga con un español y ninguno de los dos entiende el idioma del otro, ambos sentirán que de la boca del otro salen solo ruidos y que, por tanto, si quieren entenderse algo, tendrán que prestarle atención a los elementos paralingüísticos con que se rodea el habla de cada uno de ellos. En este sentido, se podría suponer que cuando una persona sube bruscamente el volumen de su voz está enojada o que, cuando notoriamente lo baje está triste. Ahora bien, también es cierto que dentro del campo paralingüístico existen elementos que son altamente idiosincráticos y que, por tanto, son difíciles de comprender de forma

inmediata, a veces, incluso, por la misma persona que los emite. Pienso que estos específicos elementos son esos vagos mensajes que tienden a despedir los ligeros sonidos que, automática y esporádicamente, un sujeto, por entremedio, pareciera insípidamente emitir cuando habla; risitas, tics, bostezos, suspiros, exhalaciones, jadeos, chasquidos, carraspeos, etc. Creo que la sonoridad de estos elementos, a diferencia de esa sonoridad que, coincidiendo emocionalmente con el mensaje contenido en las palabras, refuerza la claridad de este, es una que, emitiéndose por detrás o por el lado de las palabras, parece comunicar una vivencia aislada y ajena al mensaje transmitido por ellas. Esta condición hace que su particular sonoridad se perciba, a través de una primera escucha, como una que interfiere o que, simplemente, no aporta nada a la comunicación. Dado, por un lado, el alto grado de imprecisión comunicativa y, por otro, la intertextualidad que, generalmente, dentro del relato, asume esta específica clase de sonidos, llamo a estos “ruidos paraverbales”. La cualidad inarticulada y confusa que aparece asociándose a esta clase de ruidos hace que estos sean difíciles de significar, ya que su resonancia tiene dificultades para desarrollarse a través de ese desplazamiento modal que va hacia lo visual, impidiendo, por tanto, que por medio de su escucha se abra fácilmente un proceso reflexivo en torno a ellos.

Dicho esto, planteo, entonces, que en el contexto de la práctica analítica este lugar subyacente o adyacente que en relación al diálogo ocupan los ruidos paraverbales, hace que estos muchas veces queden fuera del área que tiende naturalmente a captar el radar reflexivo del analista. Inspirado en esa extraña frase de Lacan (1968) que dice “la esencia de la teoría psicoanalítica es un discurso sin palabras” (p. 14), pienso que esta clase de ruidos forman en conjunto una especie de ‘relato débil’ que debiese también ser analíticamente considerado. Para que ello sea posible creo necesario que, por momentos, el analista, abandonando esa natural concepción simbólica del lenguaje que hace que las palabras sean percibidas únicamente como vehículos de significado, intente escucharlas a través de su cualidad puramente sensorial, es decir, mediante su textura, intensidad, velocidad, etc. Esta clase de escucha hace que la sonoridad de la palabra emerja por sobre su significado para que, con ello, el diálogo analítico se experimente fundamentalmente a través de su musicalidad, es decir, por su forma melódica, rítmica y armónica³. Su forma melódica la da la

² Los primeros signos de escritura se basaban en pictogramas, el primer recurso representativo que se utilizó en los primeros estadios de la escritura. Si bien esta cualidad visualmente concreta del lenguaje pictográfico derivaría más tarde en signos lingüísticos abstractos, creo que esta modalidad expresiva sigue estando, al menos, implícitamente presente en la raíz del símbolo alfabetizado.

³ Entiéndase por armonía la idea musical de “acorde” y no la de “consonancia”.

temática del diálogo, su forma rítmica la acentuación y puntuación con la que este se entona, y su forma armónica, el juego entre las consonancias (combinación de sonidos que producen agrado) y las disonancias (combinación de sonidos que producen desagrado) que presenta su desarrollo. Ahora bien, dada la estrecha cercanía simbólica que la forma melódica del diálogo –por su habitual consonancia emocional con el uso de las palabras– tiene con la representación visual, ella tiende a capturar con facilidad la atención del analista, haciendo que la difusa pero valiosa información que transmiten las otras dos formas musicales tienda a pasar desapercibida. Pienso que para poder captar la información contenida en estas otras dos formas es necesario desarrollar, dentro de la misma escucha musical, un subtipo de escucha. Una de tipo interlineal que se aplique a escuchar atentamente las vibraciones que se manifiestan a través de estas dos dimensiones sonoras, especialmente esas sutiles vibraciones que, por su disonancia con la melodía, hacen que algunos sonidos paraverbales se constituyan, para el analista, en ruidos que su oído fácilmente tiende a soslayar. Esta condición disarmónica, más el hecho de que el ruido paraverbal es un signo comunicacional que se instala por fuera del campo alfabetizado, provoca una desorientación en la actitud comprensiva del analista, que lleva a que este inmediatamente lo perciba como una sonoridad carente de significado cuya atención solo empañaría la transparencia del mensaje recibido.

Contrariando esta sensación de aparente insignificancia, planteo que los ruidos paraverbales deben ser entendidos como minúsculos filamentos expresivos de una vivencia intersubjetiva que, escurridizamente, anuncia su presencia desarticulada al interior de la línea temática (la línea melódica) que explícitamente se desarrolla a través del diálogo analítico. Su dificultad para ensamblarse cómodamente dentro de esta hace que su sonoridad exija un tipo de escucha cuya resonancia no trabaja con las abundantes posibilidades figurativas que ofrece el mundo de lo visual –el mundo por el que se desliza la resonancia que genera la línea melódica del diálogo– sino que solo con las precarias posibilidades figurativas que, por sí mismo, ofrece el mundo de lo sonoro –el mundo ‘invisible’ en el que parece quedar irresolublemente girando su dispersa materialidad. Pienso que el interés por desarrollar este particular tipo de escucha nace de ese extraño campo de ideas que lentamente se traza a partir del giro hacia lo acústico que provoca, por un lado, la emergencia de un pensamiento filosófico que paulatinamente en la primera mitad del siglo XIX comienza a elaborarse en torno al fenómeno de la música y, por otro, la llamada

“emancipación de la disonancia” que a fines del siglo XIX surge dentro del campo de la música. Con el desarrollo de estos dos movimientos, que se cruzan y nutren entre sí, se abre un espacio para que la reflexión que genera la escucha intente trabajar a través de un pensamiento predominantemente auditivo.

En lo que sigue intento destacar el valor que creo tiene el fenómeno de la disonancia al interior del diálogo analítico, especialmente la que generan los ruidos paraverbales si es que se los atiende cuidadosamente. Para desarrollar esta idea hago primero una breve referencia a ese tipo de pensamiento filosófico que coloca al fenómeno del sonido en el centro de su análisis epistemológico, mencionando en paralelo algunos hitos que, dentro de la historia de la música, abrieron el camino para que el ruido –una de las categorías de lo disonante– se instale en ese lugar de interés estético que emerge a inicios del siglo XX. Luego, con el objeto de darle una materialidad sonoramente ilustrativa a lo expuesto, presento un fragmento de la película “Blue Velvet” de David Lynch (1986). Sobre esta base retomo, después, el análisis del ruido paraverbal a través del concepto de “auscultación”, concepto que alude a un tipo específico de escucha cuyo análisis, creo, puede ser de utilidad para repensar el fenómeno de la escucha al interior del tratamiento psicoanalítico.

LA OREJA Y NO EL OJO

Después de la desdeñosa relación que, históricamente desde Platón hacia delante, la filosofía occidental de la luz y la vista ha tenido con la realidad del oído, esta realidad se constituye, recién a fines del siglo XIX, en un asunto de interés filosófico (Sloterdijk, 1993). Con ello la teoría del conocimiento basada en la “ontología ocular” que Platón construye a partir del mito de la caverna se abre, desde la segunda mitad de este siglo, hacia una construcción epistemológica alternativa que se desarrolla a partir de la incipiente noción de “ontología auditiva”. Se podría decir que, en ese momento las específicas propiedades acústicas que se pueden desprender de la imagen de “la caverna platónica” –que hacen de esta, más que un espacio de sombras y siluetas, uno de resonancia o de amplificación auditiva– llevan a que el oído se constituya, por sí mismo, en un posible canal de reflexión epistemológica. Pienso que este giro ontológico recibe de la filosofía de Schopenhauer (1819) su primer empuje y de la de Nietzsche (1872) el sólido fundamento sobre el que se levantará un pensamiento filosófico que, en relación con este punto, desarrollarán en el siglo XX otros pensadores tales como; J. Cage, T. Adorno, J.L. Nancy, P. Sloterdijk y P. Zsenedy.

El pensamiento filosófico del siglo XIX se desarrolla entremedio de la tensión teórica que se produce entre el positivismo comteano y el romanticismo (Concha, 2011). Por un lado está el avance expansivo de la racional tecnologización del conocimiento y, por otro, la fuerza emocional del conocimiento romántico, conocimiento que, como diría Thomas Mann, Freud intenta transformar en ciencia a través del psicoanálisis⁴. La imagen, al estar estrechamente vinculada al órgano visual –el órgano sobre el cual tradicionalmente se funda la verdad como producto de la razón– se adecua mejor que el sonido a la necesidad del “dato testificante” que exige la epistemología positivista, epistemología que busca la presencia de ‘lo visible’, es decir, la presencia de eso que está etimológicamente inserto en la palabra ‘e(videncia)’, palabra tan preciada dentro de esta concepción. De este modo, desde la perspectiva de la verdad positivista, el sonido, al no ser un dato suficientemente testificador, hace que su “blanda” cualidad evidencial tenga que necesariamente apuntalarse en la “sólida” cualidad evidencial que posee la imagen⁵. En este sentido, la imagen visible, ante la necesidad de la inteligibilidad, es el referente al que automáticamente apunta la función remisiva que tiene el sonido. Parafraseando a Nancy (2002), se puede decir que, ante esta necesidad, el oído –“el sentido sensible”–, mantiene una relación de dependencia con el ojo –“el sentido sensato”.

Pienso que Nietzsche (1872) fue el primer filósofo en invertir esta relación de subordinación que el sonido tiene hacia lo visual, especialmente en lo que en relación al mundo de la afectividad estos órganos, por sí mismo, refieren. A través de su análisis de la mitología griega Nietzsche (1872) intenta rescatar la existencia de un supuesto mundo primitivo, anterior al proceso histórico de la alfabetización, donde el oído, según él, parece haber sido el órgano cognoscente alrededor del cual se organizaba el resto de los órganos

de los sentidos. Influenciado por el pensamiento de Schopenhauer y por el de R. Wagner (Magee B, 2000) quienes sostuvieron que la música es el género artístico por excelencia, Nietzsche (1872) afirma que en la tragedia griega es el coro y no el parlamento (la imagen narrada) el que juega el rol decisivamente estético dentro de su estructura, ya que es en este donde se expresa el indescriptible poder afectivo que, en sí mismo, encarna la fuerza dionisiaca. Dionisio es el dios lunar que hace que la música –la musa a la cual su fuerza está estrechamente asociada–, se conciba como el arte de la penumbra y de la noche. En este sentido, la propiedad de la luz es para la sensibilidad del oído menos necesaria de lo que es para la sensibilidad del ojo. Esta condición hace que el sonido y, por añadidura, la música, esté mayormente familiarizado con el pensamiento romántico, pensamiento donde la cualidad de lo nocturno y lo oscuro tiene mayor preponderancia valorativa que la de lo solar y luminoso (Béguin A, 1939). La noche, al no contar con el referente luminoso, induce a tener que abandonar la vía de lo visual –sustento de lo racional– para entrar en la de la música –sustento de lo emocional–. Según S. Langer (1953), el estrecho vínculo que existe entre el movimiento de la música y el movimiento de la vida emotiva tiene su asidero semántico en la noción de “tonalidad”, noción cuyo origen se sitúa dentro de la esfera de significados con la que se configura el asunto del sonido. Esta noción hace que la palabra “persona” se reencuentre con su latino sentido etimológico, es decir, con “personare” que significa “sonar a través de”. La germana tradición romántica exagera este específico sentido etimológico a través del uso del concepto “stimmung” que significa “tono fundamental”. A través de este concepto, según señala T. Lipps (1903), el idioma alemán hace referencia a ese tono basal sobre el que se monta el desarrollo de la vida psíquica del sujeto, ese particular tono anímico que, precediendo y determinando la cualidad de los contenidos representacionales, se conoce como ‘ánimo’ (en Barale F. y Minazzi V, 2008). Curiosamente Freud, quien nace y crece dentro de esta tradición idiomática⁶, pasa por alto esta íntima relación conceptual cuando construye su teoría de la práctica psicoanalítica. Al desarrollar una escucha que coloca su énfasis en la dimensión representativamente visual de la palabra, Freud tiende a promover en el psicoanalista una actitud auditiva que bloquea el uso de esa vía cuya información prescinde de la necesidad de la imagen, es

⁴ E. Roudinesco (2014) refiere que Thomas Mann diría, contra la opinión de Freud, que con la invención del Psicoanálisis estamos frente a “un romanticismo hecho ciencia” (p. 97).

⁵ Zsedy (2015) hace una interesante observación en relación con este punto al comparar la película “Blow up” (1966) de Michelangelo Antonioni con “Blow out” (1981) de Brian de Palma. Comenta que, si bien en ambas películas se desarrolla la idea del indicio o huella detectiva, en la primera esta se trabaja únicamente desde el lado de la imagen, mientras que en la segunda se lo hace desde la necesidad que el sonido tiene, para efectos constatativos, de la imagen.

⁶ Al menos dentro de lo que se conoce como el romanticismo tardío.

decir, de esa vía que hace que la palabra se experimente exclusivamente a través de su dimensión fonética⁷. Al privarse de esta el psicoanalista pierde la posibilidad de captar y desarrollar esa rica sensibilidad informativamente emocional que se desprende a partir de la percepción tonal de la palabra, esa que, al igual que en la música, solo se puede describir a través del concepto de entonación, concepto que, junto con otros, se usa para describir la forma estilística que asume el sonido musical. Por ejemplo, en el campo de la música, cuando se habla de estilo *vibrato* se habla de una entonación temblorosa, de estilo *glissando* de una arrastrada, etc. Sostengo que, en el contexto de la práctica analítica, atender y analizar la cualidad estilística que asume la entonación del relato del paciente puede ser más importante que atender y analizar el contenido de este, sobre todo cuando esta cualidad se escucha en disonancia con respecto al contenido del relato.

Pienso que una escucha donde se debilita el uso referencial de la imagen hace que el sonido, al menos por un momento, pierda su habitual remisión visual para concentrarse en su pura cualidad tonal. Creo que este debilitamiento abre un modo de pensar el sonido que ya no apunta a ese 'algo' con el que el sonido "re-suena" en una imagen, sino que, a ese 'algo' que permanece inmerso en su propia "sonancia". A través de esta sonancia, la escucha deviene en un proceso de des-imaginación de la palabra, es decir, como dice Nancy (2002), en un proceso donde la oreja tiende hacia esos datos sensoriales del diálogo que apenas interpelan al mundo de la imagen visual; "el acento, el tono, el timbre..." (pp. 13-14). El mundo imaginario, al encontrarse construido casi exclusivamente dentro del campo de lo visual, no está preparado para mantener su experiencia pensante dentro de esa "zona limítrofe" en la que, según E. Trías (2010), se mueven estos específicos datos sensoriales. En este sentido, la escucha basada en la imagen no está capacitada para detenerse en esta zona, ya que dentro de esta el sonido, como diría Nancy (2002), no es más que un "borde" inasible, cuya comprensibilidad se presume que se encontrará en el campo de las resonancias visuales que se extienden más allá de este.

⁷ F. Barale y V. Minazzi (2008) comentan que, si bien en los comienzos de su desarrollo teórico Freud estuvo estudiando muy interesadamente el pensamiento de Theodor Lipps, específicamente el pensamiento que este autor desarrolla en torno a los aspectos musicales que, según él, se encuentran en los fundamentos de la vida psíquica, al poco tiempo, sintiéndose aparentemente incompetente dentro de este campo, interrumpe este estudio.

