Patosofía

Viktor von Weizsäcker

Patosofía



libros del
Zorzal

Von Weizsäcker, Viktor
Patosofía -1a ed.- Buenos Aires: Libros del Zorzal, 2005
368 p.; 26x18 cm
Traducido por: Dorrit Busch
ISBN 987-1081-68-5
1. Ensayo Alemán I. Busch, Dorrit, trad. II. Título
CDD 834

Traducción
Dorrit Busch

Edición
Ixgal

Revisión
Verónica Bondorevsky

Diseño
Verónica Feinmann

Ilustración de tapa
María Rabinovich

Título original: *Gesammelte Schriften Band 10 Pathosophie Bearbeitet von Peter Achilles, Dieter Janz und Walter Schindler*

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 2005

© Libros del Zorzal, 2005
Buenos Aires, Argentina

ISBN 987-1081-68-5
Libros del Zorzal
Printed in Argentina
Hecho el depósito que previene la ley 11.723

Para sugerencias o comentarios acerca del contenido
de *Patosofía,* escríbanos a: info@delzorzal.com.ar

www.delzorzal.com.ar

Prólogo

Luis Chiozza
Buenos Aires, enero de 2005

En la década de los años cuarenta, la editorial Pubul de Barcelona publicó dos libros de Viktor von Weizsäcker: *Problemas clínicos* y *Casos y problemas*. Por la misma época, la editorial Morata publicaba *El círculo de la forma* y la editorial Luis Miracle, *El hombre enfermo*. Esos cuatro libros constituyen las únicas traducciones a nuestro idioma de la obra de Weizsäcker, cuya reciente publicación completa, en alemán, abarca diez gruesos volúmenes. Cuando, en 1972, fundamos en Buenos Aires el Centro Weizsäcker de Consulta Médica, esos cuatro libros españoles, agotados desde mucho tiempo atrás, eran inhallables. Unos pocos ejemplares en nuestra biblioteca y las clases dadas por la Licenciada Dorrit Busch a partir de los textos alemanes, muchos de los cuales fueron traducidos por primera vez al castellano, permitieron que varias generaciones de alumnos conocieran el pensamiento de Weizsäcker. En 1986 se realizó en Heildelberg un simposio sobre su obra festejando el centenario de su nacimiento. Como resultado de ese simposio se editó un libro (*Viktor von Weizsäcker zum 100. Geburtstag*, publicado por P. Hahn y W. Jacob, Editorial Springer, Berlín, Heidelberg, Nueva York, 1987) al cual contribuí con un capítulo titulado "La influencia de Weizsäcker en la Argentina". En 1988 escribí el prólogo del libro, dedicado a Weizsäcker, que Sandro Spinsanti publicaba en Italia (*Guarire tutto l'uomo*, Edizioni Paoline, Roma, 1988). Retomaré aquí, necesariamente, muchas de las ideas vertidas en ambos escritos.

La obra de Viktor von Weizsäcker nos coloca frente a la tarea de rediseñar la actividad médica a partir de fundamentos epistemológicos distintos de los habituales, considerando que los seres humanos y sus funciones fisiológicas expresan, en salud y enfermedad, una vida subjetiva. En nuestros días, ya casi nadie ignora que la ciencia física se ha encontrado obligada a incluir al sujeto observador en el campo de estudio de sus experiencias "objetivas". El actual desarrollo de las teorías acerca de las realidades que llamamos "complejas" (porque no se pueden predecir desde las ecuaciones lineales que utilizamos habitualmente para deducir los efectos a partir de sus causas) nos enfrenta, en los diversos terrenos del conocimiento, con fundamentos teóricos que desdibujan las clásicas fronteras entre las distintas disciplinas. René Thom, por ejemplo, el matemático que formuló la teoría de las catástrofes, escribe un libro con el título *Esbozo de una semiofísica*, en el cual describe los cambios biológicos morfogenéticos a partir del significado que poseen las metas funcionales y Eugene Wigner, Premio Nobel de Física en 1963, ha escrito un ensayo titulado *Comentarios sobre la cuestión mente-cuerpo*. No se tratan de casos raros, podríamos citar más ejemplos representando otros campos del conocimiento humano. En estas circunstancias, las ideas de Weizsäcker, un verdadero precursor de las teorías actuales acerca de la complejidad, pueden encontrar más fácilmente lugar y compañía en el edificio de la cultura, pero, si tenemos en cuenta la época en que Weizsäcker realizó su obra, nos sorprende su excepcional capacidad que le condujo a predecir un cambio que, todavía hoy, recién comienza y, a su vez, nos conmueve la incomprensión de su entorno intelectual.

El intento de definir en qué consiste la contribución de Weizsäcker lleva implícito tener en cuenta al contexto constituido por la corriente cultural en la que hunde sus raíces. Es el mismo contexto en el cual surgieran dos hombres muy diferentes a

Weizsäcker y muy distintos entre sí: Sigmund Freud y Georg Groddeck. Describir ese contexto, que floreció fructíferamente en Alemania, alcanzando en su época la cumbre del pensamiento occidental, es una tarea que no estoy en condiciones de emprender. Bástenos decir entonces que la gigantesca figura de Goethe es un diapasón privilegiado en el cual resuena ese contexto cultural, ya que nos transmite, de una manera que es a la vez racional e intuitiva, la esencia de una nueva forma del pensar acerca de las conmovedoras relaciones entre materia e idea. Creo que, por este motivo, pudo decir precisamente Freud, el creador del psicoanálisis, que la lectura precoz de un ensayo de Goethe acerca de la naturaleza determinó su vocación de médico.

Tanto Weizsäcker como Groddeck comprendieron que la enfermedad del cuerpo podía ser contemplada como una forma más del ejercicio simbólico. Ambos sintieron también que la magnitud de la tarea que se avizoraba era superior a sus fuerzas. Tanto uno como otro recurrieron a Freud, buscando su compañía frente a las dificultades de semejante empeño. Freud, sin embargo, embarcado en otra lucha titánica, les ofreció su simpatía y su interés; les otorgó repetidamente su estímulo en la prosecución de ese camino, pero no quiso recorrerlo con ellos. Tal vez no se atreviera a añadir un nuevo motivo a las resistencias que ya despertaba el psicoanálisis. Ambos, Groddeck y Weizsäcker, ingresando en los confines de una nueva ciencia, con problemas que también se plantearon de una manera nueva, se manifestaron, explícitamente, reacios a trazar un sistema. De hecho, Weizsäcker sostiene que es igualmente mortal para el espíritu tener o no tener un sistema y que el espíritu deberá resolverse "entre" lo uno y lo otro. Solemos decir, acerca de Groddeck, que no formuló una teoría, tal vez sea más acertado sostener que su teoría funciona tan alejada de los parámetros habituales de la "formación de sistemas" que no parece teoría. El caso de Weizsäcker, dotado de una profunda formación filosófica y médica, es distinto. Su pensamiento carece de la apariencia "mística", que algunos le reprochan a Groddeck, porque ofrece explícitamente sus fundamentos teóricos. Pero el esfuerzo de Weizsäcker por trazar un puente entre el pensamiento habitual y lo aparentemente impensable no nos protege de la dificultad que inevitablemente comporta. Aunque su lectura es difícil, es necesario señalar que su dificultad es auténtica. Weizsäcker, que no ignora esa dificultad, advierte que decir de una manera fácil lo que por su naturaleza es difícil conduce a una equivocación.

No es ésta la ocasión apropiada para intentar siquiera un escueto resumen de los conceptos más importantes dentro de lo que constituye el legado de Weizsäcker. Escribiré algunas palabras, sin embargo, acerca del significado que adquiere para la medicina un aspecto fundamental de su obra. Es el aspecto que más ha influido en mi destino intelectual como médico y como psicoterapeuta, y es también, por lo tanto, el que mejor conozco. Los conceptos de Weizsäcker que afectan a la concepción de la medicina con una trascendencia que, a primera vista, no se sospecha, son muchos y debo limitarme a señalar algunos. A partir de sus experiencias en neurofisiología, formula su tesis acerca del "cambio funcional" (la función es función de la función) y sostiene que la interrelación recíproca entre percepción y movimiento forma, en el acto biológico, una unidad indisoluble. Estas ideas lo conducen a afirmar que los enfermos son "objetos que contienen un sujeto" y a insistir, más tarde, en que el acto médico debe ser entendido como un "trato recíproco", como una "camaradería itinerante" con el paciente. No sólo la física, como dije antes, sino también la psicología, habrían de reconocer de manera creciente la importancia de incluir al observador en el campo de estudio; hasta el punto en que la interrelación, primero, y la red interpersonal y "ecosistémica", después, llegaron a ser la meta privilegiada de la investigación psicológica actual. En la concepción clásica de la medicina, la realidad del enfermo es una realidad

fundamentalmente física. Una realidad que admite cuestiones acerca de los mecanismos que constituyen las relaciones de causa-efecto y que nos permite interrogarnos acerca de su naturaleza, de su peculiar modo de ser; en otras palabras, una realidad ontológica. En la concepción de Weizsäcker, la realidad del enfermo es siempre, además, una realidad psíquica tan primaria como la realidad física. Una realidad que nos permite interrogarnos acerca de su sentido, de su peculiar modo de manifestarse como *pathos* en su doble connotación de padecimiento y de pasión. Por este motivo, Weizsäcker hablará de una realidad pática y de un pentagrama pático, formados por las categorías "querer", "poder", "deber", "estar obligado" y "tener permiso". Si cabe decir, en modo metafórico, que el pensamiento causal empuja al enfermo "desde atrás", desde el antecedente, hacia el presente, las categorías páticas de Weizsäcker, obrando como un sentido de la vida, lo traccionan "hacia adelante", desde el presente hacia la meta. No es difícil homologar este planteo con el concepto de "atractor", figura clave en los modelos teóricos que acerca de las realidades "complejas" se han desarrollado en nuestra época. En este punto inserta Weizsäcker lo que denomina su "pequeña filosofía de la historia": posible es lo no realizado, lo ya realizado es ahora imposible. Weizsäcker dirá también que una parte de la vida no puede ser representada de un modo lógico, que la vida se expresa tanto lógica cuanto antilógicamente. El concepto que Weizsäcker considera más peculiarmente suyo, entre los que constituyen su antropología médica, es lo que denomina "formación del ello". Se refiere, de este modo, a un suceso por mediación del cual se produce al mismo tiempo una realidad objetiva y una idea. Una idea realmente nueva, sostiene, es sólo aquella con la que tiene lugar también un suceso realmente nuevo, ya que ambas cosas vienen a ser lo mismo. Volvemos así, luego de un largo periplo, a la tesis de la unidad psicofísica indisoluble de todo acontecimiento biológico. Se impone, por fin, una breve referencia a la dimensión espiritual de la obra de Weizsäcker, dimensión que impregna todas sus ideas, y que se evidencia claramente en sus conceptos de "reciprocidad en la vida" y "solidaridad en la muerte".

La influencia del pensamiento de Weizsäcker en nuestra labor y en la evolución de nuestras ideas ha sido, y continuará siendo, de una importancia fundamental. Su obra consolidó nuestro convencimiento de que las enfermedades que se manifiestan como trastornos en la estructura o en el funcionamiento del cuerpo no solamente revelan una alteración del hombre entero, que incluye su alma y su espíritu, sino que cada una de ellas corresponde a una particular y específica perturbación anímica, distinguible de todas las demás. En la medida en que se acrecentaba nuestra necesidad de encontrar un lenguaje capaz de producir un cambio en la enfermedad del cuerpo, fuimos descubriendo que, cuando comprendemos el significado biográfico de una enfermedad que la medicina considera incurable o grave (sea porque su evolución es tórpida o porque conduce a la muerte), el drama con el cual nos encontramos posee una gravedad semejante. En estas circunstancia, nos vimos forzados a distinguir entre un primer conocimiento, intelectual, de los significados inconcientes de cada enfermedad somática, y una segunda instancia, mejor elaborada en el lenguaje cotidiano de la vida, que deriva de la capacidad del terapeuta para mantener abierto el camino por el cual, desde su propio inconciente, nace una interpretación impregnada de empatía y convicción. Esto nos condujo hacia nuevas exigencias en lo que respecta al contenido vivencial, la formulación verbal y la autenticidad contratransferencial durante la comunicación de nuestras interpretaciones. A partir de este punto, nos hemos encontrado muchas veces con una mejoría somática que adquiere la apariencia de la prosecución de un diálogo simbólico inconciente similar, aunque distinto, de aquel que la psicoterapia habitual de los conflictos neuróticos nos ha acostumbrado a presenciar. No cabe duda de que el

camino recorrido prosigue la tarea en la dirección que Weizsäcker fue capaz de prever cuando señalara que futuros investigadores interpretarían cada historial clínico como la historia de una vida, logrando traducir el lenguaje de la enfermedad al lenguaje de la biografía.

Tal como lo señala Spinsanti en su libro, a pesar de la enorme importancia que posee la obra de Weizsäcker, la influencia que ha tenido sobre la medicina que habitualmente se practica, ha sido, ciertamente, escasa. En una época como la nuestra, en que los logros de la técnica nos conmueven cotidianamente con sus contribuciones asombrosas, no parece haber lugar ni disposición para reflexiones profundas que se alejen del mundo simplificado de los "hechos objetivos". Sin embargo, la crisis nos rodea por doquier. No sólo en el ámbito de la medicina en tanto procedimiento concreto, sea diagnóstico o terapéutico, sino también en el terreno ubicuo de la ética, de la convivencia humana, de la solidaridad y de la responsabilidad. En otras palabras: crisis en el establecimiento de valores y creencias. Es cierto que los importantes problemas, políticos, económicos, sociales, alimentarios o epidemiológicos que nos aquejan, tan urgentes como los generados por la violencia, por la agresión, por el desorden ecológico, por la incomunicación o por la superpoblación, se nos presentan como acuciantes e impostergables, pero es difícil creer que lograremos algo mientras vivamos en un mundo que carece de creencias y valores universalmente compartidos que funcionen a la altura de nuestra actual necesidad. Ordenar el caos dentro del cual transcurren hoy nuestros valores requiere una sabiduría que sea algo más que erudición, algo más que "saber cómo" producir, algo más que una mera y desjerarquizada información.

La *Patosofía* de Weizsäcker, la obra con la cual culmina su madurez intelectual, constituye una contribución trascendental en la tarea de otorgar significado a la caótica realidad que nos rodea. Hemos dicho que su lectura es difícil, pero el lector que no se desanime en su primer intento no quedará defraudado con lo que el libro le aporta, ya que Weizsäcker aborda, de manera original y profunda, las cuestiones de la enfermedad y de la vida que más nos importan, nos conmueven y nos intrigan. Debo añadir que, aunque soy incapaz de leer el original alemán, me consta el esfuerzo infatigable que ha realizado la Licenciada Dorrit Busch para ofrecernos una traducción cuidadosa que, además, queda avalada por el hecho de ser, ella misma, una apasionada estudiosa de Weizsäcker.

Nota de la traductora

Dorrit Busch
Buenos Aires, marzo de 2005

La *Patosofía* es el décimo tomo de las obras completas escritas por el médico Viktor von Weizsäcker y pareciera cristalizarse allí el pensamiento entero de este revolucionario autor. Se trata de un texto que está profundamente impregnado por sus vastos conocimientos en muchas otras disciplinas, tales como la filosofía, la literatura, la física, el psicoanálisis y la religión.

En relación con la traducción, quiero mencionar que no resulta intrascendente que sus escritos hundan sus raíces en estos conocimientos, lo cual presenta una complejidad adicional para la correcta comprensión del texto y su adecuada traducción. Aunque el lector a veces tenga la impresión de estar leyendo una obra escrita de un modo un tanto extraño, he tratado de respetar y conservar el estilo personal y muy particular de la manera de escribir de Weizsäcker. Creo que esta forma de expresión no se debe a una casualidad y seguramente tiene sus profundos motivos.

Por otro lado, el autor a veces utiliza términos que no existen en idioma alemán, términos que, por así decir, son acuñados por él. En estos casos he tratado de encontrar un equivalente que pudiera reflejar lo mejor posible su sentido y, entonces, también me he visto en la situación de tener que acuñar algunos términos que no existen en idioma español. Cuando me pareció pertinente, he colocado para la aclaración y explicitación una nota al pie de página.

Dado que el idioma alemán y el español surgen de raíces tan distintas y que la traducción literal a veces refleja una impresión vivencial y un contenido conceptual diferente a la traducción convencional, también he colocado notas al pie de página toda vez que me parecía necesario. Un ejemplo es el caso de la palabra alemana "*Geisteskrankheit*" cuyo significado literal y más fiel al original es "enfermedad del espíritu", pero que habitualmente es traducida como "enfermedad mental". En algunas ocasiones me pareció útil para el lector dejar la palabra original alemana colocada entre paréntesis.

Finalmente quiero expresar mi agradecimiento sobre todo al doctor Luis Chiozza quien, con su constante estímulo y siempre renovado interés, ayudó a que esta traducción pudiese ser realizada. También agradezco a los colegas que me acompañaron a lo largo de esta tarea y, sin duda, a mis alumnos que, con sus preguntas, sus inquietudes y su curiosidad, fomentaron el entusiasmo que siempre he tenido con la obra de Viktor von Weizsäcker.

Índice

Primera parte. Lo óntico y lo pático **17**

Introducción I 17
Introducción II 19
Demonización de la naturaleza 25
La malicia del objeto 26
La ilusión *(Wahn)* de la materia 30
La pasión del movimiento 37
Digresión sobre el *a priori* humano 40
La pasión del movimiento. Continuación 43
La irracionalidad *(Unverstand)* de las funciones 44
La falta de seriedad de las cosas *(Dinge)* 47
La mendacidad de la vida 49
Lo pático. Un nuevo paisaje 55
El trato 56
Las categorías páticas 57
Tener permiso 60
Estar obligado (tener que) 63
Querer 68
Deber 72
Poder 74

Segunda parte. Proyecto para una teoría general de la enfermedad **77**

Introducción I 77
Introducción II. El "precisamente aquí"
en construcción, función, estructura, espíritu 79
1. Nutritivo y sexual 80
2. Neurosis, biosis, esclerosis 88
3. Conformación anatómica 99
4. Función fisiológica 113
5. Estructura psíquica 116
Los matices 119
Fuerte y débil 121
Grueso y fino 127
Claro y poco claro 132
Más y menos 135

"¿Nueva imagen del mundo?"..... 137
Logofanía y eidología..... 142
A. Logofanía..... 142
B. Eidología..... 155
C. La realización de lo imposible..... 165

Tercera parte. Proyecto para una teoría especial de la enfermedad..... 171

Patología especial..... 171
Síntesis..... 186
Biográfica..... 188
A. La exploración..... 189
B. La así llamada biográfica..... 190
C. El efecto de lo biográfico..... 191
D. La estructura proléptica de la biografía..... 198
Resultado y límite..... 201

Cuarta parte. Intento de una enciclopedia..... 205

Introducción. Del esfuerzo sistemático al enciclopédico..... 205
1. De la forma antropológica a la patosófica..... 206
2. Expresión artística y científica..... 207
3. Sueño, meditación, pensamiento..... 208
Muerte..... 211
Cultos a la muerte..... 228
Sentido..... 228
Posibilidad..... 229
Dolor..... 229
Vértigo..... 231
Voluntad..... 235
Debilidad..... 235
Aburrimiento, curiosidad, disgusto..... 236
Sexualidad..... 237
Conciencia..... 259
Realidad..... 260
El médico y el enfermo. La cuestión de la confianza..... 262
La religión. ¿Existe una medicina cristiana?..... 266
¿Medicina cristiana?..... 267
La formación del ello..... 268
La formación de un pensamiento..... 268
El movimiento voluntario..... 269
La relación entre cuerpos animados e inanimados..... 270
Autopercepción y círculo de la forma *(Gestaltkreis)*..... 272

Círculo de la forma..... 273
Los grandes poderes..... 280
Querella *(Streit)* e ilusión *(Wahn)*..... 283
Querella *(Streit)*..... 285
Querella *(Streit)* y lucha *(Kampf)*..... 286
Ilusión *(Wahn)*..... 287
La ilusión *(Wahn)*..... 288
El Estado..... 289
1. Estado y democracia..... 290
2. Este y Oeste..... 291
3. Guerra..... 291
4. Lo médico..... 292
Derecho..... 292
Poder..... 292
Mentira..... 293
Matrimonio..... 294
Hombres y mujeres..... 295
Homosexualidad..... 296
Relación con la filosofía..... 297
Religión, política, psicología y medicina..... 297
Teoría del hombre..... 298

Nota editorial..... **305**

Notas..... **307**

Literatur und Anmerkungen..... **357**

Primera parte
Lo óntico y lo pático

Introducción I

El propósito [1] de este libro no necesita fundamentarse en forma particular porque una fundamentación no resulta posible. Hay cosas que no pueden derivar de otras cosas su derecho a existir; su existencia surge directamente de un derecho de estar allí. A estas cosas también pertenece un libro como éste y para rechazarlo no bastaría con criticar algunos de sus contenidos aislados, sino que se deberá negar su derecho en su totalidad.

La existencia de un ser humano tiene aquí el valor de *quaestio juris*, no de *questio facti*[2]. Acepto que también se pueda comprobar algo verdadero [3] (*tatsächliches*) en un ser humano como, por ejemplo, el color de los ojos o la altura corporal. Pero sólo se podrá juzgar lo humano en ello partiendo de determinados deseos. No digo que estos deseos sean o deban ser –idealmente– "en el fondo" siempre los mismos. El dicho popular dice "cada loco con su tema". Pero no se puede decir quién o qué *es* un ser humano, los seres humanos o el ser humano; sólo se puede decir siempre lo que debería ser.

Dicho de otra manera, el ser humano es un objeto que contiene un sujeto. La subjetividad es la que impide afirmaciones objetivas o la que, al menos, las hace tan relativas, que no puede preverse un final. Claro que se puede afirmar que alguien es haragán. ¿Pero cómo se puede medir los esfuerzos que hizo aquella persona para sobreponerse a su pereza? Siempre deberá admitirse que la pereza también consiste precisamente en la pereza para sobreponerse. Sólo se puede medir la pereza con respecto a una pereza, pero para ello no existe patrón de medida; y las cosas son distintas si establecemos una comparación con el caso del tamaño corporal porque tampoco existe un patrón único de medida.

Un ser humano pretende, entonces, un derecho a la existencia. Sólo se podría afirmar algo acerca de él teniendo en cuenta los deseos y en cómo debería ser. Su subjetividad es insondable. Sin embargo, no digo que no se lo pueda investigar, que no hubiera nada para aprender, que no se pueda reflexionar, preparar y encauzar una investigación y una enseñanza. Una teoría acerca del ser humano, una antropología, incluso una médica, deberá ser meditada con mucho cuidado antes de emprenderse. Las experiencias anteriores que se obtuvieron en relación con los seres humanos desempeñan en este sentido un papel fundamental. Lo que más me asombra es que, a pesar de su parecido anatómico, las diferentes personas sean tan tremendamente diferentes. Tan diferentes como lo son los lindos y feos, turcos e ingleses, valientes y cobardes, industriales y profesores, hombres y mujeres; más distintos aún de lo que las cabras y los perros, osos y bueyes difieren en su aspecto anatómico y fisiológico.

Debido a la estrecha relación que parece existir entre las diferencias de los seres humanos y sus discordias –tal como si la pelea, la lucha, las guerras y las muertes sur-

---

1 En el sentido de "empresa, tarea, emprendimiento" (nota de la traductora).
2 Itálica de la traductora.
3 En el sentido de "concreto, observable" (nota de la traductora).

gieran de alguna manera de las diferencias– es inevitable interesarse en su esencia. Considero que se trata de un tema de actualidad, ya que la época actual, sin entenderla con claridad, es a medias conciente de esta vinculación. Carecemos, por ejemplo, de la confianza en que los métodos científicos sean suficientes para describir con exactitud y corrección las diferencias entre los seres humanos. Porque, además de las descripciones, junto con sus peligros, queremos obtener instrucciones que nos indiquen cómo podríamos superarlas. Sin embargo, el rasgo de practicidad que de este modo se introduce en el trabajo científico no está unificado. En la medicina presenta una faceta diferente que en la política, la economía, las ciencias del derecho o en el ejército. La limitación de una antropología a un sólo campo, en este caso, a la medicina, sólo puede tener valor en el sentido de que el autor elige sus ejemplos de acuerdo con sus conocimientos, pero no del hecho de que precisamente desde aquí se entienda la esencia del ser humano. Ésta sólo se despliega en la medida en que no exista una restricción prejuiciosa que nos impida percibir también los condicionamientos desde el derecho, la política, la ética o lo militar. En otros términos: si una antropología médica desea representar de una manera humana el aspecto médico del ser humano, también debe incluir los aspectos legales, políticos y éticos del hombre y, al menos en forma preparatoria, aclararlos lo mejor posible. Puede que por el momento asuste el tamaño de esta misión; podría ser que en la restante tarea no sólo se llegue a resultados más acertados, sino que también pudiesen seguirse caminos más cortos y sencillos, en los que recién más adelante se lograra separar lo esencial de lo inesencial. Podría ser, por ejemplo, que de los fenómenos corporales de la enfermedad sólo sean importantes aquellos que tengan una acción peculiar sobre lo humano del ser humano, mientras que la causa de una pérdida irreparable en células y tejidos tuviera una importancia bastante secundaria. Ya se observa que, de este modo, se corregiría la sobrevaloración del concepto de causa.

Esta antropología médica tiene entonces su punto central en una antropología, mientras que el hecho de que sea médica provee la forma externa, los casos, los medios para la exposición. La introducción del sujeto en la patología y en la medicina se sostiene en que también aquí cada persona debe valer como ser moral; y si buscamos antecesores y ejemplos, encontramos todos aquellos autores y obras que han intentado establecer una imagen del ser humano. A lo largo de los últimos siglos notamos que, por ejemplo, Gracian, Montaigne, Bacon, Pascal son más importantes que Sydenham, Haller, Virchow o Koch. Sin embargo, el grupo de los moralistas y el de los investigadores en medicina no sólo están a la par entre ellos, sino que deberán ser relacionados entre sí. La crítica, que es mutua, ya constituye una manera de relacionarlos. Desde la moral se podrá criticar que las ciencias naturales representan al ser humano de modo amoral; pero también desde las ciencias naturales podrá decirse que la moral trata al ser humano tal como si no fuese un ser natural: ahora la moral es criticada desde la biología o desde la física.

La expresión "moral" es utilizada aquí sólo a falta de otra mejor. Pero en esta introducción no se tratan cuestiones de terminología. Lo que se quiere decir es que no se hablará de una cosa o de un objeto sino de algo humano; de lo humano en el ser humano. En lugar de la palabra griega "antropológico", se podría tomar también la palabra latina "humano". En todos los casos, tengo con ello abundantes vinculaciones y apoyos a través de la transmisión histórica. Pero antes de intentar aquí una elección, se deberá tratar un punto que también es importante: la situación actual. Nuestra tarea deberá ser encarada también como algo actual. Lo que reflexionemos deberá tener un sentido en el transcurso histórico, tanto como un valor en su presente y en su futuro. Ambas cosas incluso se exigen mutuamente. No se puede evaluar la historia sin evaluar, al mismo tiempo, lo que está sucediendo. Yo creo, ahora, que la contradicción existente

entre los sucesos de carácter no pacífico y la añoranza de paz son expresión del presente en el que nos encontramos. Si este tema encuentra también la aprobación entre mis lectores y si es central, entonces nuestra empresa se encontrará en consonancia con la época en la que nos ha tocado vivir.

Introducción II

Pensar que la mayoría de los seres humanos somos sanos la mayor parte de nuestra vida y que sólo nos enfermamos de vez en cuando es una idea, por desgracia, por completo desacertada. Resulta tan falsa como lo sería creer que la mayor parte de la vida social y política se desarrolla de un modo impecable en lo que respecta al aspecto moral y jurídico, y que sólo de vez en cuando hay injusticias [4], que luego, nuevamente en la mayoría de los casos, se perciben, se analizan y se sancionan con posterioridad. En este caso, también se trata de una idea equivocada; la cantidad de injusticias que se cometen de continuo es de verdad terrible y en su mayor parte permanecen sin corregir y sin castigar; esta cantidad también se acrecienta sin cesar porque una injusticia sin reparar no resulta ser menos injusta con el pasar del tiempo (la "prescripción" no es un proceso natural sino una conducta práctica). Del mismo modo, la llamada vida normal, observada con atención, se caracteriza en lo básico por no desarrollarse realmente de una manera sana, y sólo se le da este calificativo por razones muy precisas. ¿Qué cuerpo tiene una conformación impecable? ¿Qué constitución es tan inmune a los gérmenes de las numerosas infecciones como sería posible según las pruebas científicas? ¿Qué familia está libre de falencias hereditarias? ¿Qué biografía no habla de alguna enfermedad? ¿Qué vida anímica está libre de estados o rasgos neuróticos o estados y rasgos patológicos?

Siguiendo la habitual escrupulosidad en la enseñanza, podría por supuesto objetarse que en primer lugar debería definirse el concepto de enfermedad. Pero cualquier definición sería, sin embargo, mucho más arbitraria que una descripción libre, orientada por la sensibilidad del uso del lenguaje. Se podría pretender, por ejemplo, un informe estadístico acerca de lo que todavía es normal y de lo que no lo es. ¿Pero quién nos dice si una calvicie o el insomnio deberán ser tenidos en cuenta en todos y cada uno de los casos? La enfermedad se trata aquí de un concepto que de ningún modo se puede definir, sino que, a través del cual, más bien se hacen posibles algunas definiciones. Ocurre algo similar a lo que sucede con las palabras "vida" y "belleza" [5], que en realidad adquieren su propio significado a través de la ambigüedad, a través de una progresiva superación [6] de la zona de significación. La afirmación de que sólo es verdadero aquello que puede ser demostrado es, de todos modos, falsa. Existen conocimientos que deben ser expresados y que, a través de un proceso de verificación, sólo disminuyen su evidencia: axiomas, principios fundamentales, percepciones únicas, experiencias son ejemplos de certezas que no pueden ser derivadas; de las cuales, sin embargo, algo puede ser derivado.

Quizá la mayor parte de nuestra vida es, por lo tanto, enferma o enfermiza; de todos modos, lo es en una parte mucho mayor de aquello que puede ser observado y admitido. Precisamente nuestra falta de sensibilidad es la que no nos permite ver que una barriga obesa, un diente enfermo, un estado de aburrimiento o de insatisfacción

4 En el sentido de "hacer lo que no está bien, conductas que se apartan de la rectitud" (nota de la traductora).
5 Comillas de la traductora.
6 En el sentido de "traspasar los límites de" (nota de la traductora).

pertenecen ya a las desviaciones que sólo se diferencian de las enfermedades mayores por el grado y no por las características. Sucede además que en la mayoría de las personas el instinto por lo enfermo ha perdido su dirección. El hipocondríaco exagera, está mal asesorado acerca de la esencia y de las causas de sus padecimientos. Pero tiene, sin embargo, razón en criticarse. Si nuestra sensibilidad por lo bello y nuestro instinto moral fueran tan agudos como deberían ser, recién entonces notaríamos correctamente los defectos propios y ajenos, puesto que lo enfermo tampoco es bello ni tampoco está bien [7]. Y a la inversa: tenemos muchas posibilidades de comprender como patológico a lo feo y a lo que no está bien. No existe ninguna regla a la que debamos ajustarnos con rigor. Siempre y cuando no me abuse de ello, tengo derecho a interpretar cada mentira y cada asesinato como fenómenos psicopatológicos; y de interpretaciones como éstas han surgido propuestas de alto nivel moral.

La mejor manera de comprender al ser enfermo es imaginarse la vida entera como una continua guerra contra la enfermedad. Las épocas de salud representan una forma de continuar esta guerra a través de otros medios. Quien tuviera un órgano sensorial que existiera para registrar en especial lo enfermo, y que estuviera de este modo siempre dispuesto e iluminado como el ojo, comprendería con mayor facilidad este constante surgimiento de lo sano como defensa contra lo enfermo. Quien se considera sano por completo sólo es ciego para lo patológico. Y lo enfermo no puede ser deducido de lo sano, sino que debemos realizar el intento de acompañar el surgimiento de lo sano desde lo enfermo. Como vemos, se trata de un planteo optimista, dado que conduce desde lo malo hacia lo bueno y no a la inversa. Claro que habrá que comenzar con lo malo y casi nadie está dispuesto a ello.

La mayor dificultad reside, sin embargo, en el hecho de dejarse aleccionar. Sin saberlo, la investigación muchas veces se enfrenta con la naturaleza, tal como si ella, la investigación, tuviera que explicar a la naturaleza; habla, entonces, de un objeto que ofrece resistencia. Pero si uno se lo permite, la naturaleza se explica a sí misma. No hace falta que la aleccionemos, más bien debemos ser aleccionados por ella. ¿Pero cómo? Desde hace mucho tiempo que intento comprender el significado que puede tener cualquier contrariedad proveniente del cuerpo. Un humor desagradable, un estado de apatía, una hora de insomnio significan de hecho que mi cuerpo se resiste a mis deseos, que quiere convencerme de otros deseos o de otros caminos. Según parece, debo modificar mis pensamientos o reemplazar mis acciones por otras. Claro que en muchos casos no sé si el cuerpo tiene razón porque también podría equivocarse o podría ser inducido por mí mismo a la confusión. Debemos soportar esta pelea; muchas veces hay que esperar que transcurra una crisis y soportarla; por algún tiempo le seguirá un período más llevadero.

En estos casos, las costumbres arraigadas son una gran traba; son hábitos del pensamiento y de la imaginación, inclusive hábitos del sentimiento. Sin embargo, los sentimientos son lo menos engañoso; dado que los sentimientos inauténticos se perciben con mayor facilidad como falsos, el error puede ser total en el caso del pensamiento y de la representación. Se trata, entonces, de seguir soportando el embate de las facultades. Una facultad dice "yo soy la filosofía", otra dice "yo soy la teología". También la física, la fisiología y la psicología hablan en esta forma personalizada, tal como si existiera algo así en la naturaleza, mientras que, en realidad, se trata sólo de instituciones, sociedades industriales o acuerdos sobre un método. Todos estos casos consisten en

[7] En un sentido moral (nota de la traductora).

hábitos específicos que quizá deban dejarse de lado precisamente en este momento, asumiendo el peligro de encontrarse aislado, sin ayuda ni reconocimiento.

Para comenzar, entiendo por contratiempos provenientes del cuerpo [8] a sensaciones o experiencias tales como el dolor, la debilidad, el vértigo, la náusea. Pero aquí no debemos restringir demasiado el concepto de cuerpo. También la angustia, la tensión, los estados de ánimo se aproximan a primera vista y se nos aparecen tal *como si* provinieran del cuerpo; basta para caracterizarlos el hecho de que se perciban como provenientes del cuerpo. Existen, sin embargo, fenómenos que también son bien recibidos y no sólo se manifiestan como contratiempos; habrá que incluirlos en esta enumeración, y son, a saber: el dormir, la respiración, el hambre, la sed, el impulso sexual, la incorporación de alimentos y la deposición de excrementos y de orina, la transpiración, la borrachera, los sueños y los duelos. En todos ellos existe una forma de placer y una de displacer y, no obstante, aparecen como por azar provenientes del cuerpo. Y es la forma de displacer la que motiva su clasificación entre los contratiempos. Como es natural, nuestra enumeración es todavía incompleta. Lo más importante es que a través de ella podamos ser aleccionados de este modo tan particular al que nos referimos aquí, modo que todavía habrá de discutirse con más detalle, dado que somos aleccionados en la medida en que les preguntamos acerca de qué significan en realidad. (Por lo tanto, evitaremos todavía por mucho tiempo formular la pregunta agresiva de cómo pueden ser explicados).

Resulta claro que la pregunta por el significado es una pregunta intelectual que debe ser contestada con inteligencia. Decir que para ello bastaría la intuición es una evidencia de mala educación y de superficialidad. Hace falta pensar. Alguien dijo, creo que fue Janet, que todos los pensamientos sólo son acciones impedidas. Puede que así sea; pero si esto es cierto, es una prueba más respecto de que, para comprender las acciones del cuerpo, es necesario pensar. De modo que en esto no hay nada opuesto a la fisiología y a la anatomía; sólo que estas dos disciplinas efectúan una exclusión: dejan de lado el matiz de la "contrariedad" y se muestran frías e insensibles respecto de este aspecto. Casi diría que se colocan de una manera estoica, filosófico-pagana, en contra de estos afectos, como si temieran aquello que en el siglo XVIII se llamó "la emotividad". Los conocimientos que buscamos aquí se oponen lo menos posible a una experiencia pensada de las sensaciones y de los sentimientos; buscan aprender algo de los estados de padecimiento que nos ofrece el cuerpo.

Para progresar en esta tarea, debemos proceder, sin embargo, con extrema precisión y prolijidad. No debemos apurarnos; no nos podemos permitir recortes y generalizaciones que, en realidad, significarían groseras y burdas simplificaciones. Algo así ocurriría, por ejemplo, si antepusiéramos la lógica, la matemática, la claridad racional, como condición de cualquier experiencia posible; un error que fue cometido por Kant. También lo lógico recién se forma con y en la experiencia de los estados de padecimiento. Por otra parte, los estados de padecimiento no han de significar sólo displacer. También aquí se trataría de una limitación. Sólo un taciturno, un pesimista, excluiría la alegría, la felicidad, el placer y la sensualidad. Las fuentes de nuestra experiencia brotan de la oscuridad y del tormento del interior de la tierra, pero también de la cima de las montañas y del resplandor de los lagos. Sólo denominamos padecer al estado en que se encuentra el ser humano en relación con la naturaleza, es decir, respecto de

[8] En alemán existen dos palabras para "cuerpo": "*Körper*" y también "*Leib*". Esta última palabra, utilizada en este párrafo por el autor, tiene una connotación más vivencial y significa también, por ejemplo, "vientre" (nota de la traductora).

sí mismo. Las formas más dolorosas y tormentosas del padecimiento deben valer como las más aleccionadoras, sólo porque la experiencia ha demostrado que engañan menos respecto de la verdad que los estados más agradables y apacibles, porque tanto unos como otros se padecen y se reciben y ninguno puede ser hecho [9] por nosotros. Éste sería el punto central.

Un dolor o una angustia nos lleva, entonces, al trabajo del pensamiento. La contrariedad nos transforma en pensadores [10]. En la práctica, se trata de una suerte de fenómeno primordial. ¿Pero cómo es posible? Una observación minuciosa y cuidadosa, y no una teoría explicativa, nos pueden brindar alguna aclaración. Nos encontramos, entonces, con la sorpresa, pero también con la impresión de una confirmación, con la necesidad; se puede observar la comprensión, pero a su vez la duda y, de inmediato, se observan la huida, la defensa o el ataque. En todos los casos, se trata del comienzo de una nueva serie de hechos, sensaciones, pensamientos y propósitos. Tanto el dolor como la angustia que nos llevan al médico son, entonces, los puntos de partida de todo un manojo de despliegues que nadie podría representar de inmediato como una unidad conformada.

El dolor y la angustia [11] son sólo dos motivos especialmente frecuentes para acudir al médico. Existe cantidad de causas diversas y muchas veces también esta motivación es menos ingenua y el curso de los acontecimientos es más indirecto. A esto se agrega que el dolor y la angustia no son pruebas para la existencia de una enfermedad; pueden ser la consecuencia de una enfermedad; al menos esto es lo que generalmente se cree; también la persona normal podría tener ambas cosas; el hecho de padecer dolor o angustia en determinadas circunstancias hasta podría ser un signo de normalidad; podría ser necesario, además, diferenciar entre sí determinadas formas de dolor y de angustia. Como vemos, ya nos encontramos en medio del trabajo de pensamiento que habíamos anticipado con anterioridad; nos hemos transformado en la persona problematizada, en la que se deberá convertir el enfermo después de nuestras reflexiones.

De este trabajo de pensamiento prontamente participan tanto el médico, la medicina y la ciencia. Y, digámoslo sin vacilaciones, en su mayor parte este trabajo de pensamiento resulta inútil. Se trata de una forma del pensamiento que no es eficaz en sí misma. Para la enfermedad este pensamiento teórico sirve sólo si se aplica en forma práctica. No es en sí mismo un pensamiento que tenga fuerza curativa, tal como lo podemos imaginar, por ejemplo, en una fórmula mágica o en el caso de influencias sugestivas o hipnóticas, o tal como lo imaginamos en el caso de las enseñanzas formuladas por los brahmanes o los alcaldes [12], puesto que el pensamiento científico es objetivo y sólo representa al objeto, tal como es pensado, ajeno a toda influencia. De modo que nuestro trabajo de pensamiento sólo puede aportar algo en forma indirecta, y no es todavía el trabajo que el paciente debe realizar en su enfermedad.

De acuerdo con la interpretación imperante, la medicina de nuestro tiempo es una ciencia aplicada. Deberíamos expresarnos mejor y decir: aplicación de una ciencia. ¿Pero es que se puede aplicar una ciencia objetiva? La ciencia representa las cosas de una manera objetiva, en cuanto representa aquello que ocurre y existe con indepen-

---

9 El autor utiliza aquí el verbo *machen* que significa "hacer, crear, formar, elaborar, producir, etcétera" (nota de la traductora).

10 En el sentido de "resolver problemas" (nota de la traductora).

11 En alemán se utiliza frecuentemente el mismo término *Angst* para miedo y para angustia (nota de la traductora).

12 El autor utiliza un término (*Starosten*) que alude a los alcaldes que ejercían sus funciones en la República desde 1919 a 1939 (nota de la traductora).

dencia de la influencia del hombre. Esta concepción falla en el momento en que se influye en los procesos, por ejemplo, de la enfermedad; en que estos también son considerados como influenciables por el médico. En el concepto de la ciencia aplicada o en la aplicación de la ciencia, existe, por lo tanto, una contradicción no resuelta o, al menos, una dificultad, cuando se trata de la ciencia objetiva.

Éstas son, sin embargo, sólo dificultades epistemológicas, lógicas. Para la medicina práctica el caso presenta dificultades mucho más graves cuando aparecen dudas acerca del valor de la tarea dirigida de modo científico. Se observa que la lucha contra la mortalidad infantil, la cirugía y la quimioterapia llevan a tal disminución de la mortalidad y a una prolongación tan notable de la duración media de la vida, que se producen de inmediato excesos de población, revoluciones sociales y guerras. Se observa, además, que, bajo estas circunstancias, el accionar médico no dispone de ningún medio de reconocimiento para decidir si la vida que preserva o prolonga es más digna o indigna de ser preservada o prolongada que otra. Ahora bien, si los médicos no saben si salvan la vida de delincuentes y rufianes o de héroes, o mínimamente de personas ubicadas y razonables, entonces deberían confiar al menos en que la correcta discriminación y regulación de la convivencia entre los hombres provenga de otra instancia. De lo contrario, sin esta confianza, el médico no sería capaz de actuar. Sostenemos que la ciencia natural objetiva no posee en sí misma una instancia tal que sea capaz de diferenciar a un criminal de un héroe.

Resulta una opinión fascinante la que afirma que un dilema como éste se produjo en la ciencia natural objetiva debido a que ha alejado de sí el concepto de Dios. No cabe ninguna duda de que ha procedido de este modo. La ciencia natural exacta es atea. De esto no se podía hablar hasta la época de la paz de Westfalia [13]. La gente se había vuelto científica, pero se apuraba a declarar que era teísta. Le siguió una época en la que esto no era necesario. Barrès decía, por ejemplo: *je suis athée, mais naturellement je suis catholique*. Hasta hace poco los médicos también decían: yo soy científico, pero naturalmente soy nacionalsocialista. En otro país, la segunda mitad de la oración tiene un enunciado diferente. También en nuestro país ahora se dicen otras cosas, la segunda mitad de la frase debe ser intercambiable. Desde lo puramente gramatical, se oculta detrás del "pero naturalmente soy" algo mucho más simple, a saber: una frase relativa a la siguiente forma: éste es un médico científico que es nacionalsocialista. O simplemente una relación sujeto-predicado: un científico nacionalsocialista. Quedémonos con este extracto más corto porque, de este modo, el asunto se simplifica. *Simplex sigillum veri.*

Claro que no se puede agregar arbitrariamente cualquier predicado a cualquier sujeto. No es posible hablar de un hierro de madera. La pregunta sería si un médico nacionalsocialista, bolchevique o demócrata es un "hierro caliente" [14] o un "hierro de madera". Resulta evidente que respecto de esto no existe acuerdo mundial que tenga validez "siempre y en todas partes", como lo tiene la ley de gravedad. Es notable que se diga que existen distintas concepciones del mundo (*Weltanschauung*), cuando sabemos que sólo puede haber un mundo y que no es posible llegar a una decisión rápida e inmediata. El individuo se determina sólo en el marco de un proceso histórico. Nuestra simplificación gramatical no puede, por lo tanto, resolver el dilema. Es, además, incompleta. Desde la perspectiva mundana o política también se podría proceder a la inversa

[13] La paz de Westfalia fue firmada en 1648 al finalizar la guerra de los treinta años (nota de la traductora).
[14] En alemán la expresión "hierro caliente" significa "un asunto espinoso, delicado" (nota de la traductora).

y decir: aquella frase no habla del médico o científico nacionalsocialista, etcétera, sino del nacionalsocialista científico o médico. En realidad se debería haber dicho: soy nacionalsocialista, pero naturalmente soy un médico científico. No es tan esencial la pregunta de si el mismo médico podrá *ser* en su vida singular una cosa y luego la otra, ya que no es sólo él, sino un poder no idéntico el que determina si él *es* esto o si *puede*[15] ser aquello. Aquí nos deberá interesar otra cosa. ¿Qué sucedería si viniera alguien y nos dijera: soy demócrata, pero soy naturalmente un médico no científico? (¿Tal como si Barrès hubiera escrito: soy católico, pero naturalmente soy ateo?). Quiero decir que esta pregunta debería interesar a aquel, que, para no perder la cabeza, se ve obligado a cambiar su concepción política o, al menos, dejarla, perdiendo con ello su seguridad interna y, dado que su cientificidad forma una unidad indisoluble con su concepción de la vida, también su seguridad científica. Como ni su interpretación del mundo, ni su ciencia, ya lo pueden asegurar –y hablamos aquí de su seguridad interna, espiritual y de carácter, no sólo de sus calorías–, deberá comenzar de nuevo; ahora, sin concepción del mundo y también sin ciencia, puesto que no se puede pretender que en tres días se forme una nueva concepción del mundo y menos aún una ciencia nueva. De modo que nuestro tema será ahora el médico no científico o, mejor aún, el médico principiante.

¿Es realmente necesario llegar tan lejos? En verdad es innecesario porque hace tiempo que ya tenemos al médico no científico. La pregunta sólo sería por qué y con qué justificación. Y ahora sí que nuestra aguda reflexión gramatical ha puesto al descubierto un momento esencial: las interconexiones sólo se pueden representar de un modo comprensible si se considera el factor de la confianza en una seguridad. Nadie me puede impedir hablar en serio de un hierro de madera, pero yo corro el peligro de pasar por enfermo mental o, al menos, por tonto, si no admito o noto la contradicción. En aquella época en que se alejó de la ciencia el concepto de Dios, y en que reconocerlo no representaba un peligro, la seguridad radicaba en la ciencia y en el reconocimiento general de su autonomía. (Históricamente, por cierto, un complicado y largo trayecto evolutivo). De manera que la situación se torna de nuevo fatal allí donde esta seguridad se vuelve a esfumar en brazos de la ciencia autónoma. Se puede decir, sintetizando mucho, que la ciencia tomó del concepto de Dios su poder de dar seguridad, de este Dios que ya había llegado a ser un simple concepto y que había sido alejado por completo. Pero, ¡quién no conoce la dificultad de retornar a este Dios depuesto! Nuestro principiante no científico no puede hacer nada mejor que estudiar su situación. Ya sea que se sienta como un prisionero de guerra o como una persona perdida en el desierto, no podrá considerarse un hombre libre. De todos modos, se constata una libertad enormemente restringida.

Por cierto, ocurre que recuerdos, comparaciones cualesquiera lo ilusionan con un ideal de mayor libertad. Pero estos recuerdos y comparaciones lo hacen sentirse más bien enfadado que esperanzado. Las experiencias inmediatas pero repetidas tienen un efecto demasiado avasallador. El concepto de ciencia libre ya es, en sí mismo, bastante dudoso; pero ahora la duda desciende a una capa más profunda de la conciencia; porque aun si la ciencia fuese libre, ¿sería capaz de brindar la confianza en una seguridad? Filosofando se puede aprender y comprender que toda libertad auténtica no es otra cosa que una atadura a un poder superior legislador, a una necesidad que no es sólo superficial, variable, sino que es más profunda y eterna. Pero esta concepción filosófica, ¿se refiere en realidad a la ciencia? ¿Qué es y dónde se encuentra la ciencia? Ahora la

[15] En el sentido de "tener permiso de" (nota de la traductora).

cuestión es inseparable de la confianza aseguradora; dado que una falta de seguridad lleva a la falta de confianza y la falta de confianza conduce a la pérdida de la libertad. La libertad para la ciencia sólo existe allí donde también existe la libertad de conciencia moral; sería, por lo tanto, un bien [16] ético más que un bien teórico. ¿Podría pensarse, entonces, que la libertad de conciencia moral es un bien posible?

Demonización [17] de la naturaleza

De tiempo en tiempo nos hacen recordar que no estamos en condiciones de continuar trabajando con tranquilidad en la promoción de un asunto reconocido como bueno y acertado. Se hace notar un molesto desacuerdo, un inconfundible ataque hostil. Si de momentos me encontraba, por ejemplo, dedicado a la psicoterapia, aparece un prestigioso colega declarando en público que nunca ha visto un caso de curación a través del psicoanálisis. O bien un especialista en cirugía presenta un caso en un congreso declarando que yo había realizado un diagnóstico equivocado y menciona mi nombre. No cabe duda de que tales actitudes se acompañan de motivaciones que se podrían calificar como maliciosas [18], pero con la particularidad de que esta alegría por el daño ajeno no va dirigida al paciente perjudicado, sino a aquella persona que le hizo daño: su médico anterior. En realidad lo que divierte es este daño al médico –claro que al servicio de la verdad–.

Por el momento no me ocuparé de esta construcción algo complicada de la alegría por el daño ajeno al servicio de la verdad. También resistiré a la tentación de presentar la rendición de cuentas inversa mediante la comunicación de fracasos, daños y diagnósticos equivocados de otros médicos, aceptando e imitando con ello el ejemplo de aquella malicia al servicio de la verdad. No es por nobleza que procedo de esta manera, sino porque le doy mayor valor a un fracaso, y en aquella oportunidad me parece que no se le sacó suficiente provecho, sino demasiado poco. La experiencia enseña, además, que los progresos provienen menos de luchas por ideas y derechos que de una nueva ocurrencia, de un descubrimiento. Resulta, entonces, como si durante un viaje cambiara el paisaje: en el océano las dificultades del ferrocarril son olvidadas o pierden su interés. Una vez que se produjo la diferencia de opinión, también los argumentos e incluso las evidencias tienen poca importancia. Por fin, son las objeciones provenientes desde el interior, y no las del exterior, las que son mejor recibidas: la propia conciencia moral es recibida como un visitante más distinguido que un ataque ajeno, aunque éste provenga asimismo de la conciencia moral.

Se puede dudar todavía de si en realidad tenemos derecho a colocar la propia conciencia moral por encima de la ajena. Tal vez esta suerte de distinción [19] sea algo antisocial. Tanto lo uno como lo otro sería una limitación demasiado subjetiva y es así como nacen también las formas sociales y estatales que intentan librar al hombre de la limitación individual. Nos encontramos aquí en la búsqueda de una instancia más objetiva, que para nuestro ámbito queremos calificar como *fracaso terapéutico*. El éxito y el fracaso deben enseñar cuáles son los métodos y las técnicas médicas correctas. Con ello he alcanzado el punto de partida para las siguientes comunicaciones que, por su-

[16] En el sentido de "patrimonio" (nota de la traductora).
[17] Weizsäcker utiliza aquí un término (*Dämonisierung*) que no aparece en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana* y que tiene el sentido de "endemoniado" "demoníaco" (nota de la traductora).
[18] La traducción literal sería "alegría por el daño que recibe otro" (nota de la traductora).
[19] En el sentido de "sentirse superior" (nota de la traductora).

puesto, también llevan implícitas otros propósitos. Y, sin embargo, al fracaso le corresponde el privilegio de llegar al conocimiento más profundo que algún día le será útil al enfermo. La época burguesa, a la que se le pretende negar, injustamente, toda nobleza, le reconoció a la disección, a la anatomía patológica, una nobleza real [20]; es decir, utilizó el fracaso para llegar, como si se tratara de un trono, a una base más elevada.

Con frecuencia son, entonces, experiencias de fracasos las que aparecen en lo que sigue, con lo cual este concepto se considera en un sentido muy amplio. También en aquellos casos en los que la terapia llega demasiado tarde, en los que nadie ha encontrado aún un medio de curación, se hablará de fracasos. La enfermedad misma ya es, en realidad, un fracaso de la naturaleza y la patología entera es una teoría de fracasos. Pero la patología se proporciona a sí misma y a la naturaleza una coartada, se conduce de manera impersonal y objetiva, no quiere saber nada de la insuficiencia del sujeto investigador y no desea reconocer que la naturaleza posee un sujeto propio. He dicho en varias oportunidades que no apruebo dicho procedimiento [21]. En este lugar retomo, sin embargo, el hilo de las observaciones particulares dentro de la trama del tratamiento. El hecho de tomar como punto de partida al fracaso tiene aquí el sentido de un método más que de un programa; al menos no es un intento de mejorar un error a través de los mismos medios con los cuales se lo ha cometido.