UN HORMIGUEO EN EL OÍDO

Tulipanes junto a un cerco blanco, un capitán de bomberos que desde la pisadera de su carro en movimiento pasa saludando amablemente a la gente, un grupo de niños cruzando ordenadamente la calle, un hombre regando el césped de su casa... Esta es la secuencia de imágenes con la que se abre la película "Blue Velvet" de David Lynch (1986) que se desarrolla en el apacible pueblo de Lumberton. El título de esta película es también el título de la plácida melodía con la que se acompaña esta inicial secuencia de imágenes, placidez que rápidamente se altera por la emergencia de una extraña sonoridad cuya intensidad empieza lentamente a escalar por entremedio de esta melodía hasta el punto de relevarla. Esta emergente sonoridad parte con el ruido que provoca la presión del agua escapándose por entremedio del grifo que se conecta a la manguera con la que el hombre riega el césped, sigue con el que, en el pasto, genera el soplo rasante del viento y finaliza con el denso y crujiente murmullo que, amplificándose, provoca el ajetreo voraz de los insectos que se mueven por debajo del césped⁸. A través de la inserción de esta insólita sonoridad, la película anuncia la existencia del mundo soterrado y sombrío por el cual, contrastando drásticamente con el mundo sosegado del que habla la dulce melodía "Blue velvet", correrá su trama. La ambigua resonancia visual que parece producir este sonido se conecta, un par de escenas más adelante, con la oreja desmembrada y llena de hormigas que Jeffrey –el protagonista de esta cinta–, sorpresivamente encuentra tirada en medio de un terreno abandonado. Dada la extravagante sonoridad inicial, la imagen de esta oreja pasará inmediatamente a concebirse como "la caverna" por la cual el espectador entrará a tomar contacto con el oscuro mundo que se entreabrirá a través de esta película.

Pienso que la imagen de las hormigas caminando por entremedio de la oreja grafica una de las maneras de cómo las desarticuladas partes de la vivencia intersubjetiva pueden expresarse inicialmente dentro de la relación analítica, es decir, como un leve "hormigueo" que, por detrás o por el lado de lo que melódicamente se escucha, se siente en el oído. En este sentido, pienso que esta específica versión de "Blue velvet", que Angelo Badalamenti⁹ compone para esta primera secuencia

⁸ Esta imagen se puede ver pinchando el siguiente link <https://www.youtube.com/watch?v=Twuzl8Y0uW0>

⁹ Angelo Badalamenti (1937), es un músico y compositor estadounidense de origen italiano que ha compuesto para varias películas de David Lynch.

de imágenes de la película de Lynch (1986), sirve para representar un modo de escucha con el que el analista, mientras atiende el relato del paciente, hace que eso que suena sutilmente en su oído se encarama por sobre la superficie sonora de este. En otras palabras, digo que esta versión es una manera de mostrar cómo el analista escucharía los ruidos intertextuales, tales como el de los cambios rítmicos de la respiración, el de los dientes rozándose entre sí, el de la saliva entrando y saliendo del tubo digestivo, el de los jugos agitándose en el interior del estómago, etc., si es que este pudiese amplificar la intensidad sonora de ellos.

LA CAVERNA ESPONJADA

Tradicionalmente, desde *La República* de Platón, la música ha sido entendida como una disciplina que se encarga de organizar los sonidos para producir, en el auditor, un estado sensiblemente agradable. En este sentido, la música, al interior de esta concepción, cumple una función cosmética¹⁰, es decir, una función que ordena el comportamiento perceptivo de la ciudadanía en pos de una convivencia social equilibrada (Celedón, 2016). Esta es la función con la que se forma el marco ideológico dentro del cual, durante varios siglos, se define el encuadre en el que se crea y desarrolla la experiencia musical. La melodía original de "Blue velvet" se desarrolla indiscutiblemente dentro de este encuadre. Si bien es cierto que a fines del siglo XIX este encuadre se amplía para incluir dentro de sus límites la sonoridad disarmónica, pienso que la necesidad de suprimir toda clase de sonoridad que interfiera con la sensación de equilibrio –por lo demás, otra función que cumple el oído– sigue siendo la necesidad principal a la que naturalmente tiende la oreja humana. Esto hace que ese áspero ruido con el que la película de Lynch (1986) al principio anuncia esa imagen de los insectos agolpándose bajo el césped, se perciba moleestamente.

Pienso que esta necesidad de 'lo armonioso' constituye el centro alrededor del cual se organiza el modelo aséptico en el que, dentro del contexto de la comunicación, se inspira el funcionamiento de la escucha. Dentro de este contexto la percepción auditiva busca comúnmente separar el sonido del ruido, ya que el ruido representa para esta una interferencia o contaminación que enturbia la esencia del mensaje comunicado. El concepto de ruido arrastra consigo una línea de significación ominosa, ya que su significado viene

del latín *rugitus* que significa rugido, bramido. El rugido o el bramido es el sonido que sugiere la presencia amenazante de algo supuestamente salvaje o indómito que se encuentra en un lugar oscuro que el ojo no alcanza a vislumbrar. En este sentido, la imagen que tiende a configurarse a través de las resonancias visuales que nacen a partir de la emisión del ruido es una de perfil indefinido que, por lo mismo, tiende a despertar cierto grado de intranquilidad dentro de la experiencia de quien lo escucha. Pienso que, dentro del contexto de la práctica psicoanalítica, este elemento de intranquilidad que parece despertar el ruido paraverbal es por sí mismo un elemento que justifica la necesidad de prestarle atención a la extraña sonoridad con la que se constituye la naturaleza de este fenómeno. Es en esta dimensión donde, creo, la función exploratoria de la escucha analítica debiese también focalizarse.

En lo referente a la materialidad del sonido de la palabra, creo que la escucha tiende a ser funcional¹¹ más que exploratoria, es decir, es una que tiende a utilizar el sonido de esta no para focalizarse en su materia sino para hacer de esta la pantalla sobre la que se irá dibujando su flotante resonancia visual. Planteo que es en esta dimensión del diálogo, es decir, en la concreción sonora de este, donde la oreja analítica no se diferencia del funcionamiento de la oreja no analítica. El sonido, en la oreja humana, es una vibración que inmediatamente se prolonga en una resonancia. En el contexto receptivo del dato óptico, a esta prolongación se la llama originariamente 're-flexión', concepto que, dada la concepción del ojo como el supremo órgano de lo racional, asume con el tiempo una carga de remisiones cognitivas que finalmente lleva a que a este, a diferencia del concepto de resonancia, se lo comprenda, comúnmente en la actualidad, desde una perspectiva racional más que desde una sensible. Pienso que este viraje semántico que, dentro de la definición de reflexión, se produjo desde lo sensible hacia lo racional hizo que este concepto se instalase definitivamente como el puente conceptual por el cual los datos sensibles del resto de los sentidos tienen que obligatoriamente pasar cuando se intenta pensar sobre ellos. Es así, entonces, como la experiencia pensante que surge a partir de los datos sonoros que se prolongan en una resonancia, inmediatamente se hunden dentro de los códigos visuales en que, original y naturalmente,

¹⁰ La palabra cosmética viene de la palabra griega *cosmos* que significa orden.

¹¹ Este concepto lo hago derivar del concepto "música funcional" que Sloterdijk (1993) utiliza para describir la música de soporte que, por ejemplo, se utiliza en los *lobbies*, en las salas de operación, de relajación, etc.

se codifica el proceso de la reflexión sensible. En este sentido, pienso que la escucha psicoanalítica, al igual que la común, tiende a pensar el sonido a través del eco visualmente evocativo que, mediante la participación de lo re-flexivo, genera el movimiento de su onda. Planteo, entonces, que el contenido que se abre a través de esta clase de escucha es un contenido que se configura predominantemente de acuerdo con las propiedades reflexivas que ofrece la materia de lo visual, la materia de la que fundamentalmente parece nutrirse el particular proceso de “ensoñación meditativa” (Correa, A., 2016) que en psicoanálisis se conoce como *reverie*. Ahora bien, el ruido paraverbal, dada la imprecisión visual que provoca su singular disonancia, no puede resonar fluidamente a través de esta clase de escucha, condición que hace que el analista tienda a desatenderlo o a expulsarlo prematuramente de su órbita atencional. Dicho esto, planteo que, para que esta clase de ruido pueda resonar dentro de un espacio de meditación analítica, el analista tendrá que intentar otro tipo de atención auditiva, una que, si se sigue hablando dentro del espectro semántico por el que se mueve el concepto de reflexión, debiese apuntar hacia el movimiento de lo ‘in-flexivo’ más que hacia el de lo ‘re-flexivo’. Desde una perspectiva sensible, el significado del concepto de inflexión, a diferencia del de reflexión, tiene como punto de partida el fenómeno de lo sonoro, específicamente el de la voz. Literalmente la ‘inflexión’ es un cambio, un torcimiento o una curvatura en el tono de la voz que parece indicar una particularidad afectiva que ligeramente se asoma a través del relato del sujeto. Esta originaria condición semántica en la que se apoya el significado de lo inflexivo hace que una escucha que se basa en sus específicas propiedades pueda desarrollarse sin la necesidad de que los datos sonoros tengan que inmediatamente apuntarse en el mundo de lo visual para poder pensar en ellos. Creo que un modelo de escucha que puede ajustarse mejor a la naturaleza de esta clase de fenómeno se puede desprender a partir del análisis de “lo an-ecoico”, es decir, a partir de un análisis del sonido donde este, sin esa estela de resonancias visuales que deja su recepción, es examinado de acuerdo con su naturaleza propiamente sonora.

EL OÍDO QUE TRABAJA EN LO TENSAMENTE COMPRIMIDO

La cámara anecoica es una sala revestida de superficies esponjadas y puntiagudas para hacer que la frecuencia vibratoria del sonido se corte inmediatamente, impidiendo, de este modo, que este se prolongue en una resonancia. Si la resonancia es también la repetición

decreciente que hace que el sonido se apague gradualmente en el silencio, entonces su cancelación hace que el sonido caiga abruptamente dentro de este, cerrándose instantánea y secamente en sí mismo. Este peculiar desarrollo hace que el sonido se sienta simple y llanamente como una superficie compacta y eriza que no puede inmediatamente usarse como si fuese un campo de cultivo en el que se siembra una imagen para que, luego, su hermética superficie se abra plásticamente en diversas resonancias de significado. En este sentido, el espacio de silencio que viene tras su escucha es un espacio visualmente vacío que conmina al oyente a tener que someterse al ejercicio de una escucha “auscultativa” –el tipo de escucha con el que generalmente se aborda el silencio–, si es que este desea orientarse en torno a su materia.

La práctica de “la auscultación” es una práctica médica que, según señala P. Zsendy (2015), se desarrolla y sistematiza a partir del uso del estetoscopio, prótesis auditiva que el médico francés René Laënnec crea en 1819 para identificar una enfermedad a partir de sus signos sonoros¹². El proceso de escucha que genera la experiencia de la cámara anecoica evoca el proceso de auscultación que genera este aparato médico, ya que, al igual que este, provoca una especie de escucha excesivamente focalizada en cada uno de los datos que, entrecortadamente, se presentan ante el oído¹³. A través de esta excesiva focalización a la que obliga la escucha auscultativa el sujeto intenta sobreponerse ante la dificultad que tienen estos sonidos para formar entre sí una fluida secuencia narrativa con la cual pueda, el analista, visualmente orientar su escucha. Esta dificultad se puede sentir claramente, sin recurrir al uso de la imagen de la película, si se escucha la segunda parte de la melodía “Blue velvet” que aparece al inicio de la cinta de Lynch (1986)¹⁴. Pienso que esta modalidad es la forma de escucha que el analista tendría que adoptar para abordar ese vago y disonante material auditivo

¹² A propósito de la hegemonía que para el conocimiento parece tener el órgano visual, creo interesante citar una nota que, en relación con este aparato, hace Zsendy (2013) que dice: “Estetoscopio es una palabra... que permanece ligada a la vista (*skopos*) del que observa, esto es, a la acción de espiar (*skopia*) el pecho (*stethós*) como sede del aliento, la voz, el corazón” (p. 83).

¹³ Esta idea está en sintonía con la de “excavación arqueológica” que A. Muñoz (2017), haciendo referencia a este mismo concepto, rescata de P. Zsendy (2013).

¹⁴ Pinchar el link <https://www.youtube.com/watch?v=Twuzl8Y0uW0>

con el que, para él, se configura eso que siente como ruido paraverbal.

Dicho esto, diría, entonces, que la escucha analítica es una actividad que debiese alternar entre dos formas de escucha, entre una que, siguiendo la lógica del desplazamiento tienda a des-centrarse, y otra que, siguiendo la de la condensación, tienda a con-centrarse. La primera lógica se la encuentra literalmente expresada en el prefijo latino 're' de (re)flexión que significa "repetición"; mientras que la segunda en el prefijo 'in' de (in)flexión que significa "hacia dentro". Es, desde este "dentro" de donde parece venir la sonoridad de lo inflexivo, sonoridad a la que apunta la sensibilidad de la auscultación. En este sentido, se puede pensar que las inflexiones son esas porosidades del relato por donde emerge no solo la sonoridad que emocionalmente consueña con este, sino también la que disuena de este –el tipo de inflexiones que yo concibo a través del concepto de ruido paraverbal–. En términos sonoros, diría que la escucha del analista debiese, entonces, flotar por medio del diálogo analítico moviéndose sueltamente desde 'la sonoridad fuerte' (lo alfabetizado) hacia 'la sonoridad débil' (lo no alfabetizado) y viceversa, atribuyéndole a ambas sonoridades del diálogo la misma importancia comunicacional. La primera consideración de la sonoridad débil se logra por medio de este particular movimiento estratégico que, en sí mismo, implica la escucha descentrada. La segunda, mediante el movimiento concéntrico que la aguzada escucha de la auscultación genera en torno a su 'microparticulada' sonoridad. Ahora bien, en el caso de la sonoridad inflexivamente disonante y balbuceante que caracteriza a los ruidos paraverbales, este segundo movimiento no solo requiere de la escucha extremadamente concentrada que produce la auscultación sino, también, de la capacidad de esta para tolerar la tensión que implica atender su fragmentaria expresión. Dentro del campo de la música esta específica clase de escucha nace con el tipo de estructuras disonantes que se elaboran dentro del sistema atonal que surge con la invención del dodecafonismo.

CUANDO CADA SONIDO ES UN CENTRO

El sistema tonal es el sistema tradicional que se utiliza dentro del ámbito de la música. Este sistema implica una organización jerárquica de las diferentes tonalidades en torno a un centro tonal (tónica) que aparece constituido por una nota que tiene un determinado acorde. Este centro tonal constituye la consonancia sonora sobre la cual reposan las disonancias que intermitente y brevemente se producen a lo largo de la

obra tonal. Las disonancias, dentro de esta estructura, se entienden como leves sonidos que producen tensión para hacer más gratificante el efecto de distensión que genera la escucha de la consonancia. En este sentido, la displacentera resonancia que, dentro de este esquema, parece provocar la disonancia, rápidamente se disuelve con el arribo de la consonancia. Su presencia solo parece cumplir la función de anunciar la inmediata llegada del sonido consonante. Dada así, la disonancia no alcanza a configurarse explícita y sostenidamente dentro de la conciencia del auditor, condición necesaria si es que se quiere que este desarrolle una experiencia meditativa en torno al estado emocional que esta sonoridad provoca en él. Esta estructura se mantuvo hegemónicamente como el único sistema de composición posible desde el siglo XVI hasta fines del siglo XIX, que es cuando aparece la atonalidad, el sistema musical con el que se empiezan a desafiar las leyes de la tonalidad.

Se dice que fue Wagner (1859), con su famoso "acorde del Tristán"¹⁵, el primero en romper con esta ley que obliga a que la disonancia se resuelva inmediatamente en una consonancia. Este acorde es el primer antecedente del trabajo dodecafónico de Arnold Schönberg¹⁶, trabajo con el que, definitivamente, la disonancia se emancipa de su rol de exclusiva secundariedad ante la consonancia. A diferencia de la música tonal que se configura en torno a un tono que hace de único centro, en el dodecafonismo de Schönberg cada uno de los doce tonos que se pueden producir dentro de una octava son, en sí mismos, un centro. Entre ellos no hay una diferencia jerárquica que los organice en torno a una tonalidad principal –fundamentalmente consonante– a la que siempre tengan que converger. En este sentido, se puede decir que el centro tonal, en esta clase de configuración musical, es algo que no existe o, simplemente, es algo que está en todas partes¹⁷. Esta

¹⁵ Para escuchar el preludio de Tristán e Isolda, pinchar el link <https://www.youtube.com/watch?v=1JEYnjKxf4A>. Este link corresponde a un extracto de la película "Melancolía" (2011) de Lars von Triers.