Los casos patológicos que utilizo a continuación fueron seleccionados de manera que cada uno de ellos presente la oportunidad de estudiar un proceso orgánico material, es decir, algo somático. Deberá estar fuera de duda de que se tratan de procesos corporales, y en ellos no sólo de aquello que aparenta estar condicionado desde lo psíquico y que únicamente se haría comprensible desde lo psicológico. En la medida de lo posible deseamos averiguar aquí qué es lo que podemos saber acerca de lo corporal, qué es lo que ha acontecido en realidad. Mientras que el psicoanálisis excluyó lo somático, aquí se deberá tratar de no excluir nada; tampoco lo psíquico. Esto nos cargará, además, con la pesada tarea de conducirnos como si no tuviéramos todavía una idea aproximada de lo que es lo corporal. Al mismo tiempo, no se nos deberá escapar, en la medida de lo posible, ninguna novedad reconocida y aportada por las ciencias naturales. Deberá, por lo tanto, adoptarse aquí una actitud expectante, ignorante y dispuesta a sorpresas; al mismo tiempo, no hay que mantener a distancia artificial y forzosa aquello que se conoce por el hecho de haberlo ya aprendido y por lo que puede esperarse de acuerdo con reglas y leyes. Ambos modos de actuar tan opuestos deberán ser unidos y esta postura unificadora se puede calificar de *espontánea* [22]. Lo esperable sería, entonces, un estado de ánimo desprejuiciado frente a las sorpresas y lo previsible, del cual no nos dejaremos apartar por nada.

La malicia[23] del objeto

Cada era científica posee su ingenuidad propia, de la cual recién alguna de las épocas subsiguientes toma conciencia. Es así como a la moderna biología nunca le llamó la atención que la fisiología le adjudicara, sin mayores reparos, una conducta inteligente a los organismos y, sin embargo, excluyera, expresamente, un comportamiento apasionado,

[20] Real, en el sentido de "reyes" (nota de la traductora).
[21] Por última vez: *El concepto de la Medicina General* (Tomo 7).
[22] En el sentido de "natural y desprejuiciado" (nota de la traductora).
[23] El autor utiliza la palabra *Tücke* que tiene también el significado de "astucia, alevosía, perfidia, malignidad, traición" (nota de la traductora).

ilógico o inmoral. La exigencia de esta ciencia de permanecer, bajo cualquier circunstancia, libre de contradicciones, es decir, lógica, debe tornarla, desde un principio, ciega respecto de un ser que se podría comportar de un modo alógico o antilógico. Con ingenuidad se plantea que las funciones deben regirse según reglas del razonamiento y no seguir mociones sentimentales u otras incitaciones irracionales o incomprensibles. Se trata de uno de esos casos en los que nuestro espíritu ha colocado una posición de seguridad, aun antes de haber comenzado el combate. Las ciencias naturales parecen haber sido directamente inventadas con el propósito de que la vida permanezca incomprensible en lo que respecta a su devenir y su transformación. Y una teoría del conocimiento se demostró dispuesta a otorgarle una conciencia moral tranquila a este procedimiento.

Nadie pone en duda que los seres vivos se comportan de modo apasionado, irracional, moral e inmoral y también contrariando la lógica; uno debería esmerarse mucho para demostrar lo contrario y no es esperable tener éxito en esto. ¿Cómo se podría combinar, entonces, esta experiencia cotidiana con el panorama científico?

Además de la confrontación de pensamientos existen otros caminos. Es posible contemplar [24] lo que ocurre cuando un enfermo que es un lego se encuentra con un médico que es un científico. Se puede estar a la escucha del diálogo que mantiene el enfermo con su enfermedad y uno observarse a sí mismo como médico. Por fin, se puede comparar los acontecimientos de la enfermedad con otros casos en los cuales tenemos con nuestro cuerpo una especie de confrontación porque no obedece, molesta, fracasa o también se supera a sí mismo y nos obliga a la gratitud. En todos estos casos, hemos transformado el cuerpo del ser humano en objeto, y este caso puede ser comparado, de nuevo, con aquel en el que transformamos en objeto alguna cosa externa a nosotros.

La "malicia del objeto" es una expresión que F. T. Vischer, el filósofo y esteta de Suabia, le ha dado popularidad en su novela *También uno* (1879). El hombre colérico descrito en ese libro busca furiosamente y en vano el botoncito del cuello de su camisa hasta que lo descubre, por fin, debajo de una base que sostiene la lámpara de su mesa de luz. Él mismo lo debe haber puesto allí y Vischer está en lo cierto cuando encuentra en ello una señal plena de sentido para la caracterización de este hombre, con una inclinación psíquica al maltrato de sí mismo. Se trata del mismo hombre a quien el maltrato de un animal lo vuelve loco de furia. Intuía lo que sabía Freud cuando colocó, en "La psicopatología de la vida cotidiana" (1904), la interpretación psicológica de los actos fallidos sobre una base amplia, haciendo también referencia a Vischer (cap. VII). A mí me parece, sin embargo, que de nuevo, en Freud, no se le ha dado la debida importancia al papel que juega el objeto mismo. ¿Es que no tiene ninguna participación?

En efecto, esto es lo que se experimenta como malicioso. "¿Es que este hombre tiene que aparecer justo ahora y justo aquí arruinando de este modo todas mis buenas intenciones y mis valiosos planes? ¡Esto es astuta viveza, esto es mala intención, esto es malicia!". Lo que de este modo experimentamos a través de otro ser humano *en nosotros mismos* no se diferencia de aquello que experimentamos con la piedra con la que tropezamos o la lluvia que nos arruina una excursión al campo. Desde el punto de vista de la fenomenología, a la malicia le pertenece todo lo siguiente: la sorpresa, el disgusto, el fastidio y el enojo, la sospecha de una intención hostil y la utilización astuta de una *constelación objetiva.* Para mí, lo malicioso es, entonces, una determinada constelación objetiva. Por el momento, esta constelación recibe las características: "precisamente aquí" y "precisamente ahora", esto significa que para mí es objetivo, en su perspectiva cen-

[24] En el sentido de ser "espectador" (nota de la traductora).

trada en mí. La adhesión y el entrelazamiento de lo objetivo con lo subjetivo resultan con ello lo esencial. El ordenamiento de las circunstancias es objetivo, pero el lugar desde el cual surge la perspectiva del "precisamente-ahora" y del "precisamente-aquí" es "subjetivo" [25]. Lo que para cualquier persona podría ser casualidad, no lo es para mí. Es una casualidad que "no sea casualidad" que precisamente algo así me suceda justo a mí. Azar y determinación están, por lo tanto, también adheridos y entrelazados. Entonces se trata, por cierto, de una casualidad maliciosa y no de una simple casualidad.

Ahora bien, este análisis fenomenológico conserva algo de abstracción y de sinsentido, que atrae con facilidad el reproche de ser una especie de ocupación pensante acerca de los pensamientos. Y si existe *una* malicia *del* objeto, entonces también existe *la* malicia *de un* objeto: este objeto es, entonces, en verdad malicioso, y esto es algo que la fenomenología no nos muestra. Para poder prevenirnos, *debemos* saber ahora cuáles son los objetos maliciosos. ¿Será que, después de todo, existan sólo objetos maliciosos? ¿Será, entonces, la misma objetividad la malicia?

Cuando mato a un mosquito no puedo saber qué fue *primero*: mi frío cálculo de que sólo así evito más picaduras o mi deseo de venganza porque me ataca. Ambas cosas juegan un papel. Cuando rompo una carta que contiene una ofensa puedo saber que el papel y la tinta son inocentes: el escritor es castigado aquí *in effigie*, la carta sólo era el portador de su malicia. Cuando los guerreros incendian ciudades enemigas, no puedo saber qué participación tienen las necesidades estratégicas, cómo colaboró el odio al enemigo. Cuando, sin embargo, los soldados destrozan obras de arte, los saqueadores arruinan lo que no se pueden llevar, sabemos que no fueron impulsados por un simple cálculo, sino que se dejaron llevar por una furia o estaban acompañados por un placer en la destrucción. Tal vez ellos mismos no lo comprendan, pero sabemos que detrás de la destrucción de cuadros en la época de la Reforma se escondía el odio a una adoración equivocada. En la conciencia de los sujetos que lo amaban, el objeto destruido era más que un objeto: aquellos adoradores o amantes habían realizado una personificación del objeto, lo trataban como si hubiera sido más que un objeto. De lo contrario, no lo hubieran amado o adorado. Los seres humanos pueden, por cierto, personificar cualquier objeto, darle alma y tutearlo: estrellas, piedras, piedras preciosas, cadáveres, sustancias químicas, etc. Cuando los chicos ensucian caminos, paredes, libros o puertas, en verdad actúan como si supieran que estos objetos son personificables. La naturaleza animista de pueblos que tienen relaciones mágicas y totémicas con el mundo demuestra lo mismo en mayor medida.

En estos ejemplos encontramos algo que no contenía el análisis fenomenológico: cuando mato un mosquito no actúo sin sentido, como cuando rompo una carta; ¿pero dónde está el límite? ¡Precisamente el hecho de que el límite entre la destrucción sin sentido del objeto y la destrucción plena de sentido del enemigo resulta poco claro, desplazable y sólo subjetivo, precisamente esto demuestra que lo es también desde una consideración objetiva! Haciendo un análisis más profundo, podría ocurrir que cualquier hostilidad maliciosa fuera subjetiva; pero también podría ocurrir que, haciendo un análisis más profundo, todos los objetos fueran enemigos. Justamente se trata de lo que ya nos habíamos cuestionado con anterioridad. Ahora se encuentra en el plano de lo posible.

Si nos acercamos todavía más al caso concreto, podemos avanzar otro paso. Esta vez tomaremos los ejemplos de la clínica médica. Quiero adelantar que la novedad que

[25] Comillas de la traductora.

obtendremos en esta oportunidad se refiere a los medios de los que se sirve la malicia del objeto, es decir, a su tecnicismo.

El defecto valvular cardíaco denominado estenosis mitral, produce, como otras afecciones valvulares, una disminución en la velocidad de la circulación sanguínea, siempre y cuando no se aumente además el trabajo de bombeo del corazón. Por una parte, la estenosis mitral conduce, entonces, a una limitación del caudal, una especie de interrupción parcial, como si fuera un dique transversal; por otra parte, lleva a un mayor esfuerzo de la estructura de bombeo. La malicia de este objeto consiste en intervenir con precisión allí donde un pequeño estrechamiento estrangula todo el caudal sanguíneo. Las consecuencias son imprevisibles. Puede llegar a ocurrir que el enfermo se sienta bien al permanecer en cama, pero al menor movimiento sufra de disnea y permanezca incapacitado para cualquier actividad física.

El medio que provoca esta tragedia es, por un lado, el estrangulamiento de un movimiento en masa y, a su vez, por el otro lado, la localización en una zona apropiada para ello. El "precisamente aquí" de la localización y el " precisamente así" de la interrupción de la corriente son inseparables, y este tipo de unificación de un factor localizador y uno interruptor es un ejemplo de un principio general de aplicación. Focos inflamatorios en infecciones, neoformaciones y metástasis en tumoraciones malignas, embolias, trombosis y traumatismos externos tienen siempre, cuando atacan centros vitales, puntos de pasaje decisivos y centralizadores o importantes lugares de producción de hormonas; tienen este efecto secundario fatal que refleja el "precisamente aquí". Las circunstancias anatómicas previas y las relaciones fisiológicas objetivas son las condiciones dadas para que se produzca este efecto secundario.

Ahora bien, escucho decir que precisamente esta descripción señala que aquí los hechos *objetivos* son presupuestos *casuales* de la desgracia, mientras que a una malicia le corresponde un momento subjetivo. Pero esta explicación nos traiciona cuando un violinista pierde una mano, una lavandera llega a tener várices o *ulcus cruris*[26] en las piernas; el factor de la desgracia se encuentra entonces del lado del sujeto, en la medida en que la profesión del enfermo es la que provoca efectos tan desafortunados. Por otra parte, a veces se observa en las condiciones objetivas una interrelación que se puede considerar como afortunada. Se ha observado muchas veces que una mujer diabética mejora en su enfermedad cuando está embarazada porque el feto le ayuda con la producción de insulina de su páncreas. Hace poco he visto un enfermo con estrechez mitral que adquirió, además, una insuficiencia aórtica. Ambos defectos valvulares favorecían el estado, en la medida en que la estrechez mitral contraría ahora la repleción del ventrículo izquierdo a través del reflujo desde la aorta. La estrechez mitral es aquí algo así como una suerte en la desgracia. En estos casos, ni el grado de participación del yo al comienzo de la desgracia, ni la localización espacial de la desgracia desde el lado objetivo pueden ser establecidos con validez general. Una vez y para siempre, la fatalidad maliciosa es un acontecimiento en el cual el sujeto y el objeto se encuentran y, por ende, ambos son necesarios.

Debemos decir, entonces, que si bien lo dado anatómica y fisiológicamente es un medio a través del cual se impone una tal malicia, también son imprescindibles los acontecimientos provenientes del sujeto los que conducen a un ser humano hacia su desgracia. Y no existe, además, un criterio con el que se pueda decidir si estos cómplices en la desgracia fueron más fuertes del lado del sujeto o del lado del objeto. Son, el uno

[26] Itálicas de la traductora.

para el otro, cómplices en el verdadero sentido de la palabra; se ayudan mutuamente, y la casualidad se muestra solícita para colaborar en la frustración del propósito. Es un colaborador pérfido. Yo sé que el adiestramiento de nuestro espíritu en la aplicación del principio causal y nuestro hábito en relación con la objetividad se han vuelto tan fuertes dentro de nosotros que sólo podemos seguir con esfuerzo estos pensamientos, y al final recaemos en establecer juicios tales como que la malicia del objeto se trata de una metáfora, un juego divertido de palabras, inexistente en realidad o, al menos, sólo algo que existe según una consideración psicológica. Es por ello que quiero destacar aquí, en particular, que mi exposición no se refiere a algo metafórico. Más bien se refiere, hablando muy en serio, que existe una malicia del así llamado *objeto* y que sólo permanece oscuro qué es en realidad el objeto. El capítulo siguiente tratará este tema.

La ilusión[27] (*Wahn*) de la materia

Estaríamos bien dispuestos a prescindir de una patología *general*, o al menos a limitarla a las necesidades de los médicos, si estuviésemos seguros de que la mayoría de las personas están sanas y sólo algunas, por desgracia, enfermas. En el momento en que despierta, sin embargo, la preocupación acerca de que también aquellos que se creen sanos participan, en un sentido más amplio, de una enfermedad; una vez que se despierta la duda acerca de quién de nosotros habrá de catalogarse como más enfermo: el médico o el denominado paciente; una vez que hemos comprendido que aquí podría estar en juego un acuerdo mayoritario, que por eso todavía no es un acuerdo de sabiduría; una vez que hemos comprendido, por fin, que una enfermedad no reconocida de algunos se convertirá algún día en franco daño para los demás, deberemos buscar sin demora un concepto de enfermedad que abarque y cubra todos estos casos, y que quizá resuelva todas estas dudas y fatalidades. Estas reflexiones surgen cuando nos ocupamos de revisar la ilusión (*Wahn*), puesto que la ilusión de ninguna manera pertenece sólo al dominio de los psiquiatras, y estos, a pesar de que son consultados con gusto por criminalistas o políticos, le han dado a la ilusión una definición demasiado estrecha y artificialmente limitada, como también, a veces, una explicación excesivamente pobre.

Mientras tanto, la necesidad de obtener conocimientos tan abarcativos todavía no justifica la empresa de afirmar y verbalizar también aquello que se nos representa como conocimiento, cargando con ello al lector, aunque éste sea una crítico. He aquí una empresa arriesgada que asusta al autor y su timidez aumenta aún más cuando recuerda los pasajes en los cuales Platón hablaba de la locura (*Wahn*) divina. La locura llega hasta las alturas de lo sobrehumano y hasta las profundidades de lo infrahumano, y el que se le acerca desemboca, hacia la izquierda, en el frío glacial; hacia la derecha, en el contacto con el fuego ardiente. De esta situación sólo se puede extraer una

[27] Weizsäcker utiliza aquí la palabra alemana "*Wahn*" en un sentido muy difícil de traducir, dado que también significa "obsecación, locura, demencia, manía, delirio". En ocasiones, entonces, el autor pareciera querer hablar de la ilusión de la materia y, en otras, pareciera referirse al delirio o a la locura de la materia (nota de la traductora).

Según el *Tratado de Psiquiatría* de Ey, Bernard y Brisset (1965) (Barcelona, Editorial Torray Mason, 1975), la ilusión es "una simple falsificación de la percepción de un objeto real" (pág. 101). Es un complemento imaginativo de la percepción. El delirio, sin embargo, "es una radical modificación de las relaciones del individuo con la realidad" (pág. 112). Se aclara, no obstante, que es difícil establecer una distinción precisa entre todas las percepciones delirantes en las cuales se combinan la intuición delirante, la interpretación, la ilusión y las falsas percepciones en la experiencia delirante primaria.

suerte de coraje, en la medida en que se puede tener la esperanza de que se descubrirá algo benéfico y útil para nosotros; dado que no estaríamos dispuestos a correr este riesgo sólo para decir algo que, de cierto modo, sea correcto o adecuado.

Lo delirante (*das Wahnhafte*) pertenece a aquellos fenómenos que no sólo se nos presentan en el *fortissimo* [28] del caso del asesino de masas, del que corre enloquecido [29], del enfermo mental, del envenenado o del que corre poseído de la locura homicida; lo delirante también aparece en las formas más atemperadas del enamoramiento, una fantasía, una imaginación, un sueño, que no dañan a nadie. Resulta entonces una cuestión de importancia fundamental si partimos de lo grueso a lo fino o si nos abrimos camino desde lo fino a lo grueso. Esto sólo puede ser decidido por el éxito del método; es posible que sea necesario seguir ambos caminos. Por el momento, será más tranquilizador si se demuestra que aquellos que se consideran normales también están impregnados por partículas de ilusión (*Wahn*), que encontraron, en apariencia y sin saberlo, un *modus vivendi* [30] con la ilusión.

En efecto, observando con atención, esto es así. En una medida en que no es exactamente determinable, obramos y pensamos como si fuésemos personas que se encuentran en seguridad. Esto vale para nuestra muerte, para la guerra, para toda catástrofe imaginable: son consideradas como eventualmente posibles, pero no como certezas que se puedan precisar en el tiempo; esto quiere decir que el ser humano considera algo, que más adelante habrá sido en verdad una catástrofe, como hipotético y casi irreal. Esto se vincula, por lo general, a la posición que toma la conciencia respecto del tiempo histórico y podrá ser tratado como la metafísica del tiempo. A nosotros nos interesa el hecho de que las seguridades de la existencia (*Dasein*) humana son en su mayoría seguridades-como-si. Por no conocer la forma y el momento de las catástrofes futuras, vivimos como si no las debiéramos tener en cuenta. La ilusión (*Wahn*) de seguridad no sólo es una ilusión que podrá eliminarse en cualquier momento; en realidad, no es una ilusión, sino un error o engaño; precisamente, porque no puede ser desenmascarada conforme a la metafísica del tiempo, es una ilusión necesariamente poco ilustrativa. Sólo existe una modificación posible: en lugar de vivir en la ilusión de seguridad, un ser humano puede vivir en la ilusión de la amenaza, *en* la ilusión de la desgracia (por ejemplo, un delirio –*Wahn*– de persecución, de pobreza, de admiración, de fobia, etc.). De este modo, el contenido de la seguridad es convertido en su contrario, pero no se ha anulado su carácter ilusorio. De modo que nuestra existencia en un tiempo histórico imprevisible necesariamente también fundamenta, *en la medida en que* es irrevocablemente incierta, la ilusión (*Wahn*) de un "como-si" [31], ya sea de la seguridad, ya sea de la amenaza. Por lo demás, es ésta la relación general de las ciencias naturales respecto de la realidad, en la medida en que conocen leyes, pero no historias. *No cabe duda de que* los sucesos transcurren de acuerdo con leyes; pero no se sabe con certeza *si* tienen una forma que puede ser representada por leyes, por ejemplo, que sean previsibles, reproducibles (afinidad trascendental, Kant, *Crítica de la razón pura*).

En la medida en que la ilusión (*Wahn*) de seguridad hace creer que no se producirá *ninguna* desgracia y en la medida en que la desgracia de la ilusión de desgracia es

[28] Itálicas de la traductora.

[29] El autor se refiere a una clase de enfermedad mental que aparece súbitamente (por ejemplo en la epilepsia) que se presenta en Malasia. Al sujeto que se encuentra dominado por una ira incontrolable y le clava el puñal a cualquier persona que se le pone en el camino se lo considera como si se estuviese actuando fuera de la ley (nota de la traductora).

[30] Itálicas de la traductora.

[31] Comillas de la traductora.

una idea pesimista, esta ilusión dada con la temporalidad de la existencia (*Dasein*) como ilusión forzada podrá ser denominada como una forma de ilusión *negativa*. Una segunda forma de tal ilusión negativa, que también impregna toda existencia humana, es la ilusión de inocencia. No hay todavía nada inquietante en que alguien se sienta inocente del tiempo [32], del decurso planetario y del transcurso de reacciones químicas. Pero si luego se descubre que las estadísticas demuestran que los delitos aumentan cuando se dan determinadas condiciones climáticas y en determinadas épocas del año y que, además, la realización de crímenes, tales como el asesinato, se relacionan con el comportamiento de una sociedad de la cual yo soy un miembro, entonces un suceso como éste ya se aproxima mucho más a mi responsabilidad. Por cierto yo no he hecho al tiempo y a las estaciones del año, pero mi comportamiento respecto de ambos, en ambos, es un comportamiento mío y particular. Ahora comprendo que todo se vincula a todo y, si bien yo no hago el tiempo, colaboro en hacer lo que significa el tiempo para la sociedad y, con ello, para el asesino; y este significado es una realidad que no se puede considerar sólo meteorológica y psicológicamente: ambas consideraciones son ineludibles. Mi inocencia en cuanto al tiempo y al asesinato no se pueden seguir sosteniendo por este planteo sutil y, a pesar de todo, creo ser inocente de ambas cosas. Lo designamos como ilusión de inocencia y consideramos que constituye parte de la existencia normal del ser humano; pertenece también a las formas de ilusión negativa y a los modos de comportamiento del "como-si".

No es de esperar que la ilusión (*Wahn*), que desde hace mucho tiempo avasalló y superó los campos beneficiosos y normales de la ciencia aplicada, pueda ser alcanzada y atrapada de nuevo por el razonamiento científico. Los racionalistas que han intentado una definición racional de la ilusión se han puesto en ridículo. Si bien algunos psiquiatras han comprendido que la ilusión no puede ser definida como una forma de equivocación porque nunca podemos ayudar al enfermo que delira con pruebas lógicas o evidencias perceptibles; en suma, con cualquier forma de representación objetiva. No es que tenga un trastorno en la aplicación de la objetividad, sino que la objetividad misma ha sido dejada sin efecto. Bleuler (1943) reconoce esta postura cuando dice que "el análogo psíquico" de la idea delirante (*Wahnidee*) es la fe. Pero cuando expresa luego que las "ideas delirantes tienen su origen en impactos afectivos basados en una necesidad interna", mediante este desplazamiento hacia la región de lo afectivo, el delirio junto con su fe es instalado de nuevo en lo psíquico objetivo, tal como si de este modo allí pudiera ser atrapado y sometido. Pero, precisamente, en este instante, el psiquiatra se pone en ridículo frente al enfermo delirante (*Wahnbesitzenden*), puesto que éste sabe que no padece un delirio, sino que sabe lo verdadero. Queda claro entonces que el supuesto parentesco entre delirio (*Wahn*) y creencia destruye en particular la esencia del delirio, en la medida en que la fe sólo es fe y no es conocimiento. Desde el principio al fin, la determinación decisiva se encuentra allí donde un ser humano se halla frente a otro ser humano que no considera como real a aquello que éste considera como real y viceversa. Esta relación nos muestra ahora que en el delirio (*Wahn*) existe desde un comienzo una relación interhumana, un factor social. Para el delirante la objetivación del delirio mediante la necesidad afectiva es tan delirante como para el psiquiatra que el enfermo mental padezca de delirios: el delirio sólo se puede constituir siempre de delirio y "contradelirio" (*Gegenwahn*) [33].

---

[32] Se refiere aquí al tiempo atmosférico (nota de la traductora).
[33] Comillas de la traductora.

Nos hemos adelantado ya que, por el momento, estábamos indagando en las formas finas y pequeñas de ilusión (*Wahn*) que compenetran e impregnan la vida cotidiana de la persona normal. Más allá de la ilusión de seguridad y de inocencia, tenemos aquellas formas de ilusión que encontramos en la percepción de las sensaciones y de los movimientos corporales. Lo que de ellas experimentamos durante el sueño será aceptado sin objeción como ilusión. Pero que el sol "se ponga", que las orillas del río pasen junto con el nadador, que los bordes paralelos de la ruta se corten en la lejanía, si bien son sólo errores y engaños, son, sin embargo, percibidos. Aquello que muestran los sentidos no es sólo una confusión del intelecto, sino una realidad concreta y, como tal, si es considerado en el aquí y ahora de la percepción, también es una ilusión. Casos similares encontramos con el movimiento de mis manos, de mis piernas, etc.: si bien ocurre en las masas musculares, también yo lo realizo. De modo que me imagino, entonces, que yo mismo veo y yo mismo hago; el conocimiento científico (y no científico) ha aclarado asimismo que no era yo quien hacía esto, sino que también ocurría. Aquí uno todavía se podría preguntar si esta pequeña ilusión de la vida diaria también pertenece al tipo negativo y si en ella es constitutiva la "contrailusión" [34]. Dado que he comentado en detalle este tema en *El círculo de la forma* [35], me limito aquí a hacer la observación general de que el acto denominado allí como círculo de la forma contiene, en esencia, lo siguiente: ser más ilusorio en la medida en que el engaño es constitutivo [36] y en que el movimiento propio es irreconciliable con el mecánico [37]. El concepto del principio de la puerta giratoria [38] es el que más se acerca al principio de la ilusión. En la medida en que los así llamados actos biológicos descritos son una descripción acertada de la existencia (*Dasein*) humana, son, entonces, sin excepción alguna, modos de ilusión (*Wahn*); si se quiere, ejemplos de la existencia básicamente ilusoria de todo ser humano.

Ahora daría la impresión de que no hubiera casi nada en el ser humano que no ocurriera de manera ilusoria. La ilusión ha sido reconocida en el círculo de la forma como una señal, quizá como un concepto supremo de la existencia. La seguridad, la inocencia, la percepción sensorial y la libertad de movimiento son cuatro casos principales de la pequeña ilusión cotidiana frente a los cuales los acontecimientos dramático-excitantes de la experiencia psiquiátrica o criminalista de nuevo parecen reducirse cuando se adopta "la visión de pájaro" propia de la ciencia. Pero las cosas no son tan sencillas. Porque la perspectiva "a vuelo de pájaro" es un intento inútil por anular el atropello de la objetividad a través de la ilusión. ¿Es que el pájaro que vuela tiene más derecho que la hormiga o el caminante? Y si, como pienso yo, la vida cotidiana está inmersa en ilusión, está sumergida en el océano del inmenso "como-si" [39], todavía es incierto si todo esto pertenece a la ilusión negativa y lo es también si, para ello, es posible encontrar una contrailusión (*Gegenwahn*).

Dos objeciones del lector podrían hacerme sentir alabado o también molesto. Un caso sería afirmar que aquí se alude a las bellas letras; en el otro, que se trata de filosofía. Del arte algunos esperan una diversión, otros una iluminación. En la actualidad, sólo pocos se arriesgan seriamente a combatir al arte, para ello haría falta el coraje de Platón. Tenemos más osadía en tomar distancia de la filosofía; para algunos se trata

---

[34] Comillas de la traductora.
[35] (1950, 1996) *El círculo de la forma. Teoría de la unidad de percepción y movimiento.* (Tomo 4)
[36] Op. cit., pág 123, 233, 238, 309.
[37] Op. cit., pág 101.
[38] Op. cit., pág. 125.
[39] Comillas de la traductora.

de una especialización inalcanzable, para otros, de una evasiva, de una arbitrariedad o de una predisposición. Yo puedo, sin embargo, escapar de estos juicios en la medida en que penetro en un terreno que nadie ignora o anula con tanta facilidad: precisamente, el de la enfermedad, que, justamente, puede afectar a cualquiera. Los seres humanos no son regidos ni por lo arbitrario, ni por lo que creen que es la libertad, sino por aquello que se ha vuelto necesario. Y se trata de un hecho lo suficientemente grave: lo mejor que hacemos sólo lo hacemos porque tenemos la obligación y esta obligación aparece por lo general bajo el disfraz de lo peor.

De modo que en el siguiente ejemplo no se trata ni de arte ni de filosofía: yo tengo un ataque de vértigo giratorio laberíntico plenamente desarrollado, es decir, lo que en la clínica se denomina un ataque de Menière. Tendríamos aquí una experiencia que no es común, que tampoco se podrá derivar hacia la afición por el arte o hacia la filosofía inalcanzable, que cualquiera puede tener y que, por lo tanto, constituye un *a priori humano*, del cual nadie podrá escapar. Dado que aquí hemos sido vencidos, no existe ya la libertad ni tampoco la pregunta "existencial" que finalmente no remita su "existencia" a *una* verdad real, sino a una verdad trascendental, a la cual no se llega, entonces, de cualquier manera: convenciendo a través de pruebas, aleccionando o a través de una fingida conmoción. Ahora bien, esta vivencia del vértigo laberíntico reúne algunos elementos que hasta ahora sólo habíamos tomado en consideración por separado: la sensacional dramática del suceso patológico, la naturaleza ilusoria y al mismo tiempo obligatoria de los movimientos y de las percepciones durante el ataque [40], que tiene puntos en común con la ilusión de la vida diaria, y por fin aquel instante de la certeza, que también caracteriza al delirio psiquiátrico, la así llamada idea delirante.

Pero la razón principal por la que se ha tomado aquí como ejemplo al ataque laberíntico no es esta ubicación intermedia entre la ilusión (*Wahn*) cotidiana y la idea delirante (*wahnhaft*) de los enfermos mentales, sino aquel elemento de la materia que se nos impone con inmediatez. Dado que en el vértigo laberíntico ya no se puede eludir el papel que juega el órgano corporal, en la medida en que se trata de una ilusión, se trata también de un determinado comportamiento de este extraño órgano, en el cual observamos un aparato del equilibrio en estrecha relación anatómica con un aparato auditivo. Podemos afirmar, entonces, que aquí el órgano material "habla" [41] y le otorga su lenguaje a la vivencia. Si este lenguaje expresa algo delirante *(wahnhaft)*, entonces es ahora la materia fisiológica que habla así; denomino este fenómeno *la ilusión de la materia.* Esto significa que en esta oportunidad el suceso material del órgano es aquello que se comporta como delirante (*wahnhaft*) y se expresa como a través de un verdadero delirio (*Wahn*).

Por esta vez dejemos de lado la defensa preventiva de este concepto contra posibles oposiciones de diversas instancias de las ciencias especializadas. Me conformo con hacer referencia a trabajos anteriores sobre fisiología y clínica del vértigo laberíntico. La afirmación de que es la materia la que se comporta de modo delirante no es aquí una observación ocasional, una metáfora casual a los fines de la aclaración; me refiero expresamente a una cualidad, a una función, a un comportamiento de la materia, que nos fue demostrada hasta ahora en las determinaciones de la física, la química, la anatomía y la fisiología: que la materia es delirante (*wahnhaft*) o, al menos, que es capaz de delirar. Espero que aquí no haya posibilidad de que se produzca un malentendido. Y

[40] Para más información ver "Vértigo", cap. 36.
[41] Comillas de la traductora.

esto tiene consecuencias: si lo podemos [42] afirmar, entonces también podemos afirmar que una tuberculosis miliar, una septicemia, un carcinoma es un comportamiento delirante de células, tejidos, órganos y organismos, etc. También cuando alguien dice que está enloquecido (*wahnsinnig*) de dolor, esta frase no significa que en su alma habita la locura (*Wahnsinn*), sino que en la parte del cuerpo que le duele tanto transcurre algo así como una locura (*Wahn*).

Por el momento, podríamos conformarnos con que la idea de una ilusión (*Wahn*) de la materia ejerce su efecto sobre nosotros. Produce, evidentemente, una cierta fascinación a la cual uno se puede entregar, por un lapso, con despreocupación, sin temor a la *seducción de la juventud*. Pero, luego de un tiempo, aparecen de nuevo los reclamos, provenientes de otros conceptos y pretensiones de la naturaleza, realizados por las ciencias bien fundamentadas. Nos obligan a definir con mayor exactitud lo que significa una materia enloquecida [43] (*wahnsinnige*).

El orden y la construcción de esta exposición me obligan ahora a una limitación. Es claro que la física y la química tienen, por ejemplo, pleno derecho a someter este concepto a la crítica más severa; no es de esperar, sin embargo, que tomen siquiera noticia de él. El clínico puede, a lo sumo, esperar una réplica del médico, que diría aproximadamente lo siguiente: la ilusión (*Wahn*) es una realidad psíquica y no tiene nada que ver con la materia física. Ahora me encuentro, sin embargo, en una situación estratégica mejor de lo que sospecha mi colega y opositor. Porque le voy a preguntar si reconoce que el alma puede tener algún efecto sobre el cuerpo o el cuerpo sobre el alma. Y tengo motivos para suponer que deberá admitir haber contado con ello prácticamente siempre y en todas partes, aun si se resiste a contestar esta pregunta, calificándola de metafísica. De hecho, nunca negó la existencia de movimientos voluntarios y de percepciones sensoriales. Estos conceptos, que en la práctica nunca fueron desmentidos, se asemejan a la aceptación de un delirio (*Wahn*) orgánico y la realización de la magia, del milagro, de lo irracional y de lo insondable no se acepta de *jures*, pero se acepta, sin embargo, de facto. El efecto psicofísico es en sí mismo metafísico y traspasar lo intraspasable ya constituye una trascendencia.

Suponer una mera infracción a las leyes no poseería todavía la dignidad que le corresponde a la ilusión. La ilusión apunta a lo noble, a lo demoníaco o a lo infame. Es por esta razón que el vitalismo de la biología tenía algo de pálido; lo chocante era su irreconciliabilidad con la termodinámica; el conflicto se planteaba frente a la necesidad de pulcritud del intelecto y no frente a la pasión del entendimiento. Si se ha afirmado, ahora, que toda psicofísica y toda psicosomática ya admitió de facto la ilusión, entonces encontramos también aquí una forma de la ilusión, por así decir domesticada, que en apariencia ya no (o todavía no) se diferencia de las formas normales de lo racional (o intelectual). En las formaciones de *conceptos* tales como ganglios psicomotores (Cajal) y receptores nerviosos (von Kries) no se puede notar nada de la original naturaleza salvaje de la ilusión. Las cosas ya son distintas cuando se propagan de golpe, como un virus infeccioso, representaciones que hasta ese momento se habían limitado a algunos casos en apariencia inofensivos y que luego conducen a un cuadro que supone la existencia de lo anímico en todo en general. ¡Resulta extraño que recién ahora se hable de metafísica! En realidad ocurre que en el surgimiento de una nueva ilusión impresiona el hecho de que hasta el momento sólo había estado durmiendo y que también antes había existido, sólo que la forma había sido irreconocible.

---

[42] También en el sentido de "tener permiso de" (nota de la traductora).
[43] También "alienada, demente" (nota de la traductora).

Mientras que en las psicosis parece tratarse más bien de suposiciones o hipótesis, se trata de algo por completo diferente cuando el hambre, la fiebre, los estupefacientes, las torturas y los martirios del cuerpo hacen del ser humano algo que no es posible de derivar de ningún modo de la naturaleza de estas influencias materiales, que debe, por lo tanto, haber preexistido como disposición en todos estos seres humanos afectados de esta manera. Quizá la ilusión de la materia encuentre aquí su realización más convincente. Los delirios (*Wahn*) producidos por hambre, borrachera, enfermedades cerebrales, psicosis generadas por torturas son casos en los cuales no se explica nada en la práctica, afirmando que provienen de modificaciones cerebrales materiales. De este modo sólo se repite la incomprensión psicológica, utilizando luego *este* hecho en calidad de explicación. Una tal sustitución de lo comprensible por lo incomprensible se aproxima, sin embargo, a aquello que por lo general calificamos de ilusión y es algo que hacemos cuando hablamos de hechizo, de milagro y de metafísica en un nivel filosófico [44].

La "ilusión de la materia" ha adquirido ahora aproximadamente el siguiente sentido: la materia orgánica, somática, se comporta de un modo "delirante" [45] y nunca de un modo "no-delirante" [46]. Tenemos que hacer consideraciones especiales para saber si se trata de un comportamiento fundamental o derivado, constante o excepcional, normal o anormal, sano o enfermo. La ilusión de la materia es en este caso *genitivus objectivus* [47]*:* la materia es la que contiene la ilusión porque la ilusión es de carácter material. Todavía queda, sin embargo, una pregunta sin responder, a saber, si la suposición, la presunción y el concepto de una "materia" son en sí mismos una ilusión. Si esto fuera el caso, podría significar la despedida de la ciencia. En este punto no buscamos apoyo en la ciencia clásica, es decir, en la física de los últimos tiempos y en la biología moderna, porque éstas mismas han sido puestas en marcha para destruir el cuadro mágico natural; tampoco buscaremos apoyo en las orientaciones paralógicas que, por ejemplo, el ocultismo, la *christian science* y otras herejías de la medicina científica prácticamente tienen como meta quitarle a ésta el poder y la forma objetiva de conocimiento. Hemos llegado, por el contrario, al punto de haber experimentado *de facto* [48] una impotencia del pensamiento objetivo y con ello también del concepto científico de materia. Esto ocurre en todas partes donde, ya sea en la vida cotidiana o durante una crisis dramática, tiene lugar una aplicación del pensamiento objetivo. Por lo tanto, aquí ocurre siempre que *en la medida* en que se forma un concepto de una materia objetiva, también desaparece una *realidad* y es sustituida por otra. Ambas cosas son inseparables y significa lo mismo para un observador que también es un ejecutor. La "ilusión de la materia" es también como *genitivus subjectivus* [49] una expresión acertada de lo que ocurre aquí: se trata de una ilusión suponer la existencia de una materia y esto es lo mismo que la ilusión en la materia misma. No es posible realizar una exposición discursiva de esta unidad en la reflexión, como lo había reconocido Kant en la "Anfi-

---

[44] La diferencia entre explicar y comprender en la *Psicología General* de K. Jaspers no goza aquí del privilegio de constituir una teoría que evita la ilusión (*Wahn*). Cuando éste afirma que lo que no se puede comprender se debe explicar, se ha realizado la sustitución que aquí se considera como característica para la ilusión (*Wahn*). Además, la tarea de la ciencia es siempre hacer comprensible también lo que sólo se ha explicado; estos son sus éxitos y se impiden en la medida en que ambas cosas están divididas. El conjunto es: concebir.

[45] Comillas de la traductora. El autor utiliza aquí el adjetivo *wahnhaft*, que no existe en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana.*

[46] Ídem caso con el adjetivo *nichtwahnhaft* (nota de la traductora).

[47] Comillas de la traductora.

[48] Itálicas de la traductora.

[49] Itálicas de la traductora.

bología del concepto de reflexión" en *Crítica de la razón pura*, y en su polémica contra el *cogito, ergo sum*, de Descartes, sin llegar a la conclusión obvia de que esta ambigüedad de la reflexión tampoco se puede eliminar de la utilización empírica del pensamiento. Kant creyó poder limitar la igualación de pensamiento y ser a las ciencias del alma lo que Descartes había fundamentado de modo racional y Parménides había comprendido de modo ontológico para luego proceder a su destrucción (en los paralogismos de la razón pura). Debemos reconocer nuevamente la naturaleza paralógica, mejor dicho ilusoria, que compone cualquier comportamiento de la experiencia y hemos intentado aclararla aquí utilizando el ejemplo del vértigo laberíntico.

La pasión del movimiento

Si la malicia del objeto y la ilusión de la materia enuncian algo central, esencial y fundamental acerca del cuerpo [50] con el que tenemos, al fin y al cabo, que vivir, entonces se desenmascara aquí un cuadro desagradable, inquietante y repugnante de esta parte importante de la antropología, aunque se trate sólo de lo patológico. Comparativamente, la patología asociada a las ciencias naturales objetivas tendría la ventaja de una mayor distancia y con ello también una visión imparcial y, por fin, más benévola también del mundo subterráneo que conforma el suceso patológico. Resulta, además, que nuestra exposición de la malicia en el objeto y de la ilusión de la materia se ha desplazado una y otra vez de un modo todavía azaroso y poco claro hacia la ciencia natural no médica, y se podría pensar que la sombra de lo delirante y la sospecha de lo malicioso pudiera caer sobre el cuadro natural en su totalidad y, más aún, sobre el concepto de mundo. Por otra parte, tampoco se podrá negar que los párrafos precedentes contienen una cierta moderación y autorrestricción. En la descripción del comportamiento malicioso de nuestros órganos y de la furia enloquecida de nuestras enfermedades, hubiéramos podido utilizar tonalidades mucho más fuertes, podríamos haber evocado hechos aun más crueles. No hemos aprovechado en lo más mínimo toda esta posibilidad. Con frecuencia se puede notar en las personas que participaron de una catástrofe histórica que amplían sus sufrimientos personales o sociales, sus desilusiones y su enojo a un pesimismo general, llevándolo a donde no parecía ser necesario.

En el caso de permanecer en la suposición de que malicia e ilusión fueran los únicos elementos de aquello que con anterioridad habíamos llamado objetivo y razonable, podría suponerse, sin embargo, un trastorno en el equilibrio. Albergaríamos, quizá, la esperanza de volver a incluir de nuevo estos dos elementos en posteriores investigaciones dentro de los límites del alma humana, y de reencontrarlos allí en compañía de mociones más agradables. El corazón humano sería visto, entonces, demasiado unilateralmente en su peor aspecto, el más hostil y equivocado; y tal consideración unilateral despierta siempre la sospecha de ser el producto de pasiones no controladas. Si contemplamos, entonces, a la pasión, ésta se presenta en realidad y considerada aisladamente como un mal necesario; pero tomada en su conjunto representaría aquello que se debería haber estudiado en primer lugar, antes de distribuir las importancias del conocimiento.

Existe, por cierto, más de una pasión y su combinación en manojos es el fenómeno más llamativo, su embrollo contradictorio el fenómeno más notable del comportamien-

[50] Weizsäcker utiliza aquí nuevamente la palabra "*Leib*" que tiene esta connotación más vivencial (nota de la traductora).

to humano como tal. De los pros y de los contras, de las idas y venidas de las pasiones, depende por cierto si desembocamos en el caos o en el orden. No sólo el enojo, el odio, la malicia, la ilusión, la obstinación determinan la existencia, sino también lo hacen la bondad, el amor, la amabilidad, y quien pudiera apresar estos vientos, podría lograr un clima agradable. Sin embargo, el timonel que conduce nuestro barco a la meta deseada tampoco posee más que una especie de *rosa de los vientos de las pasiones*, y la metáfora ya muestra que aquí están en juego tanto los conocimientos como también las acciones.

Que esta antropología no presente un sistema de los elementos de los cuales el ser humano está compuesto y construido, habilita una observación que no es rigurosamente pertinente en este lugar. Lo mismo vale (y por eso esta generalidad es especialmente repetida aquí) sobre todo para el manojo de las pasiones que parecen darle la dirección a los movimientos del ser humano. Aquí no construimos, por lo tanto, ningún sistema, ni siquiera un inventario de las pasiones. El motivo muy valedero para ello es que no podemos hacerlo. Y no lo podemos hacer porque no existe método ni medio probatorio para determinar lo que es en realidad una pasión, cuántas y cuáles existen, cómo colisionan y qué es lo que en ello decide. Todo esto es imposible de ser investigado porque aparentemente no existe. Parece, entonces, haber sido siempre un desacierto reducir las pasiones a sustantivos o a funciones, convertir su nombre en pretexto de una particularidad o generalidad ideal o material y su magnitud como motivo para una evaluación cuantitativa. Luego, cuando una pasión muestra una meta, el conocimiento del objeto constituye una tentación para establecer conclusiones retrospectivas acerca de la conformación de la pasión en sí misma. Esto mismo llevaría, entonces, a la formulación de relaciones más próximas y sistematizadas de pulsiones que pulsarían –de manera *vis a tergo*[51]– desde atrás de la pasión o instintos que se formarían –como su forma, figura o recipiente– por delante de ella. Sean lo que fueren ahora las pulsiones o los instintos, la pasión le ofrece precisamente al racionalismo la resistencia invencible de no ser de ningún modo racionalizable; y en realidad resulta curioso que la *ratio*[52] se asombre de ello, después de haber deglutido a las pasiones mismas para vivir de esta comida. Tal como hiciera aquella gobernanta inglesa con sus niños voraces, uno le quisiera decir: *You can't have your cake and eat it*[53].

Quizá sea aquella volatilidad similar a los vientos la que nos hará posible ahora, a pesar de todo, encontrar algún anclaje en aquella realidad que somos capaces de fijar. Lo que para ello se me ha mostrado como lo más útil es el *movimiento*, cuyo concepto unifica la generalidad más abstracta, la movilidad más elevada (¡precisamente!) y la determinación más exacta; se trata de tres características que parecen todas necesarias si queremos tratar con aquello que se nos ha presentado por el momento, dado que está ya desgastado para la formación de la razón, como lo simplemente irracional. La, por así decir, indeterminada determinación del concepto de movimiento tiene otra ventaja: no nos obliga necesariamente a renunciar de antemano a todo intento de relacionar adecuadamente lo racional con lo irracional. Así todo, podría ser que en el oleaje de las pasiones opere una ley; podría ser, además, que la razón y el entendimiento fueran *en sí mismas* pasiones o al menos momentos que, apasionados, esperan extenderse. Cuando antes se hizo la advertencia de diferenciar la pasión de la razón fue, por lo tanto, sólo una observación introductoria y no una tesis.

---

[51] Itálicas de la traductora.
[52] Itálicas de la traductora.
[53] Itálicas de la traductora. En inglés en el original. Esta frase significa: "No puedes comer tu torta y conservarla al mismo tiempo".

Esta vez, sin embargo, avanzamos sin rodeos hacia nuestra meta. Tenemos la intención de afirmar que el movimiento es siempre movimiento apasionado. También en esta ocasión se trata menos de afirmar lo que es la pasión que lo que es el movimiento. Por cierto nos acordamos qué significado principesco alcanzó el concepto de movimiento desde Heráclito, en especial a través de Aristóteles y luego de nuevo a través de Descartes y de la física moderna y contemporánea. El *a priori* humano traspasa, sin embargo, la epigénesis de la historia del espíritu del viejo europeo. Las grandes definiciones de movimiento que las ciencias han encontrado y depurado adquieren, en el curso de la historia, un carácter por así decir ontológico. Sobre el principiante, que el alumno y luego el investigador siempre sigue siendo, estas definiciones tienen el efecto de un mandamiento rodeado de tablas de prohibiciones. Y éste se pregunta: ¿por qué no he de poder decir con espontaneidad lo que *es* un movimiento? Esta bofetada *es* una insolencia, estos movimientos de piernas *son* una carrera. Abstraer la pasión del concepto de movimiento constituye un *a posteriori* y lo sigue siendo aun cuando el matemático se ha involucrado con las necesidades de la ciencia que estudia las leyes de la cinemática [54]. Entonces: ¿movimiento apasionado? Sí, en todas partes; ¿movimiento desapasionado? No existe. Si con estas frases me imagino como lector a un político, entonces estoy casi seguro de su consentimiento; si me imagino a un físico, veo su movimiento negativo con la cabeza. En cambio, si es médico, entonces su reacción me permite formar un juicio acerca de él. Como no queda claro si las enfermedades son movimientos apasionados, esto precisamente ha de ser revisado aquí.

La visión de un ataque epiléptico se encuentra en el límite y por eso es revelador. El ojo del observador está preparado de un modo desigual. Los antiguos, que lo denominaban *morbus sacer* [55] y que creían percibir una señal divina, también lo compararon con el coito. Las "*attitudes passionelles*" de Charcot son sólo parecidas, no idénticas, y a partir de este maestro los médicos aprendieron a diferenciar el ataque histérico del epiléptico; el epiléptico se traslada entonces de la serie de fenómenos pasionales a la de los "puramente orgánicos", es decir, al más allá de los afectos. El adiestramiento del ojo tiene, por lo tanto, una influencia mucho más grande. Dirijámonos de inmediato a aquello que yace en apariencia inmóvil y que es, sin embargo, un único tumulto del movimiento: al preparado histológico de una inflamación. El cuadro de una neumonía no le muestra al ojo adiestrado del patólogo otra cosa que movimiento: las células y la albúmina coagulada han emigrado y salido desde los capilares hacia los alvéolos y están en proceso de ser disueltos, reabsorbidos o trasladados de nuevo hacia arriba. La asociación con la "*attitude passionelle*" es aquí tan próxima como en el gran ataque motor. Quien pudiera introducirse dentro de una célula (¿sanguínea?) quizá coparticiparía con simpatía de vivencias pasionales hasta el momento desconocidas para él, que podrían parecerse, o superar insospechadamente, a aquellas que conoce. La percepción de la pasión se encuentra ahora bajo una nueva luz. Se trata de una autopercepción o también de la percepción de algo ajeno, quizá siempre de ambas, ¿y qué significa aquí "auto" [56] y qué "ajeno"? De un solo golpe se confunde totalmente la diferenciación entre sujeto y objeto cuando entramos en el abrasador contacto con la pasión. No hemos de reponernos tan rápidamente de esta confusión y con un destello de esperanza asimos el concepto que ya hemos vinculado, como por casualidad, a la pasión: el movimiento,

[54] Parte de la mecánica que estudia el movimiento prescindiendo de las fuerzas que lo producen (nota de la traductora).
[55] Itálicas de la traductora.
[56] Comillas de la traductora.

dado que en él yace, con todo, una apariencia de determinación. Y para asegurarnos esta vez se trata del movimiento más desapasionado que podemos descubrir, que sea acaso el de un durmiente respirando con tranquilidad. Seguramente que aquí nos hemos dificultado especialmente la tarea de demostrar la existencia de una pasión.

En este caso, sin embargo, no nos va mejor que en el de los movimientos tormentosos durante un ataque, en la huida, en las escenas demostrativas y teatrales del miedo, en la furia, en el amor o en el odio. ¡Imaginemos sólo que el durmiente cesara de repente de respirar! Surge de inmediato el temor que quizá se esté muriendo –¿ya muerto?–. Su respiración era, entonces, una prueba de que estaba vivo, y la decisión entre vida y muerte es con seguridad lo suficientemente apasionada. Sólo se había aquietado porque por ahora no era justamente actual; el estado de dormir la ocultaba, pero el movimiento respiratorio durante el dormir es por cierto *necesario* para demostrar que ella, la decisión entre la vida o la muerte, todavía está abierta y todavía está a la espera. Por lo tanto, nada resulta de la neutralidad pasional del movimiento del durmiente y sus pasiones sólo duermen; con más exactitud: el durmiente demuestra que vive a través del movimiento y vivir significa: estar [57] apasionado, no muerto.

Una forma de argumentación como ésta requiere ahora, sin embargo, un control crítico. No resulta suficiente dado que no obedece las exigencias lógicas de una prueba; ya que me sirvo de ella con frecuencia, introduzcamos un análisis. Aquí nos remitimos siempre a la experiencia; lo que se ha vivenciado también ha de ser válido, ha de mantener su validez, incluso si la explicación y la interpretación luego se modifica. Ahora bien, en el caso que antecede, la vivencia es hipotética. Hasta se podría decir que existen otros casos en que la muerte, inclusive la cesación del movimiento que es demostración de vida, nos deja absolutamente fríos, en los cuales el que muere tampoco experimenta nada de su morir; no lo vive, por lo tanto, con pasión. Tales pruebas las podemos denominar empíricas. Sin embargo, mi argumentación no tenía este sentido. Existe todavía una forma diferente de prueba que aquí tampoco se intentó; la fenomenológica, acaso en el sentido de la filosofía existencial. (Una tercer forma de prueba, aquí totalmente dejada de lado, es la que proviene de la matemática).

Ahora bien, mientras la forma probatoria empírica remite a la percepción y contemplación externa e interna; mientras que el método de la filosofía existencialista se cuestiona acerca del modo de la existencia humana; aquí, en este libro, se parte de algo que he calificado en varios lugares, pero sin fijarlo *verbis expressis*, como el *a priori* humano que requiere ahora una mayor justificación.

Digresión sobre el *a priori* humano

La vida del ser humano está compuesta de un modo completamente indescriptible. Obsérvese sólo por un minuto lo que ingresa a través del ojo, del oído, de los sentidos de la piel [58]; los movimientos que efectúan la cabeza, el tronco, los miembros; los pensamientos, los sentimientos, las mociones que fluyen a través del ánimo y se tendrá la impresión de que se trata de un agregado de "algos" [59] incoherentes, que podría

[57] En alemán hay un único verbo "*sein*" para significar indistintamente "ser" o "estar" (nota de la traductora).
[58] Se refiere al sistema somatosensorial (nota de la traductora).
[59] El autor utiliza aquí la sustantivación y el plural (*Etwassen*), que no existe en el idioma alemán, de una palabra (*etwas*) que significa "algo" (nota de la traductora).

parecerse más al montón de latas, pedazos de vajilla, restos de comida, deshechos y polvo del cesto de residuos de nuestra cocina, del depósito de basura en los suburbios de nuestra ciudad, de cualquier vivienda, calle o jardín. Admito que tal secuencia de percepciones recién se hace posible a través de una toma de posición artificial de nuestra conciencia; pero resulta posible. Y si nadie molesta, resulta posible en cualquier momento. Se observa que, por regla general, tenemos una orientación igualmente particular de nuestra conciencia: nos concentramos en algo. Pero también nos podemos descentrar y, entonces, se nos revela aquel conglomerado, aquella mezcla de actualidades que es tan difícil de describir y que, por lo tanto, fue comparado con algo ya conocido. También la ensalada de palabras del esquizofrénico o algunos sueños especialmente incoherentes brindan una noción parecida. Para comenzar, sólo se puede partir, entonces, de un cuadro determinado de la conciencia, y se deberá incluso admitir que se necesita una determinada atención para percibirlo; una atención que acabamos de calificar como descentrada.