¹⁶ Arnold Schönberg (1874-1951) fue un compositor, teórico musical y pintor austriaco de origen judío.

¹⁷ El musicólogo italiano Enrico Fubini (1971) plantea que la "emancipación de la disonancia significó eliminar la base misma de la armonía que se sustentaba precisamente en el hecho de que el oído estaba habituado a advertir ciertos acordes como disonantes y a pretender la resolución de los mismos con una consonancia. Consonancia y disonancia son, pues, conceptos históricos, percederos, producidos por cierta práctica y costumbre musical que el desenvolvimiento de la armonía de los últimos cien

estructura musical hace que, dentro de la conciencia del auditor los sonidos disonantes se configuren también como centros, como centros que eslabonándose entre sí llevan a este a tener que experimentar una secuencia de estados tensionales que no desembocan nunca en uno de distensión¹⁸. Pienso que, en el contexto de la práctica analítica, focalizarse auscultativamente en los ruidos paraverbales exige moverse por medio de este tipo de secuencia vivencial, tolerando el estado de impotencia resolutiva al que obliga la ausencia de un centro consonante que caracteriza a estas específicas configuraciones musicales.

Esta condición estructural, que hace que cada sonido sea percibido en sí mismo como un centro, se exagera a través del trabajo compositivo de John Cage¹⁹. Cage, uno de los discípulos más dotados de A. Schönberg, intenta establecer, a través de sus composiciones, una relación de continuidad entre el sonido y el ruido, no tanto por su correspondencia con la cualidad de consonancia –en el caso del sonido– y de disonancia –en el caso del ruido–, sino que más bien por su correspondencia con la condición de significancia e insignificancia que respectivamente estas sonoridades asumen ante el oyente. De esta manera, Cage, rompiendo con la dicotomía que tradicionalmente nuestra lógica dualista establece entre estas dos sonoridades, propone un modo de escucha que, cuya consideración, creo, enriquece el modelo de la escucha analíticamente auscultativa. A través de este ejercicio Cage hace que los sonidos que emite el uso de un instrumento musical –lo supuestamente significativo– se escuchen dentro de la misma frecuencia de sonoridad por la que corren los ruidos –lo supuestamente no significativo– que inadvertidamente forman parte del entorno cotidiano en el que se desenvuelve la vida de un ser humano común. Pienso que esta es la manera de percibir estructuralmente el diálogo analítico, donde el ruido –la sonoridad, por su aparente sin sentido, débil del diálogo– pasa a ser percibido en igualdad de importancia que la palabra –la sonoridad que, por su claro sentido

años ha transformado radicalmente. El oído, habituado a un número de disonancias cada vez mayor, había perdido el temor de su efecto incoherente” (pp. 240-241)

¹⁸ Toda la música principalmente disonante exige esta clase de escucha, no sólo para poder comprenderla, sino también, para poder apreciarla. Desde el dodecafonismo de la segunda escuela de Viena, pasando por “la Música concreta” de P. Schafer, los “collages sonoros” de J. Cage hasta el “Free jazz” de la década del 60.

¹⁹ John Cage (1912-1992), fue un compositor, filósofo, teórico musical, poeta y pintor norteamericano.

simbólico, tiende a percibirse como la parte fuerte del diálogo²⁰. “Water walk” es un tema de él en donde se puede apreciar el uso de esta peculiar configuración²¹. A través de esta pieza Cage hace que el auditor escuche, dentro de un mismo rango jerárquico, una secuencia sonora donde sucesivamente se eslabona el sonido que genera un piano con el del agua hirviendo en una tetera, unos hielos cayendo dentro de un vaso, una regadera vertiéndose sobre una tina de baño, etc. Esta relación de continuidad entre el sonido y el ruido se articula siguiendo, única y exclusivamente, un principio de contigüidad, es decir, un principio de articulación que no establece una relación de significado que vaya más allá de la mera cercanía temporal que se puede dar entre estas dos frecuencias sonoras.

El exclusivo uso de este principio asociativo hace que la secuencia sonora de esta composición choque con la tradicional expectativa de fluidez con la que el auditor común y corriente espera encontrarse al escuchar una composición musical. En este sentido, esta composición de Cage funciona como una suerte de “collage sonoro”, es decir, como un conjunto de sonidos que se aglutinan entre sí sin que haya una línea de coherencia narrativa que ordene su escucha. Esta modalidad hace que los sonidos se presenten al oído de manera opaca, para que el auditor, separándolos entre sí, los escuche y examine individualmente sin el recubrimiento del significado *gestáltico* que probablemente se generaría entre ellos si es que estos apareciesen organizados dentro de una composición tonal. Esta opacidad despierta en el oyente un sentimiento de extrañeza, el sentimiento con el que, creo, tiende a encenderse la actitud exploradora ante el sonido.

LA HERIDA EN LA OREJA

Esta sensación de extrañeza, como dije anteriormente, se siente inicialmente como un hormigueo en el oído, es decir, como una pequeña vibración que levemente hurguea dentro de la oscuridad de este. Si el analista presta atención a ello podrá sentir el suave pinchazo que, por así decirlo, este hormigueo provoca, de tanto

²⁰ Cabe destacar la escucha silábica que, a través de sus poemas sonoros, realiza a inicios del siglo XX el poeta dadaísta Hugo Ball. En estos poemas, donde se hace un híbrido entre la música y la literatura, la palabra, dejando de ser un mero vehículo de significado, pasa a exhibirse únicamente como un fonema.

²¹ Este tema se puede encontrar en https://www.youtube.com/watch?v=IQQnZ_1tobk

en tanto, cuando muere. Este pinchazo es, usando una concepción de R. Barthes (1980), el *punctum* dentro del *studium*. El *studium* es un término que Barthes (1980) utiliza para conceptualizar ese interés que un tema particular, por la familiaridad que posee con el saber y cultura del sujeto, despierta en él. En este contexto, el tema es escuchado con dedicación, pero no necesariamente con agudeza. Este segundo elemento lo brinda el *punctum*. Con este segundo término Barthes (1980) intenta conceptualizar ese momento perceptual que hace que ‘algo’ despunte en el *studium* –en el tema que le es familiar al sujeto–, provocando un corte en él. Este corte se abre en el sujeto como una extraña mancha que lo ciega, lastimando o, para decirlo en otro sentido del concepto de inflexión, infligiendo su capacidad de comprensión. Desde una perspectiva psicoanalítica, se puede decir que el *punctum* es algo que hiere la atención del analista porque es algo que no encuentra una resonancia que consuene con algún elemento que forme parte del específico marco de conocimiento que posee él. Expresado en un sentido sonoro, el *punctum* es, entonces, algo que ‘hace ruido’ dentro del marco teórico del analista.

Pienso que la auscultación es una modalidad de escucha que permite circunscribir este *punctum* que, dentro de la sonoridad del diálogo analítico, se instituye como ruido. Al ser esta una escucha que dobla y amplifica una primera, es una que permite que lo que está suciamente sonando por detrás o por el lado de lo inmediatamente escuchado salte por sobre la superficie temática, fraccionándola en pequeñas retículas sonoras. En este sentido, propongo concebir la auscultación psicoanalítica como una escucha interlineal de tipo ‘puntillista’, ya que es una que va punto por punto²², tratando cada uno de los ruidos paraverbales como si fuesen en sí mismos complejos sonidos que merecen ser explorados por separado. Jugando con la idea de Laënnec (1819), de que una enfermedad puede ser identificada a partir de sus signos sonoros, planteo que, dentro del tratamiento psicoanalítico, los ruidos paraverbales pueden ser concebidos como los signos sonoros a través de los cuales esas vivencias de la relación analítica, que se encuentran difusamente comprimidas, débilmente puntúan su presencia sobre la superficie del diálogo. Mediante esta concepción, estas

puntuaciones pasan a ser percibidas como señales de recónditas hebras vivenciales que, para desplegarse, deben ser jaladas a través de sus diminutas puntas sonoras. Tal como sucede con esos extraños ruidos que empiezan lentamente a subir por entremedio de la melodía “Blue velvet”, diría, concluyendo, que cuando estas puntas se jalan se amplifica en el oído una sonoridad que parece hablar de una remota presencia que, desperdigada en misteriosas partículas emocionales, flota en medio de la interacción analítica.

REFERENCIAS

1. Barale F, Minazzi V (2008). “Off the beaten track: Freud, sound and music. Statement of a problema and some histórico-critical notes” en *International Journal of Psychoanalysis* Vol. 89, Nº 5, pp. 937-957
2. Barthes R (1980). “La cámara lúcida, Nota sobre la fotografía”. Ed. Paidós, Buenos Aires
3. Béguin A (1939). “El alma romántica y el sueño”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México
4. Concha JP (2011). “La desmaterialización fotográfica”. Ed. Metales Pesados, Chile
5. Correa A (2016). “Abordar al ‘otro’ desde un proceso asociativo analíticamente aletargado”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* Vol. 12, Nº 1, pp. 77-88
6. Celedón G (2016). “Sonidos y acontecimientos”. Ed. Metales Pesados, Chile
7. Fubini E (1971). “La Estética musical del siglo XVIII, a nuestros días”. Ed. Barral, Barcelona
8. Lacan J (1968). “De la Plusvalía al plus del gozar” en Seminario de 16 “De otro al otro”, Paidós, Buenos Aires
9. Langer S (1953). “Feeling and form; A Theory of Art”. Ed. Charles Scribner’s sons, Estados Unidos
10. Magee B (2000). “Wagner y la Filosofía”. Ed. Fondo de Cultura Económica, México
11. Muñoz A (2017). “Ética y tragedia en la melancolía”, en *Gaceta de Psiquiatría Universitaria* Vol. 13, Nº 1, pp. 67-74
12. Nancy JL (2002). “A la escucha”, Ed. Amorrortu, Buenos Aires
13. Nietzsche F (1872). “El origen de la tragedia griega”. Ed. Alianza, España
14. Roudinesco E (2014). “Freud en su tiempo y en el nuestro”. Ed. Penguin Random House, España
15. Schopenhauer A (1819). “El mundo como voluntad y representación”. Ed. Alianza, España
16. Sloterdijk P (1993). “Extrañamiento del mundo”. Ed. Pre-Textos, España
17. Trías E (2010). “La imaginación sonora, argumentos musicales”. Ed. Galaxia Gutenberg, Barcelona
18. Zsendy P (2013). “A fuerza de puntos, la experiencia como puntuación”. Ed. Metales Pesados, Chile
19. ——— (2015). “En lo profundo del oído, una estética de la escucha”. Ed. Metales Pesados, Chile

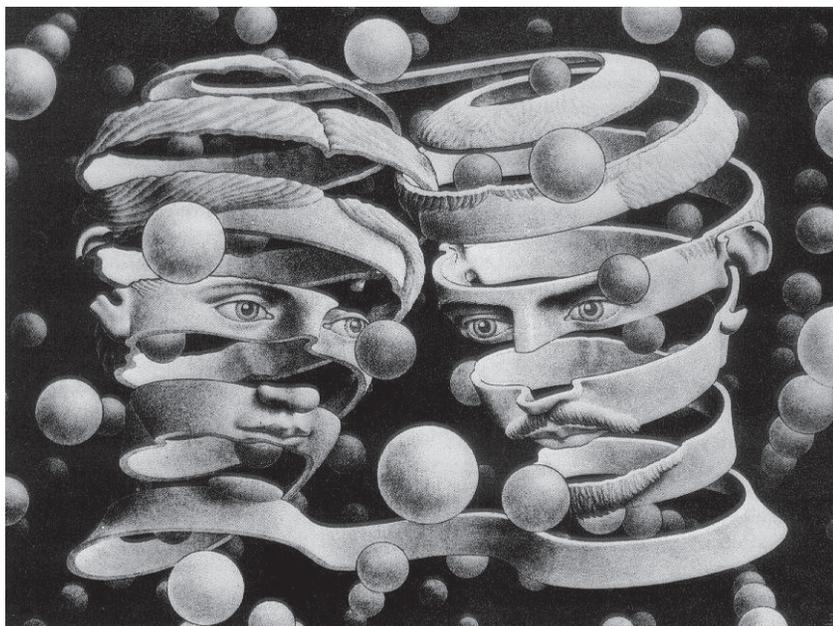
²² El puntillismo es una técnica artística que consiste en hacer una obra pictórica a través de puros puntos. Aparece por primera vez en 1884 liderada por el pintor francés neopresionista George Seurat.

REVISIÓN

CENTÓN BREVE SOBRE ABDUCCIÓN Y CREATIVIDAD¹

(Rev GPU 2019; 15; 1: 100-111)

Ricardo López Pérez²



INTRODUCCIÓN

El vocablo *centón* proviene del latín. Originalmente nombraba una colcha o frazada fabricada con retazos de diferentes colores. Más adelante se usó para designar metafóricamente un escrito compuesto por textos diversos, ya publicados, de uno o varios autores. Al comienzo no tenía un sentido peyorativo, en la

medida en que se inspiraba en un objetivo de divulgación y no se consideraba como un plagio. En la actualidad, debido al control académico y a una mayor exigencia de originalidad, llega incluso a ser un estigma.

Aun así, un *centón* recuerda la naturaleza básica del proceso creativo, que siempre supone una apropiación de elementos anteriores. En este artículo se lo utiliza para designar especialmente un conjunto

¹ Presentado en el "Tercer Seminario Internacional Peirce: "Transversalidad del pensamiento y producción de saber", 2018. Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile.

² Prof. Asociado (D). Departamento de Educación en Ciencias de la Salud. Facultad de Medicina, Universidad de Chile.

desordenado de elementos (autores, anécdotas, ideas, relatos, máximas), que sin embargo sigue un rastro y mantiene una articulación. El propósito declarado es presentar algunas propuestas, acaso solo unas provocaciones, cuya aspiración es mostrar un vínculo entre dos procesos diferenciados, pero interconectados: abducción y creatividad.

“Atesora tus excepciones”, WILLIAM BATESON. | “Dos excesos: excluir la razón y no admitir más que la razón”, PASCAL. | “El genuino viaje del descubrimiento no consiste en buscar nuevas tierras, sino en mirar con nuevos ojos”, MARCEL PROUST. | “Todo el que aspire a ser un auténtico científico debe dedicar al menos media hora diaria a pensar al contrario de sus colegas”, ALBERT EINSTEIN. | “Un método que reduce el descubrimiento a la aplicación de reglas uniformes, que de un hombre paciente hace un gran geómetra, no es verdaderamente creador”, HENRI POINCARÉ.

Existe una extendida sensibilidad intelectual para la cual los procesos de construcción de conocimiento, así como los procesos de la creatividad en general, son incomprensibles atribuyendo todos los méritos y responsabilidades a la razón y la lógica. Una vieja anécdota puede servir para introducir este planteamiento.

Según una narración del arquitecto romano Marco Vitruvio (I a.C.), un viejo rey de Siracusa llamado Hierón II, satisfecho de sus triunfos y pleno de felicidad, decidió ofrecer un homenaje a los dioses. Para tal efecto acordó la fabricación de una valiosa corona con un experto artesano, a quien entregó una cantidad suficiente de oro. Con la corona en sus manos, el rey fue invadido por una inquietante desconfianza: ¿Se habrá utilizado todo el oro? ¿Estará solo en la superficie, y bajo la apariencia un metal innoble, tal vez plomo? ¿Cómo saberlo? Quiso tener certeza; experimentó con urgencia la necesidad de saber si efectivamente se había fabricado con el precioso metal.

Pero el asunto no era fácil; surgió una primera dificultad, debido a la imposibilidad de observar el interior de la corona sin destruirla. Entonces hizo llamar a Arquímedes, un importante sabio de la corte, quien reconoció que estaba superado por el problema, debido a la forma irregular de la corona. Por cierto, él sabía que a igual volumen los distintos metales tienen diferente peso, de modo que con ese dato se podría estimar el metal del cual estaba hecha la corona. Pero el volumen era imposible de calcular debido a su forma irregular. El rey insistió, y conforme a su investidura exigió una respuesta.

El dilema era claro: resolvía el acertijo o pagaba con su cabeza. Sin alternativa, Arquímedes trabajó duramente, estudió y consultó, pero no llegó a ningún resultado positivo. Comprendió que sus días estaban contados; decidió darse un baño de tina y presentarse ante el rey con su mejor aspecto. Sumergido en el agua de pronto encontró la respuesta. La leyenda cuenta que saltó de la bañera y corrió desnudo por la ciudad gritando ¡Eureka!... ¡Eureka! Allí estaba la solución; su mente perspicaz fue capaz de interpretar el significado de lo que ocurría ante sus ojos. Su cuerpo al entrar en la tina desplazó una cantidad de agua equivalente a su volumen, de modo que ahora podría medirse con facilidad lo que antes parecía imposible.

La forma irregular de la corona, como la de su cuerpo, ya no importaban. Bastaba con tomar la corona e introducirla en un recipiente con agua, para luego observar el aumento del nivel. En este contexto, la exclamación ¡eureka! es una expresión de júbilo, y significa aproximadamente ¡lo encontré! Ahora Arquímedes (pequeño detalle) podía conservar su cabeza. De paso dio lugar a una historia que muestra con extrema sencillez un asunto de especial complejidad: el modo inesperado, ajeno a cualquier anticipación, como se abren los caminos que utilizan muchas veces el pensamiento y la creatividad.

“Dos peligros amenazan sin cesar al mundo: el orden y el desorden”, PAUL VALÉRY. | “No te acostumbres a mover un solo pie”, MIYAMOTO MUSASHI. | “Cuando no se dicen pareceres contrarios no es posible escoger y tomar lo mejor”, HERÓDOTO. | “Lo opuesto al individuo creativo es el pedante, el esclavo del hábito, cuyo pensamiento y comportamiento discurren por vías rígidas”, ARTHUR KOESTLER. | “Busquen materiales para su creación en todo lo que les rodea; miren los dibujos fantásticos de las nubes, las manchas de moho en la casa vecina”, LEONARDO DA VINCI.

Abducción es un salto de la mente para proyectarse hacia algo nuevo a partir de elementos conocidos. Un movimiento discontinuo del pensamiento que encuentra algo no previsto; ni siquiera necesariamente implícito en la información original. Un impulso hacia delante, un salto productivo, un gesto intelectual de ruptura y de propuesta. Una elevación transformadora, llena de promesa y de riesgo.

Precisamente, la elevación de una mente inquieta es lo que representa René Magritte en su autorretrato *Clarividencia*.



Clarividencia, René Magritte.

El modelo no corresponde al retrato; el cuadro no reproduce al modelo. Eso es evidente, pero lo es también que el cuadro comienza con el modelo, de otro modo no podría existir. Hay algo que está en la experiencia y algo que aporta el pensamiento.

El vocablo abducción tiene sus primeros antecedentes en la obra de Aristóteles. En efecto, de modo todavía preliminar se menciona en los *Primeros analíticos* con la palabra *apagogé*. Tiempo después adopta su actual etimología latina para designar un movimiento de alejamiento, de conducir lejos, de llevar más allá. El filósofo Charles S. Peirce lo retoma y lo ubica en relación con la inducción y la deducción, formando el conjunto de las tres clases elementales del razonamiento. Lo define como un proceso por el cual se forma una hipótesis explicativa, agregando que es la única operación lógica que introduce nuevas ideas respecto de la información disponible (1970). Es una conjetura que contiene una explicación provisoria respecto a un fenómeno; una anticipación, un evento probable, en donde nada está asegurado: “probabilidades subjetivas o explicaciones probables” (2010: 126). Se asocia así a un tipo de productividad intelectual que avanza fuera de los límites de lo obvio.

La abducción ocupa un espacio vacío que no alcanzan a llenar otras formas del razonamiento. Charles Peirce se pregunta: “¿Cómo llegó alguna vez el hombre a una teoría correcta sobre la naturaleza? Sabemos por inducción que el hombre tiene teorías correctas, pues dan lugar a predicciones que se cumplen. Pero ¿por qué

proceso de pensamiento llegaron alguna vez a su mente?” (2010: 130).

Peirce jamás ocultó su amor a la verdad, ni su convicción de que podía ser alcanzada. Sin embargo, al mismo tiempo, tenía claro que esta no es una cuestión asegurada o de solución expedita. Metafóricamente insistió en el esfuerzo, la preparación y el propósito, validando con ello la libertad de la búsqueda y el vagabundeo intelectual: “El genuino razonamiento consiste en estirar el arco de la verdad con intención en la mirada, con energía en el brazo” (citado en Haack, 2008). No hay gratuidad; no hay recepción pasiva. El conocimiento enfrenta a las personas con riesgos mayores y a recorridos sin término.

Acudiendo a terminología de tradición kantiana, Peirce agrega: “Es la única clase de razonamiento que proporciona nuevas ideas, la única clase que es, en este sentido, sintética” (2010: 125). Kant definió los juicios sintéticos como aquellos en que el predicado añade algo al concepto de sujeto. Así, la abducción es sintética porque corre los límites y expande el universo de lo posible. Eso explica que esta operación sea la responsable de engendrar las conjeturas y las teorías que, por cierto, jamás surgen de la inducción o la deducción, y por el contrario resultan de la imaginación creadora.

Como concepto, la abducción es fundamental para comprender los procesos relacionados con el descubrimiento científico y la creatividad humana, en todas sus dimensiones. Es, precisamente, una clave para entender aquellos recorridos intelectuales que cruzan fuera

de los límites de lo observable. Un rasgo definido de la abducción es que en ella se funden la lógica con la imaginación.

Peirce quiere superar esas formas sesgadas y reduccionistas de la razón, que consagraron sucesivamente el racionalismo de la Modernidad, la Ilustración y el Positivismo. Movimientos intelectuales, todos ellos que, al margen de sus evidentes méritos, se negaron a reconocer las credenciales de la imaginación. Para este autor, la creatividad es parte de la razón; está en su modo propio de funcionar. Lo creativo no solo es valioso y original, en la medida en que es parte de la razón, también es inteligible y por tanto comunicable.

Así, la abducción, en tanto se vincula con la creatividad, deja de tener un sentido estricto ligado a la construcción de conjeturas o teorías, y se ubica preferentemente en un plano de ruptura respecto al pensamiento lineal, antitético y reductor. Al asociar abducción y creatividad es preciso comprender que la abducción deja de ser una operación enteramente lógica.

Desde la perspectiva de la creatividad se pueden distinguir en principio varias formas de reconocer un vínculo con la idea de abducción. En primer lugar debe entenderse que la creatividad es una manera de utilizar provechosamente lo que tenemos, en un movimiento que tiene mucho de recursivo. En cualquier creación siempre intervienen el tiempo y la memoria: elementos conocidos son ahora proyectados en nuevas dimensiones. Enseguida, la creatividad es como una capacidad humana que se despliega como un movimiento crítico, surgido de una pregunta, de una insatisfacción, de una tensión inicial, y que decanta en ruptura y discontinuidad. Finalmente, igual que la abducción, la creatividad es un potencial directamente ligado al pensamiento divergente y la imaginación.

Existen numerosas maneras de definir la creatividad, de acuerdo con distintos énfasis y extensiones. La siguiente es una fórmula rápida y económica: Hacer un uso infinito de recursos finitos. También se puede decir que supone ocuparse simultáneamente de lo probable y de lo improbable, o bien de enfrentar la realidad con irrealidades.

Una definición algo más descriptiva es la siguiente: Capacidad para formar combinaciones, para relacionar o reestructurar elementos conocidos, con el fin de alcanzar resultados, ideas o productos, a la vez originales y relevantes. Esta capacidad se pone en juego a partir de algún problema o al menos una insatisfacción o tensión inicial, y puede atribuirse a las personas, grupos, organizaciones y también a toda una cultura. La creatividad está íntimamente vinculada a la capacidad que poseen las personas para formular nuevos problemas y

preguntas, en lugar de depender de otros para que lo hagan, acompañada de una motivación y perseverancia puestas al servicio de la búsqueda de soluciones y de respuestas (López, 2017).

Dos definiciones bastante conocidas y citadas con frecuencia en la literatura pertinente son las propuestas por los investigadores Paul Torrance y Donald Mac Kinnon. Para el primero de ellos el proceso creativo es la manifestación de una cierta forma de sensibilidad a los problemas, deficiencias, lagunas del conocimiento, elementos pasados por alto o faltas de armonía. De reunir información válida, de definir las dificultades, de identificar aspectos olvidados, de buscar soluciones, de formular hipótesis, de examinarlas y reexaminarlas, modificándolas y volviéndolas a comprobar, perfeccionándolas y, finalmente, comunicando sus resultados. Es un proceso en el que están implicadas fuertes motivaciones. Mac Kinnon, a su vez, piensa que la creatividad abarca al menos tres condiciones: 1. Una respuesta o idea original o al menos estadísticamente poco frecuente. 2. Originalidad en el pensamiento y en la acción, pero adaptada a la realidad, a un problema o a una finalidad bien definida. 3. Ahondamiento de una idea original, trabajo y desarrollo para un resultado final (López, 2017).

“Guárdenos Dios de la visión única y del sueño de Newton”, WILLIAM BLAKE. / “Ni Platón encontró el primer fundamento ni nadie lo ha encontrado jamás”, ROBERTO TORRETTI. / “Hemos aprendido que una razón cerrada usurpaba el sitio de la racionalidad”, EDGAR MORIN. | “Las normas absolutas, las que no dependen de ningún factor, podrán existir en el cielo, pero no en esta tierra”, PAUL FEYERABEND. | “Continuamente debemos aprender a desaprender mucho de lo que hemos aprendido, y aprender a aprender lo que no se nos ha enseñado”, RONALD D. LAING.

La Modernidad llegó a tener tal confianza en la razón que se sintió autorizada para despreciar otras propiedades del espíritu.

En sus célebres *Meditaciones Metafísicas*, por ejemplo, Descartes descalifica resueltamente la imaginación. Luego de establecer sobre bases estrictamente racionales el fundamento de todo conocimiento verdadero, y la misma existencia de Dios, afirma que ya no necesita la imaginación. Reconoce la fuerza de imaginar como algo que efectivamente existe en él, pero la concibe como algo muy distinto del ejercicio de la razón:

Así conozco que necesito una particular contención del espíritu para imaginar, la que no hace falta para

concebir; y esta particular contención del espíritu muestra evidentemente la diferencia que existe entre la imaginación y la intelección o concepción pura. (...) Observo, además, que esta fuerza de imaginar que existe en mí, en cuanto es diferente de la potencia de concebir, no es de ningún modo necesaria a mi naturaleza o a mi esencia, es decir, a la esencia de mi espíritu; pues, aunque no la tuviese, no hay duda que seguiría siendo el mismo que soy ahora, de donde parece que se puede concluir que aquella depende de una cosa que se distingue de mi espíritu (1967: 271-72).

El optimismo cartesiano, expresado sin reservas en el *Discurso del Método* lleva a decir que la razón es la cosa mejor repartida del mundo, naturalmente igual en todos los hombres, y presente toda entera en cada uno. A la vista de la increíble diversidad de los hombres y las sociedades, Descartes no vuelve atrás y más bien prepara el camino para su propuesta de un método absoluto:

La diversidad de nuestras opiniones no proviene de que algunos sean más razonables que los otros, sino solo de que conducimos nuestros pensamientos por diversos caminos y no consideramos las mismas cosas. Pues no es suficiente tener buen espíritu, lo principal es aplicarlo bien. Las almas más grandes son capaces de los mayores vicios lo mismo que de las mayores virtudes; y los que solo avanzan lentamente pueden avanzar mucho más, si siguen siempre el camino recto, que los que corren y se alejan de él (1967: 136).

La diversidad es un espejismo, no hay mérito en ella. La experiencia particular que lleva a cada hombre a situarse de un modo propio frente a los hechos no tiene sustento ni es inevitable. Descartes apuesta al “camino recto”; al método seguro que permite utilizar toda la razón, que conduce sin sombras al mismo destino. La razón, y solo ella, es el apoyo legítimo de la interpretación de lo real: “Habiendo una sola verdad de cada cosa, cualquiera que la encuentre sabe acerca de ella todo lo que se puede saber” (1967: 151).

Por la misma época, comienzos del siglo XVII, el filósofo inglés Francis Bacon está convencido de que el conocimiento es poder. Supone que se puede controlar la naturaleza, y hasta darle órdenes, mediante el descubrimiento de las leyes fundamentales que la gobiernan. En el *Novum Organum* propone un nuevo método para alcanzar un conocimiento seguro, científico, verdadero, apoyado en la observación y la inducción. No duda que

a partir de estas prácticas rigurosas se pueden superar los distintos obstáculos que hasta ese momento han frenado la búsqueda del conocimiento. Como en Descartes, su confianza en el método es tan acentuada, que las capacidades y el esfuerzo que cada persona pone en sus intentos pasan a un segundo plano. Escribe:

A los autores antiguos, o mejor dicho a todos, quédales su gloria, ya que aquí no se establece una comparación de ingenio y capacidades, sino de métodos; y yo no desempeño papel de juez, sino de guía (2003: 83).

Al final, Bacon llega también a descalificar a la imaginación, diciendo que esta difícilmente produce ciencia, de modo que “debe entenderse más bien como placer o juego de ingenio antes que como ciencia” (1971: 403).

El paso del tiempo no mejora las condiciones para la imaginación. El ilustrado Jean D’Alambert escribe en el *Discurso Preliminar* de la *Encyclopédie*:

Estas tres facultades forman por lo pronto las tres divisiones generales de nuestro sistema y los tres objetos generales de los conocimientos humanos: la Historia, que es cosa de la memoria; la Filosofía, que es fruto de la razón, y las Bellas Artes, que nacen de la imaginación. Si ponemos la razón antes de la imaginación, es porque este orden nos parece muy fundado y conforme al progreso natural de las operaciones del espíritu: la imaginación es una facultad creadora; el espíritu, antes de pensar en crear, comienza por razonar sobre lo que ve y lo que conoce. (...) En fin, si examinamos los progresos de la razón en sus operaciones sucesivas, nos convenceremos más aún de que aquella debe preceder a la imaginación en el orden de nuestras facultades (1985: 79).

Los resultados del espíritu humano quedan ordenados de manera esquemática, a partir de una distinción trivial en la cual a la imaginación le toca un lugar secundario. Poco después, en el XIX, Auguste Comte todavía cree tener buenas razones para rebajar la imaginación. En momentos en que el progreso continuo de la historia, según su particular interpretación, materializa el “régimen definitivo de la razón humana”, la imaginación queda sin remedio ubicada en una condición subordinada. Así lo expresa en el *Discurso Sobre el Espíritu Positivo*:

Cualquiera que sea el modo racional o experimental de llegar a su descubrimiento, su eficacia científica

resulta exclusivamente de su conformidad, directa o indirecta, con los fenómenos observados. La pura imaginación pierde irrevocablemente su antigua supremacía mental y se subordina necesariamente a la observación, de manera adecuada para construir un estado lógico plenamente normal (2000: 28).

La razón es superior, la imaginación carece de méritos: así queda establecido después de una larga tradición en que la racionalidad hace su despliegue hasta un punto en que ya no tiene contrapeso. Todo esto, posiblemente, como un eco de una campaña larga. Una profunda desconfianza en la imaginación aparece tempranamente con Platón, y está expresada de modo muy visible en su proyecto de una República ideal, en donde los poetas están excluidos (*República*, 377c, 387b, 391e, 817a). Así, en este escenario, el clímax llegará inevitablemente y se produce cuando se asimilan ciencia y conocimiento. La ciencia aparece como el grado más alto de conocimiento posible, como el conocimiento por excelencia, y como una actividad que progresa por acumulación, convencida de que puede lograr la objetividad a partir de observaciones neutrales.