Pero la incoherencia y la diversidad inconmensurables se vuelven a encontrar cuando yo no sigo a mi conciencia, sino cuando pienso en el mundo externo a mí. Resulta llamativo que las demostraciones filosóficas de Dios no hayan expresado a través de formulaciones un asombro acerca de esta infinita variedad tanto en lo interior como en lo exterior. Por el contrario, en la demostración ontológica, fisicoteológica y cosmológica de Dios, se ha valorado, en lugar de la multiplicidad de los fenómenos, su unidad, su logicidad y su regularidad acorde con las leyes. Lo inverso hubiera sido posible y en el lenguaje poético de las religiones también se lo ha puesto siempre en primer lugar: la multiplicidad, la riqueza, la plenitud y la inconmensurabilidad de su creación alaban la grandeza de Dios y se repiten en sus dones y en sus gracias.

Si se ilumina, entonces, con el foco de la atención descentrada el mundo interno de la conciencia o el mundo externo de las cosas y de los sucesos, sólo se encuentra un orden, una regla o una ley, un grupo finito o una *Gestalt*[60] unitaria, *entre otras cosas*, *a priori*, sólo como clase, no como totalidad[61]. También se puede emplear el desarrollo demostrativo que Kant ha efectuado en contra de la demostración ontológica de Dios contra cualquier concepto general, contra cualquier afirmación abstracta, tal como lo ha hecho en las cuatro antinomias. Mientras que emplea su dialéctica siempre respecto "del mundo", en su filosofía trascendental también hay cabida para una *petitio principii*. Podría existir, por ejemplo, un mundo en el que fuera válida respectivamente la tesis; otro, en que lo fuera la antítesis, etc.

Sin embargo, estas reflexiones se hacen aquí sólo como transición al argumento principal, a saber, que la filosofía considerada hasta ahora sólo es filosofía de la conciencia. Como objeción, esto también se podría formular diciendo que la filosofía es *sólo* filosofía. La filosofía existencialista rindió cuenta de esto, tratando en la conciencia el concepto de ser, con lo cual no ha podido, sin embargo, alcanzar la existencia (*Dasein*). En la medida en que trata ahora de la existencia (*Dasein*), el ser de la existencia se le revela como la nada. La ciencia empírica, la comprensión positiva de la existencia en la práctica médica cotidiana, se ubica para ella en un escalón degradado, y es la *degradación* de la experiencia de la existencia empírico-positiva lo que yo objeto aquí. No

---

[60] El autor utiliza esta palabra en el original. Las itálicas son de la traductora.

[61] Esto también se puede ejemplificar de la siguiente manera: imagínese como habitando una esfera hueca de lata, que en *uno* de sus meridianos tiene una ranura angosta abierta a una cierta distancia del ojo. La cadena de los objetos visibles a la mirada a lo largo de la ranura ofrece una incoherencia total de formaciones o manchas irreconocibles.

criticamos aquí cualquier cosa, sino que es el intento de degradación aquello que combatimos "nosotros", esto es todos aquellos que no son filósofos existencialistas y que, no obstante, se atreven a existir. Equiparar existencia con filosofía existencialista es igualación de lo desigual y permanece, por eso, dialéctico como la ontología y trascendental como el criticismo.

Si bien de este modo nos hemos librado de determinadas ataduras filosóficas, todavía no hemos progresado en la determinación de aquel, provisoriamente así llamado, *a priori* humano.

El mundo con el que nos encontramos en la experiencia descentrada tiene un aspecto acósmico. Sin embargo, lo que impresiona aquí no es sólo la inconmensurabilidad y la inmensa multiplicidad de las individualidades y de los destinos. Con el método trascendental ("condición de cualquier experiencia posible") también se afirmaría el poder de la lógica frente al mundo acósmico, dado que el concepto del mundo no ordenado no es posible de ser pensado sin la precondición del concepto de la unidad y de la identidad. Pero la experiencia descentrada duda de la misma lógica. No la presupone ni exige que debiera ser propia de una conciencia razonable. Toma su confusión tal como viene y no espera que un orden provenga de un ámbito predeterminado, ni siquiera del lógico. Está dispuesta a encontrar un orden que provenga de un ámbito por completo diferente; de recibirlo, tomarlo, atraparlo. Otros ámbitos serían, por ejemplo, los dos enunciados: individualidad, destino; luego, encuentro, comunidad, reciprocidad, etc. Todos estos ámbitos podrían proporcionar modos del orden que no necesariamente tienen que ser lógicos y razonables. Formaciones alógicas, prelógicas, antilógicas, paralógicas son benéficas; también proporcionan orden y corresponden sin tener que ser deducibles genéticamente o dirigidas teleológicamente. Lo que llamamos suerte es precisamente esto y bien podría ser que allí se escondan condiciones que hemos reconocido demasiado poco o que, en los tiempos modernos, hemos reprimido demasiado: por ejemplo, la feliz coincidencia de una constelación externa con una forma interna parecida a ella. Los órganos de los sentidos, con su adecuación a las formas de la naturaleza externa, son buenos ejemplos; el mencionado laberinto auditivo representa uno excelente. Cuando la forma del movimiento externo coincide felizmente con la forma de la movilidad interna, entonces deberá suceder algo importante, sin que se pueda proporcionar la más mínima condición lógica para la realización de este suceso. Lo mismo vale, por cierto, para una desgracia.

Aquí no son, por lo tanto, las síntesis, las leyes, las determinaciones causales, las que subyacen a un orden, y más bien se observa cómo casualidades, ocurrencias, constelaciones y coincidencias producen aquello que luego también proporciona un sentido y que introduce un orden en el movimiento. Pertenece también a la caracterización del *a priori* humano que *no sólo* leyes, sino *también* casualidades, no sólo reglas causales, sino también coincidencias, se hacen evidentes y surgen de las fauces insondables de la existencia *(Dasein)*. Resulta importante aclarar aquí que el método de la asociación libre del psicoanálisis es una postura más acertada respecto del *a priori* humano que la ruta prefijada del cuestionario o del interrogatorio. Comprendemos ahora por qué las asociaciones libres (y el procedimiento analítico) traen a la luz hechos y formaciones que deberán permanecer sin descubrir si se utiliza el procedimiento (por lo general, sintético) que se dirige a elementos supuestos y esperados previamente.

De este modo deberían estar suficientemente presentadas aquellas características del *a priori* humano que es necesario conocer para la ulterior exposición de la pasión del movimiento.

La pasión del movimiento
Continuación

Partir desde el *a priori* humano coloca al conocimiento en la situación de llegar, por así decir, siempre demasiado tarde. "Por así decir" porque aquí no nos referimos sólo a una relación temporal, aunque a veces se trate de ésta. Esto significa, entonces, que los conocimientos siempre están colocados *a posteriori* en relación con el *a priori* humano; son deducidos, secundarios; es por esto que también decimos que deben proceder de la experiencia y que, por ejemplo, también veneramos un empirismo en asuntos que, por lo habitual, se catalogan como metafísicos. Si esto es así, entonces diremos a continuación que el movimiento no origina la pasión y que la pasión no produce el movimiento porque la pasión *es* movimiento. No obstante, tampoco es esperable que uno pueda deducirse del otro. En tanto que tampoco enseñamos un tal llamado materialismo, dado que no resulta posible llegar a una conclusión partiendo de las pasiones hacia los movimientos corporales. La mecánica (es decir, la teoría del movimiento) no es la ciencia fundamental para la teoría de la moral o para la caracterología o para la biográfica de las escenas pasionales. Del mismo modo, resulta imposible una deducción de los movimientos (por ejemplo, de los actos motores humanos) de un conocimiento de las pulsiones o de alguna pasión primordial o fundamental como el amor o el odio. En psicología, la teoría de las pulsiones siempre pudo proceder únicamente de modo casuístico, anudar a un *a priori* humano dado, no a un conocimiento cualquiera, el modo en que se comportan las pasiones como tales o en que se comportan entre ellas. Si uno se imagina una lista de las pasiones más conocidas, las junta en un racimo, las ordena a modo de una rosa de los vientos, entonces se necesita, a pesar de todo, una aguja magnética que indique la dirección del viaje. El polo magnético, sin embargo, que obliga a la aguja en determinada dirección nuevamente sólo se da de un modo empírico y puede modificar, a su vez, su posición; las tormentas magnéticas son posibles e imprevisibles. En la antropología de las pasiones, nos encontramos en la situación de un timonel que debe reconocer que la misma aguja de su rosa de los vientos gira incesantemente y esta movilidad transforma su navegación en un experimento: no se puede saber con certeza si se llega a la meta.

Con ello se debiera enterrar toda esperanza en una técnica para el gobierno de las pasiones. Si no existe ninguna forma de cálculo, ninguna dinámica para las pasiones que se pueda utilizar para la previsión, ¿cómo podrían dominarse las pasiones en mayor o menor medida? Aquí se trata de una resignación, pero sólo para la mente científica curiosa y ávida de poder. A esta pérdida se opone, sin embargo, una ganancia que es mucho mayor ya que ahora también se puede decir que en la transformación del comportamiento humano la pasión no se pierde. Tomemos un ejemplo. Que yo me enfade y que reconozca que aquello que me fastidia no se puede modificar resulta una experiencia cotidiana. Obtengo de ello un conocimiento nuevo, empleo mi fuerza para algo posible y no la malgasto en algo imposible. Este proceso es llamado sublimación. El trabajo, la obra, el arte, la ciencia, la construcción, representan los ejemplos habituales. Estas así llamadas sublimaciones son, en cada oportunidad, movimientos nuevos. Sería, sin embargo, una completa equivocación temer en ellas una pérdida de la pasión, una desaparición de sus valores y, por lo tanto, la verificación de la apatía y resignación. Si el movimiento, cualquier movimiento, es pasión, entonces la transformación del movimiento no es una pérdida de la pasión. Y recordemos que en los comienzos de la física moderna se encontró la ley de la conservación de la suma del movimiento, que no se tuvo que abandonar tampoco con la subsiguiente formación del concepto de

fuerza y de las proposiciones de energía. De acuerdo con nuestras últimas afirmaciones, de un sólo golpe ocurre algo similar respecto de la conservación de las pasiones. Las sublimaciones denominadas racionalizaciones no son una excepción. Intelecto y raciocinio no son enemigos de las pasiones, sino que son en sí mismos pasiones, en sí mismos movimientos. Si, entonces, descargo un enojo a través de un movimiento agresivo, he sacrificado tan poca pasión como en el caso de la sublimación hacia una toma de conciencia mejorada del curso de los acontecimientos del mundo.

La irracionalidad *(Unverstand)*[62] de las funciones

La forma de pensar que se refleja en este capítulo muestra una estructura que podría sufrir mucho daño si se estableciera un juicio dentro del pensamiento responsable. Lo afirmado es afirmado de antemano, luego es fundamentado y luego es afirmado aún con mayor énfasis. Un *petitio principii*[63] es inconfundible y la comprobación no puede resistir una crítica si su medio de comprobación es la misma afirmación. Esta figura circular se concilia difícilmente con el hecho de que aquí se ha aceptado a la experiencia *a posteriori*[64] como forma básica. Sólo me puedo defender de estos reproches si lo afirmado no resulta convincente por su comprobación, sino porque produce el efecto de lo interesante, fecundo, quizá, novedoso y porque conduce, a pesar de su forma circular, a nuevas ideas. En los próximos dos capítulos espero aún más que de los tres precedentes esta ventaja en relación con teorías reconocidas. Maestros del aforismo, como Novalis, Lichtenberg, Nietzsche, nos enseñaron que la completa abstinencia de una forma de comprobación incrementa la fuerza de la impresión y purifica el estilo. Goethe, sin embargo, un maestro del aforismo, por cierto, le extrajo incluso algo más: el aforismo puede ser elevado a máxima. Esto pone en evidencia, sin embargo, que el aforismo es inferior: coquetea con el estilo y se sustrae a las pruebas de verificación. Un camino acertado deberá conducir a una meta a la cual también podrían conducir otros caminos. Por este motivo, estos diferentes capítulos no deberán ser confirmados cada uno aisladamente, sino que se deberán verificar a través de su convergencia.

Ya en la primera parte de este capítulo quise estimular el asombro en relación con el hecho de que le atribuimos al organismo un comportamiento tanto razonable como lógico, negándole, sin embargo, sentimientos, irracionalidades y toda la ceguera y sordera de la cual la simple voluntad es capaz. Las funciones del cuerpo han de servirnos en algo; ¿de dónde sabemos, empero, que este siervo permanece tan tonto, obediente e impotente como debería permanecer? Estamos, por cierto, prevenidos. Dado que, si bien antes hemos afirmado que todo movimiento es pasión, no hemos podido decir que esto se evidencia siempre con claridad. Indicios constantes relacionados con las funciones podrían, sin embargo, advertirnos. Sea lo que fuere lo que vivenciamos a través del cuerpo (*Leib*), casi siempre es acompañado por un *tono afectivo*. Llamémoslo dolor, gusto, placer o displacer; por lo general, está presente cierta tonalidad o colorido que también plantea nuevas exigencias[65]. El tono afectivo, como reflejo de la pasión, se distingue como un resto de pasión reprimida que, sin embargo, no se ha vuelto por completo invisible.

---

[62] La palabra alemana "*Verstand*" tiene un gran variedad de significados, entre ellos: "inteligencia, mente, intelecto, espíritu, razón, entendimiento, etcétera". "*Unverstand*", por su parte, significa: "falta de juicio, de comprensión, irreflexión, estupidez" (nota de la traductora).

[63] Itálicas de la traductora.

[64] Itálicas de la traductora.

[65] Compárese con Schulz-Henke, *El hombre inhibido.*

Sin embargo, esta exposición cuenta aparentemente con una divisibilidad de la pasión y con una autonomía del movimiento tal como si éste también se pudiera separar de aquélla. Pero si yo siento palpitar angustiosamente mi corazón, si una sensación de debilidad asciende desde mi región estomacal, si mis miembros están cansados, entonces, en el fondo, el fisiólogo sospechará o postulará funciones del órgano mucho más precisas. El concepto de función ha sido definido paulatinamente por la ciencia de un modo sorprendente y ha adquirido una precisión en la fisiología, en la física y en la matemática que nadie podría dejar de ver. Además, la física teórica ha ampliado de tal forma su poder, que ha absorbido y disuelto conceptos como materia, fuerza y concepciones como espacio, tiempo, movimiento. Aquí se pone en evidencia una suerte de omnipotencia del concepto de función, que luego permanece como ejemplo para la fisiología y la biología.

Si retrocedemos hacia la experiencia en la patología, en la clínica y en la psicología humana, acercándonos, de este modo, al *a priori* humano, entonces aquellas funciones se pierden en la vaga oscuridad. Sólo son reconocibles, ahora, a través de métodos prefijados y su utilidad radica en una aplicación para algo. En el mismo momento también desaparece, sin embargo, la coloración del ánimo. Resulta inconfundible: la aplicación [66] de las funciones y la percepción de los estados de ánimo se molestan mutuamente. En una relación como ésta, la mejor manera de eliminar la molestia sería a través de una división limpia: *divide et impera.*

Formulamos ahora la hipótesis de que el cuerpo *(Leib)* vive mejor cuando las funciones transcurren sin interrupción y sin ser molestadas. Dentro de esta hipótesis se ubica, naturalmente, una valoración. Aquello que llamaremos "lo mejor" y "molestia" [67] depende del valor de algún ideal. Sólo la función en sí misma debería ser determinada lejos de un juicio de valor y ella se vuelve ahora una condición para que pueda ser transformado en realidad aquel valor indeterminado (la salud). Debemos examinar ahora si nuestra hipótesis puede ser confirmada con la experiencia. Lo que yo llamo aquí hipótesis es, sin embargo, la forma de pensar de toda una época de la medicina, a saber, la científico natural.

Un poco sorprendidos debemos constatar que nuestra hipótesis no es confirmada por la experiencia. Como ejemplo se puede elegir cualquiera de las funciones: mecánicas, químicas, electrofísicas o de la fisiología muscular; en todos estos casos, el comportamiento acorde con las leyes es integrador para la existencia de una función. Ahora bien, si en un organismo vivo e íntegro, es decir no dañado, las funciones se comportaran como decursos acorde con leyes, entonces este comportamiento de los decursos sería incompatible con la continuidad de la vida. Si los animales *realmente* fuesen máquinas reflejas, sucumbirían de inmediato, tal como lo que ocurriría con un automóvil que se mueve a alta velocidad y sin conductor.

Dado que he fundamentado esta frase extensivamente en muchos lugares, sólo repito algunos ejemplos y extraigo sus consecuencias.

Ninguna persona razonable ha de valorar mucho la razón *(Verstand)*. Es preciso, sin embargo, conducirse cuidadosamente con tales ambigüedades. Existen suficientes personas que extraen de ello una denuncia al autor o también una carta libre para las tonterías que han de cometer. Un modelo ejemplar para el trato gracioso e inteligente de la razón sigue siendo Kant. La toma en serio hasta el punto en que no le teme; encierra y nutre a la bella bestia con el alimento tentador de la ciencia. Detrás de la

[66] También "utilización" (nota de la traductora).
[67] Comillas de la traductora.

nobleza de su estilo se esconde una preocupación mucho más seria en torno al hombre espiritual que durante la época barroca se ha vuelto arrogante. En la actualidad estas preocupaciones no están a la orden del día. Los nuevos temas son: el hombre de acción, el hombre de los sentidos y el hombre de la función. Por lo tanto, es la falta de razón *(Unverstand)* y no la razón aquello que proporciona alegría y padecer. No tenemos derecho de ofrecerle menos cortesía, sabiduría e inteligencia a la falta de razón, de la que el "grande" del Rococó le brindaba a la razón.

No puedo evitar una cierta alegría por el daño ajeno cuando personas que a lo largo de toda la vida hablaron de las funciones del organismo humano, vegetal o animal, se enojan porque les es encargada una función que no les gusta (por ejemplo, la limpieza del hogar) o porque una función burocrática les roba "su" tiempo. Parece ser, entonces, que una función sólo es deseable en tanto y en cuanto me sirve [68]; no cuando yo le sirvo a ella. Más exactamente aún: es bienvenida en tanto la función me sirva *de tal modo* como a mí me gusta; y en este caso tampoco tengo objeción si se dice que yo le sirvo. En tanto y en cuanto mi cuerpo me obedece, yo también le obedezco con gusto. Esto ocurre con el metabolismo, el trabajo muscular, la sexualidad, la acción de los sentidos; es así con el dormir y el despertar, con el producir y el recibir, el dar y el retener.

Entonces: ¿las funciones son racionales o irracionales? El camino más seguro para deshacerse de esta pregunta es calificarla de mal planteada. Dado que sólo dependerá, naturalmente, de que sean o no utilizadas de manera racional o irracional, puesto que en sí mismas no son ni lo uno ni lo otro. Ahora bien, ¿se pueden entonces utilizar las funciones? ¿Puede uno también elegir cómo y si las va a utilizar? Para una parte de las funciones, de hecho, no puede caber duda acerca de ello y con ayuda de la autodestrucción (parcial de muchas maneras, total a través del suicidio) esto ocurre al menos de una cierta manera y en una cierta dirección. ¿Qué significa entonces "utilizar" [69]? Puesto que si existe sin lugar a duda una posibilidad de elegir, si es la razón la que realiza esto, entonces existe al menos una correspondencia. Existen, entonces, funciones que corresponden y otras que no corresponden al valor de la razonabilidad, al valor de la razón. No podemos progresar más con estas reflexiones, y esto no alcanza para llegar a la afirmación óntica de que la función "es" racional o irracional.

La situación cambia por completo si prestamos atención a nuestro comportamiento práctico respecto de la función. Existen muchos motivos para sentirnos molestos por ella. Hambre y frío, dolores y debilidad, vértigo y necesidades incómodas son molestias y más que eso. Y en otros casos lo contrario acompaña a la función: placer *(Lust)* y voluptuosidad *(Wollust)* son palabras demasiado pobres, hasta miserables, para denominar a estos estados de ánimo, y esta vez tenemos motivo para estar agradecidos; lo estamos demasiado poco. La expresión pática es directa, permanece creíble y no dialéctica y favorece mucho más a nuestro problema. Tanto yo como cualquier otra persona podemos decir: yo padezco esta función, yo la agradezco. Bajo esta luz, la razón o la sinrazón de la función sería mucho más que un concepto problemático, puesto que aquí nos dirigimos [70] a la función y ella se ha dirigido a nosotros. Ahora bien: ¿lo que aparece aquí en el diálogo todavía es la función en sí misma?

Con esta confrontación del existir pático con el óntico se ha alcanzado el punto decisivo. La irracionalidad de las funciones consiste en el hecho de que un ser viviente que se *sometiera* a la legalidad de las funciones se aniquilaría. El peligro no consiste

[68] En el sentido de "servidumbre" (nota de la traductora).
[69] Comillas de la traductora.
[70] El término "dirigir" está utilizado en el sentido de "dirigir la palabra a alguien" (nota de la traductora).

en la legalidad como concepto, sino en su imperio total y esto ocurre allí en donde determinadas enfermedades la ponen en actividad. Ahora ya no son posibles la adaptación, la regulación, el cambio de función, el desarrollo, etc.; y sin ellos la vida no es posible. Si, a la inversa, en otros casos, no se pudiera confiar en la regularidad de las funciones, también se presentarían trastornos e incapacidad para la vida. Con ello no queremos afirmar que la vida sea racional *o* irracional; es ambas cosas y posee, entonces, la posibilidad de elegir el curso regular o de interrumpirlo. *En ello* radica entonces la falta de razón de la función: que sólo sigue siendo un objeto disponible y no en que sea en sí misma irracional [71].

No podemos concluir este capítulo sin señalar el trasfondo hostil que se ha hecho notar respecto del concepto de función. Está referido a su logicidad. La vida no parece amar a la lógica y en su superabundancia la puede despreciar, atropellar u odiar. Por eso la llamábamos también antilógica [72] y la palabra biología está claramente formada de un modo tal, que se debería considerar posible una superación de la contradicción de bios y logos. La antilógica de la vida quiere, sin embargo, que sea tanto hostil a la vida como "irracional" [73] *(unverständig)* imponerle la lógica a lo viviente, y esto también sería disolverla en funciones. Una sinrazón *(Unverstand)* de la utilización del intelecto *(Verstand)* sería, por lo tanto, lo primero que hemos comprendido *(begriffen)* de este modo. Pero esto no queda ahí. No se trata sólo de una determinada forma de utilización del intelecto; puesto que en la utilización, que es inevitable, el objeto mismo es pensado, contemplado y considerado como *siendo* sólo del modo en que ha sido tratado. Del "como si" [74] se convierte en un "es [75]". Del encuentro pático se hace la realización óntica. Ahora lo viviente se ha conformado de tal forma que se comporta de un modo lógico y de esto resulta su muerte. Éste es entonces el resultado de la aplicación irracional del intelecto y de aquí proviene el derecho de hablar de la irracionalidad de las funciones. Desde aquí surge nuevamente de manera retroactiva, y en sentido contrario a la secuencia de estos capítulos, la ilusión de la materia y la malicia del objeto, procediendo de la falta de razón de la función. Desde aquí se suceden las acciones mortales que se perciben entonces con el pánico del aprendiz de brujo: uno mismo las ha realizado y la ilusión ya no se sostiene más, tal como si nunca hubiéramos tenido que ver con ese objeto.

La falta de seriedad de las cosas [76] *(Dinge)*

Si en realidad sólo hubiese funciones, entonces no habría cosas. Como lego se tiene a veces la impresión de que Ésta sería la opinión de la física teórica y matemática. Que, a partir de Helmholtz, los físicos se hayan alejado cada vez más de la fisiología y de la

---

71 En el capítulo sobre las categorías páticas criticaré la antinomia de la libertad que aparece aquí en el sentido de la *Crítica de la razón pura.*

72 Ver cap.: A. Logofanía (pág. 142).

73 La palabra alemana *"unverständig"* proviene del verbo *"verstehen"* que significa "comprender, entender". Es posible que aquí el autor haga un juego de palabras con el término *"Unverstand"*, cuyo significado ya explicitamos anteriormente que es "falta de juicio, de comprensión, irreflexión, estupidez" (nota de la traductora).

74 Itálicas de la traductora.

75 Comillas de la traductora.

76 Transcribo la nota al pie escrita por Echeverry que aparece en el tomo 14 de las *Obras Completas* de S. Freud, "En la tradición filosófica alemana, *Objekt* denota más bien el objeto construido en el proceso del conocer; *Gegenstand*, en cambio, designa eso que está ahí, enfrente: un objeto del mundo. Por otra parte, *Ding*, indica la cosa material, en tanto que *Sache* es la cosa del pensar, la cosa humana y tiene además la connotación de "escorzo concreto" (visual, táctil, etc.)" (Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1976, pág. 211) (nota de la traductora).

biología ha sido, por lo tanto, entonces un desarrollo muy positivo. (Recién en los últimos tiempos los físicos tratan nuevamente de apoderarse de las cuestiones biológicas, en lugar de dejar que los biólogos piensen de un modo fisicalista). Pero el funcionalismo conduce, en todos los casos en que se lo aplica a seres vivos, a un destino fatal, que últimamente volvimos a reconocer en el marco del aprendiz de brujo.

Pero parece entreverse una salida para este dilema que pronto adquiere también un sesgo moral. Es que también existen cosas *(Dinge)*. No sólo existe la materia y con ella su forma o la forma y con ella la materia. El contenido es más que sólo materia "sin forma" y la figura *(Gestalt)* es más que sólo una "cuestión de formas" *(Formsache)*. Las ciencias modernas le han quitado su sentido a los conceptos de Aristóteles.

De por sí nos hemos ocupado aquí de conceptos modernos que obtuvieron, sobre todo en las ciencias naturales de la época moderna, un perfil cada vez más preciso: objeto, materia, movimiento y función también penetraron desde la ciencia de la física los usos de lenguaje de la cultura general y luego la conciencia del hombre actual. Se transformaron entonces en elementos constitutivos de una visión del mundo a la cual nadie se sustrae. Creo que en ello la técnica es un factor muy poderoso; pero también conceptos como el de caloría en la economía de la alimentación, de energía en el transporte y en la industria, de tonelada en el comercio y ejemplos similares son característicos para esta visión del mundo. Más difícil y todavía más interesante sería aquí un análisis del valor del dinero. Mientras que nos enteramos a través de la *Ilíada* de Homero que el valor de una joven se expresa en una cantidad de ganado (en los torneos durante los festejos fúnebres de Patroclo) y que un esclavo se paga con oro y plata, en la actualidad es la "fuerza de trabajo" de un hombre lo que se toma como unidad y acorde con la cual se determina luego cuantitativamente un objeto de valor político-económico o militar. Si en cada uno de estos casos el ser humano es transformado en cosa *(Sache)*, entonces lo que altera nuestro sueño y despierta nuestra protesta ya no es una dificultad conceptual y lógica, sino una indignación personal. Es el sujeto el que se rebela con todas sus fuerzas para que no lo *hagan* objeto *(Objekt)*, para que no lo *reconozcan* teóricamente como objeto. Al conocimiento objetivo luego le produce un gran asombro el hecho de que tenga algo que ver con la acción práctica; pero ¿cómo quiere demostrar su coartada, si ha sido él, y en primer lugar, el que le ha proporcionado su herramienta a la acción? Las enseñanzas y la educación deberán lograr ahora que con la objetividad (y la ciencia) se pueda hacer esto y aquéllo, pero que no se pueda hacer aquello otro. Los resultados son, sin embargo, minúsculos y no tienen ningún peso en comparación con los desastres que se continúan realizando, que ya no proceden de la maldad, sino que surgen automáticamente del comportamiento que trata a los sujetos como si fueran objetos *(Objekte)*. En la acción este "como si" pierde su carácter de "como si". Se transforma en un "exactamente como".

Queda aún la pregunta de si en la objetivación y la funcionalización del cuadro de la naturaleza o de la visión del mundo pudieron ser por completo erradicados sus componentes demoníacos. Tal como si las piedras, los vientos, las estrellas y las estaciones del año no fueran aún hoy, en cierto modo, duendes, espíritus, ángeles o diablos. Tratar con ellos de modo objetivo hubiera seguido siendo una ilusión y hubiera sido un delirio calificarla como simple delirio. Estos seres estarían presentes también ahora bajo otros nombres y en otras situaciones, y no se podría diferenciar entre un delirio y otro. Por de pronto, ha fracasado el intento de erradicar una superstición por la fuerza, como también ha fracasado el intento de eliminarla con mayor suavidad a través de la enseñanza, la razón y la educación. La objetividad con la que se procede con estas cosas recién las origina, y allí donde no se las origina tampoco existen. El mundo no es una

cosa (*Ding*); recién se transforma en una cosa cuando lo convierto en eso. En ese momento *es* una cosa, si no, no. Así ocurre con todas las cosas del mundo o en el mundo.

Estamos, por tanto, muy en lo cierto cuando suponemos que existen cosas (*Dinge*). Pero no estamos en lo cierto cuando procedemos tal como si no tuviéramos nada que ver con su existencia. No podemos permitirnos este delirio. La falta de seriedad de las cosas consiste, por lo tanto, en que ellas nos tratan con la misma falta de seriedad como nosotros las tratamos cuando procedemos tal como si no tuviéramos nada que ver con ellas. Y eso es lo que hacemos cuando las tratamos como objetos (*Sache*) de una manera puramente objetiva. Hacemos esto a cada paso; con la mayor solemnidad cuando se trata de la ciencia objetiva y con la mayor crueldad cuando tratamos lo humano en nuestros semejantes de una manera por completo objetiva. La ilusión que se produce aquí es la de creer que nosotros mismos no nos comportamos en ese momento como cosa (*Sache*). Tratar a otro como un objeto nos transforma a nosotros mismos en objeto (*Sache*) y esto tiene un efecto autodestructivo.

Por ello es que también se ha dicho que no podemos conocer las cosas (*Dinge*) en sí mismas, sino que sólo describimos siempre algún aspecto que consideramos su esencia (Leo Frobenius). Pero por más cierto que sea este sentimiento de fracaso y de desvalimiento frente a la cosa, es también inútil e inauténtica la resignación total. Nuestro trato con las cosas tiene, de por sí, la característica del juego y no la de algo que se toma en serio. O bien: tomamos las cosas en serio o no, tal como ocurre en el juego. No es equivocado decir que existen piedras, plantas, animales y seres humanos; pero no es seguro si se los puede calificar de cosas, si es que se entiende bajo cosa algo que se toma en serio. No hay duda de que a veces tomamos en serio a las piedras, a las plantas, a los animales y a los seres humanos y, al mismo tiempo, somos tomados en serio por ellos. El modo en que esto ocurre también puede ser entonces el de la ciencia. El "a veces" es, sin embargo, también válido para la ciencia, porque no somos la ciencia, sino algo más, y del mismo modo las cosas (*Dinge*) en la ciencia son su aspecto científico y algo más. Precisamente esto, a saber, que las cosas también son siempre algo más, conforma la falta de seriedad de las cosas. Si una piedra me golpea el ojo, su seriedad tomó lugar de otra manera en su ser que si yo describiera su recorrido de acuerdo con la ley de la mecánica; esta movilidad de la seriedad sólo es una diferente descripción de la falta de seriedad.

Debemos incluir aquí, sin embargo, otra observación. También dentro de las ciencias el acento de la seriedad no se coloca siempre en el mismo lugar. Un ejemplo famoso es la diferenciación que se conoció desde Locke entre cualidades primarias y secundarias. Mientras que en la física la determinación espacio-temporal y la racional se considera como "primaria" y objetiva, la del tipo sensorial (amargo, azul) como "secundaria" y subjetiva; en el registro perceptible biológico de los animales, cuyo instinto responde a los olores o colores, esto podría ser al revés, en la medida en que precisamente tomen en serio la cualidad secundaria pero no la primaria. El lugar donde se ubica la seriedad o la falta de seriedad depende, por lo tanto, del modo de relación, de una manera del encuentro, entre las cosas y los seres vivos y, partiendo de esta reflexión, también podrá ocurrir en una ciencia aislada una transformación del concepto de objetividad. La fisiología de los sentidos está dispuesta, por ejemplo, a reconocer nuevamente la objetividad de las cualidades sensoriales, a pesar de haberlas negado durante algún tiempo.

La mendacidad de la vida

La *filosofía* se encuentra frente a un problema que no puede resolver: si la lógica es una ley, ¿entonces por qué nos equivocamos? Y si el pensar es el ser, ¿entonces por qué

mentimos? Tanto la versión epistemológica como la ontológica de la filosofía no pueden explicar cómo son posibles el error y la mentira. Sólo pueden combatir estos dos hechos indeseables, pero no los pueden explicar y utilizan recursos diversos para terminar con este problema. La psicología y la ética forman parte de tales recursos, que luego desembocan en el hecho de que existen otras ciencias además de la filosofía. También se intenta discutir la realidad del error y de la mentira; sólo han de ser verdaderos en apariencia.

El *lenguaje* tiene otras posibilidades para sustraerse de la contradicción insoluble. También está atrapado en la ligadura a través de los sentidos. Tomando en cuenta la fonética, debe expresarse de modo tal que se pueda oír algo. Se encuentra sujeto en lo motriz a los órganos del lenguaje o de la escritura. Su salida es la ambigüedad o el sentido múltiple. Precisamente porque sólo se pone de manifiesto con la ayuda de una herramienta, también tiene la posibilidad de ocultarse detrás de la misma y disfrazarse con ella. Por ello es posible la ambigüedad que atraviesa todas las formas de las palabras del lenguaje y de las oraciones, el estilo y la composición. Los sustantivos tales como debilidad, vértigo, dolor, corazón representan un ejemplo que se acerca a la patología. Porque estos términos tienen el doble sentido de referirse tanto a lo corporal como a lo anímico. Se los puede aplicar en uno u otro sentido y en cada caso se quiere significar, entonces, una forma de interrelación por completo opuesta. Desde esta perspectiva, la palabra vértigo (*Schwindel*) [77] es la que más llama la atención, porque a través de ella se expresa un estado alterado de orientación y de estabilidad en el espacio, pero también un comportamiento deshonesto y engañoso del espíritu.

Mientras que la filosofía parece no poder explicar la existencia del error y de la mentira, el lenguaje se revela como colaborando con la equivocación y la mentira; el objeto de la experiencia –como por ejemplo, un ser viviente– se encuentra enredado de un modo mucho más indisoluble con aquello a lo que aludimos aquí. La mendacidad constitucional de la vida es percibida con mayor facilidad por el pensador, quien luego afirma que la vida es una contradicción, una contradicción plena de sentido, si tiende a ser un optimista y una sin sentido, si es un pesimista. En todos los casos se trata, por lo tanto, de una contradicción. La contradicción es, sin embargo, una categoría lógica, es decir una determinación pobre que procede de la pobreza de la lógica. La dificultad más propia de la vida no necesariamente ha de ser lógica, tal vez se encuentre más profundamente en ella, y la formulación lógica podría ser una formulación agregada desde afuera. Podría ser que la formulación lógica (que resuena todavía en la palabra mendacidad) conlleve a un extrañamiento de la vida y que oculte más de lo que revela. Displacer, dolor, penuria, preocupación, conflicto, decadencia ya revelan más de la dificultad de la vida misma, y esto porque aluden a una casuística que es más concreta y que es más accesible a la experiencia de la vida. También la *mendacidad* sobre la cual nos queremos concentrar en este momento, tiene, en comparación con la equivocación y con la mentira, algo corporal, en la medida en que se refiere directamente a un comportamiento de un ser viviente. Podemos, por lo tanto, extraer determinados casos bajo el punto de vista de la mendacidad, en los que por cierto no se pierde el carácter de logicidad, pero en el que lo casuístico corporal conserva la conducción.

La malicia del objeto, la ilusión de la materia, la pasión del movimiento, la falta de razón de la función, la falta de seriedad de la cosa han sido todas ellas un análisis del

[77] La palabra alemana "*Schwindel*" significa indistintamente tanto "vértigo" como "mentira, engaño" (nota de la traductora).

mundo corpóreo; un mundo que se encuentra en el espacio y cuyo contenido deberá soportar ahora una crítica que, en definitiva, desemboca en la idea de que no es únicamente aquello que, por ejemplo, la ciencia del cuerpo puede decir de él. Esto conduciría, entonces, a pensar que en las declaraciones objetivas que un ser humano formula acerca del mundo corporal hay algo que es erróneo. La explicación para esta discordancia podría formularse, sin embargo, de diversa manera. Podría ser que el mundo corporal objetivo no exista de este modo; las afirmaciones serían entonces objetivamente falsas. También podría ser que estas afirmaciones fueran realizadas por un ser humano y que por ello no fueran ciertas. Con ello una tercera posibilidad quedaría, empero, sin ser expresada y considerada, a saber: que las afirmaciones del ser humano fueran mendaces *ab origine*[78]. Por lo tanto, nuestro nuevo tema tiene para los capítulos precedentes la importancia resumida de que allí no se hablaba de una imperfección, de un defecto que se podría corregir a través de un conocimiento mejor, sino que ya estaba en juego un comportamiento de algún modo culpable del hombre, del cual en vano se habría tratado de liberar si se lo pretendía comprender a través de una relación simplemente equivocada con el objeto del conocimiento. Esta novedad produce un giro por el cual, en lugar de convertir en objeto al mundo, convertimos en objeto al hombre, es decir, practicamos antropología.

Bajo estas circunstancias, es necesario y está permitido ir a la búsqueda de mendacidades que se nos podrán presentar en cualquier lugar y no sólo allí donde los hombres se dedican a la ciencia. Nuestros hallazgos no servirán a una fenomenología de la mendacidad lo más completa posible, sino sólo como ejemplos para la tarea de localizar a la mendacidad, siempre y cuando esto se logre. También será acorde con el propósito de este libro buscar los ejemplos, sobre todo, en el campo de la experiencia de la patología.

En la clínica más antigua existe un cuadro patológico que se ha denominado "pseudología fantástica" [79]. Embusteros, estafadores de novias (los llamados engañadores de familias), prostitutas y rufianes, espías y agentes de la policía secreta, falsificadores de monedas, Cagliostros, son una clase de personas que, en apariencia, logran una forma de síntesis profesional y que prueban que un rasgo psicológico se funde aquí fácilmente con una determinada estructura de la vida social. Por lo tanto, estos casos interesan también a los juzgados, a los políticos y a los moralistas y representan un buen material para la crítica social. Poetas y dramaturgos se ocupan de ellos y descubren allí parentescos con artistas y profetas, con intelectuales del estado y personajes de la historia, que obligan a buscar diferencias más profundas sin conformarse con rasgos superficiales. La capacidad teatral para los actos de violencia, para ocultar y para engañar a un enemigo, son, evidentemente, facultades que posibilitan dos tipos de aplicación que todavía se encuentran en un punto anterior a la bifurcación entre bueno y malo, entre grande o pequeño. La caracterología demuestra ser una ciencia demasiado secundaria; sólo se vuelve justa y valiosa si es aplicada por un biógrafo que estudia cada caso en particular, un historiador de envergadura. Una mentira de César y de Napoleón no es la de un alumno que falta a las clases o la de un pequeño comerciante del mercado negro. Vemos aquí, sin embargo, un orden de valor y de rango que no debería aparecer en una "ciencia libre de valores". No sólo porque son indeseados los valores arbitrarios e interesados, sino también porque se lucha con poder y con pasión por altos y altísimos valores discutibles, controvertidos y condicionados por la historia. Se preten-

[78] Itálicas de la traductora.
[79] Comillas de la traductora.

de que este mal sea eliminado por la ciencia libre de valores; podría suceder, sin embargo, que aquí no sólo se exija algo imposible, sino que fuera un error exigir lo imposible. También ocurre que una ciencia libre de valor es, en sí misma, una exigencia de valoración; califica los juicios de valoración como juicios carentes de valor desde el punto de vista de la ciencia, como malos o malvados; en todos los casos, como un valor opuesto y, con ello, se otorga también un valor a sí misma.

La psicopatología tenía y tiene todavía otra característica en la formación del carácter de personas, que la del parentesco descrito antes entre lo enfermo y lo mendaz, por un lado, enfermas y, por el otro, las de algún modo valiosas o importantes. En ambos casos ella es un instrumento de la *disculpa*. Quien miente por una disposición enfermiza es disculpado; quien miente por una razón de Estado o de genialidad está justificado. El primero, porque no puede evitar mentir; el otro, porque debe o puede concretar un motivo más elevado y útil para la sociedad a través de la mentira. Las opiniones sobre los límites pueden ser diferentes. Existe un intercambio de cartas entre d'Alambert y Federico el Grande (1789) en el que se discute si un hombre de Estado le puede mentir a su pueblo. El erudito dice que no, el rey dice que sí. No existe, por lo tanto, un principio absoluto. De todas formas, queda claro que, en el momento en que está en juego la vida, la mentira sigue siendo un concepto relativo y que esto constituye en sí mismo la mendacidad de la vida, por cuanto hace relativo lo absoluto, lo ataca y lo miente. Porque la vida crea el estado en el que lo que para uno vale como verdad absoluta, para otro se reconoce como por completo falso, tal como si lo absoluto en sí mismo pudiera determinar lo "verdadero" y lo "falso". En la práctica ha sido, entonces, la vida la que hizo que la misma acción tuviera el valor de verdadero para uno y de falso para otro. Esta dialéctica no tiene límites. La disculpa de la psicopatología revela, de todos modos, la tendencia hacia la relativización de la verdad; es una parte de la misma. Tiene siempre la posibilidad de decir no moralmente mendaz, sino patológicamente modificado y esta posibilidad también es aprovechada en toda la medicina. Nosotros disculpamos a un hombre por lo general correcto, al que se le ha prescripto una dieta desagradable, como, por ejemplo, la abstinencia de alimentos, líquidos, estupefacientes o estimulantes, que engaña y miente justo en este punto, porque una pulsión hiperintensa lo lleva a pasar por alto la prohibición y la promesa y, luego, lo conduce a desmentir su acción. Y al perito médico le está permitido explicar ante la Justicia conductas impugnables como algo patológico y el juez está luego autorizado a reconocerlas como exentas de castigo.

Pareciera que la enfermedad *orgánica* está exenta de problemas, pero, considerada en mayor profundidad, es mucho más problemática. Mientras que la psiquiatría se ocupa del hecho de que un delirio paranoico o un asesinato cometido por un epiléptico adopta la apariencia externa de una mentira o de un delito, siendo, en realidad, algo distinto, a la conciencia de nuestra época por lo general ni se le ocurre pensar que la pulmonía o la falla cardíaca puedan tener algo que ver con la verdad y la sinceridad de una persona. Personalmente defiendo aquí una opinión diferente y afirmo que, en todos los casos, la salud tiene algo que ver con la verdad; la enfermedad, en todos los casos, tiene algo que ver con la falta de verdad. Si suponemos aquí que esto es así, entonces surge una situación novedosa. Se suprime de inmediato la referencia a un derecho valedero y a una ley penal porque estos no cuentan en absoluto con una relación o culpa en el caso de la enfermedad. Podemos anticipar desde ahora que, si la enfermedad es en cada caso algo así como una especie de falta de verdad, probablemente la persona sana también estará expuesta, incluso sometida, a la falta de verdad de un modo diferente de lo que resulta común y natural a la conciencia de nuestra época. En este caso, deberá preverse una definición modificada del hombre, y esta mo-

dificación concierne, en primer lugar, más concretamente a su conciencia. Si ésta se modifica o se define de otro modo, entonces es posible que también se deba definir y determinar de otro modo el cuerpo del hombre. Ya podemos prever desde ahora también un cambio en el concepto de mendacidad.

Hasta el momento sólo se pudo observar que el mismo proceso, el mismo comportamiento de un ser humano, puede ser juzgado de distinta manera de acuerdo con el ojo de diferentes observadores –por uno, como culpable; por otro, como enfermo–. Lo mismo suele suceder con aquellos individuos que la clínica califica de neuróticos. Casi siempre los neuróticos son calificados por los médicos y los legos de una forma controvertida. Hay opiniones a favor y en contra y, por lo general, se tratan del carácter, que uno considera bueno, el otro malo y luego también culpable o inocente. Cuando un médico acepta el diagnóstico de neurosis, entonces por lo general ha reconocido la patología, ha aceptado la necesidad de tratamiento; pero si el médico ha comprendido algo de la psicología profunda, entonces está dispuesto a reconocer la coparticipación de fuerzas morales en la génesis y también en la eliminación de los síntomas, es decir, no trata su objeto como si fuera moralmente indiferente. Aquí ha surgido una nueva situación que se agudiza si aquello que sólo era válido para las neurosis, ahora también resulta valedero para las enfermedades orgánicas. El medio conceptual-lingüístico para expresar esta complicación se ha encontrado en la palabra "inconciente" (S. Freud) y ahora ya no encontramos la controversia en la diferencia de opiniones de varios individuos, sino dentro de una misma persona: está dividida en una parte conciente y otra inconciente. La "mendacidad" consiste ahora más claramente en que, a consecuencia de esta escisión, la "opinión" de la parte conciente difiere de la inconciente y si ambas partes no saben nada la una de la otra, entonces también se ha modificado por completo el concepto de culpa; porque, de acuerdo con el antiguo sentido de la palabra, sólo se podría considerar como culpable a la persona si consideráramos que es una culpa el hecho de que ella misma o algo la hubieran escindido; sería su culpa haber permitido que ocurra esta escisión. De esto resulta lo siguiente: existe una culpa inconciente. Este pensamiento no es, sin embargo, una adquisición de la psicología moderna porque ya la antigua tragedia griega trata, en vinculación al mito, de la trágica culpa inconciente; también el pecado original del dogma cristiano manifiesta que esta culpa y este pecado deben ser considerados con mayor profundidad. De modo que nunca se logró encontrar la resolución del problema de la culpa sólo en la inmanencia del estado conciente. La diferencia con la situación actual radica solamente en el hecho de que su profundización no se deja en manos de los filósofos o teólogos, sino que le es requerida a cada hombre y, en especial, a cada médico y en el caso de cualquier enfermedad.

El resultado es entonces que cada enfermedad contiene una culpa inconciente y consiste, hasta el momento, en una mendacidad inconciente. Dado que de aquí surge una verdadera "hidra" [80] de nuevas preguntas, cuyo mero planteo hará surgir resistencias multiplicadas contra tal paradoja, sólo se podrá progresar mediante una discusión realizada paso a paso. Se podrá, por ejemplo, analizar si la mendacidad inconciente se puede demostrar, en algunos casos particulares, en pacientes adecuados; o estudiar si enfermedades especiales se prestan para ello; o se puede preguntar si el nuevo principio sólo resulta útil para las funciones fisiológicas, encontrando, empero, un límite en el caso de la transformación anatómica, etc. Pero también podemos esperar algo de una consideración general como lo es, por ejemplo, la del concepto de enfermedad. De todos modos,

[80] Comillas de la traductora.

este último tema lleva a que uno deba decidirse acerca de si lo patológico es en realidad una expresión de vida o no. Aquí se ganaría mucho si encontráramos que la mendacidad inconciente no sólo es una estructura patológica, sino una constitución de la vida en general. En este caso también la patología, que evidentemente se ocupa de seres vivos, tendría que contar siempre *eo ipso* [81]con la mendacidad como una característica fundamental de la vida. Precisamente esto es lo que afirmamos aquí.

¿Cómo podrá demostrarse la simple mendacidad de la vida? Desde el punto de vista epistemológico y ontológico no se ha podido aclarar la mendacidad en sí misma; si es que existe, entonces procede de un ámbito distinto al de la lógica y el ser lógico. Este ámbito distinto se ubicará aquí, tentativamente, en la vida, pero también podría ocurrir que la vida se defendiese contra la acusación de ser el semillero de la mendacidad. Dada la falta de precisión del concepto de vida sería justamente esta característica una anticipación que tendría consecuencias imprevisibles y de las que nadie querría hacerse responsable. Tal vez alguien también pueda considerar la falta de precisión del concepto de vida como algo deseado y digno de ser conservado, y pueda comprender el sentido múltiple de la palabra justamente como el prestigio y la sabiduría del lenguaje. Si es que hemos tomado en serio lo expresado en los capítulos anteriores, entonces ya no nos encontramos por completo libres en esta situación. La malicia del objeto, la ilusión de la materia, la pasión del movimiento, la falta de razón de las funciones y la falta de seriedad de las cosas, estas denominaciones, ya contienen afirmaciones acerca de algo en lo que la vida al menos también participa. Existen seres vivos que pueden ser tomados como objetos, que poseen materia, efectúan movimientos, ejecutan funciones, valen como cosas, y de estos seres vivos se ha dicho que son o pueden ser maliciosos, delirantes, apasionados, irracionales y faltos de seriedad. Con ello se ha determinado en gran parte una forma de mendacidad y podrá preguntarse qué motivo existe para volver a aislar esta última característica en sí misma y referirla precisamente a la vida.

Esta razón responde al doble sentido de la palabra vida, que descansa en el hecho de que la vida misma tiene *dos caras*. La vida es vivida y experimentada; la vida es sujeto y objeto; la vida se realiza y se padece, es activa y pasiva, según sea expresada por un yo o por un ello [82]. Cada yo puede decir "yo vivo" o "ello vive", y cada ser viviente distinto de mí puede decir lo mismo de las dos maneras. Si, entonces, es mendaz, la confusión se puede dar entre dos seres vivos; también yo me puedo engañar o ello se puede engañar. Y si no ocurre un engaño, entonces esto radica en una *confianza*; la confianza existe, entonces, entre dos seres vivientes o en la relación que un ser vivo tiene consigo mismo. En todos los casos una relación de confianza es la precondición de que no ocurra un engaño. La cuestión de la mendacidad y la cuestión de la confianza se copertenecen. El hecho de que se reconozca la mendacidad depende de que exista o no la confianza. ¿Pero de qué depende esto? En la vida práctica, por ejemplo, en la vida política, también depende del *poder* que uno tiene sobre el otro. Se puede decir que la confianza duradera depende de que uno tenga poder sobre el otro. También las palabras mendacidad, confianza, poder poseen esa ambigüedad y tienen el sentido de ser tanto subjetivas como objetivas. A esto se debe que los políticos suelen decir que la condición principal para la unificación (en el caso de contratos, convenios de paz, etc.) es la confianza recíproca; si no se logra un acuerdo, decide el poder (guerra económica,

[81] Itálicas de la traductora.

[82] Esta afirmación se relaciona con uno de los principios fundamentales de la antropología médica: "La vida se oculta ante sí misma" (nota de la traductora).

guerra armada, policía) y, según afirman ahora los políticos, esto demuestra que aquella confianza no había existido. Resulta siempre claro que la confianza unilateral no es una confianza efectiva; la confianza efectiva, es decir auténtica, es siempre una reciprocidad. Ello representa la verdadera raíz de aquella característica de la vida de poseer dos facetas, que luego vuelve a resonar en la ambigüedad de las palabras que se refieren a la vida y que pertenecen a la misma palabra "vida" [83].

Resultaría, por lo tanto, desacertado afirmar que la vida es siempre y sólo mendaz. Sería igualmente falso considerar la mendacidad como una condición circunstancial de los seres vivos que, en realidad, no pertenece a su esencia. Se trata de una determinación fundamental de su ser, que es lábil y que debe decidirse de continuo por la mendacidad o por la veracidad. Sin embargo, se ha llegado a este resultado por medio de una nueva determinación: a saber, la condición de la vida de poseer dos facetas, de ser sujeto *y* objeto, y a través de una explicación de esta ambivalencia de que la vida sólo es verdadera a través del encuentro (ya sea consigo mismo, es decir, en la escisión, o con algo diverso). Desde aquí tendremos una plataforma para comprender las clases y formas de la mendacidad de la vida en la experiencia. Sería mendaz hacer como si la vida "en sí misma" o "en realidad" no fuera mendaz. En efecto, se puede decir que una de las principales formas de la mendacidad es aquella que consiste en obrar de tal manera como si la vida no fuera mendaz –es decir, hacerse el inocente–. La mendacidad de la inocencia es fundamental desde el punto de vista ético y religioso; pero también el conocimiento y la ciencia forman parte de ella, y la mendacidad de la falta-de-mendacidad es, por lo tanto, su determinación filosófica fundamental.

Lo pático [84]
Un nuevo paisaje

El ojo fisiológico es incomprensiblemente conservador. No nos podemos imaginar que Homero, antes de su ceguera, haya visto con sus ojos colores y formas diferentes de los que vemos nosotros. Sin embargo, para el arte y la ciencia esta visión fisiológica parece ser prácticamente indiferente. El paisaje pintado por artistas tiene, en cada oportunidad, un aspecto por completo distinto. Y de un paisaje pintado tomo el concepto y lo transfiero a una determinada imagen del pensamiento, aquella de la cual se trata aquí. El "nuevo paisaje" del pensamiento es algo que no se puede demostrar, a menos que también haya sido percibido con anterioridad. Esperar algo de los argumentos y de las demostraciones constituiría una dificultad insuperable. Nosotros, sin embargo, aleccionados por la experiencia, no esperamos nada de tales demostraciones.

El nuevo paisaje se nos acerca cuando viajamos. El viaje no puede ser sustituido por nada. Pero si se viaja, se puede incursionar en las profundidades de este paisaje. Esto ocurre en la medida en que observamos algunos detalles más de cerca, lo cual configura en cada caso un nuevo paisaje.

---

[83] Comillas de la traductora.

[84] Resulta muy difícil traducir las categorías páticas (*müssen, dürfen, sollen, wollen, können*) dado que en idioma alemán existe una palabra bien definida para cada una de ellas, mientras que en español no. Sobre todo en el caso del "tener permiso de" (*dürfen*) y del "estar obligado a" (*müssen*) se han colocado comillas para indicar que, en alemán, se trata de una sola palabra inequívoca (nota de la traductora).

EL trato [85]

Sólo podemos saber lo que es el trato a través de la experiencia en el trato. Con ello también se hace evidente que existen muchas formas diferentes de trato, típicas e individuales; y la experiencia no puede decidir si la cantidad de estas formas es limitada o ilimitada. De todos modos, no resulta infructuoso describir una tras otra las diferentes formas de trato. Mientras nos dedicamos, sin embargo, a proporcionar estas descripciones, surge la preocupación de que, precisamente a través de tales descripciones, se evite que alguien se relacione; que se provoque que el mismo lector se sustraiga al trato y, en su lugar, sólo sea espectador de la forma en que el trato se establece entre los demás. Todavía no podemos saber si esta preocupación es infundada, precisamente porque nadie puede sustraerse al trato, al menos, a alguna forma de trato. Y, además, el lector representa el trato del autor; también ello es inevitable y nadie puede escribir sólo para sí mismo.