Resulta evidente que un enfoque tan dicotómico es insuficiente, porque las ideas que han moldeado la cultura occidental no han surgido del método científico, sino de la imaginación creadora. La ciencia es una empresa humana de inconmensurables proyecciones, por su amplio impacto para la sociedad, pero está muy lejos de ser una expresión en línea causal con la razón y la lógica. No puede ser completo un enfoque que enfatiza la importancia de la razón como una empresa autónoma, ajena a la imaginación, la fantasía o la divergencia.

Hace falta también un enfoque desde la creatividad, que dé cuenta no solo de los problemas y sus eventuales soluciones sino también de como surgen, se formulan y se reformulan esos mismos problemas. Un enfoque que se haga cargo del hecho de que las nuevas ideas, con frecuencia rechazadas, no son simplemente el resultado de procesos algorítmicos ni se explican desde un monismo metodológico. Es preciso, por ello, prestar atención a las formas del pensamiento divergente: a ese tipo de pensamiento capaz de romper estructuras, abrir recorridos no previstos, e incluso acercarse al absurdo (López, 2009, 2017).

“Se trata de desacreditar la realidad”, SALVADOR DALÍ. | “Busca la simplicidad, pero desconfía de ella”, ALFRED WHITEHEAD. | “El hombre que posee fantasía se propone construir carros”, HESÍODO. | “El poeta maldito

se entretiene tirándole pájaros a las piedras”, NICANOR PARRA. | “Demasiado a menudo hemos perdido de vista las conexiones entre lo maravilloso y lo habitual”, DAVID PERKINS. | “Debo andar con el viento y el agua, abrir ventanas, echar abajo puertas, romper muros, iluminar rincones”, PABLO NERUDA.

Alguna justificación tenía André Bretón, cuando entrado ya el siglo XX, emprendió una apasionada defensa de la imaginación. En sus *Manifiestos del Surrealismo* se puede leer:

Tan solo la imaginación me permite saber lo que puede llegar a ser, y esto basta para mitigar un poco su terrible condena; y esto basta, también, para que me abandone a ella, sin miedo al engaño” (...); No será el miedo a la locura lo que nos obligue a bajar la bandera de la imaginación (...); Todavía vivimos bajo el imperio de la lógica, y precisamente a eso quería llegar. Sin embargo, en nuestros días, los procedimientos lógicos tan solo se aplican a la resolución de problemas de interés secundario (1969: 19 y ss.)

Bretón escapa de las rígidas antinomias, tan propias de nuestra cultura, que reducen las opciones, niegan el movimiento, e impiden al hombre salir de la mediocridad:

Todo induce a creer que en el espíritu humano existe un cierto punto desde el que la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, el pasado y el futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser vistos como contradicciones. (...) El punto al que nos hemos referido es aquel en que deja de ser posible enfrentar entre sí a la destrucción y la construcción (1969: 162-63).

La imaginación es un concepto de larga tradición en la filosofía. Para David Hume tiene la función de relacionar unas ideas con otras siguiendo una ley propia, esto es, vinculándolas de un modo libre. Las obras de la imaginación, dice Virginia Wolf, son como telas de araña: están atadas a la realidad, muy levemente quizá, pero atadas por las cuatro puntas. La memoria, en cambio, reúne las ideas en el mismo orden en que aparecieron al sujeto que conoce. La imaginación no tiene límites, elabora ideas y proyectos a partir de los elementos que encuentra en la memoria. Para el psicólogo ruso Lev Vigostsky, su principal característica es la capacidad para combinar y crear a partir del material que le proporciona la experiencia.

La imaginación contribuye a enriquecer en el hombre sus posibilidades de pensar, de sentir, de vivir y, por cierto, de crear. Ninguna de las manifestaciones de la creatividad humana sería comprensible sin recurrir al concepto de imaginación, pero al mismo tiempo ningún proyecto creativo sería posible sin la razón y la lógica. Jean Chevalier afirma que la imaginación ya no puede ser vilipendiada como *“la loca de la casa”*; y cree más bien que debe ser considerada como la hermana gemela de la razón, inspiradora de muchos descubrimientos y del progreso: “Los símbolos están en el centro, son el corazón de esta vida imaginativa. Revelan los secretos de lo inconsciente, conducen a los resortes más ocultos de la acción, abren la mente a lo desconocido y a lo íntimo” (2003: 15).

Es preciso entonces comprender que la imaginación es un modo particular del pensar, que incluye como elemento decisivo la capacidad de centrarse en lo que podría ser y no solo en lo actual o concreto. Kieran Egan problematiza sobre el empleo cotidiano de la palabra imaginación, para concluir finalmente:

Caemos en la cuenta de que la imaginación no es simplemente la capacidad de formar imágenes, sino una capacidad de pensar de una manera particular. Una forma de pensar que incluye, como elemento decisivo, la capacidad de pensar lo posible antes que lo solamente real” (1999: 15).

“El infierno es un lugar en donde nada conecta con nada”, DANTE. | “Lo real es la realización de una posibilidad entre muchas”, ILYA PRIGOGINE. | “Que Dios me ampare de considerar completa cualquier cosa”, HERMAN MELVILLE. | “No es ser el primero en ver algo nuevo, sino en ver como si fuesen nuevas las cosas viejas y conocidas, vistas y revistas, lo que distingue a los cerebros verdaderamente originales”, FRIEDRICH NIETZSCHE.

Un concepto clave para comprender los procesos creativos es la conectividad. Expresa la idea de relacionar e integrar elementos, es decir, buscar la unidad, la combinatoriedad, las asociaciones múltiples, la reorganización y reestructuración de lo existente. En síntesis, significa que en el curso del proceso creativo tiene lugar alguna forma de actividad relacional. Con esto se releva el hecho de que se crea a partir de la experiencia acumulada y de los elementos disponibles en la realidad conocida, dejando de lado la pretensión de arrancar de la nada, opción ciertamente fuera de lugar para cualquier mortal.

Los resultados creativos dependen de los vínculos que se establecen entre elementos diferentes, de

manera que una buena forma de favorecer la creatividad es planear actividades, conforme a lo que podríamos llamar un principio de conectividad múltiple. Esto es, una organización que favorezca al máximo la posibilidad de generar distintas formas y tipos de conectividad. Una cosa es tener experiencias y conocimientos, y otra distinta saber utilizarlos. Es evidente que una experiencia diversificada y un saber amplio pueden ser una buena base para la creación, pero es igualmente evidente que la simple acumulación no ofrece ninguna garantía. Se puede hacer mucho con poco, y muy poco con mucho. La acumulación es un aspecto deseable en la formación creativa, como lo es la disponibilidad y acceso a los bienes culturales, pero aquí no se resuelve el misterio de la creatividad (López, 2009, 2013).

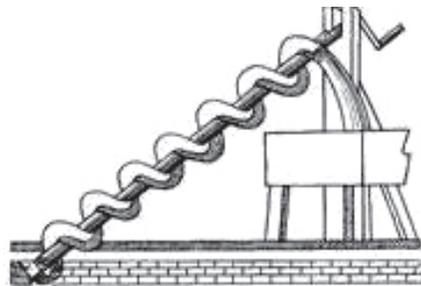
La psicóloga cognitiva Margaret Boden afirma: “En resumen, aun si supiésemos el contenido completo de la mente de alguien, la complicación producida por sus poderes asociativos impediría una predicción detallada de sus pensamientos” (1994: 313). Al final, los recursos disponibles pueden ser los mismos para todos, incluso pueden ser equivalentes los procesos de pensamiento, pero solo algunas personas o grupos obtendrán con ellos resultados excepcionales.

Conectividad es un concepto poderoso si se lo reconoce con amplitud, puesto que supone la voluntad de moverse en un espacio sin antítesis insalvables o contradicciones definitivas. Su aspecto más evidente supone destacar el encuentro de realidades distintas y previamente distanciadas, para generar una realidad nueva que las integra, o bien admitir la importancia de introducir discontinuidad en una perspectiva consagrada.

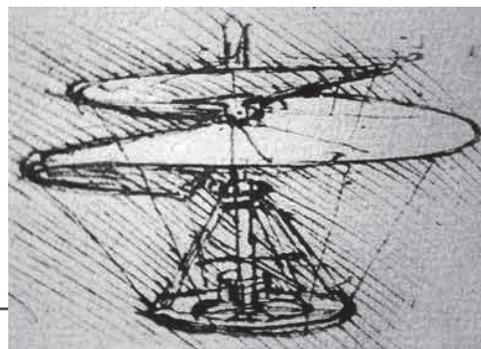
León Tolstói, al relatar cómo surgió uno de sus personajes, dice: “Yo tomé a Tania, la mezclé con Sonia, y surgió Natasha”. García Lorca explica que la poesía es la unión de dos palabras que uno nunca supuso que pudieran juntarse, y que forman algo así como un misterio. Gutenberg inventa la imprenta uniendo una prensa para hacer vino con unos sellos destinados a lacrar correspondencia. Borges nos cuenta:

Un milagro acontece: de la fortuita conjunción de un astrónomo persa que condescendió a la poesía, y de un inglés excéntrico que recorre, tal vez sin entenderlos del todo, libros orientales e hispánicos, surge un extraordinario poeta, que no se parece a los dos.

Laennec observa unos niños que juegan saludándose a través de un tubo y concibe el estetoscopio. Palamedes inventa la letra “Y” observando las alas de



Tornillo de Arquímedes



los pájaros durante el vuelo. Solón se desprende de la alternativa cerrada entre tiranía y oligarquía, y crea la democracia. Los Cabiros, hijos de Hefesto, observan un cangrejo y fabrican unas tenazas para trabajar en la fragua. Talos, sobrino del gran artesano Dédalo, inventa la sierra al tomar casualmente un espinazo de pescado y utilizarla para cortar una rama. Magritte activa con su pintura un poder evocador y poético al producir asociaciones conflictivas entre elementos muy distantes. André Breton describe un collage de Max Ernst diciendo: "Una maravillosa capacidad para abarcar dos realidades mutuamente distantes".

Mención especial para el tenaz observador que fue Leonardo da Vinci. Se sabe que ocupaba horas en el campo para acercarse a cada detalle: las formas de las nubes, el agua que corre en un arroyo, el vuelo de los pájaros, las hojas de los árboles... Había observado muchas veces la semilla del Arce, y en particular capturaba su atención ese extraño movimiento giratorio que seguía al caer. También leía; pese a sus limitaciones en el uso del latín y otras lenguas que no fueran la propia, su curiosidad lo acercó a los libros antiguos. Sabía de la existencia del tornillo sinfin, concebido inicialmente en el siglo III a.C. por Arquímedes. En su mente fértil, con todas sus diferencias, estos elementos estaban relacionados. Del mismo modo que el agua podía subir por el tornillo, también podría hacerlo el aire; del mismo modo que la semilla giraba mientras caía lentamente, podría hacerlo una estructura diseñada imitando su forma. Al final, en un paso creativo de tremenda significación, imaginó un artefacto que podía ascender y descender girando sobre sí mismo (incluido su ocupante). Nunca llegó a construirlo, y es probable que no hubiese funcionado como lo esperaba; pero allí quedó bosquejado el primer pariente remoto del actual helicóptero y del dron.

Jorge Luis Borges es un escritor que con singular brillo ha ejemplificado la conectividad. En *La Biblioteca de Babel* escribe:

Esos ejemplos permitieron que un bibliotecario de genio descubriera la ley fundamental de la Biblioteca. Este pensador observó que todos los libros, por diversos que sean, constan de elementos iguales: el espacio, el punto, la coma, las veintidós letras del alfabeto. También alegó un hecho que todos los viajeros han confirmado: No hay, en la vasta Biblioteca, dos libros idénticos (1971: 85).

También en *Del Culto de los Libros*:

El tratado *Sefer Yetsirah* (Libro de la Formación), redactado en Siria o en Palestina hacia el siglo VI, revela que Jehová de los Ejércitos, Dios de Israel y Dios Todopoderoso, creó el universo mediante los números cardinales que van del uno al diez y las veintidós letras del alfabeto". (...) El segundo párrafo del segundo capítulo reza: 'Veintidós letras fundamentales: Dios las dibujó, las grabó, las combinó, las pesó, las permutó, y con ellas produjo todo lo que es y todo lo que será (2005: 138-39).

Al hilo de este concepto, Arthur Koestler define la creatividad como el arte de sumar dos y dos para que dé cinco. Es decir, consiste en combinar estructuras previamente dissociadas, de manera de obtener en la totalidad emergente más de lo que se puso originalmente:

Desde los pitagóricos que sometieron a regla matemática la armonía de las esferas, hasta sus herederos, que han combinado el espacio y el tiempo en un solo continuo, el procedimiento ha sido el mismo; los descubrimientos de la ciencia no crean ex nihilo, combinan, relacionan e integran ideas, hechos, contextos asociativos, holones mentales ya existentes, pero previamente desconectados. Este acto de fecundación cruzada o de fecundación

dentro de un cerebro, parece constituir la esencia de la creatividad y justifica el empleo del término disociación (1983: 45).

El concepto de conectividad, finalmente, podría enmarcarse en un concepto de mayor amplitud: “la pauta que conecta”. El antropólogo Gregory Bateson (1979) acuñó esta expresión para representar uno de los objetivos centrales de su reflexión, intentando encontrar las formas comunes que vinculan procesos disímiles, consistente en poner en evidencia la red de relaciones en virtud de la cual se desenvuelve la vida. La pauta que conecta equivale, primordialmente, a una danza de partes interactuantes. En propiedad, es una metapauta, una pauta de pautas, ubicada en un amplio nivel de generalización.

Bateson mantuvo una crítica constante sobre las formas del pensamiento que tienden a separar sus objetos, a producir aislamiento, y que terminan imponiendo relaciones lineales y direccionales a la reflexión y a las representaciones del mundo. En cambio, postula la necesidad de pensar en términos de una arquitectura orientada a descubrir pautas que hacen posible una mirada integradora, y que permitan avanzar hacia los principios y supuestos de toda organización del pensamiento.

Este autor lleva estos planteamientos a un punto de máxima tensión y pregunta: ¿Por qué los establecimientos educacionales no enseñan nada acerca de la pauta que conecta? ¿Cuál es la pauta que conecta a todas las criaturas vivientes?

“Hay quien cruza el bosque y solo ve leña para el fuego”, LEÓN TOLSTOI. / “Actúa siempre de tal modo que incrementes el número de elecciones”, HEINZ VON FOERSTER. / “La casualidad solo favorece a los espíritus preparados”, LOUIS PASTEUR. / “Si la única herramienta que tienes es un martillo, tenderás a tratar a todo el mundo como si fuese un clavo”, ABRAHAM MASLOW. / “La mente de los sensatos es flexible, y el cambiar es con frecuencia signo de prudencia y de grandeza”, HOMERO.

Un notable ejemplo de abducción se encuentra en el cuento *Un Descenso al Maelström*, de Edgar Allan Poe. Del mismo modo, lo es también de un proceso creativo que permite el encuentro con una solución frente a un problema urgente. La narración habla de un hombre que se libera de un terrible remolino en el mar, construyendo conocimiento útil a partir de algunas observaciones fragmentarias.

Al comienzo del cuento, el innominado personaje relata lo sucedido:

Hace unos tres años, me ocurrió algo que jamás le ha ocurrido a otro mortal... (...) Usted ha de creerme muy viejo, pero no lo soy. Bastó menos de un día para que estos cabellos, negros como el azabache, se volvieran blancos; debilitáronse mis miembros, y tan frágiles quedaron mis nervios, que tiemblo al menor esfuerzo y me asusto de una sombra (2001: 141).

Cuenta que él y sus dos hermanos eran dueños de un barco con el cual pescaban en el Mar del Norte. La costumbre más extendida en la zona era pescar en aguas tranquilas, y solo en ciertos lugares, pero ellos más atrevidos, tenían la costumbre de internarse más al norte:

Siempre hay buena pesca en el mar durante las mareas bravas, si se tiene el coraje de enfrentarlas. (...) Los sitios escogidos que pueden encontrarse aquí, entre las rocas, no solo ofrecen la variedad más grande, sino una abundancia mucho mayor, de modo que con frecuencia pescábamos en un solo día lo que otros más tímidos conseguían apenas en una semana. La verdad es que hacíamos de esto un lance temerario, cambiando el exceso de trabajo por el riesgo de la vida, y sustituyendo capital por coraje (2001: 148).

Aprovechando los intervalos de calma, en los cuales las aguas se vuelven más amables, los hermanos obtienen mayores beneficios, pero aceptando riesgos que para otros eran impensables. Con cierta regularidad el sector era amenazado por un gigantesco remolino que devoraba todo cuanto se ponía en su camino. Surgía con fuerza describiendo un enorme círculo, y formando una especie de embudo de poderoso magnetismo. Aun los barcos más grandes, sometidos a esta mortal atracción, se convertían en frágiles juguetes.

Basados en una experiencia de años, podían anticipar los momentos apropiados para llegar a los lugares de mayor abundancia. Identificaban los instantes en que el monstruo dormía y los aprovechaban temerariamente. El conocimiento de las mareas, los vientos, el oficio de pescador y toda la singularidad de los mares de la región, les daban la certeza necesaria, hasta que irrumpió lo inesperado:

En menos de un minuto nos cayó encima la tormenta, en menos de dos el cielo quedó cubierto por completo: con esto, y con la espuma de las olas que nos envolvía, todo se puso tan oscuro que no podíamos vernos unos a otros en la cubierta.

(...) Habíamos soltado todo el trazo antes de que el viento nos alcanzara; pero, a su primer embate, los dos mástiles volaron por la borda como si los hubiesen aserrado..., y uno de los palos se llevó consigo a mi hermano mayor, que se había atado para mayor seguridad (2001: 150-51).

Ese día la pesca había sido especialmente abundante. Al regresar, con buena brisa y navegando velozmente, nada hacía pensar en algún peligro. De pronto cambió el viento y el barco se volvió incontrolable. El agua entraba por todas partes; no tardaron en darse cuenta de que el Maelström estaba activo y hambriento.

El mayor de los hermanos ya había desaparecido, y parecía que el resto seguiría el mismo destino. A causa del fuerte viento, la proa del barco apuntaba sin remedio hacia el centro del voraz remolino:

Sabía muy bien que estábamos condenados y que lo estaríamos de igual modo aunque nos halláramos en un navío cien veces más grande. (...) ¡Ya había pasado el momento de calma y el remolino del Ström estaba en plena furia! (...) Mis párpados se apretaron como en un espanto (2001: 152-53).

El vórtice era visible. El barco era llevado por olas; la situación era desesperada, el torbellino devora todo con rapidez. Precisamente, en ese instante crítico, lo inesperado entra nuevamente en escena: "Decidido a no abrigar ya ninguna esperanza, me libré de una parte del terror que al principio me había privado de mis fuerzas. Creo que fue la desesperación lo que templó mis nervios". Sin saber cómo, la curiosidad lo invade. Después del terror inicial, su conciencia cambia: "Imposible es decir cuántas veces dimos vueltas al circuito. (...) Nunca olvidaré la sensación de pavor, espanto y admiración que sentí al contemplar aquella escena. El queche parecía colgado, como por arte de magia, a mitad de camino en el interior de un embudo de vasta circunferencia y prodigiosa profundidad (2001: 154).

Una visión terrible, a la vez grandiosa. Con el barco en forma vertical, en picada hacia el interior, descubre que ha ganado una nueva perspectiva, y puede mirar de frente hacia lo más profundo:

Mirando en torno la inmensa extensión de ébano líquido sobre la cual éramos así llevados, advertí que nuestra embarcación no era el único objeto comprendido en el abrazo del remolino. Tanto por encima como por debajo de nosotros se veían fragmentos de embarcaciones, grandes pedazos de madera de construcciones y troncos de árboles,

así como otras más pequeñas, tales como muebles, cajones rotos, barriles y duelas. A medida que me iba acercando a mi horrible destino parecía como si esa curiosidad fuera en aumento. Comencé a observar con extraño interés los numerosos objetos que flotaban cerca de nosotros (2001: 157-58).

Temblando y con el corazón latiendo pesadamente, experimenta ahora una segunda transformación:

No era el espanto el que así me afectaba, sino el nacimiento de una nueva y emocionante esperanza. Surgía en parte de la memoria y, en parte, de las observaciones que acababa de hacer. Recordé la gran cantidad de restos flotantes que aparecían en la costa de Lofoden y que habían sido tragados y devueltos luego por el Maelström. La gran mayoría de estos restos que aparecía destrozada de la manera más extraordinaria; estaban como frotados, desgarrados, al punto que daban la impresión de un montón de astillas y esquirlas. Pero al mismo tiempo recordé que algunos de esos objetos no estaban desfigurados en absoluto (2001: 158).

En forma súbita nuestro personaje se convierte en un observador cuidadoso:

Al mismo tiempo hice tres observaciones importantes. La primera fue que, por regla general, los objetos de mayor tamaño descendían más rápidamente. La segunda, que entre dos masas de igual tamaño, una esférica y otra de cualquier forma, la mayor velocidad de descenso correspondía a la esfera. La tercera, que entre dos masas de igual tamaño, una de ellas cilíndrica y otra de cualquier forma, la primera era absorbida con mayor lentitud. (...) Había además un detalle sorprendente, que contribuía en gran medida a reforzar estas observaciones y me llenaba de deseos de verificarlas: a cada revolución de nuestra barca sobrepasábamos algún objeto, como ser un barril, una verga o un mástil (2001: 159).

Hasta que llega el minuto de tomar una decisión:

No vacilé entonces en lo que debía hacer: resolví asegurarme fuertemente al barril del cual me tenía, soltarlo de la bovedilla y precipitarme con él al agua. Llamé la atención de mi hermano mediante signos, mostrando los barriles flotantes que pasaban cerca de nosotros, e hice todo lo que estaba en mi poder para que comprendiera lo que me dis-

ponía a hacer. Me pareció que al fin entendía mis intenciones, pero fuera así o no, sacudió la cabeza con desesperación, negándose a abandonar su asidero en la armella. Me era imposible llegar hasta él y la situación no admitía pérdida de tiempo. Así fue como, lleno de amargura, lo abandoné a su destino, me até al barril mediante las cuerdas que lo habían sujetado a la bovedilla y me lancé con él al mar sin un segundo de vacilación (2001: 160).

El barril apenas descendió; el embudo gradualmente se hizo menos escarpado, hasta que por fin apareció el cielo y la superficie del océano. Luego de semejante recorrido hasta tocar la muerte, en el cual perdió a sus hermanos, se reencuentra con algunos sorprendidos compañeros:

Quienes me subieron a bordo eran mis viejos camaradas y compañeros cotidianos, pero no me reconocieron, como si yo fuese un viajero que retornaba del mundo de los espíritus. Mi cabello, negro como ala de cuervo la víspera, estaba tan blanco como usted lo ve ahora. También se dice que la expresión de mi rostro ha cambiado (2001: 161).

“Converso con el hombre que siempre va conmigo”, ANTONIO MACHADO. | “Las fronteras son siempre terrenos falaces”, CARLO MARTINO. | “No afirmar nada temerariamente, no negar nada a la ligera”, MICHEL DE MONTAIGNE. | “Todo extremo psicológico contiene en secreto su contrario o se relaciona próxima y esencialmente con él de un modo u otro”, CARL JUNG. | “Pide que tu camino sea largo, que numerosas sean tus mañanas de verano en que arribes a bahías nunca vistas, con ánimo gozoso”, KONSTANTINO KAVAFIS.

Umberto Eco reconoce la existencia de una “abducción creativa” (1989). Un tipo particular de abducción dominada por la imaginación, cuya propiedad es proyectar al pensamiento fuera de sus límites.

Sin lugar a dudas, la creatividad es ir más allá, lo mismo que la abducción. A partir de la experiencia, del universo de lo dado, la historia, la memoria, el mundo que nos rodea, se inicia un recorrido que tiende a atravesar las fronteras, y proponer algo distinto y potencialmente valioso. ¿Cómo se explica semejante aventura plena de incertidumbre? ¿Dónde se origina? Probablemente su génesis sea la misma para la abducción y la creatividad: el deseo de saber, de ampliar el horizonte, de avanzar fuera de lo habitual.

Al momento de las interrogantes de raíz filosófica Peirce entra en un terreno de dificultades mayores:

“¿Cómo llegó alguna vez el hombre a alguna teoría correcta? Sabemos por inducción que el hombre tiene teorías correctas, pues dan lugar a predicciones que se cumplen. Pero ¿por qué proceso de pensamiento llegaron a vez su mente?” (2010: 130). Se trata de un movimiento intelectual que arranca como una pregunta frente a los problemas, desafíos y oportunidades, que se perciben o descubren. El reconocimiento de una falla o de una insuficiencia puede bastar para desatar un proceso creativo. La incomodidad generada por una situación anómala, la percepción de lo incompleto, las inevitables preguntas, la tensión impuesta por la falta de armonía, la simple imperfección, las provocaciones de la fantasía, la fuerza de la duda, el descubrimiento de una opción (todo ello y más), dan vida a un movimiento que se manifiesta ante todo como búsqueda de nuevas conexiones entre elementos conocidos.

Aristóteles concibe el origen de la filosofía ligado al asombro. Esto es, a una mirada limpia, sin sombra, de la cual surgen las preguntas que luego estimulan y dan forma al pensamiento. Esas molestas preguntas como aceptación de la propia ignorancia, como expresión de curiosidad, como manifestación de la crítica, como deseo de aprender y transformarse. Sin ellas no habría surgido la filosofía, tampoco se habrían desarrollado el arte, la ciencia o la religión.

En ausencia de un impulso crítico no se cultiva la creatividad; tampoco la abducción. De alguna manera, la crítica siempre está implícita en el origen y en el proceso de toda búsqueda. En su origen el pensamiento creativo y abductivo es una combinación de intenso interés en un problema, con un pensamiento altamente crítico.

Puestas así las cosas, ningún pensamiento en línea recta, disyuntivo y reductor, será adecuado para describir, siquiera mínimamente, al ser humano y sus obras. Necesitamos un pensamiento complejo, capaz de enlazar lo heterogéneo, ha dicho Edgar Morin, de lo contrario estaremos en “la barbarie del pensamiento”. No cabe pretender que la objetividad, la universalidad y el progreso pudieran resultar de la simple operación de un sistema racional. En este sentido, verdad y error son siempre antagónicos y complementarios en el vagabundeo humano.

Mihaly Csikszentmihalyi se ha preguntado ¿cómo son las personas creativas? El tema no es fácil y la respuesta no es simple. La creatividad es la propiedad de un sistema complejo, de modo que solo puede ser explicada considerando simultáneamente diversos componentes. Desde este punto de vista, no se puede establecer un perfil de personalidad definido para las personas creativas, como si estas fueran mónadas.

Recogiendo una larga experiencia, y luego de una extensa investigación, tentativamente propone que las personas creativas tienen tendencias en el pensamiento y la acción aparentemente incompatibles, porque normalmente no se presentan juntas en el común de las personas. Contienen extremos opuestos, al punto que puede decirse que cada persona es una multitud. En cierto modo, sin proponérselo, su pregunta busca la “pauta que conecta”.

Csikszentmihalyi propone definir “diez dimensiones de la complejidad” en la persona creativa: 1. Los individuos creativos tienen gran cantidad de energía física, pero también están callados y en reposo. 2. Los individuos creativos tienden a ser vivaces, pero también ingenuos al mismo tiempo. 3. Un tercer rasgo paradójico se refiere a la combinación afín de carácter lúdico y disciplina, o responsabilidad e irresponsabilidad. 4. Los individuos creativos alternan la imaginación y la fantasía, en un extremo, y un arraigado sentido de la realidad en el otro. 5. Las personas creativas parecen albergar tendencias opuestas en el continuo entre extraversión e introversión. 6. Los individuos creativos son también notablemente humildes y orgullosos al mismo tiempo. 7. Los individuos creativos escapan en cierta medida a este rígido estereotipo de los papeles por razón de género. 8. Así, es difícil ver cómo una persona puede ser creativa sin ser tradicional y conservadora y, al mismo tiempo, también rebelde e iconoclasta. 9. La mayoría de las personas creativas siente gran pasión por su trabajo, aunque también pueden ser sumamente objetivas con respecto a él. 10. Finalmente, la apertura y sensibilidad de los individuos creativos a menudo los expone al sufrimiento y al dolor, pero también a una gran cantidad de placer (1998: 80 y ss.).

El hombre creativo, conforme a esta aproximación, es un ser en que los extremos conviven (cercanías, distancias, diálogos, choques, articulaciones, complementos), muy distinto a la entidad epistemológica de algunos racionalismos.

Lo mismo en Edgar Morin, quien va más lejos y se pregunta sin más ¿qué es el hombre? Esta es su respuesta:

Es un ser de una afectividad intensa e inestable, que sonríe, ríe, llora, un ser ansioso y angustiado, un ser gozoso, ebrio, extático, violento, amante, un ser invadido por lo imaginario, un ser que conoce la muerte y no puede creer en ella, un ser que inventa el mito y la magia, un ser poseído por los espíritus y los dioses, un ser que se alimenta de ilusiones y de quimeras, un ser subjetivo cuyas relaciones con el mundo objetivo son siempre inciertas, un ser

sometido al error, a la errancia, un ser híbrido que produce desorden. Y como llamamos locura a la conjunción de la ilusión, la desmesura, la inestabilidad, la incertidumbre entre lo real y lo imaginario, de la confusión entre lo subjetivo y lo objetivo, del error, del desorden, nos vemos obligados a ver que *homo sapiens* es *homo demens* (2008: 172).

En lo fundamental, en este vínculo entre abducción y creatividad, lo decisivo es trascender las formas dominantes del pensamiento antitético, disyuntivo y reductor, y avanzar hacia formatos de la actividad intelectual capaces de generar visiones globales, sin eludir las contradicciones, y sin caer en totalizaciones prematuras. Superar los sistemas cerrados de pensamiento, y preferir una racionalidad abierta, inclusiva y compleja. Parafraseando al mismo Morin, una racionalidad que sin sospechar del pasado asuma el presente y el futuro, buscando un modo a la vez pragmático y poético de vivir.

REFERENCIAS

1. Poe EA (2001). Cuentos. Madrid: Alianza
2. Bacon F (2003). *Novum Organum*. Buenos Aires: Losada
3. — (1971). *Ensayos*. Madrid: Aguilar
4. Bateson G (1979). *Espíritu y naturaleza*. Buenos Aires: Amorrortu
5. Boden M (1994). *La mente creativa*. Barcelona: Gedisa
6. Borges JL (2005). *Otras Inquisiciones*. Buenos Aires: La Nación
7. — (1971). *Ficciones*. Buenos Aires: Emecé
8. Breton A (1969). *Manifiestos del Surrealismo*. Madrid: Guadarrama
9. Chevalier J, Gheerbrant A (2003). *Diccionario de símbolos*. Barcelona: Herder
10. Comte A (2000). *Discurso del espíritu positivo*. Madrid: Alianza
11. Csikszentmihalyi M (1998). *Creatividad. El flujo y la psicología del descubrimiento y la invención*. Barcelona: Paidós
12. D’Alambert J (1985). *Discurso preliminar de la Enciclopedia*. Madrid: Sarpe
13. Descartes R (1967). *Obras Escogidas*. Buenos Aires: Sudamericana
14. Eco U (1989). “Cuernos, cascos, zapatos. Algunas hipótesis sobre tres tipos de abducción”. En: *El signo de los tres*. Eco U, Seobeok Th (Editores). Madrid: Lumen
15. Egan K (1999). *La imaginación en la enseñanza y el aprendizaje*. Buenos Aires: Amorrortu
16. Haack S (2008). *Ciencia, sociedad y cultura. Ensayos escogidos*. Santiago: UDP
17. Koestler A (1983). *En busca de lo absoluto*. Barcelona: Kairós
18. López R (2017). *Diccionario de la creatividad*. Quinta edición. Santiago: Decsa, Facultad de Medicina, Universidad de Chile. (<http://decsa.med.uchile.cl/category/extension/>)
19. — (2013). *Recorridos creativos*. Santiago: Ril - UCSC
20. — (2009). *Prontuario de la creatividad*. Santiago: Bravo y Allende
21. (Versión electrónica: <http://decsa.med.uchile.cl/category/extension/>)
22. Morin E (2008). *El paradigma perdido*. Barcelona: Kairós
23. Peirce Ch (2010). *El amor evolutivo y otros ensayos sobre ciencia y religión*. Barcelona: Marbot
24. — (1970). *Deducción, inducción e hipótesis*. Buenos Aires: Aguilar

CHARLA

ESTÉTICA DE LAS MATEMÁTICAS Y LA FÍSICA¹

(Rev GPU 2019; 15; 1: 112-119)

Hernán Riadi Abusleme²

Y fue entonces que toda las cosas así creadas,
recibieron sus formas del Gran Ordenador,
gracias a la acción de las Ideas y de los Números.