El trato representa, de todos modos, una categoría más prudente que la de la comunidad [86], que en apariencia ha de expresar algo deseable. En la actualidad percibo con frecuencia que la gente cree haber realizado un verdadero descubrimiento cuando piensa una relación que por lo habitual se considera externa, causal o individual o, pensada de manera atomística, como una relación primaria yo-tú. Pero con ello pasa completamente por alto que no se trata de una circunstancia óntica, sino de una fluctuación pática. La comunidad es padecida en lo colectivo; no es, no existe; ella no es un hecho o una sustancia preexistente.

Por lo tanto, debemos diferenciar:

1. *Formas* de trato: por ejemplo, el trato cortés, irónico, diplomático, abierto, convencional, gracioso, rudo, distanciado, de camaradería, natural, inhibido, confidencial, tierno, el que busca congraciarse, etc. Cada una de estas formas de trato posee una expresión motriz propia.

2. *Compañeros* de trato: a) en el encuentro con uno mismo, el narcisismo (yo con yo, o yo con *self*, etc.) b) encuentro yo-tú y formación del nosotros c) encuentro yo-cosa (*Ding*). Todos ellos están comprendidos y, de algún modo, igualados en el concepto de trato.

3. Existe una forma de trato externa e interna y con ello el elemento espacial del trato se coloca en lugar del numérico [87]. Ambos conforman, al final, el concepto cicloidal (*zyklomorph*) [88] de la vida, que por cierto es, asimismo, un punto de vista.

---

[85] El autor utiliza aquí la palabra "*Umgang*" que en el idioma español también significa "relación, vuelta, ronda, giro" y tiene el significado del "ir y venir" que se produce durante el contacto con algo o con alguien (nota de la traductora).

[86] También "colectividad" (nota de la traductora).

[87] Compárese con *Anonyma* (tomo 7).

[88] El autor utiliza un término que no aparece en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana* y que pareciera aludir a algo que toma la forma cíclica. La palabra "cicloide" proviene del griego y se compone de "círculo" y de "forma" (nota de la traductora).

La lucha recíproca destructiva entre la cantidad, la técnica y lo colectivo con la vida, la cualidad y la persona es una pelea sin sentido. Yo he realizado la experiencia de que no puedo sacrificar a ninguno de ellos y que disociar la razón, la suerte y la desgracia da como resultado un ritmo en el tiempo, un crecimiento en la evaluación, una agonía en la ironía, siempre un titubeo, luego una continuación de la marcha y, con ello también, un encanto y una laboriosidad. Por este motivo, las tres partes de la antropología médica: el análisis de la función, la crítica de los conceptos fundamentales y las instrucciones para el trato, pueden valer como desarrollo de estilo, desarrollo de formas de estilo de una expresión fenomenológica, de una especulación teórica y de una metodología casuística.

Si, por lo tanto, en el trato con la naturaleza lo inanimado se vuelve animado, la materia se vuelve maliciosa, delirante, apasionada, entonces el reconocimiento científico se vuelve rengo; es posible bloquearse por algún tiempo por este reconocimiento, pero es imposible sustraerse por siempre a esta evidencia. De acuerdo con ciertos indicios, ya habíamos notado antes que la ciencia debe proporcionar una justificación al hecho de que la naturaleza sea, a su modo particular, viva, animada, demoníaca o mágica. Los retrasos propios de la filosofía de la naturaleza del siglo XVI nunca desaparecieron por completo de la mayoría de las investigaciones científicas modernas. Las figuras de la imagen humana mítica, del cuadro mágico de la naturaleza, son, por cierto, remitidas a la filología o a la psicología para su investigación histórica, pero, no obstante, se tienen muy en cuenta. Debemos tomar conciencia, finalmente, de que el mundo mágico-mítico coexiste también en la actualidad junto con el mundo racional de las ciencias naturales. En el instante en que he tomado en serio en la antropología médica a los sueños, a los símbolos de los actos fallidos y de los síntomas neuróticos, he reconocido esta coexistencia. El reconocimiento del sujeto en la neurología teórica, luego también en la medicina interna, representa sólo una de las formas a través de las cuales se manifiesta esta apreciación modificada de la razón y una de las maneras por las cuales el racionalismo comparte ahora el campo con un segundo poder.

Con la palabra poder, sin embargo, se ha tocado una faceta que reclama una consideración especial. Recién en el siglo XIX la relación de las ciencias naturales o exactas respecto de la naturaleza se debe de haber percibido y nombrado como de una dominación. Yo creo, empero, que nuestro comportamiento frente a los poderes míticos y mágicos es una mezcla de dominación y de servidumbre. Las formas precursoras de las religiones eclesiásticas, al menos, introdujeron también el elemento de la servidumbre (junto con algunos otros) en la religión cristiana e islámica. No se puede comprender adecuadamente el reconocimiento del sujeto y la animación de lo inanimado si no se aclara este juego alternante de dominación y servidumbre en el trato con la naturaleza. Las categorías de activo y pasivo (que son ambas páticas) y las del dar y del tomar, del empujar y del tirar, etc., son derivadas de la apasionada oposición original entre amo y siervo.

Las categorías páticas

En las páginas siguientes el lector se encontrará con una dificultad que también es la dificultad del autor, y será conveniente describirla desde un principio. Consiste en la clara percepción y comprensión de lo más simple y próximo. No me quejo aquí de que el hombre moderno sea tan complicado, disociado e intelectual. ¿Quién tiene, por otra parte, el derecho a una acusación? Naturalmente avanzaríamos mejor si no fuésemos tan

diferentes y si el escritor tuviera siempre el don de ofrecer lo importante con sencillez, lo difícil con facilidad, el fruto sin las raíces. Mi deseo también sería el de no exigir que el lector fuera especialmente inteligente y culto; en realidad sería el de no formular ninguna precondición, dejándola con frialdad en manos de la casualidad. Pero la dificultad a la que me refiero es otra: en primer lugar, aquí no queremos explicar algo, sino mostrarlo. ¿Es que se puede mostrar algo a un ciego sin tener que hacerlo vidente? ¿Y quién creería poseer la capacidad para ello? Yo busco otra solución: nosotros queremos viajar para tener la visión de otro paisaje. Durante un viaje quizá sea suficiente no cerrar los ojos sino mantenerlos abiertos.

Aquello que yo denomino categorías páticas y pentagrama pático es una abstracción que adquiere su valor no por aprender algo correcto o verdadero, sino por ser de utilidad. Sin embargo, aquello que es útil sin tener la obligación de ser correcto o verdadero sólo puede ser vivenciado por quien utiliza las categorías en el pentagrama pático sin preocuparse o tener miedo al utilitarismo y al pragmatismo. Más exactamente: al miedo a ser absorbido y rebajado por el instinto utilitarista; este miedo deberá ser, a su vez, analizado y revisado en cuanto a su valor. No lo negamos, pero queremos hacer el intento de no tener miedo a este miedo.

Serán formuladas todavía algunas observaciones generales para nuestra orientación. Las cinco categorías páticas son: el querer [89], el poder [90], el "tener permiso", el "tener obligación" y el deber. El pentagrama pático refleja, a través de una estructura geométrica, que las categorías están de algún modo relacionadas entre sí. Las cinco categorías páticas son, en la lógica del lenguaje, algo similar a los axiomas en la geometría. Se puede evaluar la posibilidad de disminuir su número a través de una reducción, aumentarlo a través de una explicación. Su esencia sigue siendo, no obstante, axiomática.

Estas categorías, que hemos comparado ahora con los axiomas, son asimismo, pasiones o afectos [91] que han sido atrapados al vuelo y forzadas dentro de la rigidez de la forma gramatical. Esta forma es el así llamado verbo. En idioma alemán, términos temporales (*Zeitwörter*). Querer, poder, "tener permiso", "tener obligación" y deber son, de algún modo, jaulas en las que se han atrapado dichas pasiones; como verbos, sin embargo, pueden ser conjugadas y también personalizadas. Entonces se dice, por ejemplo, quise, he podido, estaré obligado a... aquí ya se observa que con disimulo se introduce una persona: yo, tú, él, ello, nosotros son modos personificados que se anteponen, se deben anteponer, a la conjugación para que esta tenga un sentido. En el paisaje pático, esto es, en el mundo percibido de manera apasionada, en la vida vivenciada y, al mismo tiempo, vivida, lo más importante sigue siendo la no rigidificación; que todo siga fluyendo, que el pájaro atrapado salga de nuevo volando junto con su jaula o su jaula junto con él: aquí se llega a la paradoja porque la categoría, el axioma, la forma del lenguaje aparece más próxima a lo inmóvil, inmodificable, a la eterna quietud del ser. Estamos preparados para las dificultades que nos presentará esta paradoja. Sin embargo, desde un principio, las categorías páticas aparecen aquí bajo una iluminación particular, a saber, en su aplicación a lo humano o a una existencia humana. Aquí también existiría la posibilidad de una discusión crítica. Se trata de una especie de preámbulo que afirma que aquí y precisamente sólo aquí practicamos la

[89] En el sentido de la voluntad (nota de la traductora).
[90] En el sentido de la capacidad (nota de la traductora).
[91] El autor utiliza aquí tres términos: *Passionen*, *Affekte* o *Leidenschaften*, de los cuales, *Passionen* y *Leidenschaften* son, en rigor, sinónimos y suelen traducirse ambos por "pasiones" (nota de la traductora).

antropología. Al menos no teología, cosmología, historia, física, biología, etc. No se podrá reconocer con anterioridad hasta qué punto esto significa una limitación o una liberación. Por el momento, lo importante radica todavía en algo diverso.

Esto diverso es que en la antropología pática el hombre se presenta desde un principio como insuficiente, inacabado, con necesidad de ser complementado, ávido de cambios, indeterminado, defectuoso o impotente, en todos los casos, no como el ser en sí mismo, no como eterno, sino como sujeto a lo temporal; no como alguien o algo que "existe", sino como alguien o algo que "está siendo" o quiere, puede, debe, tiene permiso u obligación de "ser". La pregunta acerca de por qué esta antropología se denomina médica y no sencillamente antropología sólo se puede responder a través de dos indicaciones. En primer lugar, nos referimos a la situación pática como a la situación del hombre en general. Para ello, se prestaría la expresión antropología patológica, si no fuera que la utilización del concepto de patología como adjetivo es ambigua e idiomáticamente incorrecta, ya que la antropología en sí misma no es pensada como patológica. En segundo lugar, no puedo desmentir la cualidad inherente a mi persona, por la cual yo debo partir de un ámbito profesional vinculado a la experiencia como médico. Para ello se adecuaría mejor el término antropología médica [92](*ärztlich*). Por estos dos motivos la denominación "antropología médica" (*medizinisch*) es, en realidad, un compromiso entre los términos antropología "pática" y "médica" (*ärztlich*). Esta reflexión se evidencia, luego, como terminológica y no tiene demasiada importancia. Sin embargo, quizá sea útil para la clarificación.

Finalmente intentaré expresar, a modo de orientación provisoria, aquello que el autor no puede reconocer como del todo original, es decir, como su propiedad privada, pero que, sin embargo, lo ha motivado a escribir un libro que tiene el propósito de ser de utilidad. Se trata del entrelazamiento misterioso entre el reconocer y el actuar. En el actual escalón de la exposición, resulta posible sustituir esta contraposición dualista por una gran cantidad de expresiones diferentes. El par conceptual de, por ejemplo, percepción y movimiento, padecer y realizar, subjetivo y objetivo se refiere a la misma relación polar de una unidad, vinculada a través de la contraposición de dos regiones, esferas o modos de comportamiento. La diferenciación que subdivide es aquí tan esencial como la relación que unifica. Estos son, empero, pensamientos lógicos y, mientras los ponemos en palabras, ya se ha desvanecido la penuria o la felicidad que subsistían mientras nos encontrábamos en *statu nascendi* en un punto anterior a la expresión lógica; y que retornarán si proseguimos el viaje, reaccionando, entonces, al nuevo paisaje. La penuria o la felicidad consiste siempre en que a través del presente somos arrancados tanto del pasado como del futuro, y que ahora ocurre algo que aparece, procediendo sólo desde el "no-ahora" [93], como reconocimiento o como actuación. El entrelazamiento y el enredo son aquí *reconocidos*; no se exige de manera confiada, ni se renuncia de un modo crítico, a que lo reconocido también pueda ser conocido. Repetimos: nos proponemos viajar; sabremos cuál es la meta a través de la experiencia; no podemos conocer la meta ni ejercer presión para lograrla. Nuestra postura se basa, por lo tanto, en la experiencia y no en un *a priori*.

Mientras comenzamos a analizar ahora cada categoría en particular, a revisarlas luego en su relación dentro del pentagrama, postergamos todavía la pregunta de si es

---

[92] En idioma alemán existen dos palabras diferentes (*ärztlich* y *medizinisch*) que en español se traducen ambas por "médico". La primera tiene una connotación más humana y la segunda alude más a la medicina (nota de la traductora).

[93] Comillas de la traductora.

posible en su totalidad algo así como un equilibrio, una armonía, una contemplación que proporcione quietud o una situación estática. No queremos destruir esta esperanza desde un principio; intuimos, sin embargo, que luego se verá qué es lo que se puede [94] esperar y qué no. Es quizá por esta razón que preferimos comenzar con la categoría del "tener permiso para" [95].

Tener permiso

El "tener permiso" es "la mañana de Pascua" [96] de la existencia humana. Sólo el himno está autorizado y capacitado para expresarlo. Se omitirá el trato con él por considerarlo una maniobra de desvío. La mejor preparación para este estado sería un paseo o una búsqueda de huevos de Pascua escondidos por alguien. Podemos hablar del "tener permiso", siempre y cuando se continúe el camino a partir de la palabra, porque en su pureza no tiene precondición alguna y el trato con él no tiene antecedente. Aquello para lo cual se tiene permiso (*dürfen*), si bien es algo que se necesita (*bedürfen*), la necesidad (*Bedürfnis*) no contiene ni la precondición ni la justificación del "tener permiso" en sí mismo.

Esta situación de encontrarse como suspendido [97], propia del hombre pático, se hace evidente desde un principio por el hecho de que no se puede colocar el "tener permiso" sobre un pedestal, para construirlo desde allí como si se tratara de erigir una estatua. Esta situación de estar como suspendido, propia de una antropología, muestra algo característico de su esencia en la medida en que de verdad impide su inclusión dentro de las ciencias positivistas. Todas las cosas que existen, de las cuales se puede decir lo que son o cómo surgieron o lo que se hará de ellas, todas estas cosas que se pueden saber, tener, realizar o hacer, se han hecho de algún modo intangibles en el "tener permiso" y se han alejado a una distancia en la cual es como si la realidad se hubiera desvanecido. Se podría decir, también, que la esfera del permiso es como un puerco espín que se defiende con sus espinas de cualquier contacto con superficies espirituales de otra índole ante el peligro de sufrir heridas sangrantes o dolores insoportables. Existe, a pesar de todo, una posibilidad de describir tales intentos de acercamiento y de contacto. Tales intentos resultan especialmente tentadores cuando se realizan partiendo de actividades espirituales, que en sí mismas ya han intentado acercarse de tal modo al alma humana o a la existencia humana, que pueden ilusionarse diciendo que se han acercado más a su núcleo, su centro o su fuente que, por ejemplo, la anatomía, la fisiología o la química. Se trata del camino *psicológico*, *fenomenológico* y del de la *filosofía existencial*, que al menos pudieron acercarse mucho más a la particularidad pática del ser humano, que todas aquellas ciencias que todavía no se han impresionado ni asustado de su insuficiencia frente a la insuficiencia en sí misma. Más adelante se deberá justificar el haber nombrado a estas tres en conjunto. Esto sucederá cuando nos ocupemos de la acusación a la cual las tres fueron sometidas. Se trata, como ya puedo decir, de la acusación de nihilismo.

---

94 En el sentido de permiso (nota de la traductora).
95 Comillas de la traductora.
96 Comillas de la traductora. La fiesta germánica de primavera coincidía con la celebración cristiana de Pascua. La palabra alemana "*Ostern*", que significa "Pascua", remite etimológicamente al nombre de una diosa de la primavera, *Eostrae*, que, a su vez, tiene su origen en la palabra latina *aurora*.
97 En el sentido de "estar como flotando" (nota de la traductora).

Sólo allí donde el psicólogo busca algo diferente detrás de lo psíquicamente dado puede tomarse en consideración un acercamiento psicológico al "tener permiso". Sólo una psicología que interpreta, desenmascara o al menos explica y descubre, alcanza alguna vez aquella crisis de su propia empresa en la cual presiente que se aproxima a lo intangible. Una psicología tal no es, empero, fuerte y saludable en la medida en que comprende que es inútil, sino en la medida en que se acerca a lo intangible. Una apoteosis del fracaso es, por otra parte, poco sincera y, además, cómica y ridícula.

En nuestra época, el representante de una psicología interpretativa es la psicología profunda, que ha de considerarse históricamente como un descendiente de la filosofía de la moral. No posee en realidad un término técnico que aluda a nuestro tema del "tener permiso". Verdaderamente avasallado por la impresión de la coerción interna, de la cual no sólo sufre el enfermo, sino también el hombre que se cree sano, Freud dedicó casi toda su vida a la liberación del alma. Por este motivo podría decirse que el "tener permiso" le pareció casi siempre una meta, pero no un estado, y por lo tanto pertenece a la categoría de los luchadores por la libertad. Su tarea no consistía en ligar, sino en disolver y por ello el término "psicoanálisis" siguió siendo significativo (incluso cuando se encontró en la "transferencia" un elemento acerca del cual quedaba la duda de si el hombre en realidad se podía desprender y liberar del todo a través de su disolución). No cabe duda, sin embargo, de que el psicoanálisis ayuda al hombre a adquirir una libertad en la cual obtiene permiso para algo que antes, por coerción interna, le estaba prohibido. Se puede decir, entonces que, bajo la apariencia de la libertad, el "tener permiso", tal como nosotros lo entendemos, ha estado desde el principio al fin en la mira del psicoanálisis. No sólo se trataba de una meta inalcanzable, de un indicador de camino por el cual se alcanzan de verdad paso a paso estaciones bien determinadas –estaciones en la cuales luego se puede permanecer también por algún tiempo–. El resultado es el siguiente: la psicología profunda se acerca al "tener permiso", por así decir, bajo el disfraz de la lucha por la libertad. No lo consigue; pero, a pesar de todo, este acercamiento le ha dejado una marca inconfundible, le ha dado una apariencia del todo característica.

La psicología profunda le presenta al espíritu humano una dificultad en verdad enorme, en la medida en que busca en el inconciente aquello que se oculta detrás de lo anímicamente dado. Las otras dos formas de aproximación –la fenomenológica y la de la filosofía existencial– creen que no necesitan superar estas dificultades o que las pueden evadir. Piensan que pueden iluminar la oscura senda con los faroles de la conciencia. Son, por lo tanto, investigaciones del ser del fenómeno, filosofías de la conciencia con iluminación de la existencia. Cualquier saber es aquí conciencia del saber. Sin embargo, bajo el signo del "tener permiso", esta proposición no se discute, porque no es la conciencia la que decide si yo tengo permiso para algo, sino quizá un mandamiento, una ley, una libertad o una situación. Se puede decir, por lo tanto, que un postulado de la conciencia, tomado puramente de modo "esférico" [98], no contiene un acercamiento a la región del "tener permiso", sino que permanece indiferente en este sentido. Toda teoría de algún modo normativa debe, no obstante, delimitar la esfera del "tener permiso". Por el momento, se observa aquí algo de la unidad indisoluble que presentan las categorías páticas entre sí. Aquello para lo cual tengo permiso quedará vinculado a aquello que debo hacer. Aunque la fenomenología, tal como la representa Husserl, no es una teoría del ser, sino una investigación del significado y del sentido, no puede prescindir de una escala de valores y allí donde establecemos valoraciones debemos preferir por cierto lo

[98] Comillas de la traductora.

valioso a lo que no es valioso. De esto se deduce, por lo tanto, que por cierto no es el carácter de conciencia, pero sí el carácter de lo normativo, lo que delimita la esfera del "tener permiso", en ésta como en cualquier filosofía y destruye, de este modo, la ilimitada característica del "tener permiso". El acercamiento adquiere, entonces, en este caso una cualidad hostil. Se expresa de este modo: tú no tienes permiso para hacer todo.

Ésta es, sin embargo, sólo una dirección entre los intentos del acercamiento fenomenológico. En Max Scheler se puede hablar sin reparos de una dirección en sentido contrario. La fenomenología representa para él un ojo abierto, una mano abierta, es decir, una disposición para recibir, que es de índole amorosa. Sus análisis de los sentimientos de simpatía están realizados de tal modo que buscan y encuentran al "tener permiso". Aspiran, por lo tanto, a una ampliación de las delimitaciones y también esto constituye un problema de delimitación del "tener permiso", si bien no al "tener permiso" en sí mismo.

En apariencia, entonces, es la señal normativa la que a través de su ampliación o de su restricción le fija límites al "tener permiso" que, en su origen, le son ajenos a su ser. Recién la filosofía existencial, partiendo desde la fenomenología o recurriendo a Kirkegaard, le otorga aquel giro al filosofar que parte de la conciencia o que se dirige hacia el ser y que pareciera haber llegado hasta el mismo corazón del "tener permiso". Digo inmediatamente por qué sostengo sólo que "pareciera" [99]. El reproche se dirige a la pretensión del espíritu filosofante de suponer que la existencia, esto es la existencia auténtica, pura, superior y más real, pudiera alcanzarse filosofando; tal como si la adquisición y posesión del espíritu iluminase el camino a la existencia superior o, al menos, real. No es la conciencia ni la norma, sino la cualidad del *espíritu,* lo que asumió aquí la conducción, lo que presenta, por cierto, manifestaciones colaterales tanto agradables como lamentables, de las cuales aquí no nos ocuparemos en particular. Estas manifestaciones colaterales no representan argumentos a favor ni en contra. Esta vez no se ha errado el golpe mortal a la filosofía existencial en la medida en que se desliza a lo largo de la periferia del "tener permiso", sino en la medida en que se ha convertido en un reservorio del poseedor de espíritu. Claro está que con ello se descubre una particularidad del "tener permiso", que de otro modo con facilidad hubiera podido permanecer oculto: pertenece al "tener permiso" el hecho de que sea donado [100]. Esta característica de la donación se observa en la medida en que la existencia queda vinculada por los filósofos a la filosofía y, ni bien hemos notado que se pone de manifiesto un donante, también queremos saber quién es.

Por todas las ranuras y por todos los poros se ha infiltrado lo patéticamente trágico y hasta nuestros muebles y camas quedaron impregnados. El donar y el regalar se han separado entre sí; también el rezar se ha separado del pedir, el "tener permiso" (*dürfen*) del permitir (*erlauben*). Desde que sabemos que sólo se trata del "tener permiso", si este es donado, tenemos un arma conceptual con el cual también podemos defender nuestros sentimientos secretos de la intangibilidad de la primer categoría pática. Podemos atrevernos ahora a realizar alguna salida de la fortaleza. Y podemos echar una mirada para descubrir dónde florece el "tener permiso" original. Seguro que esto no sucede en el lugar donde crece la tragedia patética. Esta es nuestra salida polémica. Seguro que florece allí donde fue donado lo intangible. Lo presentimos en lo más íntimo de nuestro ser.

---

99 Comillas de la traductora.
100 También "regalado" (nota de la traductora).

Ahora se aclara algo: el "tener permiso" se nos presenta en todas partes coloreado de algún modo por las demás categorías páticas, es decir, por el deber, "tener obligación de", querer y poder [101]. Intocable como es, adquiere, en el trato, las manchas de las manos o de los guantes con los cuales fue tocado. Si a uno, por ejemplo, se le ocurre dar, en broma, a varias personas la palabra "tener permiso" como estímulo para la asociación, se recibe como respuesta una cantidad de conceptos coloreados por el "tener permiso", por ejemplo: "lo que está prohibido" o "todo y nada" o "hacer siempre lo que quiero" o "comer". Estos cuatro ejemplos contienen en cada caso una forma de trato con el "tener permiso", desde la que cualquiera se puede formar una definición repulsiva, en parte casi negativa, del concepto de "tener permiso". Dejamos en manos del lector que las encuentre y analice. La experiencia práctica se comporta de un modo algo diferente a un experimento de asociación. Enseña que un hombre sólo abandona un mal hábito o una adicción cuando está obligado a ello. Lo que ocurre es, por lo tanto, otra vez una coerción, en la medida en que ahora se ha liberado de aquello que antes realizaba de manera compulsiva. Tiene, entonces, el permiso de dejar algo cuando está obligado a dejarlo. De allí procede también la expresión tan profunda que escuché hace poco: la libertad sólo se encuentra en el estado de las termitas. Ella tiene lugar, pero deberá comprenderse del siguiente modo: el "tener permiso" no se encuentra por fuera de la obligación sino dentro de ella, tal como una flor oculta; se encuentra apresado en ella: es intocable. Sin embargo, en el momento en que comenzamos a hablar del "tener permiso" ya lo hemos teñido de obligación.

Después de todo esto nos apuraremos lo más posible para abandonar este sector, que sólo puede ser rodeado, manchado. Es mejor que lo intocable permanezca intocado. Es el lenguaje, especialmente el idioma alemán, el que nos ha inducido a decir lo indecible. Porque no existe ninguna palabra francesa o inglesa con la que se pueda traducir con acierto la palabra "tener permiso". *Oser* y *may* permanecen alejados del alemán *dürfen* [102]. Se puede observar en ello una imperfección, pero se trata de una falta protectora. Desde el punto de vista gramatical, las categorías páticas son verbos, pero se trata de verbos auxiliares y con ello se expresa en forma acertada que sólo auxilian, no producen nada. Son un bastón para el viaje, no el viaje mismo.

Estar obligado (tener que)

El "estar obligado" [103] es el Viernes Santo de la existencia humana. Festejarlo no responde al uso católico y no responde al uso protestante el ocultarlo por medio del ayuno y de cubrir el crucifijo. El "estar obligado" es demasiado terrible como para ser reprimido; pero no es tan terrible como para no ser considerado el punto central o para no ser colocado en primer lugar. En el "estar obligado" están contenidos la muerte, la necesidad, el poder y la coerción. No son ellos mismos los que deciden en qué momento son benéficos y útiles, como tampoco cuándo son desagradables, superfluos o malos. Porque pueden ser o parecer ambas cosas. El "estar obligado" no es ni bueno ni malo, sino que es bueno y malo.

---

[101] En el sentido de capacidad (nota de la traductora).

[102] Itálicas de la traductora.

[103] La palabra alemana "*müssen*" se puede traducir por "tener que" o por "estar obligado a". Se utilizará ambas traducciones según se considere adecuado (nota de la traductora).

El "estar obligado" también presenta aquella situación de estar como suspendido, en la cual hemos encontrado a la antropología. Pero aquí ya no se observa rastro alguno de la intangibilidad del "tener permiso". Al igual que el "tener permiso", también el "estar obligado" es una categoría personal que se conjuga en el tiempo como verbo auxiliar. Sin luchar con él, nos hemos adjudicado esta victoria sobre el determinismo absoluto de las ciencias naturales, simplemente a través del salto o del viaje hacia lo humano. Nos hemos llevado, por así decir, los laureles de la victoria antes de la batalla. *Honni soit qui mal y pense.* Pero lo que es real tiene ahora otro aspecto. Quien me mata, quien utiliza su poder y me obliga, se ha transformado en mi necesidad. Desde un comienzo la necesidad se ha personalizado, se ha determinado mejor (aunque ha empeorado desde el punto de vista del lenguaje), se ha humanizado. La categoría de la necesidad es aquí humana y no trascendental. Pero no somos tan tolerantes como para otorgarle validez a ambas y permitir que subsista una junto con la otra, y estamos dispuestos a emprender también más tarde una lucha por la victoria, porque tampoco nosotros ignoramos que nos hemos llevado los laureles con demasiada anticipación. De acuerdo con lo que anunciamos, el método de nuestra antropología ha de ser empírico. Esto sería muy fácil, si ya se supiera cómo se obtienen en realidad las experiencias. Pero no hemos aceptado ningún preconcepto al respecto. Podemos realizar las experiencias tanto en un mundo físico como en uno metafísico; podemos utilizar para ello nuestros sentidos, los ojos y los oídos, así como nuestros miembros, las manos y los pies; nuestra piel o mucosa, nuestro sentimiento o nuestro pensamiento. También podemos preguntar a otras personas o registrar, leer, desenterrar o experimentar algo a través de instrumentos. Luego se trataría de averiguar en cada caso si nos encontramos con un "estar obligado" y cómo sucede esto. Pero deberíamos controlar con rigor si las modificaciones así obtenidas tienen que ver en realidad con el "estar obligado". Controlando de este modo, nos enteramos rápidamente de que el "estar obligado" mismo, respondiendo a su posición oscilante, se experimenta en realidad de múltiples formas, pero que esas variaciones provienen de sus relaciones con las otras categorías páticas, por las que también se encuentra "coloreado". Encontramos además que, muy curiosamente, parece ser del todo independiente del objeto al cual se aplica. Ambas cosas se perciben de inmediato, si se escuchan las definiciones provenientes de distintas personas y expresadas en un primer intento de asociación.

Es así como una persona dijo: "sólo tengo (que hacer) [104] aquello que quiero"; una segunda: "tengo (que hacer) todo lo que no quiero"; una tercera, que estaba enferma: "ahora ante todo tengo que curarme"; y una cuarta: "tengo que cumplir con una necesidad corporal". Claro que estas ocurrencias eran características para estas personas. Lo notable es, sin embargo, que en cada una de las personas y en situaciones tan diferentes, el verbo "estar obligado" podía ser correctamente utilizado. Las expresiones estaban teñidas por la esfera del querer. La expresión "estar obligado" parecía flotar con libertad por encima de las situaciones particulares o de los caracteres de estas personas. De manera que no hemos podido averiguar todavía lo que es el "estar obligado" en el sentido de una antropología general.

Emprendo ahora un camino que parece individual, en la medida en que sigo mis propios procesos de pensamiento y no ofrezco ninguna garantía de que de ello resulte algo que se pueda generalizar. Esto es especialmente recomendable en el caso del "estar obligado" porque una indicación metódica podría ser sospechosa de atribuirle desde un principio un "estar obligado" al "estar obligado", tal como si, a modo de un círculo, se antepusiera lo buscado a lo encontrado.

---

[104] Paréntesis de la traductora.

El que "está obligado" suspira. Esto es tan así, que alguien que suspira parece "estar obligado" a algo. El suspiro tiene realmente algo de esta posición oscilante que se encuentra en relación con algo determinado. El "estar obligado" no puede arrogarse el mismo grado de pureza o intangibilidad que le corresponde al "tener permiso". Quien "tiene permiso" para algo, sonríe, ríe o se regocija; no suspira. No sería, por cierto, una buena señal si suspiráramos con cada situación de "estar obligado". Si, empero, lo hacemos, pareciera que estamos más cerca de la vivencia del "estar obligado" que, durante el cumplimiento mecánico del deber, la obediencia acostumbrada o aquel cambio heroico por el cual transformamos el "estar obligado" en un querer y con ello nos engañamos a nosotros mismos y a los demás. Este caso nos lleva a detenernos en algo importante, que aparece con frecuencia en las categorías páticas. Son construcciones tan frágiles, que, como las nubes, modifican con gran facilidad su forma y se imitan engañosamente unas a otras. Esto es tan así que, cuando alguien dice, por ejemplo, "yo estoy obligado", nosotros de inmediato sospechamos que mejor hubiera dicho "yo quiero", etc. Esta cualidad cambiante (*Transvestitentum*) se encuentra con mayor frecuencia en el caso que alguien dice "tengo que hacer eso" y ya sabemos que su verdadera obligación no se refiere a aquello que pretende "estar obligado" a hacer, sino a algo por completo diferente, por ejemplo, a la orden que tuvo que seguir y a la persona que dio dicha orden. De modo que el "estar obligado" se oculta ante sí mismo, en la medida en que superpone un determinado "tener" a otro determinado "tener", ocultándolo de esta manera. Se puede hablar francamente de un ocultamiento ante sí mismo del "estar obligado". Quien percibe este ocultamiento de manera muy radical puede llegar a pronunciar, tal como lo hiciera Lessing con la frase del Natán: "ningún hombre 'tiene' que 'tener'[105]". Reconocemos con facilidad una situación parecida en la paradoja antes mencionada, hecha por asociación: "tengo (que hacer) todo o nada". El "estar obligado" es una categoría que realmente despierta desconfianza y también se podría pensar que la desconfianza y la mendacidad son posiciones de la conciencia que en realidad derivan del "estar obligado". Porque si busco psicológicamente algo diferente detrás de un fenómeno, entonces ya he comenzado con la aplicación escéptica de la causalidad. En efecto, se puede decir que la categoría de la causalidad es en sí misma la verdadera forma de pensar del recelo, de la desconfianza, de la destrucción de una apariencia. Cualquier explicación causal es una destrucción de algo que sólo aparenta ser, de un fenómeno que ha adoptado la apariencia de ser. Resulta llamativo que Kant no hubiera notado esta faceta destructiva de la ciencia objetiva.

Nuestro análisis del "tener" se ha acercado ahora a la teoría del conocimiento de la ciencia objetiva. Acorde con lo dicho antes, la objetividad resultaría ser un derivado del "estar obligado" humano que llega hasta el ocultamiento ante sí mismo. Resulta que una gran cantidad de bienes importantes de la sociedad culta se vinculan a la objetividad: las ciencias, la justicia, la decencia social en el trato, la ética en la política, la conducta sensata en todo posible actuar práctico y otras cosas. Para toda persona que se ha ocupado efectivamente y en la práctica con las ciencias naturales, la necesidad (*Notwendigkeit*) contenida en las matemáticas, las leyes naturales, la mecánica y el curso de los astros se hizo también representativa y ejemplificadora de la necesidad contenida en lo moral, lo político y hasta en el campo religioso. Con ello resulta por completo invisible el hecho de que todavía no se había decidido si la necesidad de la naturaleza es algo original o si es un retoño, quizá hasta una deformación, una distorsión, del

[105] Comillas simples de la traductora.

"tener" más originalmente humano. (Esto se refleja de algún modo cuando se quiere explicar, por ejemplo, la ciencia natural objetiva como el producto de la lucha entre pobres y apremiados seres humanos primordiales, presionados y perseguidos por terremotos, volcanes, tormentas, lluvias torrentosas, inundaciones y otras catástrofes).

Nuestro problema adquiere, sin embargo, formas mucho más graves cuando nos enteramos de que el modo en que se soluciona tiene consecuencias para las cuales no habíamos estado preparados. Si el "estar obligado" no es la consecuencia de una necesidad (*Notwendigkeit*) que domina a todo el mundo, incluido al hombre, sino sólo un caso particular entre otros –tales como el "tener permiso" (también el querer, poder [106], etc.)– entonces aquella necesidad natural es por cierto un caso entre otros casos: se la puede eludir. A veces, pero no siempre, "estoy obligado". Existe por cierto una artimaña con la que nos defendemos, aun ahora, de la gravedad de las consecuencias, y esta artimaña es la *negación*. Esto sucede, por ejemplo, cuando alguien afirma que puede decir "yo tengo que" y en otro momento también podría decir "yo no tengo que". Esquiva con éxito el dilema que surgiría si tuviera que decidirse entre la afirmación "el hombre es libre" y la afirmación "el hombre no es libre", vinculada estrechamente a la primera. Tampoco es necesario temporalizar al hombre, afirmando que algunas veces este es libre y otras veces no. Alcanza con decir sencillamente "yo" en lugar de "el hombre es" porque ahora resulta por completo superfluo exigir que yo esté y permanezca por siempre en concordancia lógica conmigo mismo. El truco consiste simplemente en que pueda decir "yo no soy lógico". Tengo mil motivos para ello y hasta puedo vincularlo a un elogio. Las consecuencias siguen siendo, sin embargo, inevitables.

Lo que queremos decir aquí es que la artimaña de la negación no conduce a un comportamiento peligroso del hombre (un peligro se podría eludir), sino a un comportamiento inevitablemente criminal de los hombres. Se trata de lo siguiente: la artimaña consiste simplemente en que alguien construye la ilusión de que se puede negar en el espíritu, sin matar también en el cuerpo (en la carne, como dice el Evangelio). Esta ilusión, sin embargo, sólo permanece oculta como tal y es indistinto si esto ocurre de manera simultánea o a lo largo del tiempo. Que la negación lógica sea equivalente a un asesinato es precisamente un axioma de esta antropología. Se podría decir que está impregnada por este axioma desde el principio hasta el final. En este lugar, el axioma sólo toma, en realidad, la forma de una crítica del espíritu.

Por lo demás, intento explicar que en la vida humana algo transcurre como fatalidad. Un caso, y en caso de repetición, un modo, sería aquel de que la mentira es en realidad un error y el error también es en realidad una mentira. Otro caso sería el que la culpa es en realidad una enfermedad, pero la enfermedad es también en realidad una culpa. Un tercer caso o modo sería aquel de que la justicia es en realidad un acto de violencia y el acto de violencia es en realidad también un acto de justicia. Frente a esta tarea, la preocupación me sobreviene de dos maneras. Si una exposición como ésta se logra realizar con talento, de una manera excelente y convincente, habrá que preocuparse de que le quite fuerza a la realidad, que sublime el efecto hacia lo espiritual y de esta manera hacia la esfera ineficaz; que, al sublimar, en cierto modo la haga desaparecer. Si, por lo contrario, fracaso en la tarea, en la medida en que la exposición resulte demasiado burda, confusa y abstracta, entonces tendremos que preocuparnos de que continuarán los errores y las fatalidades cometidas hasta ahora, en especial que se seguirán aplicando las representaciones equivocadas y los conceptos equívocos y mendaces. Existe sólo una solución para resolver este dilema: el intento franco de guardar distancia.

[106] En el sentido de capacidad (nota de la traductora).

Entonces esta empresa se destaca aquí también como crítica del espíritu. Esto no representa, sin embargo, nada novedoso y ya se ha hecho muchas veces. Esto no ha sido pasado por alto por ningún filósofo auténtico. En el mundo cristiano y en cualquier parte donde aparece el ascetismo se sabe, o se cree, que espiritualizar es en realidad matar. Esta crítica sería útil si fuese también terapia y trajera alivio. La manera en que se analiza aquí la fatalidad es la de mantenerse a distancia, considerando la relación del "estar obligado" en su posición respecto del "tener permiso". El encuentro, el trato, el acercamiento, son contacto *y* distancia. Intento mostrar que la fatalidad del espíritu consiste en la improcedente apreciación de la distancia, ya sea que el espíritu esté demasiado cerca o demasiado lejos de la realidad pática del "tener permiso". Tomemos como ejemplo el que alguien esté como espiritualmente quedado en el tiempo, es decir, en su presente; otro sería que estuviera adelantado. Ambas apreciaciones son fatales.

El primer modo en que aparece aquí la distancia fatal es la confusión; con mayor exactitud: el intercambio del error por la mentira. Tanto los juristas como los moralistas fracasan frente al hecho de que en el verdadero (*wirklich* [107]) ser humano el error se transforma siempre en mentira, la mentira es sustituida por el error. La dificultad reside en que no pueden llegar a descubrir si alguien, mientras decía o hacía algo, mentía o se equivocaba. No logran descubrirlo porque el sujeto mismo ya no lo sabe o porque no puede descubrir si ahora miente o se equivoca en su exposición, porque lo ha olvidado o porque sus recuerdos lo engañan. Existe por cierto el caso de la confianza. En este caso, el sujeto confía en sus recuerdos y el examinador confía en el examinado. Este caso no protege, sin embargo, de la sospecha de que uno de ellos o ambos se engañen en su confianza. Y si fuera que se engañan, ¿esto ha sucedido por error o por mendacidad? Es una cadena sin fin. Podría ser interrumpida o cerrada sobre sí misma si ambos, el error y la mendacidad tuvieran una fuente común. ¿Pero cual podría ser esta fuente? Puede decirse que yace en el hombre, pero ¿quién o qué es el hombre? La misericordia exige que las mentiras sean en realidad errores ("Dios perdónales que no saben lo que hacen"), pero la justicia ordena que se castiguen los errores como si fuesen mentiras ("El desconocimiento de la ley no protege del castigo"). Sería humano, por lo tanto, buscar un equilibrio entre la misericordia y la justicia. ¿O es que resulta humanamente posible ir más allá del bien y del mal? ¿Es que se puede pronunciar de manera tan tentadora, de forma tan equívoca, en voz tan alta, la propuesta de dirigirse hacia allí? ¿Es el autosacrificio de una persona en particular una expiación razonable para toda la desgracia que proviene de esto?

Se puede avanzar un paso si se comprende que, de acuerdo con lo humanamente comprensible, la contaminación del aljibe no se produce en la vertiente sino en un lugar más alejado, es decir, allí donde el "tener permiso" ya se ha degenerado hacia el "estar obligado". Es aquí donde también aparece la negación. Quien dice que está obligado, también dice que no puede [108] hacer otra cosa, que no tiene permiso para hacer otra cosa. Al final también puede llegar a convencernos a nosotros y a sí mismo de que no debe y que tampoco quiere hacerlo de otro modo. El "estar obligado" ya no tiene la pureza del "tener permiso". Está coloreado por las demás categorías páticas y es repelente, es negador respecto de las demás. La falta de libertad del "estar obligado" se encuentra entonces también en la negación y con ello nuestros ejemplos principales: la muerte, la necesidad, la coerción y el poder [109] adquieren una tonalidad negativa. El

[107] También "real" (nota de la traductora).
[108] En el sentido de capacidad (nota de la traductora).
[109] En el sentido de poderío (nota de la traductora).

paisaje del "estar obligado" tiene, visto desde el paisaje del "tener permiso", algo de irreal. La artimaña de la negación genera luego el engaño de que el "estar obligado" sea de verdad lo real. Esta es nuestra objeción en contra del "estar obligado". La réplica al "estar obligado" no ha de ser, sin embargo, la libertad, sino el "tener permiso" (*dürfen*). Algo, entonces, de lo cual tenemos necesidad (*bedürfen*), no algo que ya poseemos.

Aquí la historia del espíritu es utilizada como experiencia humana, como historia de los descubrimientos espirituales, no como una fuente de la cual surgen conocimientos eternos. Parménides descubrió que se puede formular la frase: "La nada no es".

Querer

Cuando alguien se encuentra en el estado del querer, se puede observar con especial claridad la degradación de las tendencias páticas. La vida volitiva es el escenario de los rendimientos degradados. Resulta por lo tanto inútil y molesto diseñar un cuadro que en lo esencial desembocará luego en acusaciones y no conducirá a mejorar el estado.

Una raíz esencial de la degradación en la vida volitiva parece ser el hecho que, en lugar de dirigirse al "estar obligado" (y al deber), se dirige al (deber y) al "poder". La función volitiva de los tiempos modernos se ha orientado hacia la libertad y aquí se desarrolla el concepto degradado de la voluntad. En este caso es preciso que ayude también la psicoterapia, y aquí se puede observar el fracaso y la impotencia de una cierta clase de psicoterapia, así como también las buenas perspectivas para una cierta forma de psicoterapia diferente.

En los tiempos modernos la esfera del querer ha llegado a ocupar un lugar muy importante. Esto se hace evidente cuando una conciencia no purificada ya cree haber alcanzado a medias, con la sola voluntad, el alto valor de la libertad. Por lo general se sigue oyendo, empero, la advertencia de que se puede querer lo bueno, pero también lo malo. Sólo aquel que lo ignora con deliberación puede creer que el simple querer es mejor que el no querer o el no querer nada. De todos modos, junto con la degradación se encuentra el triunfo de la voluntad. Más allá del bien y del mal se ubican luego diferentes aspiraciones: la objetividad científica, la ingenuidad (en apariencia infantil), la conducta práctica, el apasionamiento vital (en apariencia artístico) y, con Nietzsche, incluso la misma ética. De todos modos, con el acento positivo de la libertad y con el acento negativo de la ceguera, el querer adquiere un tono matizado de mil colores.

Dado que aquello que yo quiero no es, el hombre que quiere se encuentra en un evidente estado pático. Esta categoría ejemplifica con especial evidencia lo que se quiere significar con el término *pático*: sólo se puede querer algo que no es. Si ahora se afirma que el verdadero ser es la voluntad o el querer, sólo se trata de un juego de palabras. Esto no puede ser correcto. A lo sumo podría negarse el ser y lo que está siendo, pero no se lo puede falsear hacia algo que siempre está intentando solo. Asimismo sólo se trata de una artimaña si a través de la temporalización de la existencia se llega a una disolución del ser, en la medida en que se considera al pasado y al futuro como algo lamentablemente inexistente y, al mismo tiempo, se hace desaparecer también el presente en su calidad de punto no extenso. Todavía no hemos discutido la cuestión de si el querer es en realidad un padecimiento (como propone la expresión "pático") o, por el contrario, una actividad. A través de esta constatación, el querer adquiere ahora un aspecto doble: por un lado es, de acuerdo con la no existencia de lo querido, el representante inequívoco de las categorías no ónticas. Por otro lado, es la contradicción más evidente respecto de la característica de la pasividad que es propia de lo pático.

De manera que tenemos que ofrecer argumentos si queremos afirmar que el querer es en realidad un padecer y que, por el contrario, sólo impresiona en apariencia como una actividad, siendo indiferente si le corresponde mayor prestigio al hacer o al padecer.

La creciente valoración del problema de la voluntad en las épocas modernas, ya destacada con anterioridad, y nuestro actual relajamiento frente al problema filosófico de la libertad puede que se deban a la diferencia climática en la que ha vivido el hombre del siglo XVI y el del siglo XX. La teología de la reforma (Lutero contra Erasmo) y la querella de las indulgencias en Francia [110] representan fuertes mociones del alma, con las que el hombre de las épocas modernas trata de afirmarse a sí mismo. Sin embargo, lo significativo consiste en que no es que el poder conservador quiera por necesidad ejercer una coacción también sobre el pensamiento. Tampoco que la iglesia católica haya proclamado la falta de libertad, en contraposición a lo cual la revolución de la Reforma, adelantándose a 1789, haya proclamado la libertad de la voluntad humana. Muy por el contrario, la iglesia enseña una libertad humana que la fe de Lutero sólo ve desaparecer en la magnitud infinita de la gracia divina. La libertad cristiana es ante el mundo pero no ante Dios, y un hombre es un hombre ante Dios, no ante el mundo. De este modo, sólo con el advenimiento de la Reforma, la libertad se emparenta en su sentido con el estado de las termitas. Frente a ello la discusión filosófica del siglo XIX sobre el libre albedrío y el determinismo, resulta ser una pálida intelectualización. Las temperaturas han descendido y, en la medida en que vientos diferentes, más calurosos y más helados han soplado sobre Europa, ya no comprendemos aquel estado de agitación.

Si observamos esta falta de gracia de los intentos intelectuales respecto del libre albedrío, entonces percibimos que la razón y el entendimiento se encuentran con la misma desconfianza, con idéntico desgano receloso, que la voluntad. Ambas cosas están interrelacionadas. Ambas desvalorizaciones, la de la razón y la de la voluntad, tienen idéntica raíz; es la creciente admiración por la realización, generación, producción y creación involuntaria e irracional.

Desearía tener, sin embargo, el lenguaje del poeta o el don del santo para poder evocar en el lector, a través de la palabra o de la acción, al menos el recuerdo o la imagen de aquello que quiero decir. Por el contrario, desembocaremos en movimientos repulsivos y afirmaciones negativas. Quisiera advertir que la belleza de la flor que no sabe nada de su belleza es por cierto la que más nos conmueve; que la buena obra que no tiene idea de su bondad es la que nos pone de mejor humor; que la obra realizada sin intención es la que mejor resulta. En síntesis, que lo más amado proviene del inconciente, lo más admirable proviene de lo no querido. Que lo inconcientemente creado también era lo no querido pero lo podido [111]. Que la virtud de la fidelidad, de la fama, del honor, la coronación de la eternidad le corresponde a aquello sucedido sin intención, más allá del pro y del contra, de la libertad o la falta de libertad, tal como si hubiera sido "por sí mismo" como podríamos expresarlo balbuceando.

De este modo, el abstracto querer se acerca de nuevo al "tener permiso", quedándose, sin embargo, a mitad de camino entre este y el poder. Como querer inconciente –si es que esto existe– tiene valor elevado sólo cuando es un querer permitido. El querer sólo es, sin embargo, realizable cuando es posible de ser realizado y, de este

[110] Se trata de la remisión por la iglesia de las penas temporarias que merecían los pecadores en época de Lutero. Se discutía también en qué medida las gracias divinas o las indulgencias podían tener efectos sin influir sobre la libertad humana (nota de la traductora).

[111] En el sentido de capacidad (nota de la traductora).

modo, también está ligado a un "poder" [112]. Su valor procede del "tener permiso", su realidad se vincula al poder [113]. El "tener permiso" lo atrae con su fuerza y se arrastra detrás del poder. Aquí se hace aún más evidente la relación todavía confusa que existe entre las categorías páticas.

¿Hemos aportado, empero, argumentos que refuerzan la afirmación de que el querer se puede incluir en realidad dentro de las categorías páticas? ¿Se trata de un padecimiento o es más bien lo contrario del padecer? Un argumento es en efecto que el querer es atraído por el "tener permiso" y es sujetado por el poder. A la atracción se le opone una retención y este dilema coloca al querer en una situación de dependencia de dos lados, en la cual aparece como pasivo, no como activo. Se dirá, sin embargo, que es en efecto la decisión, el atravesar presionando, lo que caracteriza al querer. Si la voluntad está inhibida, entonces no es todavía voluntad. La superación de la inhibición es lo que la define. ¿ Es que no existe un querer que esté libre de inhibición? Y, ¿no es que el querer o el "yo quiero" recién se constituye en una voluntad en el momento en que se vence la inhibición? Estas preguntas pertenecen a aquellas que permanecen dialécticas e insolubles mientras se las considera como cuestiones objetivas, afirmativas o fácticas. Por este motivo la antinomia de la libertad de Kant fue considerada con cierto derecho como una cuestión necesaria de ser pensada y, al mismo tiempo, imposible de ser decidida. ¿Por qué razón Kant no agregó que la contradicción necesariamente insoluble es la misma que el hombre, viviendo una existencia, elimina de continuo? ¿Por qué no dijo que, del comienzo al fin, la existencia (*Dasein*) verdaderamente viviente *consiste* en la eliminación de la contradicción? ¿Que no existiríamos como seres vivos si no eliminásemos todo el tiempo esta contradicción en nuestro pensamiento? ¿Y que esta es precisamente una exacta descripción de la existencia (*Dasein*) viviente?

Y sólo podemos investigar y describir aquello que precisamente tiene esta estructura de la contradicción eliminada. Cualquier ecuación matemática iguala lo desigual a través del signo de la igualdad; toda concepción [114] elimina dos y hace de ello uno; todo acto de voluntad hace desaparecer la libertad y hace surgir la necesidad. Todo acto vital es antilógico. Sólo se puede perseguir, encontrar, acompañar, analizar y describir al querer inhibido, no a la voluntad abstracta. El querer siempre es, por lo tanto, simplemente un querer inhibido, atraído por el "tener permiso" y sujetado por el poder. Es por esta razón que aparece aquí con justificación como categoría pática.

Restaría sólo revisar las inhibiciones; su número, su forma y su estructura. Ya hemos realizado una parte de esta revisión. La atracción del querer por el "tener permiso" y su atadura al poder [115] ya son dos formas de inhibición. Profundizándolas aún más, uno se encuentra con que el poder o el no poder son influenciados por el tener; el "tener permiso" y el no "tener permiso" son influenciados por el deber. En mayor o menor medida todas estas categorías se tiñen entre sí y se descubre que los modos de las inhibiciones son las otras cuatro categorías páticas. En otro lugar nos ocuparemos de su vinculación y de su sistema. Todavía hemos de considerar aquí, sin embargo, cuál es la esfera de la experiencia de la que nos nutrimos cuando realizamos estas afirmaciones sobre las inhibiciones del querer. ¿Es la experiencia psicológica, la biológica o la fenomenológica? ¿Y mientras nos dirigimos hacia el "querer" no ha ocurrido de

[112] Comillas de la traductora.
[113] En el sentido de capacidad (nota de la traductora).
[114] En el sentido de la reproducción (nota de la traductora).
[115] Siempre en el sentido de capacidad y potencia (nota de la traductora).

manera disimulada un apartamiento de la "voluntad", de modo que nosotros mismos, en el intento de agotar el problema, hemos bloqueado determinada dirección?

A estas dos preguntas –la del campo de la experiencia y la de la determinación del concepto– sólo puedo responder por medio de la referencia a todo el método y la orientación básica expresados en este libro. Este procedimiento recibirá el nombre de antropológico. Aquí lo importante es que sólo se llega a la experiencia por medio de la reciprocidad. Con ello no es esencial que en cada caso resulte más accesible la esfera psíquica, la corporal o la espiritual. Primero la situación episódica o histórica deberá mostrar, además, si puede ser satisfecho, y de qué manera, el deseo por la unidad de los campos psíquicos, corporales, etc. En la actualidad, por ejemplo, la compenetración de los fenómenos corporales por las categorías de espacio, tiempo y causalidad ha progresado mucho, mientras que la compenetración por las categorías de propósito, expectativa, sorpresa, voluntad recién se encuentra en sus comienzos. En la actualidad estas últimas *parecen ser* más accesibles desde la experiencia psicológica, pero la aplicación a los movimientos voluntarios recién está comenzando. Por eso es que la pregunta acerca del campo de la experiencia es interesante sólo en forma provisoria y en lo práctico, no en lo fundamental.

Se podría hacer el intento de decir que la voluntad es un concepto sustancializado [116], el querer un concepto funcionalizado. Pero del mismo modo sólo podemos establecer de manera provisoria y práctica qué es una sustancia y qué una función. La discusión de los conceptos fundamentales demuestra la fragilidad y variabilidad del concepto y de su aplicación. Con la aplicación del concepto de función a la materia también se modifica el concepto de sustancialidad. De modo que esta pregunta no se deberá responder, entonces, de una manera fundamental, sino según cada caso. Se podrá observar con facilidad que este capítulo sobre el querer pareciera estar impregnado de una desvalorización, casi una hostilidad, respecto del querer. El que en esencia el querer sea, en realidad, un padecimiento, pareciera constituir una paradoja, tiene la tonalidad del pesimismo (para lo cual todavía recordamos en especial a Schopenhauer) y hace resonar grandes estados de ánimo, que quizá sean más percibidos en las religiones del mundo que en las filosofías más famosas. De este modo, el querer se entremezcla aquí con la paradoja y se encuentra de tal modo coloreado por el estado de ánimo, que resulta ser la posición más débil de nuestra vida, y esto es lo que luego el político denomina resignación, cansancio y hasta "filosófico". Nosotros no nos defendemos de todas estas afirmaciones. Sólo nos defendemos de un crítico que pudiera deducir de esto un juicio desfavorable sobre nuestra forma de trabajar o sus resultados. No porque a la verdad no le debiera interesar si es agradable o desagradable. No porque le debiera ser indiferente si le gusta o disgusta a alguien, porque aquí importaría en efecto qué es la verdad y qué *es* lo verdadero, sino porque perseguimos con decisión el propósito de ser útiles. Con la modestia de querer sólo ser útiles, quebramos el orgullo de la verdad junto con el de la veracidad. Una verdad dañina, esta es nuestro platonismo, ni siquiera sería una verdad, sino error y mentira, entre los cuales no establecemos ninguna diferencia.

Por lo tanto, después de esto, esperamos que el reconocimiento de que el querer no es un modo de comportamiento pático caracterizado en especial por la fortaleza sea útil. De este reconocimiento esperamos encontrar un concepto de fortaleza mejor que aquel al que algunos aluden a través de la admiración de personas "enérgicas", "natu-

116 El autor utiliza aquí el término "*substantialisiert*" que no existe en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana* y que se deriva de "*Substanz*" que es "sustancia" (nota de la traductora).

ralezas con gran fuerza de voluntad", "fortaleza de carácter", "saber lo que se quiere", "independencia", "voluntad firme", etc.

Se hace evidente que con esta modificación de la valoración, también cambia el concepto de éxito. Porque si estamos a la búsqueda de lo útil, entonces tendremos que preguntarnos qué *es* lo que sería útil y, luego, con qué parámetros se determinará esta utilidad; al final tendremos que escuchar que esta cadena de preguntas desemboca en un concepto del humano hombre, lo cual aquí sólo se podrá deducir de un libro y no nos encontramos, entonces, en una situación envidiable: un libro puede ser útil, pero también es cierto que sólo se convierte en útil a través de su uso adecuado. Estas reflexiones son muy seductoras para cierta clase de personas que se sirven de ellas para demostrarle al filósofo que, a pesar de todo su ingenio, no encuentra respuesta para las preguntas últimas. Tal como si este mismo crítico (que en realidad no es un crítico sino un enemigo) alguna vez hubiera podido soportar el encadenamiento y la infinita regresión de la reflexión. Su propósito no es, sin embargo, ayudar al filósofo sino desvalorizarlo; no es ayudarlo, sino dominarlo [117], no es amarlo. Esta es la alternativa que surge para quien, enredado en el querer, se atasca entre el "tener permiso" y el poder y quiere decidir ahora entre el deber y el poder. Esto conduce a las dos categorías páticas restantes.

Deber [118]

También en este capítulo deberemos tener cuidado de contemplar las fuerzas mismas que, vestidas de lo pático, intentan gobernar el mundo disfrazadas y, de esta manera, descuidar el hecho de iluminar el rol de lo pático. Así es como bajo el vestido de la voluntad puede surgir la naturaleza dominante, el hombre despótico. Del mismo modo pueden surgir las leyes, los mandamientos, la conciencia moral, la moral, la ética, el demonio y Satán, en el lugar del *deber*. Aquí no podemos, sin embargo, adornarnos con los emblemas de los grandes legisladores o de los poderosos profetas, tal como si alguien de humilde procedencia se vistiera con el ropaje de las clases más altas. La empleada doméstica en el vestido de noche de la patrona tiene ventajas que no son despreciables. Aquí ya se observa que si uno se limita a enjuiciarla, se entregaría a los brazos de una moral del *deber* aun antes de haber comprendido que aquí está en juego un interés que, para imponerse, sólo se sirve de una moral. ¿En realidad por qué la doncella no ha de usar el vestido de la señora? Si el derecho de propiedad sólo es el pretexto para ejercer el dominio, para conservar la división entre amo y siervo.

Así surge de nuevo la pregunta acerca de si la abstracción gramatical existe en la realidad o le queda reservada al lenguaje. "Deber" [119] es un verbo; pero, en el modo imperativo (tú debes) se le adjunta un matiz de movimiento al matiz descriptivo. En el tiempo, con el tiempo, el tono descriptivo se vuelve ejecutivo, el tono propulsor se vuelve propulsado y viceversa. El lenguaje es, entonces, fluido como la vida y la gramática sólo es una agitación solidificada.

Aunque todas estas reflexiones lleven a la idea de proteger la particularidad humana contra poderes concretos, a los que sólo debería someterse con libertad, sin que con ello lo humano fuese limitado o hasta destruido, de todas las categorías páticas, la

---

[117] Por ejemplo: "L'Autodidacte" en *Nausée* de Sartre.

[118] En el sentido de algo que tengo que hacer, pero a lo cual no estoy obligado. Por ejemplo: tengo que estudiar, pero también puedo dejar de hacerlo (nota de la traductora).

[119] Comillas de la traductora.

categoría del deber es la que más se acerca al concepto de enfermedad: un ser humano debe estar sano, no debe *estar* enfermo. Aquí la distancia entre el deber y el ser es tan clara, como lo es la suposición de que, al final, lo que debe ser y lo que es son una y la misma cosa y la diferencia se puede volver insignificante. También se puede admirar la amplitud del concepto "deber", que, junto con lo ético y lo bello, abarca además a lo sano. Mientras que, por razones de claridad, recién todavía teníamos que rechazar la vinculación de las categorías páticas a un contenido concreto, ya que si se infiltrasen los mandamientos, las leyes, la ética y la moral, el deber sería de algún modo ensuciado, por el contrario, la situación ahora es que con el contenido del arte de curar recién se vuelve claro de qué clase de deber se trata en realidad. Pareciera ser, que separando de manera correcta el fin médico del fin estético, ético o fisicalista, se destaca el sentido del deber y esta diferenciación recién hace tangible lo que significa aquí la categoría abstracta. Se cree que estos planteos sutiles y complicados se pueden volver por completo superfluos a través de la frase sencilla: el médico no debe juzgar, sino que debe curar. Si las cosas fuesen tan simples este libro sería del todo superfluo. La desgracia radica sólo en que esta frase sencilla no conduce en cada situación concreta hacia la decisión sino hacia la duda; no se encuentra al final sino al comienzo del arte de curar. Porque: ¿a qué se llama "curar"? Los ideales más incompatibles de la medicina pueden referirse todos ellos al hecho de haber sido dictados por un deber y, sin embargo, de allí no surge ningún acuerdo y ningún consenso. ¿Será porque el concepto de deber había quedado confuso o porque lo debido se interpreta de una manera tan diametralmente diferente? Ambas posibilidades deberán ser consideradas.

Observemos por el momento al deber. La experiencia concreta brinda innumerables ejemplos que muestran que la presencia de un deber se manifiesta de manera indirecta a través de algo que en pocas palabras se puede calificar de resistencia. Resulta evidente que lo decisivo no es la esfera en la que se muestra el deber, sino el modo en que se muestra la resistencia. En la esfera de lo psíquico uno se encuentra, por ejemplo, con la obstinación del paciente que no se quiere dejar operar, o con la debilidad de aquel que no puede dejar de fumar, o con la impaciencia del que no se queda en cama, o con la incomprensión del que espera más de otro médico o de otro tratamiento. La protesta general de aquellos a quienes de todos modos les resulta difícil someterse a otros, tiene el aspecto de una particularidad psíquica o caracterológica que en cada caso se hace notar. Se dice, sin embargo, que se trata sólo de un grupo de personas; que hay otras que tienen la inclinación para dejarse llevar y que la mayoría saca consecuencias razonables del hecho de haber llamado al médico, es decir, que también hará lo que le indique. La protesta conciente no es, sin embargo, la única. La psicología profunda traspasa los límites de la psicología de la conciencia y percibe que la resistencia procedente del inconciente es más difícil de ser reconocida y de ser vencida. Por un tiempo parecía, entonces, que esta era la característica de la neurosis. Después de que Freud comprendiera que la resistencia del neurótico provenía de su resistencia inconciente contra el terapeuta, también se le hizo comprensible que existía una resistencia contra la salud y contra la vida en general. Allí donde es intensa puede expresarse como adicción masoquista al sufrimiento; allí donde es superpotente puede manifestarse como suicidio. Siguiendo estas huellas, encontró que este camino era tan amplio, de validez tan general, que opuso la pulsión de muerte a la pulsión de vida, hasta el punto que no pudo encontrar ya ningún argumento para calificar de más fuerte a alguno de los dos hermanos enemigos: no existe forma de conocimiento ni predicción certera acerca de cuál de ellos ha de vencer. De este modo se creó el punto de partida para suponer la existencia de procesos análogos en el dominio corporal. No

basta con que el hombre sea mortal para comprender que debe morir; una afirmación que incluso le otorga a la muerte una supremacía sobre la vida. El hecho de que la biología no haya podido explicar ni probar esto, sólo demuestra que encontró aquí su límite. Este es en efecto el límite que existe entre la existencia óntica y pática: en la lucha por la vida, la muerte no es un fenómeno óntico sino pático. De ninguna de las dos se puede afirmar que existen o qué son. Se puede afirmar, sin embargo, que se "tiene permiso" o se "tiene obligación" de vivir, o que se quiere, se puede o se debe morir.

¿Qué ocurre entonces con la enfermedad y la salud? La categoría del deber obtuvo aquí la prioridad porque la salud aparece como una suerte de ideal y la enfermedad como su contrario. Pero no es seguro que esta representación sea suficiente. Podría ser, incluso, que de este modo encuentre su expresión una intención despreciativa, degradante, que debemos corregir. Si alguien experimenta, por ejemplo, la salud como un don o una gracia; si alguien experimenta la enfermedad como necesidad o como culpa, ha evitado precisamente una categoría de un deber, y esta vez es la categoría del deber la que más se aparta de la experiencia vital del enfermo. Observando con mayor atención la esfera anímica, esta ya no presenta puntos de referencia que indiquen con preferencia la inclusión del concepto de deber en la constitución del concepto de enfermedad. Sólo nos queda entre manos el hecho de que, de todos modos, el deber quiere ser constituido como pático y no como óntico. Si se presentan, entonces, resistencias en la enfermedad –no sólo contra ella, sino también contra su eliminación– se deberá deducir de ello la existencia de fuerzas contrarias, que no sólo están dirigidas en contra de un deber, sino también contra los restantes vectores páticos.

Por lo demás, no existe ningún motivo para suponer de un modo ingenuo y vulgar que la aguja de la brújula del deber deba estar siempre orientada hacia lo bueno, lindo, verdadero, sano y perfecto, es decir, hacia una especie de vida saludable. Puede que sea muy cómodo diferenciar a los bienintencionados de los malintencionados; pero el objeto, la obligación y la naturaleza de uno están en mortal contradicción con los del otro. Al observar las contiendas de los hombres con más atención, se puede notar que no se trata de diferenciar con certeza el bien del mal, sino de que falta la instancia enjuiciadora que, con nobleza suficiente, pueda reconocer lo que es bueno y lo que es malo. De este modo el deber sigue siendo una categoría, que sólo puede conservar su valor particular si se la une a las restantes patías; de ser aislada o coronada de poderes absolutos, quedaría de inmediato comprometida. Recién en esta asociación adquiere su sentido y su significado, y por esta razón finalizaremos este capítulo dirigiéndonos hacia aquel integrante que promete la mayor libertad de movimiento: lo posible supera de lejos lo permitido, lo obligado, lo querido y lo debido y, por decir así, nos sumerge en una laguna en cuyas aguas el pez puede nadar hacia todas las direcciones.

Poder [120]

Cuanto más avanzan las consideraciones que aíslan a los verbos páticos entre sí, tanto más se impone, tal como si se tratase de un adversario, su unidad. Por este motivo, la última observación, a saber, que en ningún lugar uno se puede mover con tanta libertad como en el agua de las posibilidades, es una de las que apenas formulada, a la luz de la duda, se vuelve de nuevo rígida, como presa de miedo. "¿Es que puedo siquiera

[120] En el sentido de capacidad y potencia (nota de la traductora).

una mínima parte de aquello que debería?", dice el compungido. O bien: "¿es que podré alguna vez aquello que quiero?", dice el resignado, etc.

Cuando colocamos, por ejemplo, el verbo "poder", en lugar de la forma personal mí, yo, tú, etc., ya nos desviamos de la definición de lo pático. Si de la forma "llueve" [121] (*es regnet*) pasamos a la forma "llover" (*regnen*) se realiza una abstracción; y con la abstracción ocurre una enajenación de la existencia. Por esta razón también es sin dudas correcto colocar en relación con las categorías páticas al infinitivo en los títulos y en los textos y no a la forma personal. Ahora bien, aquí no se pretende hablar de la gramática o de la lógica del lenguaje sino de la existencia humana, que a la luz de los estudios y de la actividad de mi profesión se evidencia más bien como un manojo de tendencias que como un mosaico de partes consistentes. Esto representa incluso lo relativamente nuevo y original de mi empresa, a saber, que afirmo percibir esta realidad profesional no como algo que es y se puede conocer a través de demostraciones, sino como algo móvil que se ilumina de momento por algo así como si fuera relámpagos fugaces que se mezclan entre sí. En este sentido se puede pensar que el poder se presta en especial para representar esta movilidad y este color de la irrealidad. Lo que puede ser, (todavía) no es, *podría* ser. Lo hipotético, condicional o, de algún modo, ilusorio de la existencia pática encuentra aquí una buena expresión. Y en la manifestación de un enfermo que dice: "no puedo..." esto se expresa en un grado aún mayor con ayuda de la negación. Porque no dice: "yo podría, pero no quiero", sino directamente: "esto posible es algo imposible para mi".

Aquí debemos considerar todavía una dificultad que hemos estado tratando de postergar quizá por demasiado tiempo. Algunos de los lectores comenzaron a sospechar que toda la dificultad acerca de la acepción conceptual de la existencia pática se podría resolver con sencillez, a saber, considerando el tiempo. Aquí demostraremos que esto no es así. La temporalidad de la existencia *no* puede resolver la contradicción de que lo aspirado en estado pático *no* es, pero que lo aspirado mismo *sí* es, es decir, la misma cosa referida no es y también es. La demostración de esta afirmación negativa desemboca en el hecho de que la situación pática no procede de la temporalidad de la existencia, sino a la inversa, que la situación pática del hombre se expresa también en su estructura temporal, pero de ninguna manera sólo en ella.

La estructura temporal sería una solución si la sucesión de los hechos pudiese ser ordenada de tal modo que, en determinado momento, a cada realidad presente le sucediese la subsiguiente de un modo unívoco y necesario. La imagen del mundo determinista-causalista se representa a la naturaleza de este modo. Es así como el ser humano se encontraría con regularidad en un estado de conocimiento incompleto de estas cadenas de realidades y de sus relaciones causales. Cuanto más se complete, sin embargo, su conocimiento, con tanto mayor frecuencia y seguridad podrá realizar una afirmación acertada acerca de la realidad en el pasado, presente o futuro. Ahora bien, esta idea podría ser equivocada o también correcta. Como esto no se puede decidir, habrá que atenerse a la situación en la que el hombre se encuentra de hecho. Esta es por completo diferente a la idea recién expresada: 1.- sólo conocemos una parte del pasado; 2.- el presente se vuelve irreal en el momento en que lo tomamos como objeto: se desvanece; 3.- el futuro nunca es seguro sino apenas probable, hipotético o también diferente de lo que nos habíamos imaginado. Por este motivo, las desilusiones y las sorpresas constituyen una parte tan grande de la vida; hecho que todavía resulta bastante desconoci-

[121] La traducción literal de esta expresión alemana sería "ello llueve" (nota de la traductora).

do. No se puede decir que resulte evidente que lo pático como tal ya esté contenido en la situación en el tiempo. Se puede afirmar, sin embargo, que precisamente la situación temporal crea la condición por la cual la existencia desemboca en la extraña escisión que provoca la vivencia de que el permiso para, lo que debiera, quisiera, pudiera ser no es; o que precisamente es la falta de permiso para lo que debiera, quisiera ser. Esta escisión puede adquirir entonces la forma de que el hombre *todavía no es* o *ya no es más* aquello hacia lo que tiende en su forma de ser pática, o que en su presente quizá todavía es o no es. La temporalidad es la madre de la escisión y de la duda, y éstas dan lugar a la actitud de pretender algo que no es, porque todavía no es, ya no es o está oculto.

Esta potencialidad no necesita ser, sin embargo, explicada o representada con ayuda del tiempo. También mi ser en un lugar, mi lugar, puede ser de algún modo equivocado; es decir, que se aspira ocupar otro lugar. Podríamos exponer esto en detalle y aclararlo con ejemplos como el cautiverio, el estado de vértigo, la caída. El poder posee además dos matices en el sentimiento reflejado por el lenguaje. Un matiz se percibe cuando alguien dice: "yo podría, pero no quiero"; transmite una tonalidad impregnada por la posibilidad considerada como segura. Otro dice: "quizá venga, quizá no venga". Aquí se refleja la incertidumbre. El primer "poder" también es conocido como posibilidad objetiva, el segundo como posibilidad subjetiva. Con frecuencia el poder subjetivo y el objetivo están, sin embargo, entremezclados, por ejemplo, cuando alguien dice: "todavía no he decidido nada" u otro: "todavía he de hacer primero una comprobación". Lo común en ambos casos es, empero, que cada "poder" destaca la potencialidad de la actualidad y que esto ocurre sin plantear ninguna condición temporal particular ni incluir tampoco ninguna de las demás categorías páticas antes consideradas.

Por la extraordinaria importancia que ha adquirido la *potentia* en especial con Aristóteles y con ello en toda filosofía, será preciso hacer todavía una observación acerca del papel más general de la categoría del poder. En la medida en que la *potentia* se opone al *actus*, el simple espectador que se encuentra frente a la filosofía tiene la impresión de que con la potencialidad sólo tiene que ver el que sabe o el que practica la ciencia. Se convierte de este modo en una cuestión epistemológica. Quien, en cambio, se encuentre y actúe en lo real, sólo tendrá que ver con el poder en la medida en que deberá diferenciar entre posible=realizable e imposible=no realizable. Una antropología como esta deberá mantenerse, sin embargo, alejada de semejantes rodeos. Porque ella es ciencia y entiende que el ser humano vive en su condición pática, actúa en su condición pática y está dirigido a la existencia en su condición pática; que el hombre no es esto o aquéllo, sino que tiene permiso para, debe, quiere, tiene y puede ser. El hombre es reconocido aquí como un ser que está siendo, no como un ser que es y –ésta es la ambición de esta ciencia– sólo si es reconocido como tal; el conocimiento será útil para una influencia terapéutica.

Una tarea secundaria sería la de investigar allí donde los filósofos han comprendido precisamente esto y ninguna otra cosa, y con ello crearon un tipo de filosofía que concuerda con nuestra antropología. La misma tarea secundaria podría estar dirigida al arte, a la poesía, a la sociología y a la política, a la ética y a la teología. Sólo tocamos estos temas por motivaciones ocasionales, no de manera sistemática. Queremos averiguar cómo ha de tratar un ser humano a otro ser humano, nada más.

Segunda parte
Proyecto para una teoría general de la enfermedad

Introducción I

En el momento en que comienzo con este proyecto para una teoría general de la enfermedad, se me ocurren más pensamientos perturbadores y de advertencia que imágenes claras y delimitadas que, como ángeles personificados, deberían avanzar delante de aquel a quien le ha sido concedida la gracia de un descubrimiento genial. Conozco bien esa vivencia, similar a la frescura de la mañana, que se tiene al pisar un terreno de investigación que aún está intocado; pero no tengo la impresión de disponer de un vehículo de transporte que nadie haya tenido antes. De manera que se trata sólo de la dirección de mi viaje, que ya desde mi juventud estaba establecida de modo tal, que no tengo ni elección ni libertad para modificarla. La dirección a la que me refiero no puede quedar aquí resumida en pocas palabras. Pero todas las objeciones que puedo llegar a admitir se refieren a la forma de la exposición, los medios de la investigación, la decisión de la publicación y no al principio en sí mismo, que es: reconocer el sujeto en la enfermedad. En este punto la obligación es para mí inevitable y tengo conciencia de que se dirá que soy prejuicioso, personalmente inhibido, exagerado, etc. Sé que un pensamiento no adquiere certeza por el hecho de que alguien esté poseído por él, ni que una afirmación adquiere validez general por el hecho de que algunas personas la repitan. Por el momento no será posible, por lo tanto, modificar en algo el angustioso estado de soledad y sólo resta hacer el intento de aclarar su motivo. También es cierto que este sentimiento es más fácil de soportar a edad avanzada y que incluso, ya desde siempre, ha representado un intento para lograr una mayor autoestima y no sólo para la depresión y la duda.

Evaluemos, entonces, qué es lo que dificulta esta tarea y qué es lo que la promueve. En mi época se produjo una serie de importantes descubrimientos terapéuticos. Por ejemplo, la técnica de rayos X y la radioterapia, la insulina, el tratamiento de la anemia perniciosa, la sulfonamida, la penicilina, la vitamina. Con ello el concepto del progreso de la medicina se ha vuelto más preciso en la conciencia y se ha difundido entre los seres humanos. Quien no sigue este concepto de éxito en forma incondicional, rápidamente se encuentra en desventaja si no ofrece éxitos parecidos y sólo relativiza su concepto como tal, como si quisiera disminuir su importancia. No puede esperarse, entonces, ninguna ayuda para mi teoría general de la enfermedad que provenga de este lado. Una aguda polémica contra la medicina científico natural a lo sumo me brindaría un éxito sensacional pero no un derecho objetivo. Si no es útil atacar a una ciencia, al menos debería ser necesario, y esto es ciertamente así. Durante mi exposición debo poner especial atención, por lo tanto, en realizar un desarrollo necesario desde todo punto de vista y no sólo un peligroso juego espiritual.

Sin embargo, lo que es necesario es, en primer lugar, posible, y, luego, también útil. Con ello se han mencionado las condiciones favorables para este trabajo. A mi época no pertenecen sólo aquellos descubrimientos exitosos de la terapia científico natural. Ella se encuentra también a la sombra de catástrofes políticas, espirituales y éticas. Éstas pueden ser percibidas como principio o como final, descritas como destrucción o comienzo. Lo que no se puede hacer es considerarlas como molestos fenómenos co-

laterales, mientras el paso de la ciencia continúa firmemente y de manera autónoma. Admito, por cierto, haber notado recién desde hace catorce años que un giro determinado en las condiciones de la ciencia es igual al giro que toma la dirección del movimiento histórico. Es precisamente esto lo que deberá ser calificado como la necesidad de dar el paso que dará, por su parte, este trabajo sobre medicina general. Si se limita entonces, como sucederá aquí, una determinada parte del bien tradicional como, por ejemplo, la teoría de los reflejos, la fisiología de los sentidos, la teoría de las infecciones, la biología hereditaria a un papel instrumental y se les deniega su valor de realidad objetiva, se responde así a una necesidad que no se acerca a la ciencia desde afuera, sino desde adentro, pero que es en su esencia idéntica a la transformación necesaria que ocurre en el proceso histórico extracientífico.

Además de tener que obedecer a lo necesario, sólo se debe intentar lo posible y aspirar a lo útil. Ambas máximas tienen más importancia de lo que parece. Quienes les tienen confianza y se inspiran en ellas, desembocan en serias polémicas con aquellas personas que consideran como su bien más sagrado al hecho de que intentan lo imposible y no aspiran a lo útil. Denominan su imposibilidad su ideal y a su aspiración idealismo. Con estos idealistas desembocamos entonces en una polémica y ésta es una condición estimulante para este trabajo.

Dado que estas afirmaciones parecen abstractas y contienen algo amenazador en su oscura generalización, quiero agregar ya desde ahora a qué conducen. No comenzaré mi exposición de una teoría general de la enfermedad con el concepto de enfermedad, ni tampoco con la descripción sensorial, sino que la desarrollaré partiendo de la situación y relación entre el médico y el enfermo. El comienzo no consistirá, entonces, en afirmaciones acerca de algo que *es*, sino en un análisis de algo que *está siendo*, de lo que sería posible, de lo que desea ser útil y con ello obedece a una necesidad. En primer lugar no se analizará un *ser*, sino un *encuentro*, y recién desde allí deberá desplegarse una especie de patología general, más exactamente, una medicina antropológica.

No puedo confiar en que cualquier lector pueda realizar este movimiento de un encuentro. Creo que hay personas que tratan constantemente de rectificarse a sí mismas (sino a ellos mismos, sus opiniones y sus formas de comportamiento); luego hay otras en las cuales esto no se percibe (aunque son muy hábiles para hablar de su capacidad de cambiar y de su flexibilidad, sabiendo convencer a los demás). Las personas de la segunda clase parecen tener un rasgo en común, a saber, que pueden modificar constantemente su opinión y su conducta sin realmente agregar o sacrificar algo. No estoy seguro de que éste sea un caso sin esperanzas, pero no quiero derrochar fuerzas y tiempo en aleccionar a aquellos que se dejan aleccionar con demasiada facilidad. Se trata de algo más desagradable que convencer a los que no se dejan aleccionar. Por lo tanto deseo expresar con toda franqueza que me dirijo a aquellos que "visceralmente" [122] no pueden hacer otra cosa que rectificarse continuamente a sí mismos.

Considero esta rectificación como una larga cadena de pequeños saltos. No estoy en condiciones de informar acerca de una conversión única y, a pesar de que estoy dispuesto a considerar seriamente estos "informes de Damasco" [123], no puedo evitar una cierta desconfianza al respecto (en este u en otro sentido). No podemos dejar de pensar en el principio de la continuidad de Leibniz –*natura non facit saltus*– la historia ya ha durado demasiado tiempo como para que se nos pase por alto las veces que los hombres

[122] Comillas de la traductora.
[123] Comillas de la traductora.

creían que justamente a ellos les sucedía un cambio radical, una transformación, un ocaso y un nuevo comienzo; desde cierta distancia se trataba sólo de una pequeña parte; caía la noche, comenzaba otro día, y sólo se trataba de un día en un año, un año entre miles de años. Ahora tampoco podemos dejar de pensar en la conformación arrugada, la irregularidad infinita de la corriente; permanentemente reina una inquietud indescriptible –*natura facit saltus*–. Finalmente ambas cosas son ciertas y, por lo tanto, es una continuidad de las discontinuidades, una continua constancia de lo inconstante. Cuando Descartes reconoció que no podía cambiar las circunstancias se decidió por cambiar su modo de pensar; un buen día, sin embargo, las circunstancias sí cambiaron.

Se trata, entonces, de cambiar siempre algo ínfimo, de cambiar en todo momento lo que es actualmente necesario y no todo.

Introducción II

El "precisamente aquí" en
construcción, función, estructura, espíritu

Sólo aquel que también aplica a su propia persona lo que aspira para otros, puede tener una medicina en la cual todo proceso patológico es examinado en relación con su sentido. Con esto no se quiere decir que *sólo* la autorrealización activa conduce al conocimiento; sólo se exige que *también* la autorrealización forme parte de la teoría. ¿Qué indica ahora este autoexamen, en qué consiste esta autorrealización? Éste es nuestro primer tema. Uno de los resultados será que el sentido de un proceso sólo podrá ser evaluado, si se relaciona lo interior del mismo con su exterior. Algo similar se habrá querido decir también cuando se habló, por ejemplo en el darwinismo, de una adaptación de los seres vivos a su entorno. El concepto de adaptación, sin embargo, fue en parte demasiado limitado, en parte demasiado indeterminado. Era demasiado limitado cuando sólo se pensaba en la supervivencia en relación con la lucha por la existencia, y no en el cómo y en el para qué de esta vida; era demasiado indeterminado cuando no se indicaba con mayor precisión las características del entorno, ni las del ser vivo del que se trataba. Se pueden observar luego una gran cantidad de ejemplos particulares, de casos; no se puede observar, sin embargo, cuál es la verdadera esencia de aquello que se debe imponer y conservar.

Un segundo tema comprenderá, por lo tanto, las formas de las distintas discrepancias y acuerdos de lo interior con lo exterior. La discrepancia sería algo así como dividir; la unificación seria algo así como unir. En el contraste de la aspiración social y erótica existe una aplicación importante de este movimiento doble y contradictorio, en el que simultáneamente se produce la unión y la división. Otro ejemplo es la dualidad (tan importante en la patología) de los sucesos nutritivos y sexuales. Si luego nos aproximamos aún más a la experiencia médica, se observarán algunos modos de los procesos de la vida orgánica que no pueden ser pasados por alto. La construcción anatómica del cuerpo, las funciones fisiológicas, la estructura psicológica, los poderes espirituales ejercen su efecto cada uno a su manera y deberán ser considerados en detalle. Ahora bien, con ello se pone de manifiesto algo asombroso. La anatomía, la fisiología, la psicología y el espíritu presentan, como manifestación externa, una forma evidente y de algún modo clara e inconfundible, mientras que el núcleo interno, el ser, el sentido aparecen como más ocultos. Si llamamos a este núcleo "yo" o "sujeto", percibimos inmediatamente qué fuerza tiene y cuán oculto está. De esto se deduce una regla importante para la correlación entre lo exterior y lo interior. Si nos acercamos,

por ejemplo, a la construcción de una teoría dada, esta unión de lo exterior con lo interior resulta inevitable, pero lo exterior y lo interior no están situados en el mismo nivel, sino que lo exterior determina, gracias a su forma, la arquitectura; lo interior por su parte pareciera proporcionar la fuerza o el accionamiento para la construcción. Desde lo externo aparece la claridad, la delimitación, el color; desde lo interno surgen la fuerza motriz del misterio, la productividad de una creación.

En primer lugar, hablaremos de la autopercepción y del automovimiento en cuanto a lo que aportan y de cuán imprescindibles son. Luego se deberá describir la relación entre lo exterior y lo interior en el unir y en el dividir, en la cual la existencia anatómica, fisiológica, psicológica y espiritual proviene desde afuera; la fuerza yoica, subjetiva y oculta proviene, sin embargo, desde lo interno. En la exposición esta diferencia entre lo exterior y lo interior deberá ser correctamente considerada, evaluada y determinada. En los apartados siguientes se observará siempre al final una referencia a una "teoría propia". La importancia de esta particularidad sólo está condicionada por el presente y, por más grande que sea el valor del presente, una exposición siempre es una limitación que exige modestia y que esperamos sea también producto de la modestia.

1. Nutritivo y sexual

Al estudiar pacientes, en el intento de ayudarlos, nos cuestionamos muchas veces, si el trastorno principal que presentan radica en el ámbito de los rendimientos nutritivos o de su vida sexual. Nos podemos enterar, por ejemplo, que una angina tonsilar aparece justo en el momento en que se produce una pérdida amorosa. ¿Pero, cuál de los dos existió primero? Esto no se podrá determinar. Entonces se tiene la ocurrencia que ambos proceden de un tercer ámbito que permanece oculto. Dado que lo nutritivo y lo sexual son diferenciables con bastante precisión y también están relacionados entre sí, y quizá sean en el fondo una y la misma cosa, dirigimos nuestra mirada hacia todas partes en el intento de obtener ayuda para la solución de este problema desde nuevas observaciones. Llegamos, entonces, a la enumeración de lo siguiente:

a) Charles Darwin observó que las especies surgieron probablemente en la lucha por la supervivencia y que quizá se podrían explicar por la supervivencia de los más aptos. Luego observó que esta supervivencia se lograba en muchos casos a través de la reproducción sexual, de modo que aquella aptitud para sobrevivir demostró ser, entonces, una aptitud para reproducirse. El surgimiento de las especies no se podría concebir, entonces, sin la reproducción, y al *El origen de las especies* de 1859 le siguió *El origen del hombre y la selección natural*. Ambos temas no se podían separar claramente. Si la zoología y la botánica proporcionaban aquí ejemplos, se trataba de todos modos de casos enfocados biológicamente, de modo que continuaron siendo investigaciones anatómicas y fisiológicas, en las que se observó una relación o, al menos, una analogía, entre la elaboración de formas en los procesos nutritivos por un lado y procesos generativos por el otro. Ciertamente esta similitud podría ser interpretada como un descubrimiento y un excelente ejemplo de ello se presenta en un trabajo de Roessle (1923) [124]. Sostiene allí que se ha visto que los procesos formativos en la digestión y reabsorción intestinal tienen un gran parecido con aquellos que se presentan en las inflamaciones, tal como sucede en el caso de la invasión de gérmenes infecciosos o en el del domeñamiento de cuerpos extraños

[124] "Acerca de la inflamación".

inanimados en los tejidos. Nuevamente se ven cuadros parecidos allí donde, en el transcurso de una evolución normal, un miembro ha de ser refundido o eliminado; así, por ejemplo, cuando debe desaparecer la cola del renacuajo. Luego informa Roessle acerca de cuadros que se forman cuando espermatozoides, en lugar de fecundar un huevo, son eliminados en la vagina. Todos estos parecidos lo llevan a pensar que la inflamación patológica no es otra cosa que una "inflamación fisiológica" acelerada y especializada y que ambas aparecen justamente en el momento en que se les ha impuesto a las células una especie de "falla en la dieta", en la medida en que deben domeñar algo ajeno. Del mismo modo en que la inflamación es una especie de metabolismo diferenciado, éste es una especie de proceso reproductivo generalizado. Con ello no se ha tomado especialmente en consideración al crecimiento, pero en cierto modo se lo ha incluido. Aunque Roessle no haya formulado expresamente este pensamiento, se impone por sí mismo: el proceso nutritivo y el sexual no sólo se parecen tanto desde el punto de vista morfológico, sino que también están tan emparentados biológicamente que se puede reconducir el uno al otro de manera alternante.

En este caso se tiene, por empezar, libertad y ningún método que obligue a decidir si la forma de actividad nutritiva surgió antes que la sexual o viceversa. Tampoco se puede decidir si los seres unicelulares provinieron de los pluricelulares o viceversa, o ninguna de las dos cosas. Ni sabemos lo suficiente acerca de la relación de la reproducción sexual con respecto a la asexual para formular leyes generales. Sin embargo, podemos aislar un concepto provisorio que se adecua a todas las formas de inquietud y productividad morfológico-orgánica: el concepto de *lo ajeno*. Agentes infecciosos, cuerpos extraños, sustancias nutritivas, células germinales del otro sexo, todos ellos son, aunque su incorporación sea inevitable y deseada, específicamente *diferentes*, y esto es lo que queremos designar con la expresión, un tanto acentuada, de "ajeno". El enfrentamiento con algo ajeno es, entonces, un fenómeno que abarca lo nutritivo y lo sexual; es sumamente general y retorna en la apariencia psíquica.

Debemos mencionar además otras dos series de fenómenos, de los cuales Roessle en aquel trabajo sólo menciona detalladamente uno, a saber, la autodigestión, es decir, el proceso mediante el cual algunas partes, que se han hecho superfluas a lo largo de la evolución, deben desaparecer (como por ejemplo la cola del renacuajo) y el de la transformación de células corporales hacia neoformaciones malignas, tales como el carcinoma y el sarcoma. Es notable destacar que se hicieron observaciones cada vez más numerosas en las que se evidencia que no se puede establecer un límite preciso entre inflamación y neoplasma, y que ocurren todas las transiciones entre granuloma y tumor, lo cual hace sospechar su profundo parentesco. La transmisibilidad de ciertas neoformaciones hace lo suyo para sugerir la existencia de raíces comunes en la infección y el neoplasma. Lo que aquí se puede demostrar especialmente en el aspecto anatómico, también se continúa a lo fisiológico.

b) Es debido al excesivo biologismo del siglo XIX y de la primera mitad del siglo XX y es, en realidad, un fenómeno histórico que tanto la alimentación como la sexualidad hayan sido interpretadas predominantemente partiendo de su naturaleza física, que conceptos como nutrición, y más todavía sexualidad, estaban colocados, para muchas personas, precisamente en el lugar de los términos alemanes que abarcan un sentido más amplio [125]. Pero no sólo se pierde con ello el carácter religioso, sagrado

[125] El término alemán para nutrición es *Ernährung* y para sexualidad *Geschlechtlichkeit*. El término más moderno es, para el primero, *Nutrition* y, para el segundo, *Sexualität*.

y ritual del comer, del beber, del dormir y de la cohabitación, también se restringe la faceta natural en sí misma, y finalmente se la representa de una manera equivocada. De este modo no se obstruye, sin embargo, cualquier camino adicional que pueda acercarnos a la alimentación y a la sexualidad y a la relación que existe entre ellas. Y la importancia que la política interna y externa de los Estados da al problema de la alimentación, así como la falta de cuidado y la desorientación respecto de la vida sexual de las sociedades, son estímulos suficientes como para no dejar nada sin investigar para obtener un orden en esos aspectos. También su regulación biológica ha sufrido un gran naufragio. Naturalmente se podrá pensar en encontrar su importancia decisiva en épocas anteriores de la historia, pero creo que, a pesar de todo, se trata de una proyección de las propias importancias a un cuadro histórico de épocas anteriores. A veces me parece que es como si el mundo animal y vegetal hubiera sido recubierto por un biologismo humano, tal como si fuera sobreentendido que plantas y animales se comporten "sólo" de manera biológica; pero esto no está sobreentendido. Y el temor de considerar estos elementos de manera antropomórfica podría entonces provenir del hecho de que realmente haya ocurrido así, es decir, que se hayan considerado en su aspecto sólo-biológico.

En realidad no es necesario que me disculpe expresamente, si aquí menciono, en especial, un intento que he realizado por mi cuenta con el fin de poder acercarme a la sexualidad desde el camino no biológico (1949) [126]; la razón para ello es sencillamente que creo conocer mejor este intento. Allí se dice que la pulsión sexual contiene en sí misma tanto una fuerza de atracción como de rechazo, es decir, que está conformada de un modo polar. Se agrega que, de esta manera, no es sólo ambigua porque tiene dos sentidos, sino también que tiene múltiples sentidos porque está ramificada hasta lo más fino, porque se la puede seguir hasta lo anormal y poco común y es transmisible de lo natural a lo supranatural. El análisis de los actos sexuales, aunque limitados como son por estructuras de espacio, tiempo, cantidad e intensidad de sensaciones, conduce finalmente a la realización de lo imposible, es decir, que se encuentra en oposición antilógica con la naturaleza. Pero lo que aquí corresponde a una teoría sexual se encuentra en su conjunto bajo el –aunque contradictorio– signo de la unificación, mientras que los esfuerzos de repartir la propiedad de una manera justa, de liberar a la sociedad de la revolución, de dar a cada uno su alimento se encuentra, como tendencia hacia la división, frente a la tendencia hacia la unificación. Unir y dividir, conciliar y satisfacer lo sexual y lo social es nuevamente un intento de nivelar lo contradictorio, de superar de alguna manera lo antilógico de la realidad.

De manera que a tales conocimientos también les corresponden estar allí donde lo corporal se muestra desde un comienzo como algo que impone dos grandes exigencias, que no son simplemente iguales, y que son las de satisfacer a la alimentación y a la reproducción. Se verá todavía que existen múltiples tareas que se imponen a los organismos y veremos de qué manera las resuelven. Pero la división en nutrición y sexualidad tiene una característica especial que se hace especialmente evidente al iluminar cuestiones sociales. Surge de allí que lo nutritivo tiene algo que ver con la distribución social de la propiedad, lo sexual con la unión asocial de los *partenaires* sexuales, y que entre los dos procesos existe un conflicto del que no sabemos todavía si es posible de ser superado y cómo. Si se trata, como hemos dicho, de la realización de lo imposible, entonces las perspectivas para una resolución lógica no son buenas. En este caso tam-

[126] *Encuentros y Decisiones*, (tomo 1, pág. 236 y siguientes).

bién se deberían considerar desde el principio con cierto escepticismo a los intentos por obtener soluciones de tipo político, histórico y social. La constitución antilógica de la vida excluye de todas maneras desde el comienzo una racionalización; al menos ésta debería quedar incompleta y provisoria.

c) Debido a nuestra falta de conocimientos, tenemos que ocuparnos de todo intento que tenga al menos una mínima posibilidad que permita comprender mejor la relación existente entre la consumación de la alimentación y la de la sexualidad. El siguiente campo de investigación se encontró en la práctica médica, cuando se comenzó a revisar y a tratar a enfermos que sufrían de cambios patológicos en sus órganos, mediante tratamientos psicológicos, biográficos y psicoanalíticos, del mismo modo que se había tratado la neurosis, especialmente las psiconeurosis. Se trata, entonces, de una investigación de la llamada medicina psicosomática. Aquí el resultado más importante que se ha obtenido hasta ahora es que en la génesis de tales enfermedades el proceso psíquico se refleja en el corporal, que el proceso corporal y el psíquico se pueden sustituir y reemplazar mutuamente, de manera que aparece una unidad psicofísica de la persona en su totalidad. Mucho más difícil es reconocer luego la relación entre los procesos sexuales y los nutritivos. Junto con los casos en que la enfermedad en los órganos no-genitales aparecía evidentemente a continuación de una crisis o de un fracaso sexual o erótico, hay otros más numerosos en los que se puede demostrar una total independencia, al menos a primera vista, de ambas funciones. Deberán ser incluidas grandes cadenas de relaciones, deberán ser llenados algunos vacíos a través de hipótesis u observaciones de otros casos, como para permitir también aquí la exacta relación entre la función sexual y la nutritiva. Una y otra vez se impone además la idea de que estos dos campos no tienen nada que ver entre sí y que sólo entran en contacto bajo condiciones especiales. Conozco, por ejemplo, un estudio, realizado con los métodos de la psicología profunda o biográfica, de una cantidad de enfermos del estómago (*Bräutigam*), que dio como resultado que las discordancias entre deseos y penurias profesionales llevaban a enfermedades del estómago y a úlceras. Sin embargo, en otros estudios, realizados en el verdadero sentido psicoanalítico, se ha demostrado en el caso de la tuberculosis pulmonar y en el de la hipertensión, que son los destinos psicosexuales de la libido en cuya conformación se origina tanto la enfermedad orgánica, como el síntoma neurótico. Dado que el psicoanálisis es una teoría sexual, se plantea ahora la pregunta si se desea aceptar la teoría sexual del psicoanálisis como obligatoria o como una teoría posible entre otras.

No se puede decir que por este camino se haya aclarado mucho de la relación entre sexualidad y nutrición; pero se deberá admitir que ni siquiera se sabe cómo encarar el problema. Sin embargo, no hay ninguna duda de que en este sentido se podría realizar grandes progresos y que con mayores conocimientos aumentará también la forma de las preguntas y la exactitud de las definiciones. Ante todo, el concepto de lo nutritivo no ha sido ni de lejos tan estudiado y discutido como el de lo sexual. Aquí se lo utiliza para poder comprender en sí mismo, de manera más amplia, la alimentación, el metabolismo, la digestión, asimilación y desasimilación, transformación, cambio de energía y todo tipo de actividad orgánica. Desde aquí se han interpretado entonces también los procesos patológicos, tanto en lo anatómico como en lo fisiológico. En la patología encontramos fenómenos que muestran que la nutrición tiene facetas que no han sido tomadas debidamente en consideración bajo condiciones normales. Un ejemplo son los cuadros de anorexia y de obesidad; otro, la formación de tumores; un tercero, el trastorno en el desarrollo, del crecimiento, de los procesos de maduración o

de envejecimiento. Todas estas enfermedades o padecimientos señalan la importancia de las formas y de los límites, entre los cuales debe transcurrir lo nutritivo para poder siquiera ser llamado normal.

Finalmente la investigación consultada en este punto partió de la base de que sólo el reconocimiento científico-orgánico no es suficiente, sino que recién se completa por uno psicofísico. Aunque en la fisiología evolutiva y en la investigación hormonal haya mucho de nuevo acerca de la influencia de las células sexuales sobre el resto del organismo, también se conoce la complicada construcción de los órganos sexuales en sí mismos como, por ejemplo, la función de las células del cuerpo amarillo en la ovulación y muchas cosas más; también las consecuencias psicológicas de la castración son un ejemplo; pero acerca de las influencias psicológicas que pueden ejercer los estados de hambre recién se han descubierto novedades en los últimos tiempos. Le dedicaremos a este tema un párrafo especial:

d) La fisiología del hambre representa un excelente ejemplo para mostrar cómo en el campo de las ciencias uno se había acostumbrado a cubrir también la corporalidad con la capa de la objetividad insensible, de modo que no quedaba más nada de desagradable en este asunto. En qué consiste en realidad el hambre sólo lo puede decir aquel que lo ha sufrido en carne propia, y puede tratar de valorarlo aquel que lo escucha. Una autodescripción de F. Schilling [127] muestra, entre otras cosas, la transformación del carácter de muchas personas que sufren hambre, así como fenómenos sexuales nuevos en el estado de hambre, tal como por ejemplo, la vinculación más cercana entre el onanismo y la representación de pan blanco y miel. Permanece dudoso si por esta razón el autor ya está justificado para hablar de una regresión a una unidad infantil de sexo y hambre, como lo supone el psicoanálisis en la zona oral. Con estas explicaciones prontamente desembocamos en la problemática del sistema pulsional y un sistema tal presupone desde el vamos que ambos, hambre y amor, deberán ser reconducidos a pulsiones; presupone, por lo tanto, una identidad en cuanto a su naturaleza pulsional. Sin embargo, no es obligatorio que aceptemos esto. Podría resultar mucho más convincente que el hambre tuviera fundamentalmente algo completamente diferente en su fundamento, a saber algo egoísta *(Selbstisches)*, mientras que el amor se dirige hacia el otro [128]. Es que el acto nutritivo lleva hacia la división, la sexual hacia la unión.

Resulta mucho más importante que las condiciones de hambre y las muertes por hambre que suceden entre los seres humanos en la guerra, en la prisión, en el campo de prisioneros aparecen como algo impuesto por seres humanos a seres humanos. El hambre es, entonces, algo que un ser humano le hace a otro ser humano. Con ello se hace evidente la conformación moral, que es inseparable de la culpa y de la causa (*Ursache*). Supongamos por un momento que el hambre es algo que se le hace a alguien, entonces también se ilumina desde este ángulo su fisiología y su psicología: alguien le hace algo así a alguien. No dudo en reconocer esta forma de existencia no sólo en la comunidad de vida de los seres humanos, sino también en la animal, vegetal y celular. Aquí las formas de trato sobreentendidas, las razonables, las impuestas en mayor o menor medida, son las asesinas. Si la realidad del hambre es, entonces, tan apasionada, recíproca, si el hambre es siempre una forma secundaria del asesinato, entonces no se lo puede representar fisiológicamente. Tampoco se puede, entonces, comprender el

[127] Autoobservaciones en el estado de hambre.
[128] Compárese con el punto b)

proceso nutritivo en su realidad, como evitación o impedimento del hambre, sino como pasión. Mientras no dudamos de adscribir a la sexualidad la naturaleza de pasión, para la nutrición recién se la descubre. Ahora se hace evidente que la relación de ambos no consiste en una combinación de fuerzas objetivable, sino en un conflicto pasional. Se deberán tener en cuenta ahora todas las condiciones particulares a las cuales se atienen las observaciones cuando se acercan a algo pasional. Se hará necesaria aquí una teoría del conocimiento para acciones y sentimientos pasionales, que deberá ser tenida en cuenta. Esta realidad pática tiene ella misma un carácter particular, y sólo se la podrá reconocer de un modo particular; solamente se podrá penetrar en ella de una manera particular: en la medida en que participamos en ella.

¿Se ha ganado de esta forma algo para el estudio de la relación de lo nutritivo con lo sexual? Tanto que se ha vuelto a quitar esa capa de objetividad insensible del conocimiento o de las ciencias. Esto constituye un hecho negativo. Resulta, sin embargo, positivo que todas esas observaciones en las que la alimentación y la sexualidad se encuentran evidentemente combinadas entre sí de acuerdo con su sentido, dependientes entre ellas, fundidas o enemistadas recíprocamente, deberán ser percibidas con asombro y con sentimiento apasionado. Este apasionamiento no puede ser reemplazado por la fisiología o química objetiva, ni por la psicología de la conciencia, no podrá ser neutralizado por una psicología profunda de la estructura anímica, para ser luego puesto a un costado o reprimido, sin que al mismo tiempo desaparezca la esencia de lo que estamos estudiando. Lo mismo es válido para los conocimientos como para las organizaciones políticas o sociales, a través de las cuales se trató de ordenar la distribución del alimento y la unificación de los sexos.

e) Por este motivo debemos, en este lugar, hacer una referencia especial al intento emprendido por el psicoanálisis de establecer un cierto orden en esta materia. En este sentido se trata, en realidad, de dos estadios: el primero sería el planteo de una teoría de las pulsiones, el segundo sería la construcción de una teoría estructural de toda la psique. Desde un principio la teoría de las pulsiones fue construida por Freud de un modo dualista. En relación con unas palabras de Schiller, se había reconocido junto con la pulsión sexual, la pulsión de alimentación, pero para el análisis de la neurosis sólo se podía utilizar adecuadamente la primera porque los efectos y las transformaciones de la segunda, insignificantes en lo patogenético, no se hacían evidentes en la práctica de la Viena de aquellos tiempos. Ambas cosas se han trasladado desde entonces. Sin embargo todavía no se ha creado un psicoanálisis de la pulsión del hambre, tal vez sea posible ahora; es así como el psicoanálisis continuó siendo en lo principal una teoría sexual –luego Freud introdujo modificaciones importantes que no eran sólo ampliaciones–. El antiguo dualismo fue reemplazado por el nuevo de pulsiones de vida y de destrucción o de muerte, la diferencia de conciente e inconciente por la del yo y del ello. En estas transformaciones y modificaciones tan conocidas, se hablaba en realidad poco de la verdadera pulsión de hambre y de lo nutritivo en sí. Pero al aumentar el interés por las formas de la libido orales y anales, las sádicas y masoquistas, de la temprana infancia, la psicología analítica se acercaba ahora de una manera diferente a los campos de los fenómenos nutritivos. Téngase en cuenta, por ejemplo, la gran importancia que han adquirido la posición captativa con Schultz-Hencke y los procesos captativos y retentivos con Franz Alexander. Mientras tanto se reforzó la medicina psicosomática, con lo que debió ganar importancia el conjunto de problemas que se han destacado en este capítulo.

De manera que no se puede decir que el psicoanálisis no haya tomado en consideración a lo nutritivo, pero tampoco ha contribuido mucho para su conocimiento. Creo

que la ganancia consiste en que lo antropológico ha sido abordado como un todo y desde allí se pudieron tomar en cuenta muchos aspectos. No sólo se ha mostrado *qué*, sino *cómo* se debe abordar algo así como lo nutritivo: ésta es la ventaja que tiene el psicoanálisis en relación con la fisiología. Y para ello la oposición entre el yo y el ello, es decir el segundo estadio, es lo más significativo. Porque esta oposición no contiene nada de la diferencia de lo nutritivo y sexual, de modo que es al menos capaz de encontrarse por encima de ambos o de descansar por debajo de ambos. A partir de allí se pueden interpretar como despliegues particulares de una naturaleza humana unificada. ¿Existen en realidad observaciones que ayudan de una manera afirmativa, crítica o polémica a semejante concepción del hombre? Esas observaciones han sido mencionadas repetidamente en los párrafos anteriores de este capítulo. En parte se trata de casos en los que un ser humano reemplaza la satisfacción sexual por la actividad de funciones que pueden ser llamadas nutritivas; también puede ocurrir lo contrario. La estrecha relación entre satisfacciones sexuales y nutritivas como, por ejemplo, en las fiestas, también es a veces bastante evidente. En ambos casos la bebida alcohólica y en ocasiones otros estupefacientes o tóxicos desempeñan un papel. Pero más suelen impresionar aquellas experiencias en las que el material probatorio no consiste en la contemplación, sino en la intervención. Son los casos en los que alguna sustancia química o un alimento estimula o suprime la libido sexual o la potencia; ambas cosas ocurren y algunos médicos lo han tenido en cuenta.

Pero todas estas experiencias no tendrían fuerza y no hubieran hecho tan creíble la relación real de la nutrición con la sexualidad si no existiera en nosotros de antemano una disposición a aceptar esta relación. ¿Por qué nos parecerá tan evidente que la sexualidad y la alimentación se encuentran tan cerca una de la otra que parecen estar tan emparentadas como para representar algo común? Debe de haber algo allí en el misterio de la vida que precisamente abarca o hace surgir a ambas como manifestaciones especialmente importantes de una y la misma vida. Llegamos entonces a la idea de que precisamente lo oculto del secreto pertenece evidentemente a la esencia de la cosa: sin este ocultamiento no habría secreto y tampoco tendría fuerza. Y precisamente esto es lo que también intenta atrapar la teoría del yo y del ello. Porque el yo, ya sea por el momento conciente o inconciente, es la instancia más regular, ordenada y racionalizable, mientras que el ello es la instancia más desconocida, la que se resiste a la racionalización. Por eso se puede decir que la estructura del yo y del ello aunque no aclare nada acerca de la relación de lo sexual y de lo nutritivo, sí lo hace acerca de la manera en que puede buscarse esa relación, bajo qué signo la podremos encontrar: se encuentra bajo el signo de un mutuo ocultamiento, como aquel ocultamiento mutuo entre el yo y el ello.