PLATÓN, *Timaeus*

INTRODUCCIÓN

Para encuadrar este vasto tema en una cortísima presentación he escogido referirme a él centrado en algunos fenómenos astronómicos poco conocidos pero de interés general, como son los “misterios” del movimiento de los cuerpos celestes, muy especialmente la propia Tierra y la Luna. Pero previamente he considerado importante referirme a algunos conceptos básicos con el propósito de homogenizar su significado y así generar aquí una comunidad de códigos.

Esta elección se funda en que como ninguna otra disciplina, la Astronomía tiene como lenguaje la Filosofía, la Matemática, incluyendo primordialmente la Geometría y la Física.

Hoy más que nunca en nuestro país, que, por sus condiciones especialmente favorables a la observación del firmamento, es potencialmente la sede mundial de la mayor parte de la observación astronómica.

Pero más allá de lo anecdótico e importante que ese hecho significa, el aumento exponencial de la población del planeta nos está impulsando en la búsqueda de otros lugares capaces de albergar a nuestra especie.

EL LENGUAJE

Todos sabemos que el lenguaje cumple una función social; es la condición básica del hombre gregario. Con el lenguaje se aprende, se enseña, se miente, se elaboran hipótesis, nos engañamos o decimos la verdad. Me refiero aquí a todo tipo de lenguaje: al del arte, de la ciencia, de la teología, de la filosofía, al lenguaje vulgar incluyendo desde el del amor hasta el de la violencia en todas sus formas, pues todas ellas son formas de comunicación, unas racionales y otras no.

Por eso se hace necesario separar el lenguaje culto, que es el que permite preferentemente la colaboración productiva y racional del lenguaje vulgar que conduce de preferencia a expresiones emocionales. Por supuesto toda forma discursiva tiene componentes emotivos y racionales, pero toda comunicación tiene un objetivo preferente, y esta es la función calificadora del discurso.

Al relacionarnos con otro ser humano debemos escoger si nuestra actitud será de confrontación o de cooperación. Surge entonces la necesidad de definir lo que entenderemos por discusión. En el lenguaje vulgar, discutir, en nuestro medio, suele ser sinónimo de conflicto.

¹ Transversalidad del Pensamiento. Charla Dictada en la FAU, Universidad de Chile, el 17.10.2018.

² Arquitecto. Profesor Adjunto, Dpto. de Arquitectura y Urbanismo, Universidad de Chile.

En el lenguaje culto, en cambio, de la discusión suele nacer la luz. La discusión culta se da con argumentos basados en reconocida evidencia en tanto que la discusión vulgar se da con base en sentimientos o creencias que no siempre traen como resultado la concordia.

El discurso emotivo no requiere conocimientos profundos en nada, ni siquiera en la precisión del lenguaje, pues muchas veces los sentimientos que deseamos mostrar se apoyan en gestos y ademanes más que en palabras. En cambio el lenguaje culto requiere precisión y coherencia lógica basada en evidencias, pero sobre todo el vocabulario empleado debe compartir significados. Esta, que es *conditio sine qua non* en toda comunicación efectiva, no se cumple en todas las actividades de nuestra vida.

EL MOVIMIENTO

A nuestro alrededor todo es movimiento. ¿Cómo entender el movimiento de un objeto más allá de solo contemplarlo? El movimiento en sí, separado de la masa, no existe. El fenómeno que observamos es el de un cuerpo o masa en movimiento. Sin embargo nuestro cerebro tiene la facultad de separar los componentes de cada fenómeno y aislarlos mentalmente para comprenderlos mejor. Es de ese modo que creamos las abstracciones, es decir, arrancamos a la realidad compleja e inaprehensible, alguna de sus características principales sin alterar su esencia.

Son las abstracciones. Detenemos el tiempo y descomponemos el fenómeno movimiento de un cuerpo en sus partes: masa, espacio y tiempo y estudiamos cada uno de ellos por separado, por medio de uno o más modelos simples del fenómeno. Algo así como una caricatura de una persona, pero cuyo objetivo no es la simple diversión sino la búsqueda del conocimiento, que algunos llaman, también, búsqueda de la verdad.

Este procedimiento, que hace parte del Método Científico es lo que llamamos Análisis; en filosofía se conoce como reduccionismo científico.

EL ESPACIO

Si alguien pregunta dónde se encuentra un objeto cualquiera, siempre respondemos relacionando su ubicación a la posición supuestamente conocida de otro objeto, porque el espacio es relativo.

1. P: ¿Dónde está la capital de Chile?
2. R: A 140 [Km] al sureste de Valparaíso.

En este caso la referencia es válida solamente para quienes conocen Valparaíso y los puntos cardinales. Respuesta más precisa sería utilizar un sistema de referencia cartesiano aplicado al planeta Tierra, como el Global Positioning System (GPS): $36^{\circ}26'S$; $70^{\circ}40'W$. Para entender cómo aprovechar esa tecnología se hace necesario saber que el sistema cartesiano divide el planeta en paralelos y meridianos.

Existen cinco paralelos principales que corresponden con el ángulo de incidencia de los rayos solares sobre la superficie de la Tierra en su órbita alrededor del Sol. Como veremos, estos ángulos son determinados por la oblicuidad de la eclíptica (aprox. $23^{\circ} 27'$).

- Círculo polar ártico (latitud $66^{\circ} 32' 30'' N = 90^{\circ} - 23^{\circ} 27'$). Es el paralelo más al norte en el cual tienen lugar la noche polar y el sol de medianoche en el hemisferio norte. Estos eventos ocurren en los solsticios de invierno (diciembre) y verano (junio) respectivamente.
- Trópico de Cáncer (latitud $23^{\circ} 27' 30'' N$). Es el paralelo más al norte en el cual el Sol alcanza el cenit. Esto ocurre en el solsticio de junio.



Figura 1. Muestra la inclinación de $23,5^{\circ}$ del plano ecuatorial con el plano de la Eclíptica.

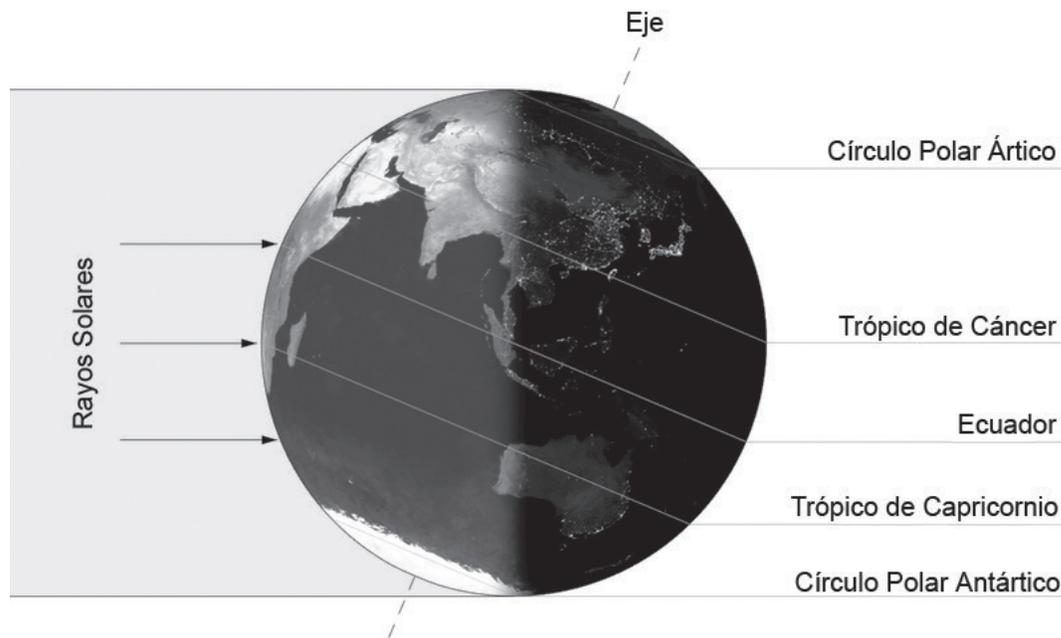


Figura 2. En esta posición el hemisferio norte está en el solsticio de invierno y el hemisferio sur en el solsticio de verano.

- Ecuador (latitud 0°). En el Ecuador el Sol culmina en el cenit en el equinoccio de primavera y de otoño.
- Trópico de Capricornio (latitud $23^\circ 27' S$). Es el paralelo más al sur en el cual el Sol alcanza el cenit. Esto ocurre en el solsticio de diciembre.
- Círculo polar antártico (latitud $66^\circ 33' S$). Es el paralelo más al sur en el cual tienen lugar la noche polar y el sol de medianoche en el hemisferio Sur. Estos eventos, en el círculo polar antártico, ocurren en los solsticios de invierno (junio) y verano (diciembre) respectivamente.

La Figura 2 muestra el globo terráqueo iluminado por los rayos paralelos que nos llegan desde el sol, tangentes a la esfera en dos puntos: uno antes de alcanzar el polo norte y el otro más allá del polo sur, marcando claramente el hemisferio diurno del nocturno. La Tierra gira día a día (rotación) con su eje inclinado en un ángulo de $\pm 23,5^\circ$ con respecto a una perpendicular al plano de traslación (eclíptica). En esta posición, cual trompo que gira inclinado respecto del piso, la Tierra hace su recorrido a lo largo del año. Debido a esa inclinación se producen las cuatro estaciones del año.

Los paralelos nos permiten determinar la latitud de un punto, es decir, su posición al norte o al sur del Ecuador, que corresponde a 0° , paralelo elegido como de

referencia. Por lo tanto, la latitud de un punto puede definirse como el “arco de meridiano, medido en grados, entre el lugar considerado y el Ecuador, o bien, como la distancia entre el paralelo de un lugar y el Ecuador, tomado como origen”.

El sismo del 27 de febrero de 2010 provocó una pequeña alteración en el eje de la Tierra, como se puede apreciar en la figura 3.

EL TIEMPO

Los meridianos son semicírculos imaginarios perpendiculares al Ecuador que van desde el Polo Norte al Polo Sur. Cada meridiano, con su respectivo antimeridiano, forma un círculo. El meridiano de referencia es el meridiano 0° , o de Greenwich; su antimeridiano es el 180° . Ambos meridianos forman un círculo que divide a la Tierra en *hemisferio occidental* y *hemisferio oriental*. Los meridianos están numerados desde el 0° al 180° , hacia el este y hacia el oeste, completando 360° en total.

Para facilitar la división internacional de la hora se ha dividido a la Tierra en 24 franjas de 1 hora, o sea, de 15° de longitud, limitadas por los meridianos correspondientes. Estas franjas toman el nombre de “husos horarios”, por la forma de huso que presentan sobre la superficie esférica de la Tierra. El primer huso es el que contiene el meridiano de Greenwich.

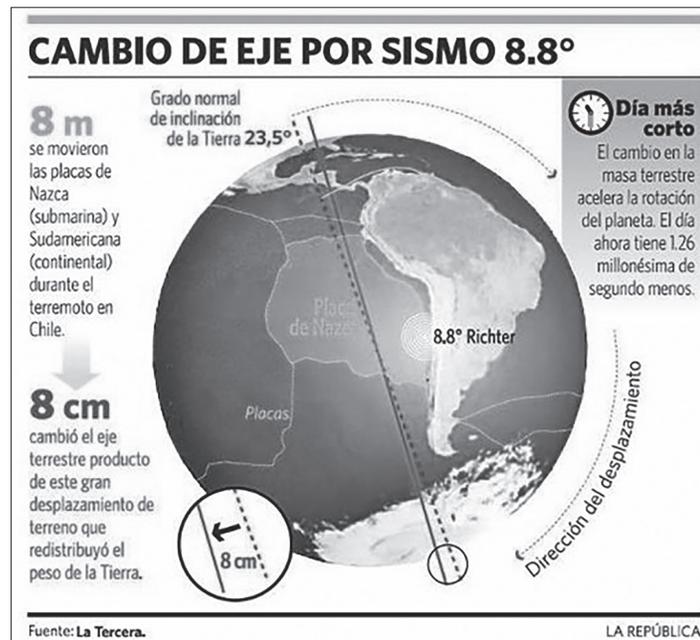


Figura 3. Alteración en el eje de la Tierra.

Por acuerdo tomado en una conferencia internacional celebrada en 1884 en Washington el “meridiano de referencia”, a partir del cual se miden las longitudes, es el meridiano de Greenwich, llamado así porque pasa por el antiguo observatorio de Greenwich. La elección se hizo no solo porque Londres fuera la capital del imperio más importante de la época, sino porque el meridiano 180, que determina el cambio de día, está en una zona muy poco habitada.

Ese Sistema de Referencia Fijo, al que se refería Einstein, inspirado en Aristóteles y Descartes, es el que definió en la esfera terrestre sus paralelos y meridianos. El origen del Sistema de Coordenadas se convino en la intersección del paralelo llamado Ecuador y del Meridiano de Greenwich. Es este Sistema de Referencia Fijo y Convencional el que nos permite responder a la pregunta ¿dónde estamos?

El *meridiano del lugar*, también llamado *meridiano local* o simplemente *meridiano*, es aquel que pasa por el punto en el que se sitúa el observador. El término “meridiano” viene del latín *meridies*, que significa “mediodía”. El meridiano de Greenwich sirve además para conocer la longitud de un punto cualquiera sobre la superficie terrestre, es decir, la distancia que existe entre un punto cualquiera y el meridiano de Greenwich. De esta manera se tiene longitud este si se mueve hacia la derecha y longitud oeste si se desplaza hacia la izquierda.

Puesto que la Tierra gira de oeste a este, al pasar de un huso horario a otro en dirección este hay que sumar una hora. Por el contrario, al pasar de este a oeste hay que restar una hora. El meridiano de 180°, conocido como línea internacional de cambio de fecha, marca el cambio de día.

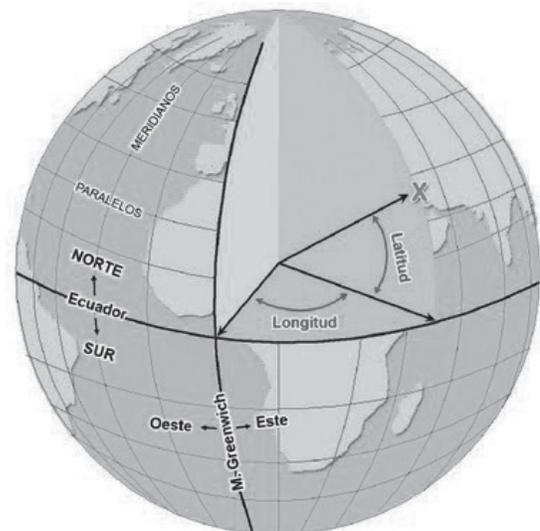


Figura 4. La figura muestra el arco o ángulo, con vértice en el centro de la Tierra, que dan origen a la latitud y longitud.

Para saber la hora solar de un lugar debemos conocer la distancia en grados entre el meridiano de Greenwich y el lugar. En el caso de nuestra capital, la longitud nos dará la respuesta: $70^{\circ}39'W$, coordenada que dividida por 15° es 4,71[hrs]. Es decir, la hora de Santiago sería la hora de Greenwich menos 4[hrs] 42 [min] y 36[seg].