En otras palabras, que el esquema estructural del yo y del ello aceptado en el psicoanálisis, que de ninguna manera se puede limitar a la estructura psíquica, tiene para nuestro problema el significado de que el ocultamiento recíproco pertenece a la esencia de la relación sexual-nutritiva.

f) No me resulta posible brindar una nueva teoría personal de esta relación. Se puede mencionar ejemplos que contradicen en apariencia, pero no en la realidad, el principio del ocultamiento recíproco. Si, por ejemplo, un enfermo tiene el síntoma de la distrofia adiposogenital, o si observamos la obesidad de los castrados, o si oímos de los criadores de plantas y animales acerca de sus procedimientos dietéticos para el logro de determinada reproducción, creemos observar naturalmente una franca relación directamente causal, que no hace ninguna referencia a un ocultamiento recíproco. Pero es precisamente en este momento que comenzamos a reflexionar acerca de qué es lo

que en realidad quiere significarse con ese ocultamiento. Con ello también se hace evidente que no se formula sólo una pregunta acerca del conocimiento, sino también una acerca del efecto. Podemos ser eficaces, sin conocimiento, y podemos conocer, sin ser eficaces. También estos dos actos dan la impresión de poder –¿o incluso deber?– encontrarse en la relación del ocultamiento recíproco.

Si nos acercamos ahora a un ser humano enfermo, no sólo con métodos modernos y formación intelectual, sino implicados y, de este modo, colaborando, llamará seguramente la atención qué pocas veces aparece el tema nutritivo-sexual de manera abierta y directa. Se pueden observar, por lo contrario, conflictos que aparecen casi siempre, tal como si fueran ubicuos; son los conflictos de las generaciones (padres, hijos, matrimonio, pareja amorosa, etc.). Si, por ejemplo, una señora, que tiene un carcinoma de mama, se pregunta si estará pagando por su aborto provocado, se habría llevado a su punto culminante la pregunta acerca de la génesis de la enfermedad, ya que se trata ahora de un juego de vida o muerte. En esta ocasión, el asunto de lo nutritivo-sexual es iluminado desde un ángulo que anteriormente faltaba: desde la oposición entre vida y muerte. Con ello será posible ahora, a través de la nueva distribución de luz y sombra, realizar una extraña experiencia nueva: se ha obtenido una especie de libertad de elección para tomar lo nutritivo en el sentido del morir y lo sexual en el del vivir; o bien, a la inversa, tomar lo nutritivo en el sentido del vivir y lo sexual en el del morir, de la muerte. Con esta libertad de elección ha surgido, naturalmente, también una duda, un dilema, una inquietud. Reconciliación, paz, tranquilidad son nuevamente la meta, no la posesión. Sin embargo, una esperanza resulta posible; la fe se disuelve en esperanza, tal como San Agustín disolvió la fe en el amor: *ama et fac quod vis.*

De ningún modo se puede hablar de una teoría, sino que las situaciones prácticas dadas son tales que un enfermo se ha enfermado por conflictos entre deseos o necesidades sexuales y nutritivas y que, luego, aunque desagradable, la enfermedad se hace notar como solución de emergencia. En la búsqueda de una terapia aparecen ahora varias posibilidades, que no se expresan como eliminación de la enfermedad, sino como resoluciones de ese conflicto. Si en realidad la enfermedad se puede eliminar, esta eliminación deberá ser también considerada ahora como subespecie de ese conflicto. "Curación" sólo vale para ese conflicto y así puede ocurrir fácilmente que la supresión de la enfermedad (por ejemplo, a través de operaciones o quimioterapia) deja el conflicto sin resolver. En este caso se observa claramente que hay dos tipos de "salud", que son: 1. la eliminación de un trastorno o de un padecimiento, 2. la resolución del conflicto.

Para reconocer todo esto acertadamente no necesitamos afirmar que sea mejor alguno de los dos tipos de salud. Por el momento sólo se trata de decir cómo se encuentran en realidad las cosas. Si alguien se libera de su obesidad, no tiene importancia *para ello* que de este modo se haya vuelto "normal" o siga "anormal" en su vida sexual. Si prefiere suprimir la obesidad en lugar de normalizarse en lo sexual, esto es por el momento asunto suyo. Deberán tenerse en cuenta también otras observaciones y reflexiones para aclarar que el enfermo puede ser colocado ante dilemas y conflictos, de manera que su médico pueda quedar enredado en ellos en su actividad y que, luego, también la sociedad en su totalidad resulte ser tan solidaria y tan involucrada, que deberá reflexionar acerca del conflicto y deberá participar en su resolución. Dado que esto varía de caso en caso, nuestro estudio deberá orientarse de una manera más específica a las diferentes enfermedades, tratando de examinarlas. El tema "nutritivo-sexual" sería entonces un caso entre muchos y sirvió sólo para poner en evidencia la situación de la medicina a través de un ejemplo. Todavía no puede discutirse si este caso, tomado como ejemplo, es uno muy especial y en qué sentido.

2. Neurosis, biosis, esclerosis

En los libros de estudio y de texto, en las facultades, en las clínicas y en los programas de estudio y de examen no se ha desarrollado un sistema para la patología cuya clasificación represente un sistema en el sentido más profundo del término. Por este motivo presentaré aquí una clasificación a la que al menos subyace una tal inclinación hacia un sistema, aunque no podemos garantizar que pueda resistir indefectiblemente a una crítica. De manera que este capítulo deberá ser entendido teniendo en cuenta una voluntad que se orienta hacia un sistema. En un trabajo anterior [129] ya he hablado de esta clasificación, sin haber podido ejercer influencia alguna sobre los estudiosos de la patología.

a) Neurosis, biosis y esclerosis son tres clases de enfermedad que al mismo tiempo representan grados. Como ejemplos de clases, podemos nombrar la neurosis cardíaca, la neumonía y la arteriosclerosis. No es fácil saber hasta qué punto es posible determinar dentro del sistema la existencia de una conformación en gradientes porque ¿a qué llamamos aquí "gradiente"? Puede ocurrir que de una angina pectoris vasomotora se genere luego una esclerosis de las arterias coronarias; también puede ocurrir que de un espasmo nervioso de los conductos biliares se genere una inflamación de la vesícula y de ésta la producción de cálculos, etc. Existen, sin embargo, muchas enfermedades en las cuales no se puede reconocer estas transiciones de un gradiente a otro. El término "gradiente" adquiere otro sentido si aceptamos que refleja una orientación hacia arriba o hacia abajo que quizá contenga una valoración.

En el futuro no se despreciarán los avances realizados por la anatomía patológica y la fisiología, los descubrimientos de los microbios y de los virus, etc. Se sonreirá, sin embargo, frente a las unidades patológicas y de diagnóstico de nuestras épocas. Qué ingenuidad la de colocar en el mismo nivel los diagnósticos de claustrofobia, tuberculosis, leucemia, tal como si se tratara de posibilidades comparables del enfermar; ¡tal como si el hecho de estar enfermo tuviera aquí un mismo significado! Estas clasificaciones tienen bases tan poco sólidas que podrían ser reemplazadas por otras totalmente diferentes. Además se hace evidente otra cosa. Nuestros constantes anhelos, hasta ahora insatisfechos, se dirigen a la búsqueda de una afirmación que explique por qué una persona se enferma de úlcera, otra de hipertensión, la tercera de una angina tonsilar, etc. Apenas se considera posible que esto se debe a la constitución congénita o a la índole particular del conflicto psicológico o biográfico, o a un tipo humano de algún modo determinable; apenas se realiza una serie de revisiones con respecto a la patología preexistente en las diferentes formas de enfermedades, se llega a la conclusión de que la misma "enfermedad" puede producirse en el caso de diferentes constituciones, diferentes causas psicológicas o distintos tipos de personalidad. Si esto fuera así, entonces también se podría explicar de este modo que la úlcera, la presión arterial o la angina en muchos casos no son lo mismo. La igualdad externa que caracteriza por ejemplo todos los casos de úlcera sería sólo aparente; las transformaciones en las úlceras serían ambiguas, dado que se producen de múltiples maneras y sólo convergen finalmente por motivos secundarios, del mismo modo que una nefropatía por intoxicación por el sublimado, una nefritis infecciosa y una arteriosclerosis finalmente desembocan en el cuadro unitario de la cirrosis renal. Nuestro análisis, sin embargo, tendría la finalidad de destruir esta apariencia de igualdad, penetrando hacia la total desigualdad de las bases.

[129] *Cuestiones Médicas* (tomo 5, pág. 339 y siguientes).

Todo ello lleva a una mayor libertad para la formulación de suposiciones nuevas que fundamenten las clasificaciones de las enfermedades. La primera con la que nos encontramos aquí, la que divide los fenómenos en nutritivos y sexuales, resultó prácticamente imposible de ser aplicada, porque pretende clasificar las enfermedades en nutritivas y sexuales y no condujo a nada, sobre todo si con ello se ponía de manifiesto su unidad original. La división en neurosis, biosis y esclerosis resulta más satisfactoria y será ésta la que consideraremos a continuación con más detalle. Pertenece a aquellas posturas que creen percibir en la enfermedad un ello, un poder ajeno al hombre que de algún modo se le impone. De que se trata de algo así se advierte en el hecho de que lo enfermo, si bien comprende un proceso vital, es trasladado a la materia. Lo enfermo es aquí el proceso material, no el hombre o el ser viviente en sí mismo. Naturalmente se necesita de un cierto análisis conceptual para poder aclarar esto. Un análisis semejante muestra que es precisamente su forma de expresión temporal y espacial lo que diferencia las tres clases entre sí. Como expresamos *loco citato*, la neurosis es una enfermedad en la cual la transformación funcional (por ejemplo, de una inervación o de una secreción) puede ocurrir en forma instantánea en cualquier momento. El ir y venir no está sujeto a ninguna duración y, de este modo, se puede considerar a la neurosis como "atemporal", es decir, no sujeta a una determinada duración. En ello el cambio funcional no necesita de un trayecto temporal para establecerse o para desaparecer. Las enfermedades orgánicas como las neumonías, los cánceres poseen, por el contrario, una duración determinada (aunque también variable). No se pueden hacer aparecer o desaparecer como por arte de magia, sino que se manifiesta una ley que establece su transcurso y que se comporta como el caso de la rotación en la mecánica. Esta característica de la biosis de estar sujeta al tiempo la diferencia sustancialmente de la "atemporalidad" de la neurosis funcional. Si luego aparecen primariamente (o durante el transcurso de una biosis) transformaciones irreversibles, como necrosis, cicatriz, calcificación, engrosamiento, entonces podemos hablar de esclerosis. El resultado es la muerte parcial, individual o grupal. Desde el punto de vista temporal, aquí sucede algo nuevo, que también se puede llamar histórico, porque la dirección inmodificable de lo irreversible está siempre unida a la historia. Se puede decir que recién con la característica de lo histórico la representación temporal alcanza su configuración plena. Neurosis, biosis y esclerosis son, entonces, diferenciaciones en la manifestación temporal de la enfermedad.

Pero también en su espacialidad se manifiesta la naturaleza material del ello. Si se comparan, por ejemplo, el aspecto espacial de las neurosis, las biosis y las esclerosis se obtienen también en este caso diferencias precisas. Toda vez que estudiamos una función fisiológica, también se observa su ineludible entrelazamiento y encadenamiento con otras, es decir, con todas las demás funciones. Quien analiza una parálisis, una inhibición, una activación, una aceleración o una intensificación de una función es llevado de un lugar del suceso a otro: del nervio al músculo, de la reacción química a la transformación de energía, etc. El análisis de la percepción sensorial y de la motricidad también ha mostrado que el límite entre organismo y entorno, entre aquello que se encuentra dentro y fuera de la piel, es siempre traspasado, de modo que la frontera entre un ser vivo y su medio ambiente sólo depende de la forma circunstancial de la observación que se realiza en cada momento, es decir, aparece como una metodología casual. En este sentido lo neurótico y lo funcional podría describirse inclusive como "aespacial", con lo cual nos referimos aquí a la arbitrariedad de las limitaciones en el espacio y de las determinaciones del lugar. Nos comportamos de un modo diferente frente a las biosis o, como también se las puede llamar, a las "orga-

nosis" [130]. Aquí las estructuras y los órganos se nos presentan como algo claramente determinado. Los organismos y los individuos poseen una superficie que los separa del mundo o del entorno. Siempre se puede constatar que un flujo de sangre se continúa en una onda de aire, pero no se puede decir que la habitación en la cual yace un enfermo de neumonía esté enferma de neumonía. De modo que el organismo delimitado por una piel y su enfermedad orgánica son localizables y por eso las determinaciones del espacio son aquí, por el contrario, precisas y positivas. Aquí se deberá hacer, sin embargo, todavía una distinción, lo cual lleva a la tercer cualidad del espacio, la de la esclerosis. Hasta ahora hemos pasado por alto la íntima unión entre estructura y función. Las funciones están vinculadas a las estructuras y las estructuras están conformadas de modo tal que pueden realizarse funciones. En la morfogénesis aparece una y otra vez el problema, nunca bien resuelto, de cómo pueden surgir las estructuras a partir de las funciones, dado que no pueden caer del cielo y que por herencia, genes y fuerzas generativas, se explican más bien de modo mágico oscuro que de modo científico. Si en los procesos orgánicos, junto con la estructura también se modifica la función, aparecen aquí exactamente los mismos problemas. Mientras que la modificación patológica de la estructura (procesos inflamatorios, exudaciones, formación de cicatrices, etc.) representa el aspecto localizable del proceso, las modificaciones correlativas de las funciones, por estar entrelazadas con otras funciones, no son localizables, como ya señalamos anteriormente. Ya en la biosis u organosis aparece un aspecto similar a la neurosis y otro similar a la esclerosis, por lo cual se expresa una posición intermedia. Si partimos, entonces, de esta posición intermedia y dejamos de lado la anomalía funcional porque ésta ya no es posible o nunca se ha podido comprobar, entonces llegamos a la posición definitiva e irreversible, al cambio de la estructura que está emparentado con la muerte: la "esclerosis". En ella todo es localizable y nada es ilocalizable.

Tanto los conceptos temporales como los espaciales son ciertamente demasiado pobres para proporcionar una definición completa de nuestros tres gradientes. Para su esclarecimiento ya hemos incluido una dirección hacia la muerte. En las enfermedades a veces se trata sólo de una advertencia, luego también de un peligro, finalmente algunas veces del desenlace clínico en la muerte del individuo. Por esta razón, en la enfermedad de un ser vivo en realidad sólo entra en consideración la muerte parcial de una parte de un tejido o de un órgano. Un concepto que se impone ahora es el del envejecimiento. Si se desea evitar el tono pesimista que acompaña a esta palabra y si se prefiere una denominación optimista, en su lugar se hablará de la maduración. En todos los casos constituye una referencia a la verdadera secuencia de niñez, juventud, edad media, vejez y senectud, que de todos modos discurre con o sin enfermedad. Resulta curiosa la afinidad de muchas enfermedades con ciertas épocas de la vida que, excepto en algunos casos, tampoco es del todo válida y por este motivo no se presta para la formulación de leyes estrictas.

b) Ocurre frecuentemente que si un investigador, en lugar de limitarse a las causalidades y sus leyes, se ocupa por alguna razón de analogías, parentescos o símbolos, es acusado muchas veces de la utilización imprecisa de los conceptos, del empleo ambiguo de las palabras, del uso de sinónimos y de cometer errores, etc. Es injusto, sin embargo, ignorar costumbres exactamente iguales en científicos absolutamente rigurosos. No debería calificarse aquí como pecado venial lo que allí se consideró como infracción. La

[130] Comillas de la traductora.

así llamada muerte tisular es un buen ejemplo para esto, tomado de la biología y patología científico naturales. En la medida en que se puede hablar de culpa, el que habla de ello se hace culpable de hacer analogías. ¿Es divisible la muerte? Quien habla de muerte tisular o de necrosis aparentemente acepta esta idea. Nosotros no lo objetamos, pero una ambigüedad involucra a otra. Si existe una muerte parcial, ¿a qué llamamos aquí "parcial"? Esta afirmación es nuevamente ambigua. Se puede dividir sin separar y se puede dividir para separar. En efecto, se puede dividir para unificar, como es el caso del escalón de la escalera. (También la rueda y el eje son instrumentos de esta índole).

Hasta aquí ya se habrá notado que en la división de las enfermedades en neurosis, biosis y esclerosis no alcanza con hablar de las características temporales y espaciales, a pesar de que esto sea muy convincente. Esta convicción se hace, sin embargo, más profunda, si se comprende estas tres etapas como estadios en el trayecto vital, como pasos de la vida hacia lo inanimado o como pasos de la vida a la muerte. Como aquí no se hablará detalladamente de la vida y la muerte como algo vinculado entre sí, se quiere poner de relieve, sin embargo, el destello de esta gran oposición. Se hace evidente otra vez que este destello aparece precisamente de un modo diferente. Resulta que, si bien la vida y la muerte subyacen de un modo muy particular a la neurosis, biosis y esclerosis, y ejercen sus efectos en el pasaje de un estadio a otro contiguo, esto ocurre de un modo todavía irreconocible. Al querer demostrarlo se me ocurren una cantidad de observaciones médicas y clínicas, de las cuales mencionaré algunas a continuación.

Un primer grupo contiene aquellos casos en los cuales se presentan uno tras otro varios de los tres cuadros patológicos aquí diferenciados. Si se contempla como un turista que visita sucesivamente montañas con glaciares, lagos, ruinas se obtiene la gran ventaja de una distancia. Si se penetra, sin embargo, este paisaje trepando, nadando y realizando duelos, se perciben cosas desde la cercanía que también existen. Tanto la distancia como la cercanía ofrece algo particular a la percepción y un hombre significativamente completo sería aquel que hace tanto lo uno como lo otro. Desde la distancia hemos observado que personas nerviosas frecuentemente también padecen enfermedades orgánicas y que muchas veces deben ser operadas. Un mal persigue a otro. Puede ocurrir que con la enfermedad orgánica la persona nerviosa deje por un tiempo de estar nerviosa o, también, que durante este período siga siendo más que nunca un paciente difícil y nervioso. Acercándonos más hemos encontrado muchas veces el caso de un paciente que, con motivo de una psiconeurosis u órganoneurosis está realizando una piscoterapia o un tratamiento psicoanalítico, enferma repentinamente de una enfermedad orgánica como por ejemplo de una angina tonsilar. En estos casos, fue posible reconocer un entramado minucioso entre la estructura psíquica y la somática, una continuación de la dramática anímica en la corporal, tal como si la misma obra y el mismo problema continuara ahora su representación a través de actores diferentes. La medicina psicosomática tiene que ver entonces con un pasaje de la neurosis a la biosis, con una transformación de la primera en la segunda.

Desde hace mucho tiempo que la medicina "clásica", es decir la de las ciencias naturales, ha considerado como posible un pasaje del segundo estadio al tercero, es decir, de la biosis a la esclerosis. El concepto de cicatriz, probablemente tomado de la curación de las heridas, se ha convertido por así decir en prototipo de este pasaje. Lo mismo puede ocurrir allí donde la inflamación pasa a ocupar el lugar de la herida. También es cierto que la inflamación puede ser seguida por una *restitutio ad integrum*. Una cicatriz puede transformarse en un crecimiento patológico, tal como sucede eventualmente con el queloide. El pasaje de la biosis a la esclerosis es, sin embargo, frecuente y suele ser aceptado sin discusión.

Si luego percibimos casos en los que se atraviesan los tres estadios, nos inclinamos a pensar que aquí se presenta el cuadro primordial [131] de toda enfermedad, una forma de transcurrir completa y aceptable en todos los casos, que posee una estructura general y acorde con leyes. El camino que transcurre, por ejemplo, desde un conflicto anímico a una angina pectoris nerviosa y de ésta a un infarto de miocardio, a una esclerosis de las arterias coronarias y a la muerte, sería un ejemplo para un tal cuadro original. El estadio de la biosis manifiesta, tal como se forma en las enfermedades infecciosas, descompensaciones circulatorias, etc., también podría ser omitido, con lo cual el transcurso podría parecerse a un pasaje directo de la neurosis a la esclerosis. Ciertamente puede ocurrir, también, que un estadio neurótico no se manifieste clínicamente de modo que la enfermedad pareciera consistir sólo en una esclerosis. Esto podría ocurrir en los casos descritos como enfermedades de la vejez.

Pero precisamente si concebimos, como lo hemos hecho hasta ahora, un sistema para las enfermedades desde un punto de vista genético o histórico, aquellos casos, en los que se impone un proceso inverso nos exigen la mayor cautela. En estos casos el decurso de los acontecimientos transcurre de la esclerosis a la biosis y neurosis. Este esquema también tiene la característica que oímos con mucho mayor frecuencia de boca de los pacientes y que son manifestaciones tales como: la pérdida de mi pierna o el dolor constante del muñón de mi brazo me pone muy nervioso; o bien: me resfrié; o bien: me enfermé porque hice demasiados esfuerzos; o: la preocupación me matará. En todas estas expresiones se observa que el paciente percibe o cree constatar una secuencia de causas y de efectos que parte de lo irreparable y de lo que se sustrae a su voluntad, y se dirige a lo subjetivo, a lo personal, exigiendo también en este caso una cadena causal que sería opuesta a la anterior. El enfermo se siente autorizado para realizar tales afirmaciones. Es, sin embargo, necesario decir que también la medicina del siglo XIX, y lo que subsiste de ella, ha pensado hasta ahora de este modo. La fundamentación de la patología en la anatomía todavía ejerce influencia sobre el pensamiento de la fisiología patológica de Krehl, que fue editada hacia fines del siglo pasado (1898). Recién con el predominio del pensamiento funcional, para el que fue representativa la patología funcional de von Bergmann (1932), se anuncia una transformación, claro que sin que se realice todavía en forma conciente y radical.

Finalmente debemos recordar que las combinaciones no se presentan sólo de manera sucesiva, sino también simultánea. Si un enfermo tiene una agorafobia y, al mismo tiempo, un defecto muscular en realidad ya curado debido a una poliomielitis, entonces tiene simultáneamente un trastorno neurótico y uno esclerótico. O bien, si otro tiene una vieja tuberculosis pulmonar, un asma bronquial y una neurosis sexual, entonces los tres estadios se presentan al mismo tiempo. O bien, si un tercero padece de una neurosis de la micción y también de una caries dental, entonces en él la neurosis y la biosis existen simultáneamente. Una investigación más detallada mostrará con mayor frecuencia de lo que se cree superposiciones como éstas, incluyendo los casos anteriores. De este modo llegamos nuevamente a una relativización, es decir, a una desvalorización de todos los sistemas que sólo se basan en hallazgos espaciales o también temporales.

Todavía debemos incluir ahora un grupo de cuadros patológicos que con toda intención se habían omitido: las *psicosis*. La manera de incluirlas dependerá de la interpretación de las psicosis mismas, cuyas formas principales mencionaremos y criticaremos a continuación.

[131] En el sentido de estructurante (*Ur*) (nota de la traductora).

α) La explicación materialista: la afirmación "las enfermedades mentales (*Geisteskrankheiten*) son enfermedades del cerebro" (Griesinger, 1845) recibió un fuerte apoyo desde la patología sifilítica y la anatomía patológica de la parálisis progresiva. Esta explicación sufrió un marcado retroceso porque la búsqueda de modificaciones cerebrales en la esquizofrenia y los estados de locura maníaco depresiva no arrojó datos significativos. Recibió nuevos impulsos por las notables mejorías, en realidad, curaciones, que seguían a aplicaciones de terapéuticas de choque con infecciones de paludismo, insulina, alcanfor, electricidad, leucotomía, instilación de gas, etc. También las psicosis que aparecen después de infecciones, (Bonhoefer, 1910) y el efecto de muchos tóxicos (alcohol, narcóticos, etc.) sobre el psiquismo reforzaban la opinión de que el cerebro, o determinadas regiones cerebrales como la corteza, es el órgano que, al enfermarse, produce modificaciones psicóticas. Lo mismo sucedió con la hipótesis de que, también en aquellos casos en los que el examen del cerebro era hasta ahora negativo, tal vez con nuevos métodos, podrían encontrarse más adelante datos positivos, considerando como indiscutible la efectiva existencia de estos.

β) No se puede decir que la explicación totalmente materialista de las psicosis sea una teoría bien fundamentada y asegurada en base a datos empíricos. Desde una mayor distancia se recibe más bien la impresión de una situación todavía contradictoria de la investigación. Tanto mayor será el asombro respecto del dogmatismo o la seguridad con que se expresan a veces las doctrinas materialistas. Esto se explica, al menos en parte, por el hecho de que existe un motivo para afirmar en forma *a priori* que el espíritu [132] *(Geist)* no puede enfermar y que, por lo tanto, no pueden existir enfermedades mentales *(Geisteskrankheiten)* en un sentido estricto. Si la misma lógica, las mismas matemáticas y la misma metafísica precisamente afirman la verdad, sólo podría decirse de los pensamientos y del sentido y contenido de los juicios que son verdaderos o falsos, y no que son sanos o enfermos. Si la palabra espíritu *(Geist)* abarca todo eso, tampoco puede existir una enfermedad del espíritu. Esta opinión lleva a pensar que son sólo los medios de expresión anímicos del espíritu los que pueden enfermar, y así también lo hacen. Pertenecen a los medios anímicos de expresión: el hablar, escribir, leer, también el pensar, opinar, querer y sentir y el actuar. Pero nunca lo pensado, lo objetivo, el verdadero sí mismo. Si aparece entonces un delirio *(Wahn)* o un trastorno en el pensamiento, sólo se puede decir que no ha sido expresada la verdad, pero no que se haya enfermado. En este punto se hace evidente la idea de que debe existir algún tipo de unión entre la verdad mental y los medios de expresión, y que se deberá preguntar cómo se llega a la expresión, lo que significa expresar y en dónde aparece la enfermedad.

Se puede observar ahora que el materialismo de la teoría de las psicosis y el idealismo de las teorías psíquicas se favorecen y exigen mutuamente. Si se aceptan las psicosis como hecho y si el espíritu *(Geist)* no se puede enfermar, el delirio *(Wahn) tendrá* que ser un trastorno del alma, y con ello directa o indirectamente un trastorno material; y si las psicosis están condicionadas *sólo* desde lo anímico o desde lo corporal, el proceso mismo ni siquiera *puede* afectar al espíritu en sí mismo. El apriorismo idealista o la autonomía del espíritu y la explicación materialista de las psicosis van juntos, se sostienen mutuamente, están forzosamente vinculados entre sí; en esta medicina de las psicosis se puede demostrar la vinculación recíproca entre el materialismo y el idealismo.

---

[132] En alemán se utiliza aquí la palabra *Geist* que también significa "espíritu" (nota de la traductora).

γ) Este estado ya pertenece al pasado. Desde que entendemos el fenómeno como la expresión del ser y desde que reconocemos una estructura permanente en la necesidad de pasar de lo aparente a lo verdadero, sin esperar con ello ningún progreso ni paso que nos acerque a lo verdadero, tampoco se hace posible aquí una desilusión. La expresión es aquello con lo cual también debemos tratar siempre de una manera científica. Para mostrar de un modo histórico la transición desde la interpretación anterior de las psicosis a la actual, haremos algunas observaciones sobre la posición del psicoanálisis. En la "XVI Conferencia de introducción al psicoanálisis", Freud (1917) ha tratado especialmente su relación con la psiquiatría. Más importantes son en este caso las reiteradas justificaciones y razones por las que Freud y el antiguo psicoanálisis desaconsejaban las terapias psicoanalíticas de las psicosis y las consideraban inútiles. El argumento principal era que, aunque los estados de locura maníaco-depresiva y la esquizofrenia pueden ser muy bien comprendidos psicoanalíticamente, dado que estas enfermedades demostraron ser, sin embargo, neurosis narcisistas y no neurosis de transferencia, y dado que la capacidad de transferencia es la condición básica del tratamiento, tuvo que pronunciarse aquel juicio negativo. De acuerdo con mis conocimientos, en algunos círculos psicoanalíticos desde entonces esa interpretación fue revisada cada vez más. Por un lado, la transferencia no se reveló como totalmente bloqueada, ni tampoco eran tan escasas las posibilidades de curación. Por otro lado, apareció la opinión creciente de que también el psicótico o enfermo mental sigue siento un ser humano, y que en él hay un núcleo humano que queda indestructible, al que se le puede hablar, que tiene deseos de relacionarse y que es digno de respeto (por ejemplo Baruk, Beecs, y otros). Con la difusión de la química, los métodos de *shocks* químicos, físicos y quirúrgicos, apareció también en forma creciente una protesta y un rechazo contra el método de tratamiento establecido y promovido a partir del materialismo. Se decía, con todo derecho, que es más humano y objetivamente más correcto tomar el proceso de desarrollo corporal-anímico *junto con* el espiritual como tal, y que es una lástima que algunos médicos sólo indicaran las posibilidades de una cura por la fuerza, mientras que guardaban silencio acerca de sus inconvenientes.

Si hubiera sido correcto pensar que las llamadas psicosis no son otra cosa que neurosis narcisistas, nuestro sistema dividido en tres partes no sufriría ningún cambio. Incluso si fuera necesario aceptar, como ocurre al menos en la parálisis, una simultaneidad de trastornos orgánicos y psíquicos, el esquema no exigiría ninguna modificación. Pero queda la pregunta de si no podemos averiguar precisamente por medio de las psicosis algo acerca del tipo de relación de las neurosis, biosis y esclerosis, cosa que de otra manera no podemos llegar a saber tan fácilmente. Lo siguiente ayudará a acercarnos al problema.

δ) Ya desde hace algún tiempo tuvimos que enfrentarnos con el problema de si, en el caso de la enfermedad orgánica, no ocurre lo mismo en la materia viva de lo que, en el caso de la psicosis, ocurre en la psiquis. El salvajismo, el radicalismo, lo absurdo y otras cosas presentan características similares tanto al observar un proceso orgánico como al considerar una psicosis. Aparece la expresión "psicosis orgánica [133]" (Grote y Meng, 1934). Se agregaron, sin embargo, impresiones aisladas que indicaban la sustitución de uno por otro. Como ya indicábamos anteriormente, la llamada angina psicógena, la casuística de la medicina psicosomática en general están llenas de casos de

[133] Quizá podría decirse también "órganopsicosis" (nota de la traductora).

sustitución como estos. Debemos tener en cuenta además que si una psicosis puede ser considerada como neurosis, también una neurosis podrá ser considerada como una especie de psicosis. Todos aquellos casos de formación de síntomas funcional-psicológicos en las órganoneurosis, todos los ejemplos de la llamada psicogenia de enfermedades orgánicas deberán ser considerados de esta manera, y apoyan la idea de que de lo corporal puede surgir lo anímico y que de lo anímico también puede surgir lo corporal.

Wilhelm Kütemeyer (1953) fue quien avanzó más en este tema al observar que de una enfermedad, considerada hasta el momento como totalmente corporal, surgía una especie de psicosis. Lo más notable de su labor es, sin embargo, que no sólo observó y señaló ese fenómeno, sino que le dio un efecto terapéutico. Así se llegó a la eliminación, parecida a una cura milagrosa, de un reumatismo articular grave, acompañada del surgimiento de un estado al menos similar al de una psicosis. Las consecuencias generales para el concepto y sistema de las enfermedades son lo suficientemente importantes. Pero en este caso, incluso aquel que tiene poco interés en ocuparse de decisiones tan generales será premiado, ya que fueron observadas por primera vez una cantidad de relaciones muy precisas, una cantidad de procesos psicológicos y orgánicos particulares. No sólo se descubre el "qué", sino también el "cómo" de esa psicosomática.

ε) ¿Cuáles son las figuras (*Gestalten*) que se hacen evidentes aquí? A mi entender se trata de comienzos, pero creo que son comienzos auspiciosos. El hilo conductor se encontraba, por empezar, en el psicoanálisis de Freud, más exactamente en sus hallazgos preedípicos. Antes de que un niño tenga los llamados conflictos con el padre y la madre descritos como situación edípica, sus vínculos libidinosos están orientados hacia el apoderamiento oral de la alimentación y la expulsión anal de lo inservible. Estos procesos vitales también se encuentran, sin embargo, totalmente unidos a otros seres, especialmente a la madre, tanto a la que amamanta como a la que nutre al fruto. Yendo más atrás todavía, la huella se pierde en el proceso procreativo, que en realidad sólo conocemos a partir de lo exterior –al menos si estamos orientados desde lo biológico–.

Estas alusiones deberán bastar. Por lo demás, en lo que se refiere a lo biológico, se trataría casi sólo de conjeturas. Tanto más rico fluye el manantial proveniente de relaciones que se pueden percibir desde lo anímico y que pueden ser formulados desde lo espiritual.

ζ) Estamos ocupados todavía en buscar una clasificación mejor de todas las enfermedades que la que hemos hecho hasta ahora y en verificar, al mismo tiempo, si tiene alguna ventaja aquella que estableció la división en neurosis, biosis y esclerosis, y en lograr, como consecuencia de la relación entre esos tres aspectos, un concepto de enfermedad amplio y de validez general. Con ello deberá tratarse tanto de la idea como de la realización práctica de la curación (o por lo menos del tratamiento). Hay algo que ha sido desplazado en el transcurso de esta exposición. Cuando se hablaba, por ejemplo, de las relaciones entre esas tres clases principales se hacía cada vez más evidente una contradicción, que en el momento no era visible. Se trata de una contradicción que, sin embargo, sólo puede ser nombrada en forma imprecisa y en sí misma variada, como por ejemplo: subjetivo y objetivo, o interior y exterior, o corporal y anímico, o anímico y espiritual, etc. Claro que desde un principio hemos recordado que, si se reúnen las neurosis, biosis y esclerosis, se unifica algo que de todas maneras se encuentra, como un ello en una unidad, enfrentándose a un yo. Además se agregó que en este sistema no es clara la posición de las psicosis, que depende del concepto que les sirva de base, y que su inclusión podría llevar a una modificación del sistema. Esta confusión deberá ser superada.

Ahora estamos preparados para pensar que un concepto particular que puede abarcar a todas las enfermedades está al alcance de la mano. Claro que todavía no queda definida la expresión "concepto" y no debe pensarse de antemano que se trata de algo lógico. Porque también lo ilógico, lo absurdo y lo imposible deberá tener lugar allí. Se trata de encontrar una forma en la que tengan lugar todas las enfermedades, los procesos patológicos y los cambios de la enfermedad. Este postulado ya contiene la idea que en el devenir del hombre aparece también un devenir de su enfermar, es decir, que el enfermar significa una parte de su devenir como hombre. Si no sobreestimamos ni desvalorizamos el significado de la enfermedad, entonces aparecerá la objetividad y la delimitación que buscamos en el concepto de enfermedad. Este libro representa un intento de lograrlo. Sólo de allí surge la importancia del problema de la clasificación y, en ese sentido, este capítulo es muy importante. Se trata de expresar con toda libertad aquello que le parece importante al autor.

En todas las reflexiones el proceso patológico aparece en doble dirección. Unas veces es como si el proceso se moviera hacia la espiritualidad, otras como si se moviera hacia la materialidad. El ello debe convertirse en yo, pero el yo también debe convertirse en ello. Si no se logra este movimiento doble, o si sucede de modo equivocado, hablamos de enfermedad, lo sentimos y juzgamos como patológico. Allí aparece un círculo porque "no logrado" y "de modo equivocado" es sólo otra expresión para "enfermo", y lo que debe definirse se define a partir de lo que debe ser definido. Entonces la duplicación del movimiento, su transcurso en un sentido y, además, en el sentido contrario es todavía insuficiente. Puede dar lugar a expresiones dialécticas y también oscuras. Sería mejor ofrecer una interpretación simple del proceso patológico que abarque a ambos. La solución más sencilla (aparece aquí como hipótesis y como hipótesis auxiliar) es la que explica que el trastorno en la espiritualización está siempre acompañado de un trastorno en la materialización, y que ambos, en el fondo, forman parte del mismo proceso. O también: si el ello no se transforma en un yo adecuado, tampoco el yo se transforma en un ello adecuado. Claro que aquí tenemos de nuevo el círculo vicioso cuando decimos que lo patológico es un devenir "no adecuado". Trataremos de mostrar nuestra evidente unidad en un ejemplo. Pero inmediatamente aparece una dificultad. No puedo encontrar un ejemplo en el que se pueda ver en un enfermo o en una enfermedad aquello que se debe mostrar. Debe de haber algún motivo para esto.

No es difícil encontrar enfermos en cuya vida se manifieste una neurosis, una biosis y una esclerosis una junto con la otra, o sucesivamente, sin que se haga evidente la unidad. Este hecho ya demuestra que lo buscado no es la coincidencia en espacio y tiempo, sino la dinámica y el significado de la relación. Debemos entender de una vez por todas que en todo, en el conocer tanto como en el actuar, buscamos una meta que todavía ni siquiera conocemos bien. Estamos en medio del bosque; allí, más o menos en esa dirección, debe estar el pueblo; pero no sabemos dónde queda exactamente y qué aspecto tiene. En este caso ocurre lo mismo. Las enfermedades desembocan en algo que tiene efecto sobre el hombre, pero, ¿qué es? Antes, en una oportunidad, lo llamé su "destino último", pero esto tampoco resulta mucho más claro. Quien nos pida, sin embargo, un conocimiento positivo, una palabra clara, quiere obtener los jornales en la mitad de la semana de trabajo. Esto no es leal. A pesar de todo, no es que no hemos dicho nada. Lo afirmado es diferente a la explicación materialista, diferente a la vanidad espiritualista (que también puede disfrazarse de humildad). Y lo positivo es que una enfermedad interpreta a la otra. Por la comparación con otra enfermedad podemos averiguar, entonces, lo que una enfermedad es en sí misma. En la comparación nace también una aclaración, en el pasaje y en la transformación comienza una com-

prensión de que *aquello* que es transmitido y transformado, también sigue siendo lo mismo. Por eso es importante el problema de las clasificaciones.

Si, por ejemplo, una ninfomanía neurótica lleva a un aborto, el aborto a infecciones, las enfermedades a sentimientos de culpa; si luego de la mastitis aparece un cáncer de mama, si después éste lleva a la amputación de la mama, llegando finalmente a una situación de peligro de recidiva y de muerte (si todo ello habla de un balance de la vida en la conciencia, un actuar también del cuerpo, del ello, del inconciente), entonces se encontró esta vez una relación entre estas tres enfermedades clínicas o nosológicas.

Este ejemplo muestra también otra cosa. No se puede decir siempre estrictamente dónde termina la neurosis y comienza la biosis, dónde comienza lo irreparable (esclerosis) y termina nuevamente, y más importante todavía es que el límite no es tan importante; o mejor dicho: el límite depende más de mis conceptos que de los así llamados procesos reales. Por ejemplo, el límite entre infección y neoplasma es, entonces, una cuestión de la definición anatómica porque, a pesar de todo, vemos transiciones graduales. O también: no se puede dar una respuesta a la pregunta de si un cáncer operado recidiva o no; precisamente esto es lo esencial para la elaboración anímica y psíquica de una situación: el estado de incertidumbre. Cualquier facultad puede expresar esta relación de un modo sintético. Partiendo de la teología se puede delinear el camino desde la creación hasta el pecado original, a la redención; partiendo de la ética o de la moral, se puede seguir el camino desde la culpa hasta la expiación, del sacrificio a la libertad; se puede trazar históricamente el camino desde la *Gestalt* al destino, al ocaso, llegando a la nueva *Gestalt*; desde la biología se puede ir desde la vida a la generación, a la fisiología y a la física. Pero, en cada caso, lo general fue transformado en un caso individual. Si luego se investiga en detalle la individuación, vemos que es también una concreta expresión de la comunidad, de la sociedad, de las leyes sociales. Si después trasladamos toda esta subespecie a un arte de curar y a una relación de médico y enfermo, aparece la antropología médica o la teoría general de la enfermedad que se propone este libro.

De esta manera se ha aclarado sin duda la razón y el límite de la clasificación de las enfermedades: la razón y el límite son más importantes que las clasificaciones mismas, que pueden hacerse de diferentes maneras. Por este motivo es que algunas clasificaciones están mejor detalladas más adelante; pero el clasificar tiene un sentido, que es más interesante que la clasificación en sí misma.

A continuación vamos a diferenciar la construcción anatómica, la sistematización fisiológica y la estructura psíquica. Si luego se habla, en cuarto lugar, de los poderes espirituales (*geistig*), se introducirá también el problema de las llamadas enfermedades mentales. Recién después se volverá a comparar el clasificar y las clasificaciones, y se llevará también este problema a su fin.

Si se dice que el clasificar es más interesante e importante que las clasificaciones, esto también deberá ser fundamentado. De otro modo, la necesidad práctica de clasificar siempre se llevaría el triunfo sobre los cuestionamientos fundamentales. Sería mejor, entonces, tolerar una falsa objetividad que ninguna. La razón para establecer cualquier tipo de diagnóstico es dada por el reclamo que hace el paciente por tal diagnóstico. Éste quiere saber del especialista "qué es esto en realidad", vale decir, lo que subyace. Y aquí se impone la observación de que los pacientes se comportan de manera totalmente contradictoria: unos se resignan, los otros quedan disconformes. Esto se hace especialmente evidente cuando el médico dice que no encuentra *nada*. La desilusión del paciente es inconfundible y ahora padece precisamente de que no tiene nada. Uno no le cree, necesita del reconocimiento para su sufrimiento (aunque no

haya nada). Ésta es la paradoja que justamente no aparece siempre. Hay entonces dos tipos diferentes de paciente y realmente no se puede afirmar que sólo se trata de dos tipos de disposición subjetiva del enfermo hacia su enfermedad porque, de la forma que hemos analizado el problema, era precisamente esencial que el médico no encontrara nada con su método y que también lo afirmara objetivamente como declaración definitiva. Esto es parte de ello. Claro que con cierta experiencia y con buena intuición, ya por la manera en que el enfermo explica su mal, el médico sabe que es probable o casi seguro que no se trata de una enfermedad orgánica, sino de una neurastenia, hipocondría, neurosis, órganoneurosis, neurosis vegetativa o como sea que se llame. El cuadro de estos estados es, además, característico. Y sólo una inseguridad interna o una necesidad de obtener la seguridad, lo motivó a revisar de todas maneras también la orina, la presión sanguínea, las radiografías, el electrocardiograma y la sangre. En el paciente, en cambio, pudo haber quedado una verdadera duda de si se trata de algo "orgánico" o simplemente de algo "nervioso".

Ahora bien, esta situación actúa en sentido contrario a los esfuerzos por lograr la unidad, como han sido expuestos en este capítulo, en relación con el sistema de la medicina y la clasificación en neurosis, biosis, esclerosis y finalmente psicosis. En lugar de la vieja clasificación, hay ahora una nueva. Si cuerpo y alma, en su ocultamiento recíproco, forman, a pesar de todo, una unidad, entonces la clasificación en enfermedades del cuerpo y del alma no es correcta. Si neurosis, biosis y esclerosis describen sólo diferencias temporales de la finalmente inevitable materialización, entonces pueden pasar sin límite preciso de una a otra, y esta clasificación no sería importante. Pero si un enfermo tiene, a través de la enfermedad, algo que también necesita y otro enfermo no tiene lo que necesita, entonces esta oposición en la disposición y en el hecho real es imposible de superar y tan esencial que luego ni siquiera desaparece, en el caso de que alguna vez ambas cosas aparezcan juntas en la misma persona.

No se trata, entonces, de una diferencia que sólo se encuentra en el enfermo, sino también en el médico. Su comprensión y su comportamiento serán igualmente diferentes. No importa cómo sean sus pensamientos, intenciones, palabras y acciones en cada caso particular, pero allí se hará efectiva siempre una u otra forma de trato (*Umgang*). Cuando trata con un enfermo que para él, para el médico, tiene algo que necesita, su trato será diametralmente opuesto al que tendría con un enfermo que no tiene lo que necesita. Debemos, sin embargo, observar todo esto con más detalle.

Una de las claves para esta singular reciprocidad es, por de pronto, que en esta se observa la diferencia con el concepto de la realidad. Mientras que a primera vista una cosa parece ser simplemente real o no, vemos en cambio ahora que existen diferentes clases de realidad. ¿Es la vivencia en el estado de vigilia la verdadera o lo es la que ocurre durante el sueño? Ciertamente lo son ambas, pero de diferente manera. ¿Es real lo pasado o es real el presente? Ambos, pero de diferente manera. ¿Y qué es lo eficaz? Tanto el pasado como el futuro; pero obran de manera diferente. Si, entonces, un enfermo tiene lo que necesita y el otro no tiene lo que necesita es porque resuenan aquí similares diferencias de la realidad. El primer paciente se refiere evidentemente más a lo hecho en el pasado, el otro más a lo ambicionado en el futuro; pero precisamente por eso es que están en juego diferentes conceptos de la realidad. También el sentido de palabras tales como "eso" [134], "qué", "necesitar", "tener" fue diferente en ambos casos; las palabras no fueron utilizadas en el mismo sentido.

[134] Comillas de la traductora.

El concepto de realidad es, entonces, la primera clave para nuestra nueva clasificación; pero no es la única. Es descubrimiento mismo de que hay formas tan diferentes de la realidad y de lo efectivo, este descubrimiento es una novedad y muestra todavía una segunda clave. Si existen al menos dos formas, sólo una de ellas podría ser la correcta, la valiosa, la más elevada, etc.; la otra, relativa a la primera, sería la incorrecta, reprobable, la más baja. Parece que surge una cuestión de valoración, también una pregunta acerca de lo que debe ser, etc. Son preguntas que le resultan absolutamente desagradables a la ciencia objetiva, que sólo desea saber lo que es, y no lo que aparece como valioso y deseado. Esta diferencia entre ser y deber, entre ser y apariencia es una diferencia enorme, histórica y extendida en el mundo. Pero también se refleja en la medicina porque de ello depende también el concepto de salud; todavía existe en toda su magnitud la pregunta de si el concepto de salud depende del concepto de realidad y no a la inversa, que el concepto de realidad dependa de la salud. ¿No necesita estar sana una persona antes de definir el concepto de realidad y no hay opiniones sanas y enfermas?

De manera que esta segunda clave apareció más bien como un dilema, y también se puede decir: la comprensión novedosa es *que estamos* en el dilema. Aquella división de las enfermedades significa un dilema y en este sentido es una constatación de lo que existe, si bien por otro lado también constituye un problema: somos problemáticos y las cosas son problemáticas. Tal vez lo que llamábamos "cosa" no es en realidad una cosa sino un problema. ¿Y cómo debemos tratar en realidad a los problemas? De todas maneras: no existen sólo problemas teóricos sino también prácticos, y no es que el problema teórico no es claro y, en cambio, lo es el práctico. Por el momento ambos no son claros y no escapamos a esta falta de claridad si nos limitamos a lo práctico, ni tampoco si nos refugiamos en lo teórico.

3. Conformación [135] anatómica

Cuando a alguien le toca en suerte tener que nadar en contra de la corriente, dado que debe luchar contra las resistencias externas, se reforzará en él la impresión de que, a pesar del gran esfuerzo, no se mueve del lugar. Se redobla, por así decir, la afirmación de Heráclito, de que nadie sale del mismo río al cual entró porque al movimiento del río se le une el propio movimiento. Claro que los dos movimientos que corren en sentido opuesto pueden anularse mutuamente, de manera que la orilla parece estar nuevamente quieta. Entonces es como en la frase de la lógica: *duplex negatio affirmat.* Resulta, sin embargo, muy llamativo que la proposición opuesta: *duplex positio negat* parezca ser falsa, o al menos no resulte ser justificable. De todas maneras, si se debe nadar contra la corriente, entonces se puede elegir la velocidad y se puede intentar establecerla de tal modo que resulte ser igual a la velocidad de la corriente. En la lucha por la vida de las ciencias, esto conduciría a ciertas consideraciones tácticas: que uno se imponga, por ejemplo, un determinado límite para la expresión de manifestaciones desagradables o desacostumbradas. Consideraciones como éstas se imponen, en el momento en que se dice que la forma (*Gestaltung*) anatómica es, en realidad, sólo una autopercepción del hombre.

[135] También "estructura, construcción" (nota de la traductora).

Por más evidente e inamovible que aparezca a primera vista la conformación del cuerpo, apenas se comienza a describir lo morfológico (se describiría mejor como lo mórfico), éste demuestra ser muy variado. Por esta razón haremos a continuación una enumeración y una clasificación. "Anatomía" quiere decir textualmente "abrir cortando"; pero la incisión es un acto de violencia y puede ser realizado de diferente manera. Se puede diferenciar miembros, órganos, tipos de células, relaciones espaciales, etc. y luego obtener las siguientes divisiones:

a) En el hombre se pueden distinguir cabeza, cuello, pecho, vientre, órganos genitales, brazos y piernas, que son miembros de un todo. Cada uno de ellos puede ser afectado por una enfermedad. No se puede ignorar una sobrevaloración de la *cabeza*, que ya, comparando con los mamíferos, llama la atención, más todavía, en relación con los peces y víboras, y más radicalmente en relación con las estrellas de mar, etc. Sobre todo la cabeza del hombre y también sus miembros se prestan especialmente para exponer aquella interpretación de lo anatómico opuesta a lo que se sostiene habitualmente.

Estamos acostumbrados a pensar que la figura *(Gestalt)* anatómica simplemente es como es. Que tengamos cabeza, orejas, nariz, pecho, estómago y extremidades aparece como una casualidad, o al menos como un hecho del que nada más puede ser deducido. Si es una casualidad de la que no se puede deducir nada más, si es algo dado, entonces esta figura *(Gestalt)* anatómica podrá ser venerada de una manera muy especial como obra de la creación por aquellos que ya se han acostumbrado a que hay otras cosas, como por ejemplo los fenómenos mecánicos, que no necesitan de un Creador para ser comprendidos, sino que pueden ser explicados por un hombre dotado de inteligencia. En este punto, el hombre obligó al Creador a ceder un pedazo del mundo; sólo que no lo logró todavía con las formas orgánicas. La variedad multicolor de los seres, sus especies no fueron todavía conquistadas de esta manera por el hombre y su inteligencia, y el intento de Darwin de avanzar un paso más en esto, explicando también racionalmente el origen de las especies, no tuvo un éxito tan alentador, de modo que se podía seguir siendo religioso. Después de Darwin nadie se ha atrevido a formular una explicación general en cuanto al origen de las especies. Sin embargo, no podemos separarnos totalmente de la idea de que la figura (*Gestalt*) anatómica sea algo necesario y no una simple casualidad. Siempre se vuelve a notar que esta forma se encuentra en determinada relación con la naturaleza externa; que esa relación necesaria es aquello que luego se llama adaptación de los seres a su medio; que se trata de algún tipo de ordenamiento de un principio interno con una condición externa; que se realiza o es realizable, por lo tanto, un vínculo de lo interno con lo externo. En cada caso quedará por investigar lo que quiere decir interno y lo que significa externo.

Algunos ejemplos. En la cabeza se encuentran determinados órganos sensoriales, existen instrumentos para comer y hablar, también entradas para la respiración, posibilidades para la expresión de los afectos, como ocurre al llorar, reír, besar, escupir. Se trata de una curiosa asociación. Se agrega, además, que la cabeza es el recipiente que contiene al cerebro, que se hace cada vez más grande, y que en el hombre es enorme. Sólo el rostro, la lengua y los ojos tienen escasa movilidad, pero ésta existe en el interior. Naturalmente no se la puede comparar con la de las piernas y los brazos. ¿Es suficiente, entonces, el concepto de una relación entre interno y externo para explicar la construcción de la forma? Evidentemente no, y se debe saber a qué se llama aquí externo e interno. Existe, además, algo así como una conducción, una dirección del resto del cuerpo por la cabeza, a saber, por el cerebro. En este orden por así decir jerárquico, se puede considerar a lo conducente como lo interno en relación con el cuer-

po conducido, y a éste último como lo relativamente externo. Lo principal queda, pero se desplaza su aplicación.

Si, fiel a las intenciones de este libro, se acepta ahora en todos los casos el ocultamiento, entonces también se lo debería suponer en la cabeza. Por ejemplo: el cerebro tiene la capacidad de producir pensamientos; es así que piensa este pensamiento también para mí y, por lo tanto, no puede ser pensado otra vez en sí mismo. O bien: mis ojos ven para mí; el ver no puede ser nuevamente visto. Y así sucesivamente. Lo que puede ser pensado por el cerebro, visto por el ojo no puede ser esto, sino que deberá ser otra cosa. Aparentemente uno mismo no puede conocer la actividad de la cabeza y la de los órganos de la cabeza, pareciera interponerse allí un aparato. Para poder averiguar de qué se trata, deberá intercalarse algo de la investigación psicosomática. La investigación psicosomática también abarcaba a la fisiología sensorial y a la fisiología de los movimientos voluntarios. Pero si incluíamos a los dos en el círculo de la forma, aún no se agotaban todas las posibilidades. En el caso de la cabeza, por ejemplo, la expresión mímica de la cara no quedaba incluida. Se puede comprender cómo un movimiento, como el que realiza la lengua al hablar, puede ser *sustituido* por la percepción del habla de una persona. Esto ocurre toda vez que escucho, en vez de actuar yo mismo. También se puede comprender cómo una percepción puede ser *sustituida* por un movimiento. Esto sucede toda vez que, en lugar de contemplar, por ejemplo, tranquilamente cómo ocurre una injusticia, me precipito a actuar (para evitarla). Pero estas sustituciones en sí mismas no deciden, *por sí mismas*, si alguna de estas conductas expresa, transmite o realiza algún *valor*. La sustitución y el reemplazo pueden hacer surgir tanto algo bueno como algo malo, mejor o peor, lindo o feo, verdadero o falso; y no queremos privarnos de esta valoración de la producción. No podemos saber ni decidir si se obtiene lo deseado al constatar la sustitución y el reemplazo en el círculo de la forma del acto de percepción y movimiento. En otras palabras: la transformación como tal no dice nada acerca de si también es deseada. De allí que tampoco encontráramos en la teoría del círculo de la forma una piedra de toque para lo sano y para lo enfermo: no se aclaraba enseguida si todo lo sano es aquello que obedece inmediatamente a la equivalencia de percepción y movimiento o si es precisamente patológico cuando el mover y el percibir tienen la misma fuerza, el mismo peso y el mismo significado.

Este análisis del círculo de la forma se encuentra todavía en el campo de una biología que busca mantenerse completamente indiferente frente a la valoración de los procesos. Pero ahora aparece una nueva concepción. La sustitución tiene también un valor de expresión. Si, por ejemplo, el maestro cazador *sustituye* al conde, si los delegados sustituyen a los votantes, el Papa a Cristo, el mendigo al rico, nace en ese momento un *valor* (o un *disvalor*): *a través de la sustitución nace una expresión determinada.* La sustitución del círculo de la forma recién origina la expresión. Si en la ciencia psicosomática el cuerpo representa, entonces, al alma, o el alma al cuerpo, se podrá considerar a la animación como lo más elevado, o también la corporización como lo más elevado, pero cualquiera de las dos definiciones sería en sí misma completamente arbitraria e infundada. Tanto para la mayor valoración del alma, como para la mayor valoración del cuerpo debieron agregarse argumentos especiales; y aquí lo más importante es el requerimiento de argumentos especiales. Todavía no está determinado cuáles serían los argumentos correctos, pero está claro que necesitamos estos argumentos: para ello se requerirán otros y nuevos esfuerzos. Éstos deberán ser determinados.

El hecho de que ya no signifique un dualismo sin esperanzas que en la indiscutible relación de cuerpo y alma deban reconocerse dos fenómenos completamente distintos ya representa un gran progreso, a saber, que por un lado lo corporal pueda *sustituir* en

forma equivalente a lo anímico, y por otro lado, que uno pueda *expresar* al otro. Por de pronto esto se nos presenta como cosas muy diferentes porque, por ejemplo, puedo golpear en lugar de hacer un duelo, o en vez de disparar con un arma, puedo asimismo mirar cómo se dispara. (Pero el concepto de defensa personal ya no es capaz de aclarar algo). Por otro lado, vemos que una sonrisa en la boca expresa un estado de ánimo o que un afecto dolido expresa un calambre muscular. Esta vez hubo decisiones: porque precisamente el tipo de expresión determina lo que en realidad ocurría. Debemos decir ahora que la sustitución fue el medio, el aparato, por el cual se expresó algo, y el aparato indiferente se volvió instrumento de esta expresión. Así se reconcilia la sustitución con la expresión porque ahora la sustitución es simplemente un instrumento, aunque incompleto, de la expresión. A través de este papel instrumental de la sustitución, ésta se vuelve servidor indispensable. Pero precisamente así se superará aquel dualismo sin esperanzas.

Esta digresión, que tiene, sin embargo, un significado fundamental, fue necesaria para comprender que la cabeza, como primer tema al hablar de los miembros, sólo debe ser considerada como órgano de expresión y no sólo como una sustitución. Con la cabeza buscamos ciertamente dominar el resto del cuerpo y aquellos que tienen el poder para ello encontraron que lo más simple era decapitar a los mal vistos; ya sea decapitándolos con un sable, por fractura de la nuca al ahorcarlos, por un tiro en la nuca con un arma de fuego, ya sea por golpes de hacha sobre el casco cerebral. Estos métodos para eliminar la cabeza son o podrían ser, sin embargo, reemplazados: por la muerte por hambre, gas o intoxicación, por un tiro en el corazón, operaciones en distintas partes, por infecciones sépticas o por desecación psíquica. En el caso de muerte por eliminación de la cabeza, ésta no es eliminada sólo como representante de todo el cuerpo, sino como expresión del hombre en su totalidad (así como el sombrero no sirve sólo como representante de la cabeza, sino como instrumento expresivo de aquella). Se puede incluso decir que si en lugar del valor de expresión, sólo tomo la acción de representar, rebajaría el valor y le quitaría la superioridad sobre el representante.

Aquí también deberá encontrarse una explicación al hecho de que en la decapitación, la sola separación de la cabeza tiene otro valor que en la amputación de otros miembros. Si especulamos acerca de ello, encontraremos pronto que la diferencia entre los órganos vitales y los no vitales proviene simplemente de nuestro concepto de "vida". La consecuente valoración de la vida individual es la que se ha introducido también en la biología y en la medicina, de manera que la desaparición de algunos miembros es considerada sólo como pérdida de una función y únicamente la desaparición del individuo es considerada como muerte. Pero no sólo las comprobaciones experimentales de la necesidad de vivir tuvieron como consecuencia este concepto de muerte individual. Si, por ejemplo, se comprobara que las glándulas suprarrenales son necesarias para la continuación de la vida, entonces se ha entendido y presupuesto como continuación de la vida la supervivencia individual. Si se hubiera considerado la vida de la próxima generación como continuación de la vida, entonces la castración se hubiera equiparado a la aniquilación de la vida, y la muerte hubiera sido la muerte del embrión. Se dice que alguien que no tiene una vida individual tampoco puede procrear (por ejemplo, un decapitado). Pero entonces aquí también se parte del presupuesto de que se trata de la procreación de un individuo. Si no se toma, sin embargo, el concepto de procreación desde lo biológico, sino también de manera tal que abarque educación, formación del estado, economía, etc., entonces la reproducción biológica sería a su vez un caso especial. Se puede sustituir al hijo propio por uno adoptado y transformar así la procreación en sí misma. Otra vez aparece un nuevo valor, lo que sólo es posible si

también es expresado. Luego se debe decir: para el derecho romano es mejor la procreación mediante la cual se hace sucesor a un hijo adoptivo del César, que imponer la sucesión del trono de un heredero natural. Así también la elevada valoración de la cabeza, que se expresa a través de la neurología del cerebro o de la fisiología del órgano de la vista, se deberá equiparar con una superioridad del cerebro y de los ojos o del lenguaje frente a la pulsación del corazón o a la actividad de las manos. Porque el cerebro, los ojos y el lenguaje expresan un valor y, al realizar esta expresión, completan y establecen este valor.

Nuestras investigaciones sobre el miembro anatómico que llamamos la cabeza han revelado algo elemental acerca del concepto del hombre. Ahora también deberá ser discutida su utilidad para la medicina. La ventaja principal es que la psicosomática puede condensar sus dos principios, el de la sustitución y el de la expresión, en uno sólo. Mientras que hasta ahora resultaba incómodo no saber si en la psicosomática uno debe ajustarse a la sustitución (por ejemplo, de un conflicto debido a una úlcera) o a la expresión (por ejemplo, del pudor al ruborizarse), se hace evidente que toda sustitución implica una revaloración y es, por lo tanto, una expresión. Ahora se puede decir: en la medida en que ocurre una sustitución, se encontrará también una nueva expresión; o bien: si algo nuevo es expresado, ocurre una sustitución. Por lo tanto, ya no es posible postular aquí dos alternativas. Se ha eliminado el tormento de la libre decisión: ésta es la utilidad y en ello radica algo de la terapia (quedó sin elaborar la disolución recíproca, subjetiva y social).

En párrafos anteriores partimos de la oposición entre interno y externo. Se dice que un hombre "tiene" lo interno y lo externo. Esta estructura deberá ser considerada nuevamente a la luz de los conceptos encontrados recientemente. Será deseable, además, que no se comprenda sólo la unificación de sustitución y expresión como unión, sino que a esta unidad también se le de un nombre. El término que se impone es el de procreación [136] (*Zeugung*). De esta palabra ya emanan, de hecho, irradiaciones lingüísticas en ambas direcciones. Si ante la justicia hablamos de testigos (*Zeuge*), queremos significar con ello que participa una persona relativamente independiente, que es, sin embargo, representante de las partes, de los acusados y de los acusadores, como instrumento de la objetividad, de la verdad y luego de la justicia. Pero si hablamos de un material (*Zeug*[137]) como materia (herramienta, harapos [*Werkzeug, Lumpenzeug*]), se hará referencia a una cosa que será valorada como realidad.

Justamente en el caso de la cabeza esta bilateralidad del concepto de procreación –hacia el lado de la sustitución y hacia el lado de la expresión– es inesperada y paradójica. Pero, antes de entrar en mayores detalles, debemos probar, precisamente para la cabeza, la ventaja de una postura unitaria. Es muy difícil concebirla como *un* órgano, ya que la consideración anatómica muestra una suma de los órganos, que de ninguna manera se dejan abarcar en un todo como organismo. El hecho de que estén juntos resulta, más bien, bastante incomprensible. ¿Qué sentido podría tener que en la cabeza se encuentren juntos el cerebro, cuatro a cinco órganos sensoriales, órganos receptores para la comida, la bebida y el aire, los órganos del habla y el rostro? No hay duda de que esta unión parece haber sido completada y lograda de modo muy acabado respecto de lo espacial. Pero, nuevamente, ¿qué sentido tiene que precisamente estos portadores vecinos de funciones hayan sido reunidos en un espacio estrecho? Algo ya

[136] También "generación, engendramiento, reproducción" (nota de la traductora).
[137] La palabra *Zeug* alude a "sustancia". El autor hace aquí un juego de palabras con este término (nota de la traductora).

se averiguará. Por ejemplo: el buscar, el encontrar, el diferenciar lo que será incorporado como alimento, de lo que ingresará como aire para respirar, ya tiene mucho que ver con los órganos de los sentidos. Queremos oler y gustar lo que es provechoso; también queremos oír y ver la presa antes de atraparla. Pero ya no resulta tan comprensible que el órgano de recepción necesite también de la participación del órgano del habla y del lenguaje; la razón del lenguaje es, en realidad, otra. En lo que produce y muestra, la cabeza se comporta de manera completamente distinta y es un mal representante para aquello que saben hacer mejor las otras partes del cuerpo y si expresa algo, ocurre muchas veces que sólo expresa algo porque no lo posee, como por ejemplo en el caso de un deseo. La unión con el cerebro se hace en definitiva completamente incomprensible.

Avanzaremos un paso si nos limitamos y concentramos ahora en la ordenación *espacial* en el sentido estereométrico. En la cabeza, en tanto conformación espacial, el significado de los ejes se deberá estudiar de manera bastante completa: existe en ella un eje longitudinal, un eje transversal y un eje en profundidad. En concordancia con ello, existen también los planos frontales, laterales y horizontales con: adelante y atrás, izquierda y derecha, arriba y abajo. Estos ejes y planos también existen en lo demás y en la totalidad del cuerpo; y ahora vemos que, a diferencia *del* espacio matemático, estos son desiguales y plenos de significado.

Y mientras que estos tres grupos siguen siendo en la misma cabeza bastante (no del todo) enigmáticos, precisamente su unión con el resto del cuerpo puede aclarar bastante. Debido a su vinculación a todo el cuerpo, los ejes de la cabeza pueden llegar a ser ahora significativos por sustitución y expresión.

1. La mejor manera para comprender esto es considerando el eje longitudinal: la oposición entre el extremo que comprende la cabeza y aquel que abarca lo anourogenital es polar. Esto significa que la oposición es, al mismo tiempo, ligazón; los polos se atraen y se rechazan, de allí se produce tensión y eventualmente equilibrio. Cuando se trata de aberturas, éstas son nuevamente varias y se ubican en ambos extremos. En un extremo están las aberturas de la nariz y la boca, y también las de los ojos y los oídos; en el otro extremo se ubica el ano, la uretra y, mejor separadas entre ellas en la mujer, las aberturas genitales. La sustitución se hace ahora especialmente evidente, por ejemplo, en el beso, en el reemplazo de los procesos nutritivos por los sexuales (y a la inversa). Reemplazando el uno por el otro aparece la expresión simbólica y la diferencia en el valor.

2. Ya en la consideración de la polaridad del eje longitudinal, puede llamar la atención que, allí donde la abertura se amplía conformando una hendidura, existan dos posibilidades importantes: la abertura puede estar colocada en forma longitudinal, como en los órganos femeninos, o en forma transversal, como en la boca. Entonces tenemos ya sea arriba o abajo, a la izquierda o a la derecha. En todo caso se produce una nueva división y una nueva dimensión. Ahora bien, mientras que el par en la dirección arriba-abajo y el par encima y debajo todavía son una especie de repetición de la polaridad longitudinal, la diferencia entre izquierda y derecha deberá llevar a una segunda reflexión completamente nueva. Precisamente llama la atención que en la cabeza existan órganos pares e impares, y que no se comprende en absoluto por qué algunos son simples y otros dobles. ¿Por qué existe una nariz, una boca, una lengua, pero dos ojos, dos oídos, dos hileras de dientes? O tal vez también: ¿qué partes del cerebro están conformadas de a pares y cuáles en forma impar? El estudio de estas cosas, sin embargo, de ninguna manera se realiza en vano. El mirar binocular permite la localización profunda. La organización doble del cerebro faculta la inervación independiente de cada uno de los miembros bilaterales. Y en la inervación del habla

podrá ser, por así decir, nuevamente anulada. Pero estas son todas consecuencias de la existencia de los pares y no su causa, que sólo se podría explicar por medio de una mala teleología.

3. Dado que en muchos órganos internos del cuerpo se repite este dualismo de la existencia pares e impares, tal vez en esta oportunidad podamos extraer de ello también algún dato que nos pueda ayudar. En el tronco la existencia de pares tiene algunas razones y ventajas. El estar parado sobre cuatro o también sobre dos piernas asegura el equilibrio; pero este efecto se lograría también con un zócalo ancho, como lo tiene un florero, o con una raíz ramificada, como ocurre en los árboles; es decir, no indica algo indispensable. El caminar, correr y saltar, en cambio, están sujetos a la disposición de las piernas, y esos actos apenas podrían ser logrados sin ellas, por lo menos sobre una superficie completamente lisa. Sólo podría lograrse la movilidad con la instalación de una rueda; pero no me puedo imaginar la instalación de un eje de rueda en la unidad orgánica. Por otro lado, los peces, las víboras y los pájaros no tienen, o no necesitan, piernas para trasladarse. Pero precisamente aquí se hace evidente que el mundo circundante no es sólo elegido sino también dado. El que los miembros aparezcan de a pares se vincula, por lo tanto, a la posibilidad de desplazamiento en un medio circundante dado; no se puede decir aquí que el desplazamiento sea sólo consecuencia de las extremidades, sino que éstas se hacen inevitables cuando existe desplazamiento. Mucho menos evidente es la conformación doble de los pulmones, de los riñones, testículos, ovarios, y que la disposición unilateral o única del tracto intestinal, del corazón, del páncreas, hígado, bazo, vejiga, uretra sea en sí suficiente, pero que, si fuera múltiple, no ofendería a la razón. Podemos pensar en un principio de la seguridad múltiple; allí donde falta, nos resignamos. Se puede vivir bastante bien con un sólo pulmón, un sólo riñón, pero no sin corazón o sin hígado. Existen, además, niveles intermedios entre lo par y lo no par, como por ejemplo la glándula tiroides. No se puede decir que el intento de extraer de la conformación del resto del cuerpo algo en relación "a lo par y a lo impar" para la cabeza haya sido logrado en su totalidad. Quedamos en que el principio de la paridad es menos un aumento de la diversidad, como más bien un último resto de la diversidad: tal como si la multiplicidad cualitativa estuviese restringida, reducida a una simple formalidad. La simetría es como un último resto de esa multiplicidad. Esta interpretación inclusive aumenta su probabilidad si se observa la importante naturaleza de la oposición de derecha e izquierda. Porque, en cuanto al lenguaje y a lo psicológico, derecha e izquierda es una oposición bastante fructífera. La capacidad simbólica de estos conceptos es asombrosamente amplia. En la política esta palabra tiene una importancia de análisis profundo. Por sobre las bancas de los parlamentos se expande el hálito de las opiniones contrapuestas; pasando por sobre la disposición de los armamentos, las armas y las comunidades, el camino lleva a la cordialidad, al orden palaciego y a la cortesía de los sexos. Pasando por el uso de la mano derecha, el camino conduce hábilmente a los opuestos como torpe [138] (*linkisch*) y hábil, pasando por la utilización de la mano al jurar, al bendecir ante la ley hacia los conceptos de derecho (*rechts*), abogado (*Rechtsanwalt*), mentir (*lügen*) y desmentir (*leugnen*). La disposición bilateral de la anatomía pasa a ser ahora una oportunidad para valores espirituales y morales y para elevar simbólicamente, en una oposición de valores, aquello que parece ser igual desde el punto de vista material. Con ello nos encontramos frente al problema de la imagen especular, que también repite, así como destruye, la identi-

[138] El autor hace un juego de palabras con *links* (izquierda) y *linkisch* (torpe) (nota de la traductora).

dad. La mano izquierda y la mano derecha se pueden representar mutuamente, pero no se pueden sustituir. Cuando intentamos ponernos el guante de la mano izquierda en la mano derecha, notamos que a pesar de su similitud son diferentes.

4. De manera que se puede dejar que los órganos bilaterales se representen mutuamente, pero no se los puede intercambiar. Si observamos la mano izquierda en el espejo, o si la observamos en otra persona en posición opuesta a la nuestra, entonces se tiene la impresión de que en el espejo o en la posición opuesta la desigualdad se anulase por medio de la duplicación de la materia y la imagen. Lo que está del lado derecho aparece a la izquierda y lo que está del lado izquierdo aparece a la derecha. Pero también en este caso se podrá intentar hacer retroactiva la introducción del sujeto si, en vez del dualismo de sujeto y objeto, se toma una categoría (en apariencia) puramente espacial: la dimensión de la profundidad. Entonces el sujeto está "frente" al objeto o el objeto está "frente" al sujeto. Esta equivocación de una categoría epistemológica y de una categoría espacial es tan dudosa como útil. Porque es cierto que ambas cosas se pueden expresar con una palabra o con un par de palabras: delante y detrás.

Esta oposición se hace plenamente evidente en el caso de la cabeza, ya que su parte posterior tiene una conformación completamente diferente a su parte frontal, y la diferencia es más marcada y completa que en el tronco, cuello y miembros. Sólo en la región ano-genital es comparativamente diferente, aunque no falta para nada en el cuello, tronco y miembros. El crecimiento del cabello ya marca una de las tantas diferencias en la cabeza. Y en este caso, sobre todo en el ser humano, aparece todavía una nueva diferencia, que es la que existe entre hombre y mujer. En niños y niñas se puede confundir la cabeza anterior con la posterior, pero no en personas adultas. Estando de espaldas, sin embargo, hombres y mujeres adultos pueden ser a veces tan parecidos, que se los puede confundir.

También los conceptos de adelante y atrás tienen tanta importancia en el lenguaje y en el espíritu que, mucho de lo que se había dicho respecto de derecha e izquierda, se podría continuar analizando aquí a partir de la vida psíquica o social. Nos conformamos aquí con la observación de que en la lucha y el juego, en lo erótico y en la sexualidad, en la técnica y el arte, etc., los conceptos de adelante y atrás tienen una extraordinaria capacidad simbólica. Pero, en vez de realizar observaciones aisladas, se acentuará todavía un último aspecto, que es nuevamente diferente porque muestra rigurosamente el significado no sólo anatómico de lo anatómico. Es el hallazgo de que el rostro del ser humano está dado como lugar de aparición de la individualidad y, con ello, que la cabeza es la encargada de portar esta extraordinaria trascendencia.

No hay ninguna duda en considerar al rostro como el portador más distinguido de la expresión individual, a pesar de que seguramente las otras partes del cuerpo no están conformadas de modo menos individual. A pesar de que cualquier otra parte del cuerpo tiene, entonces, una conformación estrictamente individual, de manera que podría competir con la cara, ésta tiene preferencia, se imprime en la memoria. Esto también sucede allí donde uno encuentra más cómodo utilizar impresiones digitales, o incluso allí donde el amor o la poesía eligen otra parte del cuerpo como representativo. El retrato es entonces en todo el mundo la expresión más valedera para la individualidad de una persona. Esta distinción parece estar reforzada por el hecho de que en ningún lugar del mundo se viste la cara; que la desnudez, como contraposición al estar vestido, se refiere sólo a la no-cara. Y con el velo que cubre el rostro de las mujeres mahometanas se acentúa esta característica en vez de contradecirla. En otras palabras: hay un *modus* de individuación por medio del cuerpo, y este *modus* está por decirlo así acumulado en la parte delantera de la cara (por lo menos en el ser humano).

Hemos terminado así con nuestras reflexiones sobre la cabeza, pero se puede observar fácilmente que se trata sólo de una introducción para aquello que habría que decir en lo demás. Con esta autorrestricción los otros miembros ganan mucho más, son más fáciles de tratar. Ésta, su subordinación, no fue alcanzada sólo por el agrandamiento de la cabeza, sino también por su elevación desde la tierra, es decir, por la así llamada postura erecta, con lo que la cabeza se transformó en *lo principal*[139] (*Haupt*). Por eso no se acostumbra siquiera considerar a la cabeza como miembro: es más bien *primus inter pares*.

Especialmente en *el cuello* la independencia es muy limitada. La ubicación de la laringe, glándula tiroides, glándula paratiroides, ganglios carotídeos en el cuello no puede anular su carácter principal, su cualidad de ser *vía de unión* entre los órganos de la cabeza y los del resto del cuerpo. Por esa razón el cuello es el más servicial de todos los miembros. Lleva la cabeza, le da su movilidad, la une con lo demás y se lleva gran parte de la belleza del conjunto; para los gestos de la humildad, de la entrega, del orgullo y de la inflexibilidad es un órgano de expresión preferido, y la voz que nace en la laringe es la madre de la expresión.

El paso hacia lo que resta trae el cuadro de mayor variedad, incluso de confusión. Pecho y vientre, órganos sexuales, brazos y piernas pueden ser considerados naturalmente como una sociedad que se reparte el trabajo, como unidad de una multiplicidad; pero donde hay sociabilidad también hay lucha e intranquilidad, y no verdadera paz. El *pecho* que contiene el corazón y el pulmón sirve sobre todo al conjunto por su provisión y mantenimiento de aire y sangre. Por afuera está adornado: en el hombre por la curvatura que indica valor y fuerza, en la mujer por los pechos que prometen amor y alimento. El *vientre* es luego recipiente de la alimentación y de la digestión que transforman, y del fruto y de la separación que unen en uno sólo el devenir (*werden*) con el desaparecer. Los *órganos sexuales*, que en parte están escondidos y que se tratan de ocultar, también presentan en su conformación anatómica la resolución de contradicciones y son tal vez los que menos se prestan para ser comprendidos sólo de modo espacial y descriptivo. Tantas cosas pueden ser afirmadas respecto de ellos que, si sólo se dice algo, es como si no se dijera nada. Como miembros *par excellence* son tan poco públicos en los animales y los hombres, como que en las plantas conforman el rostro cuando la flor se orienta hacia la luz y exige ser vista. Observar en ellos lo anatómico sería casi como huir del sentido que se encuentra oculto y se percibe cómo, con la concentración en lo simplemente morfológico, se acumula una cantidad de sinsentido que nos atontaría al punto de una erupción volcánica. Las cosas mejoran un poco cuando estudiamos las piernas y los brazos. Los miembros clasificados de extremidades son, por lo menos en un sentido, los que se pueden calificar como los más transparentes, los más completos en sí mismos, porque en ellos casi parece coincidir el sentido y la expresión. Tanto coinciden en ellos los medios y el objetivo, que parecen ser útiles sólo a sí mismos. Son tan independientes del tronco, que es como si tuvieran su medida en sí mismos, y su clasificación de extremidades realmente significa aquí algo que muchas veces buscamos vanamente en otros órganos. Surge una cuestión difícil de resolver cuando tratamos de entender por qué existen cinco dedos en las manos y en los pies y fracasamos en ello. También aquí aparecen los límites para la reflexión. Pero, aparte de estos problemas, un brazo y una pierna son siempre el mejor representante de la existencia (*Dasein*) inconciente y, por lo tanto, ordenada.

---

[139] El autor hace un juego de palabras con *Haupt* que significa cabeza y, también, principal (nota de la traductora).

b) Lo que ha sido considerado hasta ahora pertenecía a la parte de la anatomía que es denominada anatomía topográfica. Los miembros del cuerpo tienen ante todo características de ubicación local y, con ello, podemos observar que lo que está ubicado en un mismo lugar tiene una conformación muy diferente. Si bien tienen la misma localización, si bien están siempre conformados por elementos desiguales, los *órganos* en particular están unificados para la misma función de un modo totalmente diferente. Aquello que se reúne en los distintos órganos para la realización de una función común sería la realización de un trabajo particular. Y la totalidad de los órganos conforma un organismo, no un cuerpo entero. De manera que los miembros forman un cuerpo, los órganos, en cambio, un organismo. ¿Cuál es la diferencia? Un cuerpo es algo, un organismo efectúa algo. No podemos decir que es lo mismo. Un cuerpo también puede estar muerto, en el organismo es evidente que como muerto no puede hacer nada, pero estando vivo puede realizar algo, precisamente la vida. La anatomía determina la forma, que todavía se conserva después de la muerte, pero a los vivos les enseña acerca de la vida, claro que considerando sólo una de sus condiciones, a la que justamente pertenece la *Gestalt*. De manera que no alcanza con describir sólo lo morfológico, es decir, la *Gestalt* espacial; deberá ser descrita también en cuanto a lo que efectúa (pero sólo en este aspecto). Lo maravilloso y sorprendente es que también en este aspecto, es decir, teniendo en cuenta su rendimiento, aparece una característica morfológica y una tópica, de manera que un rendimiento determinado sólo puede ser representado por una estructura determinada. De este modo, sucede que los órganos se conocen mucho antes que las funciones. Desde hace tiempo que se conocían el cerebro y el hígado, mientras que sus funciones todavía eran desconocidas o confusas. (Si bien se puede decir que los órganos son sólo partes de los miembros, se trata de un error porque no se diferencian sólo como partes de miembros, sino también como portadores de funciones de una clase diferente).

De este modo sucede que pueda existir una descripción lingüística y gráfica, una representación de los órganos, antes de que se pueda determinar algo acerca de la función. Esto sucede hasta tal punto, que en muchos animales se puede decir de una manera puramente morfológica: "este es el hígado", aunque ni siquiera se sepa cuál es su función y si en el aspecto fisiológico desempeña el mismo papel. Existen órganos obsoletos, rudimentarios (como el apéndice) que todavía aparecen cuando la función ya no existe. Los pezones de los hombres son formaciones que no tienen ninguna función, pero su ausencia sería totalmente contraria a la regla. A pesar de eso, no podemos denegarle el nombre de un órgano.

Ahora resulta claro: el concepto anatómico de órgano no está vinculado a la realización efectiva de una tarea, pero sí a una idea de servidumbre. Por eso es que en este caso la conformación anatómica no se basta tanto a sí misma como lo hace en un miembro. El extraordinario significado de la conformación espacial aparece con más precisión en otras partes que en los miembros porque el contraste con la función fisiológica conforma un relieve como el que se produce entre luz y sombra.

Por este motivo, el nuevo problema que se presenta ahora sería el de saber si la estructura no es inevitablemente la mejor, la única, por la cual la función que se necesita y requiere también se cumple realmente. Más concretamente: ¿no necesita un pulmón estar conformado exactamente así como es, si con un mínimo de gasto (energético, materia, tiempo, etc.) se debe lograr un máximo de intercambio gaseoso? ¿Y lo mismo sucedería con el hígado y el intestino? Nuevamente intentamos comprender lo morfológico del órgano como consecuencia y no como causa, no como destino casual y fatal sino como provisto de un orden y una finalidad. No cabe ninguna duda: este

paso del miembro al órgano (de A a B) es una parte de un camino de la racionalización de la ciencia. El pasaje del círculo de interés desde la anatomía topográfica a la anatomía del órgano es un paso realizado por la tendencia a la racionalización. No estoy convencido de que el camino de la racionalización sea el mejor, sólo es cierto que este paso se dio también en la anatomía. Esto significa que debemos prestar atención a lo que en realidad ocurre con estas racionalizaciones. Porque ya resulta claro que se trata de una racionalización.

Esto también se hace evidente por el hecho de que recién se pudo diferenciar los órganos en imprescindibles y no imprescindibles para la vida después de haber realizado, por intereses igualmente racionales, ciertos experimentos. Lo racional en ello era que, luego de la extirpación del órgano, se preguntaba si la vida continuaba, no *cómo* continuaba. Podía ocurrir, además, que un órgano relativamente grande, como el bazo o la corteza cerebral, resultara no ser imprescindible para la vida y que otros relativamente pequeños, como la corteza renal, resultaran ser de importancia vital. Se comprobó, además, que el concepto de "importancia vital" es de todas maneras relativo, ya que en los casos particulares debían darse condiciones más o menos complicadas para posibilitar la supervivencia; como cuando Cannon mostró que una supervivencia sin el sistema nervioso autónomo simpático sólo resulta posible si la regulación de la temperatura y otras cosas pueden ser reemplazadas artificialmente desde afuera. Por otro lado, parecía ser tan evidente que no puede haber continuación de la vida sin corazón, sin pulmón, sin riñones, etc., que no se consideró necesario efectuar experimentos especiales para comprobarlo. Pero, reflexionando más profundamente, también en estos casos se podría imaginar un reemplazo del órgano por medio de dispositivos externos.

Ahora bien, el aspecto de los órganos es altamente original. Tanto macroscópica como microscópicamente se los puede reconocer. Lo que efectúan no es fácilmente perceptible; sucede como con la fisonomía, como cuando la familia dice "éste es nuestro papá" o el jefe de la compañía dice "ése es el hombre en la tercera hilera del segundo tren". Pero, al mismo tiempo, un órgano, como por ejemplo un hígado, es sólo un ejemplar de una clase. Lo individual, lo único, no es esencial. El color, la forma, el tamaño, el peso, la consistencia son características, y sus desviaciones son anomalías que deben tener un motivo especial. Todo esto vuelve a aparecer en diferentes especies, de manera que el hígado del ser humano, del elefante y del ratón son similares y en realidad uno lo sabe de antemano por haberlos visto, y sólo se necesitará esperar una confirmación, si jamás se lo ha visto. La afirmación, sin embargo, de que el casco del caballo sea en realidad una especie de mano, deberá ser todavía demostrada. La diferencia entre miembro y órgano es siempre que un miembro es una parte del cuerpo y un órgano un efector de un determinado rendimiento. Por esta razón en el miembro sólo es posible una transferencia, mientras que en el órgano es posible un cambio de función.

c) Un órgano tiene, por lo tanto, una conformación anatómica que se vincula a su actividad. De este modo ya se refiere a una función fisiológica, que todavía no necesariamente ha de estar definida. Una actividad orgánica es, además, un rendimiento para la vida de un organismo. Este rendimiento para el organismo no es, sin embargo, su único aspecto. El órgano también tiene una vida propia y ésta sólo podrá transcurrir, si la conformación orgánica se basta a sí misma en sus condiciones. La conformación del organismo y la de los órganos se deben diferenciar, pero deben armonizar entre sí de modo tal que ambos sean posibles. Esta relación es alternante, de manera que en la conformación existen tanto aspectos comunes como diferencias específicas. El organismo, por ejemplo, deberá ser alimentado, pero, precisamente por este motivo, también

lo deberá ser cada órgano particular. La consecuencia es que ambos deberán contener una corriente de líquidos de suministro y de eliminación: también los órganos contienen vasos sanguíneos, tejidos de sostén. Así como el organismo está conformado por órganos, así los órganos lo están por células. También éstas tienen su conformación y no se describiría acabadamente esta conformación si no se describe la construcción de estas partes. *Células, tejidos de sostén, vasos sanguíneos y otros vasos* tienen dentro de los órganos sus estructuras que les son propias, si bien muchas veces también son similares.

Pareciera que las células que tienen la conformación más diversa son las que sirven a una función orgánica específica. La célula del músculo, del hígado y la célula nerviosa son tan diferentes, que se puede dudar, y se ha dudado, acerca de su clasificación general de "célula". Lo constante en ellas parece ser la construcción del núcleo, del cuerpo celular protoplasmático y de la superficie, aunque también existan aquí grandes variaciones. Por otro lado, la construcción de los vasos sanguíneos por lo general coincide ampliamente en los diferentes órganos. Los tejidos conjuntivos, su rendimiento en sostén y unión, tienen estructuras bastante distintas y parece que más bien se encuentran juntos por esta función que por su apariencia. Además: ¿es que la glía del sistema nervioso es sólo un tejido de sostén? No lo sabemos con seguridad. ¿Pero qué de todas estas cosas es lo importante y, por lo tanto, deberá ser considerado con más atención? Si en la vida celular el fin y el sostén es sólo el medio, entonces ya se ha anticipado lo que es la finalidad de la vida. Aquello que sostiene también debe, además, vivir y aquello que vive sólo puede vivir si es alimentado y sostenido. ¿Qué es entonces lo más importante? Lo importante es ante todo hasta qué punto la construcción anatómica es independiente e imprescindible, y es así como aparece cada vez con más claridad que la construcción anatómica y la función fisiológica se condicionan mutuamente, ya sea que uno dirija su atención a los miembros, órganos o a los elementos de órganos. Estas subdivisiones no se modifican nada en este ordenamiento permanente entre estructura y función y, completando el conocimiento de la conformación, llegamos a la conclusión de que la estructura y la función *no* se pueden separar, aun cuando se separen los miembros, órganos y elementos de órganos. Debemos tratar de independizar lo anatómico porque existe una tendencia a buscar lo principal en la forma (*Gestalt*) espacial; se trata de la así llamada necesidad morfológica. Pero es precisamente entonces que la necesidad imperiosa de estudiar la función se experimenta como algo indestructible. Aquel impulso (*Drang*) y esta necesidad se presentan, por lo tanto, juntos y esta copertenencia es el resultado al que no hubiéramos llegado sin los reiterados intentos de división. Aunque también desde una reflexión de la filosofía natural podía haber demostrado que estructura y función son inseparables, pero en este caso se trataría de una simple reflexión del entendimiento y no hubiera sido convincente como experiencia a partir de los sentidos, es decir, como realismo en contacto con el objeto.

d) Se puede sospechar todavía que no se logró la separación entre estructura y función porque no se ha intentado hacerlo en el territorio adecuado. Naturalmente estructura y función no podrían separarse, por ejemplo, si se estudiara la conformación espacial de la materia en seres vivos, ya que junto con la vida de estos seres también se ha pensado siempre secretamente el movimiento de la materia. Desde un comienzo no ha sido separada con ello la materia inerte del movimiento de la materia, y no se ha establecido claramente lo que sería materia ni lo que sería movimiento en sí. Por este motivo aquí se discutirá todavía otra investigación de los biólogos en la que este error debió ser evitado. Nos referimos a la investigación realizada respecto de la exis-

tencia material de la sustancia viva. Esta investigación dio como resultado que los organismos están conformados por los mismos elementos que la naturaleza no viva. Si bien se trata de una cantidad más pequeña y con preferencia de determinados elementos químicos, pero siempre de los mismos. Hasta ahora no se conoce una excepción a esta regla, y el descubrimiento aportó mucho a la idea de que los seres vivos se encuentran *en* una naturaleza inanimada, que están dominados por ésta hasta el punto de que su existencia sólo es posible por adaptación a este medio. Esta idea de un contexto en el cual se está inmerso no es sólo propia de la anatomía. Es inclusive mucho más importante en la fisiología. Pero no debería menospreciarse el hecho de que también en la anatomía y la morfología se ha intentado dar primacía a la materia inanimada (habría que pensar con qué éxito). Porque no se puede hablar de que la certeza de tal subordinación sea sobreentendida. Si se sigue este principio, puede ser cierto en muchos casos, pero su validez no es general. También hay casos que se le oponen totalmente. Uno de ellos es, por ejemplo, la cuestión del estado de agregación de los organismos o del protoplasma. Estos no son ni sólidos ni líquidos, porque tienen algo de ambas cosas y, dentro de ciertos límites, también son plásticos. Otro ejemplo es el de las superficies limítrofes. El considerar la piel exterior o la mucosa interior como frontera entre organismo y mundo circundante depende del punto de vista de la observación, es decir, es relativo. También deberá observarse aquí la misteriosa cualidad de lo viviente. ¿A partir de dónde deberán considerarse inanimadas las capas de la epidermis? Aquí también se trata de una cuestión de definición. Uno deberá decidirse, pero la forma de hacerlo depende de la interpretación del concepto funcional, del concepto de rendimiento, de la idea del acontecer vital. Es así como el análisis nos vuelve a llevar una y otra vez a la vinculación entre estructura y función.

e) Si juntamos los temas de la anatomía que hemos comentado hasta ahora: miembro, órgano, célula, elemento, algunas cosas tienen la apariencia de una continuación hacia partes cada vez más pequeñas. Por este motivo es que durante un tiempo se propagó la idea de que, continuando a partir de lo más grande hacia lo más pequeño, uno se alejaba cada vez más de lo animado, acercándose cada vez más a lo inanimado. Esta opinión no pudo mantenerse. Las características de lo animado, es decir, la reproducción y la autoconservación, siempre han sido demostrables hasta en las bacterias, en los estreptococos y los virus. Constituyó también un error equiparar la calidad de la vida con la totalidad, con el todo, como si sólo fueran vivas las unidades más grandes y no los elementos más pequeños. Como se descubrió que el hecho de la vida no se puede expresar en la formalidad espacial o numérica, otra circunstancia, que tampoco podía explicarse sin la anatomía, atrajo durante mucho tiempo la atención: se trata de la circunstancia de dominar y servir, si se quiere, de amo y siervo. También influyó en ello la experiencia realizada acerca del método con el cual se puede matar. Decapitar, ahorcar, clavar un puñal en el corazón o matar a tiros son métodos eficaces para matar; castrar, deslumbrar y amputar son métodos ineficaces. Cuando luego fueron considerados también los venenos mortales, la muerte por sed, por hambre, el quemarse y ahogarse, la cosa se hizo más complicada. Se agregan las enfermedades mortales. Una interpretación históricamente más tardía surge de la comparación del organismo con la sociedad, el Estado o la iglesia. Quien procede de este modo queda luego fijado a su orientación política, y es así que encontramos entre los biólogos de orientación anatómica y entre los médicos a representantes monárquicos, democráticos y jerárquicos que comparan el organismo con un reinado, con una comunidad popular o con una orden religiosa espiritual. Hay

ejemplos muy interesantes que descubren la relación entre ciencia y política: conocidos son Virchow, Darwin, Pawlow, pero de ninguna manera son los únicos.

Una vez reconocido esto, uno no querrá detenerse en consideraciones de tipo histórico culturales o sociológicas. La ciencia suele defenderse contra la influencia de deseos políticos o ideologías. El que las formas humanas de la sociedad, del Estado y de la iglesia se comporten "al fin y al cabo" de acuerdo con leyes biológicas es una afirmación tan desagradable e indemostrable, como la que sostiene que "al fin y al cabo" los organismos se comportan en su convivencia igual que los hombres. Seguramente existen esos deseos de unificación; pero luego aprendemos que los hechos destructivos, los que separan, los que aniquilan inútilmente y los que no siguen las leyes pueden conservar la supremacía. Ya no se puede sostener, entonces, que uno conduzca al otro. La construcción anatómica nos enseña todavía algo completamente diferente: ésa es la gran independencia de la *Gestalt*. La *Gestalt* de los seres vivos es en sí misma capaz de transformarse y a través de las transformaciones se tornan visibles los grados, los sombreados, las relaciones de las partes con el todo que, de ninguna manera, se pueden abarcar con la antítesis de vivo y muerto.

f) Se trata de una relación de la formación anatómica consigo misma. Como esto es así, lo aquí expresado no se puede referir a algo en sí no anatómico. El mejor ejemplo para demostrarlo lo ofrece la cualidad de la belleza. Porque la belleza del cuerpo no pudo ser explicada. No faltaron estudios en ese sentido. Leonardo y Dürer han intentado demostrar la existencia de una razón matemática, por ejemplo, la proporción áurea (a:b = b:c), como raíz de la belleza, pero no lo han logrado. Las modificaciones en las edades de la vida se prestan para derivar de cualquier ley temporal el crecimiento, el florecer y el marchitarse, en un aumento o una disminución de la belleza. Pero un individuo puede alcanzar el punto máximo de su belleza a cualquier edad; algunos tienen belleza sólo en la infancia, otros recién a edad avanzada. Contemplando estos casos, también se notará hasta qué punto este "juicio de Paris", esta opinión depende del punto de vista, de la inclinación del observador. Existen diferentes filosofías de lo estético. Lo principal es siempre esa fusión excitante y atractiva de sujeto y objeto, de observador y cosa. Sin una experiencia de ese tipo no hay belleza.

También se puede reconocer que la belleza de la naturaleza no tiene sus raíces únicamente en la naturaleza. Porque quizá la naturaleza sea inocente, pero, sin embargo, también es traicionera. La caja de Pandora contiene un veneno. La vida es hermosa, pero termina con la muerte. El amor es hermoso; pero ¿por qué trae consigo la penuria del embarazo? La salud es hermosa, pero ¿por qué se deforma con la enfermedad? Y a la inversa; ¿por qué la putrefacción es fea y huele mal? ¿por qué son abominables el languidecer, la deformidad y la anormalidad? Se puede experimentar que la malicia de la naturaleza no tortura por más tiempo de lo que intentamos retener a cualquier precio la cima alcanzada. Si se logra disfrutar como ritmo el ritmo del orgasmo, la alegría de comer, el placer de ser padres, el trabajo, el despertar y el dormir, esa malicia se transformará en alegría por la gran armonía de la naturaleza. Pero luego todo punto culminante deja de ser el único; ahora se parece más bien a una cadena montañosa.

Generalmente el profesional especializado en anatomía sólo experimenta secretamente la belleza de la conformación y se reserva luego una cierta libertad individual. Como por ejemplo ésa de si el cuerpo masculino o el femenino ha de ser el más lindo, o aquella de si prefiere el cuerpo intacto o el disecado. También ahora podrá preguntarse de dónde provienen en realidad esas decisiones. Pero el análisis ahuyentaría nuevamente lo esencial, porque esencial no es un eventual origen, sino la feliz realiza-

ción de esa alegría por la belleza. También lo que cubre a los animales, las plumas y el pelaje y la vestimenta en el hombre sirven sólo para aumentar el ansia de belleza, sólo sirven para completar la felicidad por la belleza.

La falta de pudor de las plantas, el pudor de los animales y hombres no explica nada como tal, sino que sólo hace referencia indirecta a la belleza. Y debido a que cada uno puede encontrar bello a algo diferente, seguramente estará permitido hablar de perfección en lugar de belleza. Ya que no hay una norma objetiva para la belleza, es decir, sólo hay bellezas, podrá buscarse una palabra más inexpresiva; pero eso no cambia nada. Resulta siempre: la definición de la estructura anatómica se puede encontrar sólo en una relación de la conformación consigo misma, y esa relación la encontramos en su belleza.

4. Función fisiológica

Para decirlo lisa y llanamente: existe una reproducción acertada y una falsa de lo real[140] (*Wirklichen*) y, a mi entender, desde Haller hasta el presente, la fisiología refleja de un modo equivocado los procesos reales (*wirklichen*) del organismo. Ahora se trata de averiguar a qué se debe esto y cómo se puede explicar el error. Pero la teoría de los reflejos, el quimismo y el fisicalismo de los procesos en el organismo son erróneos. El colocar esta afirmación en el centro de la cuestión nos obliga a asumir la consiguiente demostración probatoria. Naturalmente resulta sencillo leer bien el reloj; pero si el reloj anda mal, las horas que indica son igualmente equivocadas. Y debo agregar inmediatamente que considero a la orientación intelectual de esa fisiología, que clasifico de clásica, un producto histórico-político, para cuya comprensión resultan útiles los conocimientos del hombre o de los hombres de una época. Esta fisiología clásica se apoya en una cantidad de conceptos que, comprensiblemente, surgieron de un posicionamiento de un estado particular de los hombres que los han descubierto. Nuestro análisis de la sistemática fisiológica, por lo tanto, consistirá principalmente en describir la aparición de los conceptos fundamentales a partir de una situación humana y, en la medida en que se pueda considerar como lógico a estos conceptos, se trata de la descripción de su logofanía. El metabolismo, el intercambio energético, las funciones del sistema nervioso, los órganos de los sentidos y de los movimientos deberán ser considerados desde este punto de vista y de allí surgirá entonces una crítica y, lo que es más importante, una descripción modificada de los procesos. Porque los procesos en el cuerpo son realmente distintos a lo que sostiene la fisiología. Esto se dará ahora paso[141] a paso.

Inmediatamente nos encontramos con la dificultad de saber lo que se quiere decir con paso (*Stück*) a paso. Para clasificar las funciones fisiológicas debemos partir de los órganos de la anatomía; o de aquello de lo que se diferenció desde una sistemática de los seres vivos como animal y como vegetativo; o de aquello que se refiere a las relaciones con el mundo externo frente a las del mundo interno (*milieu externe et interne* de Claude Bernard); o de la clasificación en las ciencias naturales inorgánicas: ¿diferencias entre procesos físicos y químicos? Si luego se trata de la patología, entonces interesará ante todo la patogénesis, en la que deberá considerarse la diferencia entre neurosis, biosis y esclerosis, pero también la de las psicosis y enfermedades orgánicas. Desde el punto de vista biológico, se deberá considerar también la diferencia entre autoconser-

[140] La palabra alemana *Wirklichkeit* significa "realidad" y también "verdad" (nota de la traductora).
[141] La palabra alemana *Stück* significa literalmente "pedazo, trozo"; pero el sentido de la frase significa "paso a paso" (nota de la traductora).

vación y reproducción (nutritivo y sexual). La transmisión hereditaria, la alimentación y el metabolismo son realizaciones que tienen cada una su propia fisiología. También existe una fisiología celular, una fisiología de correlación y una localización; junto con estos intereses, fuertemente dependientes del concepto de espacio, también juega su rol el concepto, como por ejemplo, de tiempo, de intensidad y de cantidad, entre otros, en cuestiones de la maduración, envejecimiento, duración de la vida y lucha por la existencia. Se considerará afortunados a los fisiólogos, que pueden recurrir bastante despreocupadamente, según la necesidad y el estado de la investigación, a cualquiera de estos principios, sin rigidificarse en lo dogmático, de manera que "lo fisiológico" es más un punto de vista que una realidad. Pero, por otro lado, también queremos saber cómo es la cosa en realidad y debemos finalmente decidir si la función fisiológica es sólo una forma de contemplación o si expresa algo real (*wirklich*). Precisamente entonces surgirá aquella pregunta de si las interpretaciones fisiológicas de los procesos vitales son correctas o erróneas. Con ello el tratamiento que recibe en este lugar lo fisiológico cae bajo las siguientes consideraciones: 1) ¿hasta qué punto es errónea la descripción fisiológica y cómo se puede demostrar esto?; 2) ¿cuáles son las líneas principales de una descripción más acertada de lo que allí se denomina fisiológico?

Si uno se ajusta al empirismo, no se puede demostrar por medio de la filosofía natural hasta qué punto la fisiología refleja erróneamente el acontecer vital en el organismo. Es cierto que siempre se encontrarán personas religiosamente inquietas, filosóficamente orientadas y espiritualmente determinadas a quienes les resulta evidente que el mecanismo o el materialismo no puede ser acertado. Pero son esas mismas personas las que, a pesar de todo, están dispuestas a aceptar como indiscutible la mecánica de Newton o a reconocer como fisiología acertada la producción de energía por medio de la combustión. No logran debilitar sólo a la física, sino también a la aplicación de la misma y entonces se encuentra en ellos, uno al lado del otro pero sin unificar, la aprobación de la fisiología materialista y la afirmación de que todo acontecer vital depende también de lo psíquico, que también es determinado metafísicamente y otras cosas similares. El hiato en el pensamiento conlleva también a que la conducta en la práctica ética, económica o política no es influenciada por las así llamadas convicciones espirituales. Puede ocurrir que alguien se incline por la promiscuidad, por la propiedad privada, el comunismo o el catolicismo, esto es imposible de prever. Su fisiología es siempre la misma y su metafísica puede tener un aspecto completamente diferente; hasta ocurre que esto sea destacado con elogio y luego se lo califique de liberal o de democrático.

Las cosas son distintas si en el campo mismo de las investigaciones ocurren desplazamientos, es decir, revoluciones, si son inevitables y no son sólo observaciones aisladas y nuevas, sino también principios básicos en transformación. Puede ocurrir ahora que la nueva situación surja a partir de la misma ciencia experimental; que entonces resulte poco clara y que deba ser nuevamente definido lo que en realidad se entiende bajo los términos de materialismo, positivismo, racionalismo, etc. Estos procesos, que ocurren autóctonamente dentro de la investigación misma, pueden estar relacionados tan estrechamente con la situación moral, económica o política de un investigador o de una sociedad, que debemos preguntar ahora qué es lo primario y qué es lo secundario en ello. Un caso así es el de la liberación de los enfermos mentales de las cárceles realizada por Pinel en la Revolución Francesa y la separación de los conceptos de culpable y enfermo que se relacionan con ello. Otro caso es el surgimiento de la afirmación de la conservación de la energía en el mundo burgués del siglo XIX. Un tercer caso es la apreciación de la física atómica anterior y posterior al descubrimiento de la bomba atómica.

Generalmente estos descubrimientos o formaciones de conceptos hallados autóctonamente ocurren sin conciencia de su alcance político, religioso, etc. Muchas veces tampoco se puede prever si son revolucionarios, merecedores del Premio Nobel o no. La opinión pública se forma generalmente de acuerdo con el tiempo y lugar en base a principios completamente diferentes de los que considera la investigación misma.

No es difícil encontrar ejemplos de la fisiología en la que la investigación se ve obligada a abandonar las viejas teorías por considerarlas absurdas y aceptar otras nuevas. Lo que se denomina progreso es sólo una ampliación parcial, manteniendo las teorías anteriores; muchas veces se trata tan sólo de refutar lo anterior. Un ejemplo famoso fue la teoría del *Od*[142] de Carlos von Reichenbach (1854) y su reemplazo por la teoría de la oxidación del oxígeno. En otros casos se trata de la construcción de hipótesis cuya confirmación o refutación empírica todavía está pendiente y quizá (pero no con seguridad) pueda ser realizada algún día.

En realidad hemos terminado así con el intento de incluir tal cual alguna sistemática fisiológica cualquiera en la antropología médica. Si bien podría ser interesante reflexionar acerca de dónde procedían en realidad las clasificaciones sistemáticas. Por ejemplo, la clasificación en fisiología vegetativa y animal o la clasificación en formas de observación físico-químicas y biológicas. En el capítulo "Nutritivo y sexual" hemos considerado una clasificación que en realidad había partido de la psicología profunda, al igual que las mencionadas anteriormente fueron influenciadas desde la interpretación de un reino animal y uno vegetal o de los métodos de la física y la química, es decir, con influencias también desde otros dominios. En realidad sólo resta un concepto que dominó el pensamiento fisiológico de los últimos dos o tres siglos y que deberá ser discutido aquí especialmente: es el concepto de *función*. En sí mismo tiene un aspecto nada sistemático, pero tal vez por esta razón representa el motivo para la búsqueda de un sistema. Este concepto, que tiene su origen en las matemáticas, puede competir con pocos en cuanto a fuerza abstracta, como, por ejemplo, con el concepto causal o sistemático. Era capaz, como decía Cassirer (1923), de reemplazar en todos los casos al concepto de sustancia. Pero luego su utilización en la fisiología demostraba que precisamente la abstracción crea una especificación y la cuantificación también una cualificación[143].

No se puede decir tan sencillamente que la preferencia por el concepto funcional lleve al menosprecio o desprecio de las cualidades específicas como las de sexualidad, edad, historia, raza, etc. Pero la relación con ellos es dialéctica. Precisamente si se prescinde de esas cualidades (a las cuales se puede agregar otras más), serán consideradas como algo especial. Surge ahora la pregunta de si esa abstracción, ese recorte, es justificada y si no falsea la realidad. En ese sentido se ha dado últimamente un caso como prueba que es precisamente la abstracción del fenómeno psíquico de lo orgánico vivo.

Hemos llegado a un punto en el que se puede observar que el acontecer, en el fondo científico, es al mismo tiempo expresión de procesos naturales reales. Si Novalis tiene razón al afirmar que la naturaleza es aquello que hacemos con ella, el progreso de las ciencias naturales sería también un progreso de la naturaleza misma. Si ahora los organismos sólo pueden ser conocidos correctamente desde la psicofísica, estos se habrán transformado en una formación psicofísica. Si en esta transformación alguien se enferma o se vuelve loco, será porque intenta ese cambio, pero fracasa. Aunque al

142 Itálicas de la traductora.
143 Comparar con *El círculo de la Gestalt* (tomo 4).

menos lo ha intentado. Cada muerte es el resultado de una enfermedad mental; también cada muerte celular es el resultado de una enfermedad mental celular y, en la medida en que todos son mortales, están todos mortalmente enfermos.

5. Estructura psíquica

La claridad de la anatomía tiene efectos sobre la psicología. Pero el que la psiquis deba ser entendida y comprendida por la psicología es algo como una automutilación porque: ¿cuál es la razón para que sólo lo lógico de lo psíquico deba ser entendido y comprendido científicamente? Se trata de un prejuicio y la palabra psicología es por lo tanto igualmente discutible y, por idénticos motivos, necesita ser mejorada, como lo es la palabra antropología. Luego también se observa que la claridad (*Anschauung*) y la conceptualización no producen sólo una separación sino también una unión. Porque la claridad sin un concepto es ciega, el concepto sin claridad es vacío, como decía Kant (1781). Precisamente por ello se relacionan perfectamente las diferenciaciones con las comprensiones y deberá ser investigada la estructura psíquica, lo que entendemos bajo ese concepto en cada caso particular si queremos obtener alguna teoría del hombre. Con ello son cuatro temas los que aparecen uno a continuación del otro: las clasificaciones, las fuerzas fundamentales, la relación entre alma y cuerpo, y la inclusión del individuo en la sociedad. No será entonces necesario fijar una determinada manera de pensar a través de la palabra estructura. Es bastante dudoso, por ejemplo, que se pueda llegar a una estructura por medio de un análisis; podría ser que, en primer lugar, un análisis siempre destruya la estructura y que resulte dudoso que en su lugar se encuentre otra estructura que sea mejor.

a) *Las clasificaciones*. Es un error suponer que la clasificación de la psiquis en conciente e inconciente sea una interpretación del psicoanálisis de Freud, que se podría aceptar o rechazar. El autoocultamiento del hombre, el indestructible proceso entre su conciencia y su ser, siempre ha estado vinculado a su sentimiento tal como si fuera su sombra, y esto no pudo ser descubierto un buen día como si se tratara de una novedad. No era que no se supiera que fuera así, sino que lo que no existió siempre fue la fuerza de esa convicción. Pero una clasificación en conciente e inconciente exige que se vean ambos lados, que desde arriba se contemplen ambos lados o, al menos, que se pueda echar una mirada por encima del cerco. Lo inconciente debe ser, entonces, de un modo que pueda hacerse conciente. El psicoanálisis es un juego con esta posibilidad. De momentos se encuentra en la situación de lograrlo, de momentos en el estado de ánimo de pensar que de todos modos es inútil. En esto encuentra la tentación de ser inmortal, tal como sucede con la gestación de niños.