Digo hora solar, porque también tenemos la hora oficial que adopta cada país, con base en la hora solar, pero que adopta según su conveniencia, dado que la hora solar es diferente para cada meridiano que cruza el territorio de la República. La distancia geográfica entre meridianos es variable desde 0 en los polos, hasta aproximadamente 111,11[Km] en el Ecuador, en función de la latitud del lugar.

UNIENDO ESPACIO Y TIEMPO

Si la distancia entre meridianos nos permite conocer la diferencia de tiempo y espacio entre un lugar y otro de la superficie terrestre, la diferencia entre paralelos nos permite conocer la distancia entre ellos.

Con el auxilio de la trigonometría (*tri* = tres; *gonos* = ángulo; *metron* = medida), podemos calcular distancias entre objetos que se encuentren a distancias inaccesibles, como la altura de una montaña, el radio de la Tierra, la distancia entre planetas y estrellas, etc.

Los antiguos navegantes europeos aprendieron de los árabes, que hasta el siglo XV dominaban los océanos y mares incluyendo el Mediterráneo, las técnicas más avanzadas de la navegación y las perfeccionaron a partir de entonces gracias al Sistema Decimal, también introducido en Europa durante la conquista de España desde el siglo VIII.

Desde comienzos del siglo VIII de nuestra era, hasta el siglo XV, duró el proceso de asimilación, en Europa, del Sistema Decimal, que desde España se extendió al resto de Europa.

ESPACIO-TIEMPO-MASA

Pienso que tiempo, espacio y masa son abstracciones propias de la estructura de la mente humana que es incapaz de aprehender la realidad dinámica y unitaria del universo y, para comprenderla, la descomponemos en partes estáticas en un análisis que ha mostrado su potencial en la filosofía, en las matemáticas, en la ciencia, etc.

Lo que llamamos pasado no sería más que una forma de referirnos a nuestra memoria, la que yace concretamente en las conexiones neuronales de nuestro cerebro capaz de grabar o recordar; el presente es una forma de referirnos a nuestra dimensión emocional, a nuestros sentimientos aquí y ahora. El futuro sería una

forma de referirnos a nuestra capacidad racional de comparar dos o más hechos extraídos de nuestra memoria y conjeturar la o las consecuencias, tanto cualitativa como cuantitativamente en un eventual futuro. De estas facultades mentales, memoria, emociones y razón, nace el principio racional de causalidad. Y aquí entramos en el terreno de la Psicología, sin ignorar lo que pueda corresponder a otras parcelas del conocimiento.

EJEMPLOS DE APLICACIÓN

Calculemos la distancia entre dos puntos de la superficie terrestre conocidas sus coordenadas GPS. Por ejemplo, entre Santiago $33^{\circ}27'S$, $70^{\circ}39'W$ y Lima $12^{\circ}05'S$, $77^{\circ}04'W$.

- 1° Cálculo de la distancia entre paralelos de ambas ciudades a lo largo de un meridiano: $33^{\circ}27'S$ menos $12^{\circ}05'S = 21^{\circ}22' = 21,37^{\circ}$. Y en [Km] $40.000/360 \times 21,37 = 2.375$ [Km] distancia norte-sur.
- 2° Cálculo de la distancia entre meridianos de ambas ciudades: RS (Radio de Santiago) = $6400 \times \cos 33^{\circ}27' = 5.340,6$ [Km]. LS (Longitud de Santiago) = $(77,07 - 70,65) = 6,42^{\circ}$. $6,42 \times 5.340 \times 2p/360 = 598,1$ [Km] distancia este-oeste.
- 3° La respuesta final la da el teorema de Pitágoras: Raíz cuadrada de $(598,1^2 + 2.375^2)$ y la distancia Lima-Santiago es de 2.450[Km].

La trigonometría es la disciplina que nos permite medir los ángulos interiores de un triángulo si conocemos la longitud de sus lados. Y la geometría de Euclides nos enseñó que los ángulos alternos internos entre paralelas cortadas por una transversal son iguales.

De esos conocimientos se valió Eratóstenes de Cirene (275 a.C. – 194 a.C.) en 240 a.C. para calcular la circunferencia de la Tierra. Él sabía que en el solsticio de verano al mediodía local el Sol se hallaba directamente por encima de la ciudad de Siena (en el cenit). Ese día, a esa hora, los rayos solares penetraban hasta el fondo de un pozo sin hacer sombra. En la ciudad de Alejandría, a 800 [Km] de distancia, ese mismo día y a esa misma hora, un obelisco de 5 m de altura arrojaba una sombra de 63 [cm] o 0,63 [m] medidos desde la base hasta el extremo de la sombra.

Por trigonometría $\arctan(0.63/5) = 7,2^{\circ}$. Luego con una regla de 3, razonó: "si $7,2^{\circ}$ significan una distancia de 800 [Km], 360° significarán $360/7,2 = 50$ veces 800 [Km] = 40.000 [Km]."

Hoy esa circunferencia medida por satélites es de 40.067 [Km].

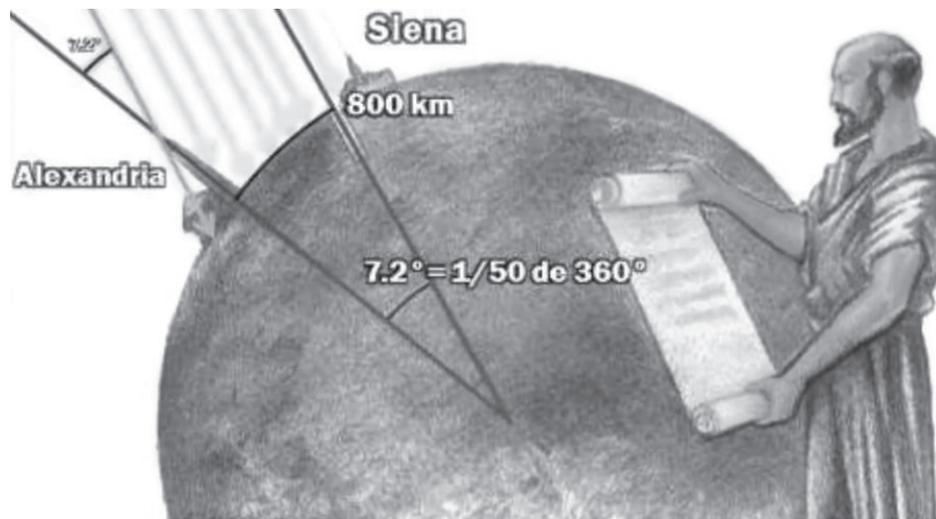


Figura 5. Análisis que pudo haber utilizado Eratóstenes para calcular la circunferencia de la Tierra.

DISTANCIA TIERRA-LUNA

Como la Luna pasaba por delante del Sol cada vez que había un eclipse, era fácil para los griegos deducir que la Luna se encontraba más cerca de la Tierra que el Sol.

El primero en calcular la distancia a la Luna fue el griego Aristarco de Samos (320-250 a. C.) que observó la curvatura que la sombra de la Tierra proyectaba sobre la Luna.

El método fue mejorado un siglo más tarde por Hiparco de Nicea (190-120 a. C.), otro griego. Él concluyó que la distancia entre la Luna y la Tierra era aproximadamente treinta veces el diámetro de esta. Según Eratóstenes el diámetro de la Tierra era de 12.800 kilómetros, así que la distancia de la Luna debía ser de 384.000 kilómetros, una cifra excelente, ya que la distancia media

entre la Luna en la Tierra es de 384.317,2 kilómetros. Hablamos de distancia media ya que la órbita de la Luna alrededor de la Tierra no es un círculo perfecto sino que se acerca (perigeo) y se aleja (apogeo).

Cuando ya los griegos conocieron la distancia a la Luna quedó claro que el cielo no se encontraba cerca de la esfera terrestre, ya que si el cuerpo más cercano, la Luna, estaba a más de 384.000 kilómetros, los demás planetas estaban mucho más lejos.

Aristarco se dio cuenta de que cuando la Luna estaba justamente en el primer cuarto, o también en el último, formaba un triángulo rectángulo con el Sol y la Tierra. Midió el ángulo que hacía la Luna con el Sol, y de esta forma pudo calcular el cociente entre las distancias a la Luna y el Sol gracias a la trigonometría. Una vez conocida la distancia a la Luna, podía calcular la distancia al Sol.

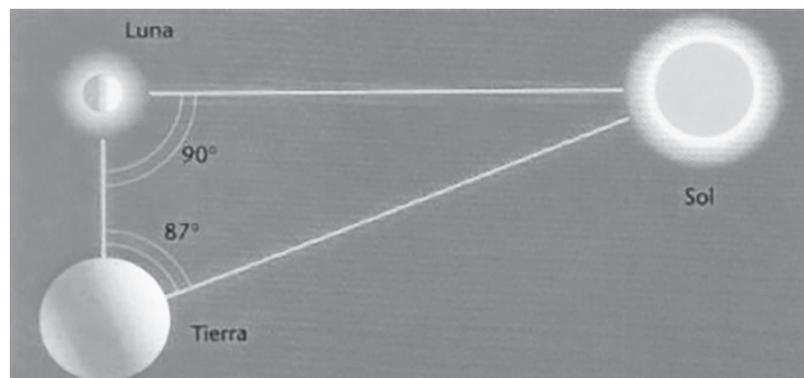


Figura 6. El cálculo de Aristarco del cociente entre las distancias a la luna y al sol.

LOS SIGNOS ZODIACALES

La civilización sumeria (Mesopotamia) desarrolló las matemáticas utilizando un sistema de contar que tenía como base el número 60, a partir del cual nació el concepto de 360 grados para una circunferencia (60 x 60) y el sistema temporal actual. También ellos dividieron el día (media circunferencia) en "12 pasos" solares, que luego se convertirían en las 12 horas del día y las 12 horas de la noche.

Ellos creían que las estrellas estaban fijas a la esfera situada más allá de Saturno, de ahí que las llamasen "estrellas fijas" a las estrellas y "estrellas errantes" a los planetas. Fueron los primeros en definir las 12 constelaciones del zodiaco, que transitaban en 12 periodos que sumados conformaban un año solar. De ahí que el año fuera dividido en 12 meses y en cuatro estaciones de tres meses cada una.

Sin embargo los sacerdotes-astrónomos o astrólogos del Antiguo Egipto fueron los que transmitieron estos conocimientos y sus propias observaciones de la bóveda celeste a los griegos, quienes, a su vez, fueron fuente de conocimiento para los astrónomos y científicos de la Edad Media.

Los babilonios fueron de los primeros que se tiene registro sobre su estudio de los astros. Fueron ellos quienes cerca de siglo IV a.C. transmitieron su conocimiento a los griegos, y así es como Platón, Aristóteles y más, fueron capaces de estudiar a profundidad esta disciplina encontrando orden en el caos. Otros creen que el estudio de los signos del zodiaco comenzó con los egipcios, que lo llevaron a los babilonios y estos a los griegos.

Es probable que, con el descubrimiento de la agricultura, se haya dado inicio a la vida sedentaria, y la preocupación por la producción agrícola haya sugerido la necesidad de predecir la llegada de las estaciones del año para saber en qué momento sembrar o plantar. El sol y las estrellas tendrían la respuesta para el origen de las condiciones climáticas que permitirían las mejores opciones. De allí en adelante la observación y el estudio sistemático del cielo pasó a ser una constante en continuo desarrollo hasta hoy.

"Zodiaco" proviene de las palabras griegas *zoon* que significa animal y *kyklos* que significa rueda. Es una banda celeste de 18 grados de ancho centrada en la eclíptica. Esta banda no es fija, sino que se desplaza ligeramente con el tiempo (ciclo equinoccial o año platónico = 25.776 años) sobre el fondo del cielo. Esta banda se divide en 12 partes iguales llamadas «signos zodiacales», tomando como referencia el punto Aries, punto de intersección entre la eclíptica y el Ecuador celeste. De este modo, cada uno de los 12 signos comprende exactamente un arco de 30 grados de longitud eclíptica y dos bandas de 9 grados de latitud eclíptica. A su vez, estas doce constelaciones se asociaban a cuatro grupos, de acuerdo con los elementos naturales son los siguientes:

Fuego	Agua	Aire	Tierra
Aries	Cáncer	Libra	Capricornio
Sagitario	Escorpión	Acuario	Tauro
Leo	Piscis	Géminis	Virgo

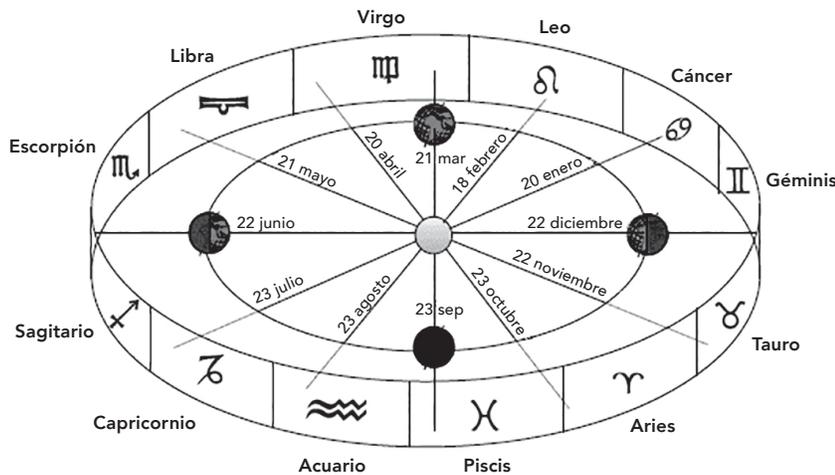


Figura 7. El Sol, visto desde la Tierra, se encuentra en Aries entre el 23 de octubre y el 22 de noviembre.

En astronomía se denomina punto Aries o punto vernal al punto de la eclíptica a partir del cual el Sol pasa del hemisferio sur celeste al hemisferio norte, lo que ocurre en el equinoccio de marzo iniciándose la primavera en el hemisferio norte y el otoño en el hemisferio sur. Aunque muchos continúan llamándolo punto Aries, el punto vernal hace más de 2.000 años se encuentra en Piscis.

Como cada signo zodiacal comprende un ángulo de 30° (360°/12), el año platónico de 25.776 años, se distribuye entre los 12 signos zodiacales cada 2.148 años (25.776/12). Hace unos 4.400 años los egipcios celebraron el término de la era de Tauro y el inicio de la era de Aries; 2.150 años más tarde se iniciaba la era de Piscis, de la cual estaríamos por salir para ingresar en la era de Acuario.

Pero muchos siguen llamando al punto vernal punto Aries, a pesar de que hace unos 4.000 años que Aries dejó de ser el punto vernal o de equinoccio de primavera en el hemisferio norte y equinoccio de otoño en el hemisferio sur.

RESUMEN Y CONCLUSIONES

Este cortísimo viaje que sintetiza más de 4.000 años de historia, desde los inicios de la Agricultura hasta el

descubrimiento del Nuevo Mundo para los europeos, nos da una rápida visión de algunas de las más bellas cumbres que el ser humano ha alcanzado, en su eterna persecución de la escurridiza verdad.

Esa verdad que, como el Espacio, la Masa y el Tiempo no está en el mundo exterior sino dentro de su mente creadora. El Universo existe aunque no podamos conocerlo realmente sino apenas percibirlo con nuestros cinco sentidos, intuirlo y reflexionarlo con nuestra experiencia y el esfuerzo por comprender aquello que parece estar fuera de nuestro alcance.

El Universo no tiene leyes y si las tuviera, no podríamos conocerlas. Si las leyes que la física atribuye al Universo fueran de verdad leyes universales, ellas no podrían alterarse. Las leyes no son del Universo, son del hombre que, gracias a sus facultades intelectuales, ha sido capaz de comprender la realidad creando Orden en el Caos.

REFERENCIAS

1. Las figuras contenidas en este modesto trabajo son de sitios públicos de Wikipedia y Google
2. La historia del cálculo del radio de la Tierra, el cálculo de la distancia Tierra-Luna y la historia del zodiaco, es una amalgama de partes de una veintena de sitios de Google y Wikipedia