Esto es mucho más excitante que la pregunta de si "existe" en realidad Dios, si existe en realidad el mundo. Si no existe un Dios, tampoco existe un mundo y los hombres. Algunas personas todavía se alteran porque en ciertos lugares importantes se ha dicho que Dios está muerto. Pero las mismas personas que participan en esta discusión, dan por garantizado de que existe el mundo, o que al menos existen con toda seguridad los hombres, aunque llegara a ser dudoso lo que es en realidad el mundo. Pero Dios, el mundo y el hombre están tan unidos y entrelazados, que si uno duda del primero, también se hacen dudosos los otros dos. Al menos se vuelve incierto, si aquello que se investiga científicamente existe realmente. No es de mi agrado que alguien que ha opinado sobre estos temas diga que le va bien. Porque sospecho que para en-

tonces dejó de tratar con esos temas trascendentes; y entonces le debería ir mal. Tengo, por lo tanto, una gran curiosidad acerca de *cuál* es la enfermedad que tiene. Aquí se hace visible la vía regia a la especificidad. La enfermedad específica puede enseñarnos el lugar donde le falta algo al hombre, lo que no se puede saber con anterioridad (por lo menos en cualquier persona). De todos modos se trata de alguna forma del "si". Si decimos "sí, pero no así", entonces su "así" está determinado negativamente. Así se debió comprender al ateísmo, al "acosmismo" (*Akosmismus*) y al "anantropismo" [144] (*Anantropismus*) (Nietzche, Scheler, Freud) de aquellos tiempos, de nuestros tiempos, y por eso también el nihilismo (Sartre) es un teísmo oculto, un cosmismo y hasta un cristianismo oculto, es decir, un positivismo oculto. El clasificar es, por lo tanto, más importante que las clasificaciones. A pesar de ello, estas clasificaciones deberían ser consideradas ahora más atentamente, con lo que se observará enseguida que, aunque al dividir se obtengan dos trozos, es decir, aparece una división en dos partes, una clasificación dicotómica, también se puede dividir en tres, en cuatro, en cinco y más partes, proceso que también deberá ser estudiado. A partir de estas observaciones, podemos decir que esa preferencia del clasificar frente a la clasificación no determina que sea secundario el saber en qué clasificamos; por el contrario, recién entonces el clasificar en sí mismo adquiere sentido.

b) *Fuerzas fundamentales*. En este caso el plural no es evidente. La ciencia occidental siempre ha tenido una preferencia por el monismo y allí donde se sentía obligada a aceptar una pluralidad de fuerzas fundamentales, al menos ha intentado encontrar sus relaciones. El concepto de fuerza en la física lo comprueba y su sucesor más próximo, el concepto de energía, ha satisfecho por un tiempo esta tendencia a la unidad. La misma tendencia se encuentra en la lógica, en la metafísica, en la teología y en la biología. La psicología no es ninguna excepción y, a pesar de la diferente utilización que se le ha dado a esta palabra, el instituto de las universidades parece contemplar una realización práctica de esa unidad.

Creo, no obstante, que para la mayoría de la gente esta unidad conceptual no es de gran importancia, sino que están pendientes algunas personas en particular. Esto se observa especialmente al comienzo y al final de una existencia individual. Pero una vez que estamos atentos a esa vinculación tan personal, también se percibirá allí donde, en lugar de la persona, se trata de la cosa. Las objetividades impersonales a lo sumo pueden llegar a desempeñar ahora el papel de rival contra las condiciones personales. Naturalmente es cierto que los amantes le construyen al amante la corona de la inmortalidad. ¿Pero no se trata justamente de lo mismo? El símbolo de Pigmalión encontró su camino hacia todas partes.

La tensión existente entre la persona y la cosa puede ser expresada de diferente manera y vemos que ninguna de ellas es adecuada. Otras formas serían por ejemplo: imagen primordial y símbolo, o ser y fenómeno, o ser y existir. (Los filósofos encontraron los títulos de *El Ser y el Tiempo* o *El Ser y la Nada*). Si reflexionamos acerca de estas palabras, nos damos cuenta tanto de su insuficiencia como de la insuficiencia del pensamiento. Existe todavía la posibilidad de tomar esa característica de insuficiente como tema principal y con ello recién se establecerá un cierto orden. En la medida en que, por así decir, nos apartamos del objeto, podemos llegar a verlo a distancia y de algún modo proporcionado. Un objeto (*Gegenstand*) se forma repulsivamente. Claro

[144] Comillas de la traductora. Estas palabras no figuran en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana.*

que de este modo uno se priva de reconocerlo con exactitud y bien de cerca, es decir, de reconocerlo como es en sí mismo. Este proceso, en el que también aparece una relación entre sujeto y objeto, es entonces una inevitable dote (*Mitgift*) que acompaña a todos los conocimientos objetivos. Para poder llamar a esta privación con un nombre que le sea propio, ya sea lamentándola como resignación, enalteciéndola como rendimiento superior, alabándola como postura crítica, propuse la expresión "relación fundamental", queriendo expresar con ello que el fundamento, el verdadero fundamento (de las cosas y el conocimiento de las cosas), nunca es y nunca podrá llegar a ser objeto en sí mismo. Ésta es nuestra relación fundamental con el fundamento. Se trata otra vez de una determinación negativa.

Con ello hemos tomado una posición frente a las clasificaciones, que por ahora se nos presentan desde la historia y la tradición. Mencionaré aquí la división aristotélica tomística clásica en tres facultades anímicas: querer (*wollen*), sentir y pensar. Tomados como potencia, facultad o fuerza serían sólo posibilidades. Pero en cada aplicación se realizan de modo tal como si fueran sustancias: partes de algo factible de ser clasificado, del alma, que también se presenta como una verdadera sustancia. Esta división en querer, sentir y pensar ha caído en desuso, es insuficiente y casi insignificante. Adquiere una tonalidad más intensa si se la utiliza para caracterizar las particularidades de las relaciones cuerpo-alma porque entonces el querer está tan unido a lo motor, el sentir a lo sensorial y el pensar al órgano central, que se los puede describir mejor y se puede analizar su forma de funcionamiento.

La división de lo psíquico en conciente e inconciente es la más moderna. Esa diferenciación es una de las más importantes de la historia espiritual de los últimos tiempos; es que no afecta menos al concepto de conciencia que al de lo verdadero inconciente. Mientras que esa diferenciación metafísica ya fue preparada desde hace mucho tiempo y elaborada con mayor precisión en la línea de Leibniz, Schelling, Schopenhauer y von Hartmann, llega con Freud al punto de sus consecuencias prácticas. Ahora lo que más interesa es la cuestión del poder: ¿es más fuerte en un hombre lo conciente o lo inconciente? La sola formulación de esta pregunta es como no presuponer una suma constante. Como si ésta siempre existiera. Atrapado en la lucha de la terapia, Freud no sabe de antemano quién será el vencedor.

La poca importancia que Freud le daba a los opuestos, la poca importancia que le daba a una disposición definitiva de sustancias reales lo demuestra la reforma de las representaciones especulativas de la estructura de lo anímico, emprendida al menos tres veces en el transcurso de su obra. Junto con Schiller, nunca discute que el hambre y el amor rigen el mundo. Pero estas oscuras pulsiones serían utilizadas sólo para la reconstrucción de aquello que fue alguna vez y que luego fue perturbado porque, en lo conciente un yo trata de construirse con la intención o el deseo de dominar todo. Pero lo conciente, se encuentra enfrentado a lo inconciente. Así surge su segunda representación estructural. Pero debido a que lo conciente sabe del inconciente, dado que percibe de modo todopoderoso los efectos de lo inconciente, no se trata simplemente de la oposición de dos cámaras diferentes entre los cuales hay una puerta que permite el tránsito, sino que se trata de la oposición de dos poderes que se encuentran y que ciertamente en el encuentro ya se mezclan. Así se formó su tercer dualismo, el del yo y el ello. En el desarrollo ulterior de la teoría de las pulsiones, que desde "Más allá del principio del placer" se vuelve más que nunca dualista, averiguamos hasta qué punto no se trata de conceptos fijos, sino de imágenes de lo dinámico, de cuadros del juego de fuerzas. Pulsión de vida y ἀνάγκη, Eros y Tánatos son en realidad sólo nombres de dirigentes de dos ejércitos que luchan por la victoria, sin que haya alguien que

pueda prever el fin y que sabría dónde quedará la victoria. Si en la vida se observa atentamente la conducta del amor, que en realidad quiere unir, aparece con evidencia que aquí no existe seguridad alguna de que el riesgo domina la hora o más bien la entrega. Porque tan pronto se orienta hacia su portador mismo y se comporta como amor propio, como otras veces encuentra su satisfacción sólo en el otro como amor al otro (amor al prójimo, amor a los otros o amor a la sociedad). En el narcisismo y en el aloerotismo han sido retenidos empíricamente estos dos fenómenos y al mismo tiempo han sido alejados del carácter moral imperativo (el que habla del egoísmo versus altruismo). Seguramente puede parecer loable elegir y alabar al altruismo como algo de alguna manera más elevado, más valioso e imposible de eludir y de ser eludido. Pero también existe el egoísmo. Puede ser deseado y hasta promovido que el yo se encuentre sólo en el tú y se complete en él. Pero la situación del médico es tal, que no tiene que ver con lo que debe ser sino con lo que es. Estas clasificaciones dicotómicas (hambre y amor, conciente e inconciente, yo y ello, pulsión de vida y pulsión de muerte, narcisismo y aloerotismo, yo y tú), todas ellas, impresionan como una restricción al dos divisible. Con la trinidad se nos aparece otra faceta.

La trinidad puede ser desarrollada a partir de la unidad pasando por la dualidad, pero también desde la totalidad hacia la multiplicidad y, finalmente, pasando por la cuaternidad. En ambos casos se desemboca también en la discusión de los números, en la dialéctica del número. Al mismo tiempo, cada número afirma su propio ser.

Los matices

Si procedemos a describir las características que califico de *matiz*, se nos aparece una cantidad de dudas como si formaran una cadena de montañas en cuya cima buscamos inconcientemente el paso por el que se podría transitar. Los matices son cualidades; pero son cualidades del objeto, es decir, objetivas; ¿o sólo los imaginamos nosotros, es decir, son subjetivas? ¿O son imaginaciones, pero, sin embargo, representantes de algo que está allí? ¿O sólo caracterizan al hombre y a su capacidad de conocer, o caracterizan también a las cosas, ya sea que sean vivas o que no lo sean? ¿O se pueden reemplazar por la medición, el pensamiento, la física y deberá ser reemplazado el concepto de cálido por una cifra del termómetro, o deberá, por el contrario, ser reemplazado por un matiz como si fuese lo verdaderamente real? Y así sucesivamente.

Dejaremos estas preguntas y las respuestas para el final y nos ocuparemos primero de la diversidad del matiz mismo. ¿Qué es, empero, un matiz? Esa palabra, tomada de un idioma vecino [145], no se puede traducir muy bien al alemán. Una antropología del matiz no proviene de un concepto sino de una experiencia de la vida, que es la siguiente: si una persona desea ser verdaderamente humana como juez, como médico o como educador, entonces confía más en su sentimiento que en un concepto, entonces sigue los imponderables, a las impresiones que sólo se expresan subjetivamente, luego de haber medido los hechos objetivos en relación con los conceptos de la ley, de la naturaleza y de la ética. Ahora también puede comprender que el carácter deshumanizado de los conceptos le ha aportado un servicio que es (de acuerdo con el principio de la oposición) el de que recién a través de los conceptos se manifieste lo imposible de ser conceptualizado a través de los matices. Pero el acento en ello recae sobre la

[145] Esta palabra proviene de la palabra francesa *nuance* (nota de la traductora).

elaboración del matiz que es imposible de ser reflejado a través de un concepto; el matiz queda como lo deseado, lo más valioso.

También podemos expresar esta experiencia directamente. Un matiz es siempre un medio para defender un sentimiento más acertado o mejor. Si digo que alguien es duro, la frase adquiere su sentido, o mejor dicho, recién se comprende bien su sentido cuando se comprende si con ello se quería formular un elogio o una crítica. Porque si nos atenemos sólo al sonido de la palabra, podría significar que esa persona es demasiado dura para ser justa o felizmente dura como para reprimir lo malo. Este carácter anhelante, defensor, comprensivamente sensible y humano del matiz, demuestra que, para utilizar una palabra del análisis matemático, tiene una magnitud vectorial, una fuerza dirigida. Los matices sólo se comprenden correctamente por medio de las percepciones matizadas. Si bien aquí también existen razones intelectuales como, por ejemplo, las de que un buen político dirige los grandes acontecimientos con muy pequeños movimientos de sus dedos, o por ejemplo, que la distinción fina se encuentra por encima de la distinción gruesa, es decir, que lo grueso no puede explicar y mover lo fino, sino que lo fino explica y decide lo grueso. Pero esta inteligencia se basa nuevamente en la intuición[146] (*Gefühl*) del matiz.

Si defendemos a los hombres "matizados" frente a los "no matizados", pronto entraremos en conflicto (*Streit*) con estos últimos. La humanidad está siempre conflictuada. Es un reflejo espiritual de esta lucha el que el matiz se convierta ahora también espiritualmente en enemigo de ciertos conceptos, ideales, absolutismos, dogmas; que se convierta en combatiente contra las posiciones de poder y de autoridad. Elogiando los matices no ingresamos en un paraíso de paz, en una casa donde reina armonía entre sus habitantes. El matiz actúa de manera destructiva sobre todos los ideales absolutos, es decir que lima la punta, borra los límites, relativiza las oposiciones y arruina los órdenes esquemáticos.

Muy bien puedo imaginar a alguien que, al alabarse el matiz, exprese un teutónico "¡qué va!". Pero, ¿no es cierto que nos hace bien un poco de simpatía si no se puede curar ni eliminar nuestro mal? Esta dádiva es pequeña, débil y muy modesta. Pero precisamente ahora y aquí me ayuda. La simpatía del matiz está como oculta; no tiene la grosera violencia de los elementos, ni la estatura de una obra terminada. No cualquiera comprende enseguida que la obra magistral de la vida es la autodestrucción de la vida. Y no siempre resulta evidente que sólo en el *decrescendo* y el *diminuendo* de la música brota la sospecha de que la vida continúa después de la muerte. Pero el matiz es, entonces, lo que está desapareciendo. El que sea una diferencia mínima, contiene simultáneamente el presentimiento de la desaparición y la esperanza de la continuación.

Es cierto que por lo general sólo trabajamos con lo grueso. ¿Qué otra cosa podríamos hacer en la vida cotidiana? Pero es que hay un pero: sabemos perfectamente, al menos lo podemos saber, que lo grueso no desemboca en algo grueso, que el punto final no es un acorde *fortissimo*, sino más bien un desesperado intento de huida desde el pequeño punto que está desapareciendo.

Claro que la matización misma es el opuesto a la no matización. Se puede simplemente rechazar la idea de investigar el sombreado de la claridad, los matices del color, las finas graduaciones del sentimiento. Se puede destacar que en algunos casos sólo existen matices cuando existe una dirección unilateral e inequívoca: por ejemplo, la dirección hacia lo fuerte, lo grande, lo abundante –y con ello su dirección contraria hacia lo débil,

[146] También sensación (nota de la traductora).

lo pequeño y escaso–. Finalmente se puede descubrir que cada una de las matizaciones, aun la más fina, tiene un carácter de elección y de decisión, es decir, que si se prefiere un par de medias un poquito mas claras o un pelo apenas más oscuro, se introduce lo absoluto mismo en lo más sutil de lo relativo. Existen todas las transiciones posibles, hasta las diferencias más pequeñas; pero de estas transiciones hacemos diferencias; de las diferencias, contraposiciones; de las contraposiciones, contradicciones; y la contradicción nos obliga a elegir entre un sí o un no, nos obliga a la inevitable alternativa.

Y ahora surge una nueva pregunta: si no existen diferencias, contraposiciones y contradicciones que no estén mediadas por una transición y que no se puedan suavizar a través de algún matiz, ¿existen transiciones desde lo bueno a lo malo, lo verdadero a lo falso, lo lindo a lo feo? ¿O hay allí un salto, una obligación de elegir? ¿Existe algo entre lo sano y lo enfermo que sea ambas cosas a la vez? ¿Ya que existen graduaciones hacia ambos lados, existe un punto neutral, una zona indiferente? ¿Y si es así, dónde se encuentra? ¿Sería un punto, una línea o debemos imaginarla como extendida y ancha?

Es evidente que hacemos bien en comprometernos en muchos casos y elegir el justo punto medio. Pero también existen situaciones en las que esto sería un error porque la indulgencia puede llevar a una desgracia todavía mayor. La política práctica, particularmente en caso de peligro de guerra, no oscila en cada caso entre el más o el menos, sino entre la matización y la decisión forzosa.

Debemos agregar todavía algo más. Cuando comprendo que durante la mayor desesperación, un débil destello de esperanza podrá decidir todo, he reconocido que el matiz más débil es en realidad más fuerte que cualquier aplicación de la fuerza, por más fuerte que aparente ser. Lo débil es, entonces, en realidad lo fuerte (y a la inversa). De acuerdo con ello, el problema no sería el preferir a la matización como tal, sino que se trataría de la ventaja de una concepción mejor, más acorde con la verdad. Pero entonces el matiz resultó ser sólo una ayuda para la investigación de la realidad y no un valor independiente. El matiz, es decir, sólo la matización en sí no sería algo tan valioso.

Todo esto ha sido expuesto aquí en forma de pregunta. Pero se puede reconocer fácilmente que estas preguntas se han hecho a la manera de una tentación. Hay sólo un paso hasta la respuesta: si sólo vale lo absoluto, sólo lo más fuerte tiene eficacia (y aparece también en el ropaje del matiz más suave), sólo la decisión de ahuyentar lo malo por lo bueno tiene la fuerza de vencer lo falso por medio de la verdad, de vencer lo feo por medio de la belleza. Quisiera decir ahora que se trata de trampas que idealizan el triunfo y que enseñan a despreciar la derrota. Porque no se trata del triunfo y de la derrota, sino del vencedor y del derrotado. La exposición intelectual y conceptual resultó ser en este caso asocial y carente de amor. La abstracción conceptual enredada en la trampa de la inhumanidad. Sólo se puede reconocer lo que es un matiz si previamente hemos reconocido la esencia de la abstracta formación del concepto. Valdrá la pena dar este rodeo; demostrará que la abstracción conceptual, la formación del concepto es un problema humano, es un proceso antropológico. El hombre no sólo tiene lógica, sino también fuerza de imaginación, fantasía, y no tiene sólo espíritu sino también cuerpo, no sólo pensamiento, sino también un físico (*Leib*).

Fuerte y débil

El David de bronce de Donatello, expuesto en el Bargello de Florencia, es una obra maravillosa y muestra la importancia de lo que se desea expresar aquí: el triunfo de lo aparentemente débil sobre el gigante fuerte. Ni siquiera el magnífico casco ha protegido

a Goliath de la honda del niño o joven elegante, tierno e inteligente, cubierto sólo por un sombrero liviano de cuero; su cabeza decapitada se encuentra todavía en su armadura bajo el delgado pie del pastor. Sólo a desgano abandonamos la perfecta obra pictórica para ocuparnos de la abstracción insulsa de conceptos, y ya tememos perder demasiado de la abundancia y la perfección que pertenece a la expresión artística. ¿Cuál es en realidad el motivo que nos lleva a esa abstracción?

Personalmente prefiero el David de Donatello al robusto de Miguel Ángel. ¿Por qué en realidad? También para éso la decisión ya fue tomada antes de que yo hubiera podido reunir los motivos que podrían explicar mi preferencia. Mi decisión previa por mi preferencia es más fuerte; los posibles motivos permanecen más débiles. Y también esta vez se trata de una relación de fuerzas que le da primacía al juicio basado en la preferencia por sobre lo más racional estético o histórico.

Estas reflexiones ya provienen de la necesidad de defender la empresa que constituye esta investigación antropológica. Nos apoyaremos en la experiencia que demuestra que en cuestiones de simpatía algo desconocido, llamémoslo sentimiento, gusto, instinto, experiencia, anhelo, o lo que fuera, posee una fuerza para decidir que sólo se puede fundamentar posteriormente, de manera que los motivos se ordenan del mismo modo que aquello desconocido ya había determinado con anterioridad. Tampoco es suficiente con decir que *yo* amo más al David de Donatello que al de Miguel Ángel porque estoy dispuesto a afirmar que el primero *es* más lindo que el segundo. El retroceso a un yo como sujeto ya representa un debilitamiento y estoy dispuesto a defender mi opinión contra la de otro hombre. Recién a través de esta defensa doy pruebas de la autenticidad y la fuerza de mi amor.

Ahora ya resulta más fácil dar una respuesta a la pregunta de por qué se analiza, a pesar de todo, la estructura conceptual de las palabras débil y fuerte. Si defiendo mi preferencia es para hacerla valer, y no sólo porque esté obligado a la defensa por los ataques que provienen desde afuera, sino porque con ello crece mi amor. Porque si no crece, disminuye. La preferencia por el Donatello tal vez radique precisamente en el hecho de que la superación de la fuerza bruta muscular a través de la superioridad espiritual, la precisión en el acierto y el encuentro del punto débil del enemigo, está mejor lograda por Donatello. Estos conocimientos llevan más lejos que la simple alegría al contemplar la obra de arte: tienen un efecto que hace que yo pueda estar dispuesto a tomar nuevas actitudes en otras situaciones. Estos conocimientos son transmisibles, característica que no tenía todavía la simple alegría por el arte. Ahora se hace evidente que la alegría por el arte del Donatello sólo era el primer germen de un proceso de formación; una formación se hace posible que, al menos, me permite seguir conduciéndome de manera humana. Con esta preparación emprendo una nueva tarea en la que tendré sensibilidad para la singular relación entre fuerte y débil que, aparentemente, me había cautivado allí y me había hecho feliz.

Este valor formativo [147] humano es, entonces, lo que le da valor a la transferencia; pero él mismo no es transferible, sino que sólo es transferido por medio de una determinada estructura, justamente la de fuerte-débil. El valor formativo, sin embargo, no es lo único que recomienda el análisis estructural. También se puede discutir precisamente esta clase de valor formativo. Se podría decir que del Miguel Ángel se origina un valor de formación más completo que del Donatello. Hablamos anteriormente de una nueva tarea en la que el valor debiera tener efectos favorables. ¿Cuál es esta

[147] En el sentido de educación (nota de la traductora).

tarea? Si alguien es médico, su tarea es tratar a los enfermos. Alguien podrá pensar que sería suficiente que entienda lo necesario de esta tarea; que no tiene nada que ver con el arte del Quattrocento. Alguien podrá igualmente decir, que la antropología médica debe opinar acerca del hombre enfermo y que no tiene nada que ver con la antropología filosófica. Sin embargo, recién nos hemos puesto de acuerdo en que existen esas transferencias. ¿Es que pueden (*können*) existir o deben, están obligados o tienen permiso para existir? No necesitamos contestar en forma abstracta ninguna de estas preguntas y decimos simplemente: ellas existen. Y sólo queremos saber qué es lo que sucede en realidad si es que existen. Y también podemos establecer oportunamente que el médico que admira más al Miguel Ángel que al Donatello, ejercita otro tipo de práctica médica que aquel que eligió a la inversa.

Hemos encontrado ahora una segunda motivación para el análisis estructural. La primera era que por él se favorecía un valor formativo; la segunda es que no podemos sustraernos a tales transferencias. La primera es una posibilidad, la segunda un hecho. Una tercer motivación es igualmente más un hecho que un deseo. Freud lo llamó el "malestar en la cultura". Corresponde a los hechos de la realidad que en aquellos tiempos se extendiera un malestar sobre muchas actividades culturales. Actualmente yo ya hablaría de una desconfianza respecto de la cultura. En la medicina se extendió la desconfianza respecto de la medicina científica, la medicina clásica, y entre los pacientes surgió la crítica a la ciencia, a la ciencia de los médicos. Yo mismo opino que se ha hecho necesario una revisión de los conceptos científicos básicos y trato de construir otros conceptos básicos con la introducción del sujeto en la biología, las categorías páticas y, aquí, con los matices. Pero no es el valor de este intento lo que está aquí en discusión. Se pretende lograr la comprensión de que un análisis estructural de los matices tiene un motivo adicional, a saber, el sentimiento de preocupación y angustia acompañado de malestar y desconfianza acerca de lo beneficioso de un tipo particular de medicina enseñada y transmitida. Si este tipo particular proviene de una determinada formación humana, no podemos siquiera elegir entre considerarla o no, dado que ya ejerce sus efectos; de manera que ni siquiera es posible separar totalmente la medicina antropológica de alguna otra como, por ejemplo, de la filosófica, sociológica o política. Porque todas están relacionadas debido a las verdaderas transferencias de una u otra estructura humana. De modo que las situaciones médicas o de la medicina no son sólo ejemplos elegidos al azar para la aplicación concreta de una antropología general más abstracta, sino que son formas eficaces de comportamientos que actúan, a su vez, sobre cualquier otra forma de comportamiento tanto práctica como teórica y que, además, está influenciada por otras. (La categoría de la acción recíproca de la realidad aquí se encuentra mucho más cerca que la de la causalidad).

Podemos pasar ahora de la motivación para el análisis estructural al análisis mismo. ¿Cómo se comportan fuerte y débil? El ejemplo de David y Goliath ya ha aportado aquí algo fundamental: por el hecho de que el débil David triunfó sobre el fuerte Goliath se introduce una *inversión* del significado y con la inversión una *transformación* del significado. La primera impresión muestra a Goliath como el más fuerte; con el triunfo del espíritu lo vemos como el más débil. Esto es tan simple que resultaría aburrido dar una explicación más detallada. Debido a que en lugar de la fuerza de los músculos se impone la del espíritu, el más débil se convierte en el más fuerte. De este modo queda aclarado que *no es la relatividad* de los conceptos de fuerte y débil, sino la *realidad* que se expresa a través de ellos la que primero fue considerada como falsa y luego como correcta: se pasó del error a la realidad, lo que se logró luego de una larga lucha, una verdadera guerra.

Apenas esto ha sido comprendido, podrán realizarse cantidad de asociaciones. Se nos puede ocurrir, por ejemplo, la historia de las guerras, en la que la invención de armas poderosas siempre llevó al triunfo. O la historia de la economía, en la que una técnica financiera sutil (cálculo) decidía acerca de las ganancias del mercado de consumo. O la política, en la que triunfaba una ingeniosa psicología de las masas de los electores. O la medicina, en la que un invento técnico desplazaba a los antiguos métodos. Pero resulta tan dudoso si en estas actividades humanas ha vencido cada vez la humanidad, que también se intenta demostrar lo contrario. En el caso de una disposición favorable, se califica al proceso cultural de trágico y luego se pondera el alto valor de la tragedia. Ahora no parece que el análisis estructural nos pueda librar de las preocupaciones que tenemos acerca de la cultura humana.

Por eso volvemos nuevamente a su comienzo. Observamos, entonces, que sin este análisis ocurre algo que debemos rechazar de una manera mucho más definitiva. Recordemos el caso en el que no tiene lugar la inversión del sentido y la transformación de la realidad. También esto ocurre. Se dice que Hipócrates afirmó que aquello que no cura la medicina, lo cura el bisturí, aquello que no cura el bisturí, lo hace el fuego. Teniendo en cuenta su preferencia por el arte natural de curar, no cabe ninguna duda de que no ha considerado deseable el aumento de la fuerza de los remedios, sino que en algunos casos lo ha considerado como inevitable, aproximadamente en el sentido de los cánones prusianos: *ultima ratio regis*. De modo que el remedio que puede ayudar depende del tipo y de la malignidad de la enfermedad, y el pasaje a lo más fuerte es deseable no por la fuerza del remedio, sino por la fuerza de la enfermedad. De allí no se puede deducir la primacía del cirujano frente al clínico, sino todo lo contrario: lamentablemente la cirugía es ahora inevitable. En esta oportunidad se observa un momento que hasta a veces se había descuidado. La inversión del sentido no es un fin en sí mismo y está, además, subordinada a una realidad. Si un pie tiene gangrena, sólo en el caso en que no haya otra posibilidad de reconstrucción el bisturí es más fuerte que el medicamento, y el bisturí no adquiere su fuerza por sí mismo sino que ella le es otorgada por la fuerza de la enfermedad (en la gangrena del diabético puede ser a la inversa). Si la psicoterapia es eficaz, siempre es preferible a la terapia por *shock*. Si a pesar de ello alguien emplea ésta última, desaprobaríamos esta actitud y le reprocharíamos que desaprovechó la inversión de lo originariamente "fuerte" en débil. Éste es el caso al que nos referíamos cuando solicitábamos la inversión del sentido. La razón para ello es que quien desaprovecha una inversión de sentido yerra una realidad y permanece en una ilusión.

Pero hay todavía una reflexión complementaria que casi parece ser lo principal. Al elegir un arma, una técnica o un remedio para curar, ¿se trata realmente de matices? ¿No son acaso el triunfo sobre el enemigo, la eliminación de un competidor, la curación de una enfermedad ejemplos en los que la inversión del sentido de la palabra significa una transformación completamente radical, opuesta a sí misma, y de ninguna manera sólo un matiz? Recordamos ahora que, al menos a primera vista, no era la humanidad la que advertía a la ciencia que debía renunciar a lo absoluto en un juicio, es decir, a no decir que el caballo es fuerte y el perro es débil, sino a reconocer una determinación real en la relación con un patrón de medida que en lo demás es arbitrario. El concepto de caballo fuerza, tomado como medida, no es ni fuerte ni débil, y más fuerte o más débil sólo es una expresión numérica de la relación numérica. Es entonces la física matemática la que debe sustituir las relaciones humanas, relativizar los juicios basados en la fuerza y anular las contradicciones. Visto de esta manera, aquello que llamábamos inversión del significado ya no sería una sustitución de un patrón de medida por otro, es decir, ya no sería una inversión. Éste es el principio de la relatividad.

Con el principio de la continuidad (Leibniz, 1702), la física y la filosofía avanzan luego un paso más. En realidad sólo es el principio de la relatividad pensado hasta sus últimas consecuencias. Si una medida sólo se considera más "pequeña" en relación con otra, entonces también ésta otra puede ser arbitrariamente "grande" o pequeña. Una diferencia puede ser tomada arbitrariamente como pequeña y seguir siendo, sin embargo, una diferencia. Éste es el concepto de lo infinitesimal y esa arbitrariedad no permite jamás detenerse en un tamaño finito; los tamaños finitos siempre deberán ser considerados como sumas o mejor aún, integrales, en relación con una cantidad arbitraria y una magnitud arbitraria de pequeñas diferencias parciales. No profundizaremos ahora las consecuencias que tiene este principio para las diversas ciencias naturales, sino que más bien observamos que inmediatamente se extiende a la humanidad, de manera que también en la ética, en la historia, etc., surge un relativismo que lleva a considerar como ilusorias determinaciones absolutas de valor. Si bien estas cosas han sido muchas veces pensadas y expuestas, me parece, no obstante, que el destino del matiz no ha sido reconocido con suficiente claridad. Pienso que la racionalización matemático-física perfecciona la matización al mismo tiempo que la destruye. La idea de que por debajo de las diferencias observables deberán existir también otras más pequeñas (más débiles) conduce a la expectativa de que también éstas podrán hacerse de algún modo cognoscibles. Y luego se confirma esta expectativa: nos encontramos en el siglo de la invención del microscopio, del telescopio, los relojes de precisión, las balanzas, del metro y los instrumentos. La dinámica, es decir, la física de las fuerzas, multiplica las diferencias reconocibles, destruye las diferencias cualitativas y enriquece las cuantitativas.

De este modo el concepto de matiz se divide en un significado cualitativo y uno cuantitativo, con indudable preferencia de la ciencia natural por éste último. Por el momento nuestra misión se simplifica mucho: sólo deberíamos decidir si toleramos la pérdida de la multiplicidad cualitativa en el concepto de la naturaleza, si queremos soportar su extensión a otros objetos. Pero la decisión se hace innecesaria y la tarea nuevamente se complica apenas reconocemos que esta misma separación y esta alternativa entre cualidad y cantidad no está de ninguna manera justificada, porque cualidad y cantidad ni siquiera son separables. Orientado de esta manera, nuestro problema del matiz tiene un aspecto particular: puesto que si matizamos, utilizamos un método cuantificador que, al mismo tiempo, nos obliga a aceptar la pérdida cualitativa.

Con ello se aclara al menos lo siguiente: que el método cuantificador, aplicado consecuentemente, si bien es unilateral es, al mismo tiempo, un método matizador. Esto también puede ser expresado diciendo que con cada cuantificación aparece un nuevo tipo de cualificación (precisamente la de la matización). Mientras no digamos qué queremos significar con la palabra cualidad, no se necesita corregir nada en esta terminología. Pero llegó el momento de buscar los conceptos abstractos en la esfera concreta misma. Ajustémonos al par de palabras fuerte-débil. En esta forma positiva está todavía poco matizado: los comparativos "más fuerte" y "más débil" ya se acercan a diferencias más sutiles, pero el lenguaje sólo puede expresar aún con gran dificultad otros matices. Debería completarse con "algo más fuerte", con "un poco más débil" (el superlativo "lo más fuerte" o "lo más débil" lleva nuevamente a las posiciones absolutas y, por lo tanto, se encuentra más cerca de lo simplemente positivo). Si el medio de expresión del lenguaje se revela, entonces, como muy pobre en cuanto a la matización, al menos en comparación con los números que se pueden afinar adecuadamente por medio del sistema de las posiciones decimales (compárese por ejemplo el número π), el juicio acerca del lenguaje es también ciego en este caso, y su posibilidad de expresión es ciega frente a una cualidad completamente diferente de las variedades. Consi-

deremos por lo tanto la matización lingüística en forma menos prejuiciosa, para continuar desarrollando a partir de allí el concepto de matiz.

Sería sencillo si una palabra como fuerte o débil siempre le destinara al sujeto, al que es adjuntado como predicado, la misma característica. Pero una palabra puede adquirir en diferentes circunstancias distintos significados, lo que en la retórica se califica de tropos. Aquí se destacan seis tropos: 1) la metáfora; 2) la catacresis; 3) la autonomía; 4) la alegoría; 5) la metonimia; 6) la sinécdoque. La cantidad de variaciones, en realidad todavía mucho mayor, indica la existencia de una raíz común; ésta es que las palabras y el lenguaje *significan* algo, es decir, que de todas maneras se encuentran en la posición de la sustitución (representación, símbolo, cuadro, etc.). Si el lenguaje ha de ser ahora una de las características excepcionales que diferencian al hombre de los animales, sería de todas maneras más humano que tenga significado a que no tenga ninguno. Pero en lugar de hablar de tropos, de cambios y de variabilidad en el significado, será más correcto considerar una palabra como punto de unión de muchos significados, pero que están emparentados en un punto. El análisis estructural del par de palabras fuerte-débil será muy útil para ejemplificar esto.

Luther traduce en el *Cantar de los Cantares*: porque el amor es fuerte como la muerte (8,6). De esta descripción de la muerte una cantidad innumerable de pensamientos irradian en todas las direcciones. La fuerza de la muerte no es restricción, sino ampliación de su concepto; es que se transforma el sentido de la palabra muerte. Ahora se observa que la muerte no sólo está coloreada por el adjetivo "fuerte", sino que el matiz "fuerte" debilita de tal modo, por ejemplo, al matiz "triunfo de las armas" (compárese el ejemplo anterior del David), que el que fue muerto y se encontraba en una situación inferior, pasa a ser el vencedor, el verdadero vencedor. Apenas se piensa en la idea del sacrificio se aclara lo que se quiere decir: el que se sacrifica, o el que es sacrificado, ha adquirido la potencia de la superioridad, es decir, el triunfo. El matiz implica entonces siempre vecindad de cosas similares, pero también posibilidad del cambio a lo opuesto. Tan pronto se coloque un matiz en el medio, es decir, como lo tercero entre dos cosas vecinas, él mismo se vuelve ambiguo: una fuerza es siempre más fuerte que una más débil, pero también más débil que una más fuerte. De este modo, hemos reconocido una nueva ganancia del principio de continuidad y del de relatividad: el matiz mismo adquiere así un aumento ilimitado de poder: él es ahora el que decide todo y se vuelve más fuerte que el concepto de la fuerza o de la debilidad unilateralmente orientado: todo lo que parecía ser fuerte puede convertirse en débil y viceversa. Es así como una paradoja se convierte en una realidad porque las condiciones reales son así y no de otra manera.

Vemos aquí otra vez el valor formativo de la descripción antropológica. Lo que parecía ser simplemente formal en la abstracción de la conceptualización ha sido reconocido ahora como pleno de contenido y, también, como más realista. El matiz desliga otra vez la cualidad de la realidad, pero también el sentido para lo real.

Se hace ahora más evidente que éste y otros análisis estructurales posibles del matiz desemboquen en su valor y su elogio. El camino pasa primero por su relativización, por la igualdad en el valor de fuerte y débil, por la nivelación matemática e infinitesimal del análisis cuantificador físico y abstracto. Pero lleva a la restitución de la cualidad y a la elevación de la realidad. ¿No resta entonces ningún sobrepeso? ¿No es al fin y al cabo la debilidad (o la fortaleza) el concepto más valioso?

¿Por qué en realidad estamos de acuerdo con defender al débil contra el fuerte? En el caso de valores iguales, consideraríamos la dominación del débil por el fuerte como injusta, temeríamos una venganza posterior, nos reprocharíamos el no haber

ayudado suficientemente al débil. Nuevamente se observa que los matices opuestos no se diferencian como el más y el menos, como el polo norte y el sur, sino que siempre persiste un peso desigual que descubre una diferencia esencial. En este caso resulta insignificante si A es más fuerte o menos fuerte que B y la diferencia de fuerza más pequeña es suficiente para movilizar todas las estructuras que hemos analizado. Es que cuanto más pequeña es la diferencia, tanto más impresionante es el poder del matiz. ¡Qué efecto se producirá si un amante elige a una de dos hermanas mellizas! ¡Qué consecuencia tiene el "pelo en la sopa"! Luego analizaremos algunas de las particularidades que todavía restan en la consideración del matiz. Una de ellas es el papel destacado que desempeñan los sentidos en el ser vivo. El matiz de la fuerza y la debilidad se hace más popular en el fenómeno sensorial y se puede extender la creencia equivocada de que la intensidad misma sea una "cualidad sensorial". En este aspecto sólo es cierto, como ya habíamos dicho, que la cantidad y la cualidad se condicionan mutuamente y que ninguna puede formarse sin la otra. Éste es sólo un ejemplo para el caso general de la individuación, que está dado con cada determinación. Por lo tanto, individualizar es siempre también matizar y esto ocurre por determinaciones en las que siempre se interpreta conceptualmente un dato sensorial. Lo mismo ocurre en el caso de fuerte y débil.

Grueso [148] y fino

Las ruidosas máquinas trituradoras que en las canteras y en las obras en construcción fabrican arena con bloques de piedra no dejan duda sobre el hecho de que en la elaboración de lo fino proveniente de lo grueso ocurre algo especial (trabajo o crisis, o algo pasional, deseado o debido). El cambio que se produce, por ejemplo, cuando una persona enfurecida baja sorpresivamente el tono de voz y habla amablemente o cuando una conversación intrascendente se vuelve un discurso lleno de insultos, resulta ser igualmente un proceso especial, que nos atrapa más que las diferentes formas de discusión. Ya desde el comienzo nos encontramos aquí con una estructura que nos hubiera podido interesar aún más en el capítulo anterior, y que, de todos modos, ya fue observada allí en calidad de "transformación de la realidad". Se puede, sin embargo, fundamentar por qué el problema de la *síntesis de ambas contradicciones* recién ahora llega a ocupar un lugar preponderante. Porque mientras allí todavía parecía poder cuestionarse si con la denominación "fuerte" ya no se había eliminado la matización, por haber querido expresar una gran diferencia y, por lo tanto, lo opuesto al matiz, vemos en la oposición de grueso y fino, que ésta no contiene en sí misma sólo una problemática del matiz, sino que, además, matiza también la oposición de fuerte y débil. El par conceptual precedente y el que deberá ser analizado ahora se encuentran, entonces, vinculados en relación al matiz. Debemos reflexionar, por lo tanto, si el ruido de la máquina trituradora o el choque que producen las costumbres modificadas del habla llegan a revelar precisamente aquello que todavía nos falta: el verdadero *significado* de la matización misma, ya que en la simple diferencia de magnitud no se pudo encontrar una definición satisfactoria de la misma. Y este significado consiste entonces en una síntesis de un valor que se encuentra más allá de la contradicción, de una realidad que se encuentra fuera de la contradicción, tal vez en la producción de una matización diferente emparentada con un concepto nuevo. El tomar lo fuerte junto con lo grueso

[148] También "grosero, bruto, brutal, tosco" (nota de la traductora).

y lo fino como lo que es también débil ya se encuentra en la realidad al alcance de asociaciones cotidianas; aunque esta asociación revele luego ser un error, se impone fácilmente. Así es que la neurología habla de la fuerza muscular gruesa, la fisiología sensorial de finas diferencias en los colores. Y la vida cotidiana conoce al brutal individuo grosero, al individuo delicado y débil, etc.

Claro que inmediatamente se nos aparece aquí un entrelazamiento altamente complicado. Lo fuerte y lo débil se encuentran ciertamente de algún modo relacionados conceptualmente. Pero lo débil también está relacionado con lo fino, lo pequeño, lo que es más exacto: lo delgado, flojo, liviano, furtivo, etc. Son indudablemente cosas concretas y caracteres psíquicos lo que han formado el núcleo real de estos *entrelazamientos* y asociaciones, y a los que deberíamos volver. Una cosa y un carácter tienen muchas particularidades que sólo se comprenden bien como unidad y el secreto de la individualidad matizada podría residir en esta nueva y originaria unidad. Nos encontramos ahora frente a la elección de investigar sólo esto originario o de continuar el análisis estructural como algo que, si bien es incompleto, es lo único realizable. Encontrándonos frente a esta alternativa, se deberá profundizar lo grueso y lo fino en su sentido más profundo.

Esta vez siento todavía con más claridad (en un grupo de palabras) una leve tónica de reprobación en el sentimiento lingüístico. Antes la reprobación se encontraba en la palabra "débil"; esta vez se encuentra en la palabra "grueso[149]" (*grob*). ¿Se trata sólo de una característica personal mía? No lo creo. La tendencia se ve con más claridad en combinaciones tales como "fuerte, pero fino" o "grueso, pero débil". Ésta es una suma del halago pero también de la reprobación. Aunque comprendamos mejor estas palabras en su aplicación a un carácter humano o en el comportamiento de una persona, el problema más difícil de las ciencias naturales produce también el mayor rendimiento. Mientras que en el párrafo anterior sólo habíamos llegado al momento de reconocer los matices fuerte y débil en su entrelazamiento dialéctico con el concepto de *cualidad*, en el caso de grueso y fino aparecerá esta vez una amenazante objeción contra la cuantificación, a saber, en la aplicación del *concepto causal*. Porque el concepto causal es incapaz de representar justamente aquellas relaciones de cantidad, que en la realidad histórica le dan a cada acontecimiento su posición especial y particular, a saber, el agregado de energía acumulada y la descarga de energía libre. Ni las catástrofes, ni sus preparaciones, ni la construcción ni la destrucción son representables cuantitativamente y su explicación de acuerdo con leyes causales siempre ha fracasado. Aquí el desencadenamiento de la catástrofe es siempre fino, pero ella misma es grosera, y esta oposición no es abarcable cuantitativamente, aunque tampoco se puede describir suficientemente sin un juicio cuantitativo.

Los problemas estructurales del matiz estudiados hasta ahora: la función sintética, los entrelazamientos y la característica de lo insuficiente, pero indispensable de la causalidad cuantitativa, tienen en común que el matiz en particular puede adquirir su sentido en su totalidad. Pero toda esta relación está oculta. Debido a que el matiz hace referencia a algo oculto, recibe una estructura; significa algo que no es, él mismo es referencia a algo oculto. (De esta manera se excluye la suposición de que con el matiz "fino" se haya localizado el concepto fundamental de todos los matices. También "grueso" y "fuerte" son matices originales. Lo esencial del matiz no radica en la refinación, sino en la capacidad de hacer referencia a algo oculto). De allí extraemos el

[149] "Grosero, bruto, brutal, tosco" (nota de la traductora).

derecho de emprender un análisis, por ahora un análisis estructural de los matices en general, sin temer que con ello se destruya el matiz mismo; porque el análisis ha de orientarse hacia lo oculto para poder descubrirlo. Nuestra primera tarea será, de este modo, la de buscar clase y lugar de esto oculto, en donde el caso de lo grueso y lo fino sería tomado como ejemplo.

Ya hemos notado varias veces el carácter tendencioso de los matices. No deben ignorarse la preferencia de la fuerza frente a la debilidad, de la fineza frente a lo grueso. Con el matiz tendencioso y vectorial del matiz, cada uno de ellos adquiere un carácter comparativo: "volverse más grosero", "volverse más fino" muestran el comparativo, lo vuelven a destacar y pone aún más a la vista aquello capaz de ser matizado. La etimología se hace así también más sensible respecto de la tendencia inserta en ella. Una "grosera sensibilidad [150]" (*Sinnligkeit*) debería ser en realidad afinada o espiritualizada, una persona grosera debería ser cultivada, una demasiado refinada debería ser educada para orientarla hacia la dura y cruda realidad; debería endurecerse, sin necesidad de hacerse más grosera. De manera que en el matiz "el hacerse" [151] está dado desde el comienzo. ¿Se ha sacrificado con ello al ser? Se observa cómo surge aquí un problema fundamental ontológico-filosófico. Pero nos negamos a presuponer su solución o su posibilidad de solución. Sólo atendemos a que la estructura comparativa o tendenciosa, este matiz del matiz, se enfrente ahora directamente a una barrera: su expresión en el lenguaje tiene un límite. Esto ya podría haber sido observado a raíz del carácter infinitesimal del matiz conceptualizado cuantitativamente. La divisibilidad matemática puede ser pensada hasta el infinito, pero el lenguaje tiene sólo una cantidad finita de palabras, es comparativamente pobre. Con ello se rebate parcialmente una posible explicación, a saber, que sea el pensar el que hizo que se empobreciera la infinita sensibilidad (*Sinnlichkeit*), como si por medio del pensar debiéramos ahuyentar al matiz. Porque el concepto de lo infinitamente pequeño es un concepto producto del pensamiento, y éste abre al menos *una* posibilidad de superar la pobreza del lenguaje en dirección a gradientes ilimitadas. Quedamos entonces en que un matiz es demasiado delicado, rico, individual, etc., "como para ser explicado en palabras". La cualidad artística es aquella que permite decir también lo indecible; ése es su secreto, pero se da con poca frecuencia.

Con ello todavía no nos hemos acercado mucho a la clase y al lugar de lo oculto, al que se refiere a través del matiz. No se hace menos oculto por las simples negaciones de las filosofías existenciales; se podría decir que éstas sólo hacen más notorio su ocultamiento, es decir, que una "nada" [152] se hace aún más oscura y desesperanzada. ¡Pero hay otras obras que hacen realmente visible lo que antes era invisible! Y entre ellas hay obras grandes e inmortales; la misma vida cotidiana está llena de ellas. Y son las ciencias naturales las que se dirigen precisamente a lo cotidiano, para luego abstraerse otra vez de ella. De manera muy similar, el lenguaje posee en la palabra un medio para poder describir algo bastante variable y extraer luego otra vez algo común. Esa capacidad se puede comparar con el dinero, por el que puedo comprar con una moneda mercaderías diferentes. En un diccionario antiguo encontramos, por ejemplo, para la palabra "fino" los siguientes significados: 1. pequeño volumen, 2. compuesto de pequeñas partes, 3. cuidadosamente elaborado, 4. excelente en su tipo, 5. corporalmente bien formado, 6. comportamiento inteligente, 7. bueno, económicamente solvente, seguro, 8. bello, 9. buena sociedad, 10. buen metal, buena lana, 11. obediente,

[150] Según el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana*: "sensualidad, apetito sensual" (nota de la traductora).
[151] Comillas de la traductora.
[152] Comillas de la traductora.

como debe ser. Se podría agregar algunas cosas más. Una orientación general algo diferente crea con una etimología similar otro idioma nacional; es así que en el "fin" francés se encuentra: 1. delgado, delicado, grácil, picado, 2. exquisito, bueno, 3. bueno, puro, 4. agudo (por ejemplo, el oído), 5. pícaro, astuto, pulido, 6. sabroso, 7. de razones profundas, decisivo, 8. diversión secreta, etc. Por mayor que sea la casualidad que hubiera operado en la inclusión y exclusión de otros significados, ahora se hace evidente con toda claridad la extraña irradiación que proviene de la palabra. Opinamos que Pascal es el antepasado espiritual cuyo "*espirit de finesse*" inaugura una verdadera filosofía del matiz, que está destinada a quitarle a su rival la mayor superficie posible de terreno.

Con ello queda contestada la pregunta sobre la clase y el lugar de lo oculto a que apunta el matiz, en la medida en que este "apuntar", si bien señala una dirección o tendencia, no se refiere a algo dado, ni objetivo. Esta oscuridad así persistente se encuentra precisamente en la esencia del matiz: su característica de estar siempre a la búsqueda pertenece a su esencia. Hablaremos especialmente de ella en el próximo capítulo. Ahora sólo trataremos de una aplicación a la patología, con lo que se habrá preparado también el tema siguiente. ¿Juegan los matices de lo grueso y lo fino algún papel en la teoría de la enfermedad y en la medicina? El que existan médicos groseros y médicos finos, que ambos grupos estén compuestos por médicos buenos y malos, indicaría precisamente lo secundario e indiferente que sería en este caso el matiz. También se deberá a causas que la medicina no domina el hecho que la medicina militar y la de las obras sociales haga diferencias más gruesas y que la medicina, individualizadora y de medios ilimitados, de las personas ricas obre de acuerdo con motivos más finos, quizá por razones que escapan al dominio de la medicina. Pero pensamos aquí en los conocimientos de la patología científica misma, como por ejemplo la oposición entre anatomía macroscópica y microscópica, o entre la investigación puramente somática y psicológica, o entre los métodos de verificación estadísticos y casuísticos, la de la impresión sensorial y de procedimientos de medición de la teoría parcial o general de la enfermedad. Si se comparan estos caracteres opuestos y si se reflexiona acerca de su relación en el sentido de lo grueso y lo fino, se encuentran en todas partes posibilidades de aplicación y más allá de ello un problema muy serio, a saber, la pregunta por el camino por el cual podemos acercarnos a la verdad, pero también eventualmente alejarnos. Si se discute, por ejemplo, si una etiología o un proceso patológico es simple o complicado, puede ocurrir que una cosa sea correcta y la otra falsa. Una controversia famosa giraba entorno al tema de si para contraer el tifus bastaba "simplemente" con que penetraran bacilos de la tuberculosis o si era, además, esencial que hubiera una virulencia del agente provocador, una disposición del enfermo, una receptibilidad psíquica o una fuerza de defensa fisiológica; en este caso, la teoría de lo grueso sería falsa y la de lo fino acertada. Algo similar ocurre cuando se omite la consideración de los actos fallidos psíquicos en los accidentes. Los datos de las estadísticas acerca de los accidentes pueden llegar a ser falsos por dejar groseramente de lado a esta causa. Y puede ocurrir a la inversa que, por afinar una técnica de electrocardiogramas, de reacciones alérgicas (como en la tuberculosis) o el *test* de Rorschach, se llegue a un diagnóstico falso y a una terapia equivocada, por la sobrevaloración de un tipo de diagnóstico. Si bien los ejemplos alcanzan como para caracterizar esta fuente de error, no son suficientes para que se ponga en evidencia el tremendo daño que le ocasiona la medicina teórica a la práctica.

Además de tener el deber de tomar muy en serio esta negligencia en la consideración del matiz fino y grueso y sus consecuencias, también deseamos averiguar algo acerca de su motivo. Creo que *una* fuente es la suposición moderna de que el proceso

vital patológico debería ser explicado a ultranza a través de la razón. La sobrevaloración de la razón es un prejuicio que podemos calificar de ingenuo; se olvida que la razón comprende sólo lo razonable y lo en sí factible de ser abarcado por la razón. En este libro este tema será tratado exhaustivamente en su momento; en él transcurre a modo de un hilo rojo la idea de que esta concepción es injustificada y desacertada. La apología de los matices, hasta aquí llegamos, defiende la condición de "incapaz de ser captado a través de la razón" [153] del objeto a estudiar. Los matices grueso y fino son eslabones entre la razón y la sin-razón y superan el abismo que existe entre ambos.

Un ejemplo nada despreciable para la inversión de los valores es la calificación de la mecánica como "gruesa"; en este caso se quiere decir, por el contrario, que lo psíquico, lo metapsíquico y lo espiritual son lo "fino". La antítesis de grueso y fino, que también aquí deberá expresar una diferencia de valor, fácilmente puede ser mal utilizada para encubrir causas completamente diferentes. Puede ocurrir, por ejemplo, que la sustracción del valor que aquí se practica en relación con lo mecánico o "mecanístico" [154] tiene el mismo origen que el caso de un hombre distinguido, rico y delicado, que es perseguido y matado por quienes son de bajo valor, pobres e indignos. La expresión "mecanismo grueso" se encuentra especialmente allí donde alguien tiene el coraje de hacer valer lo psíquico o metafísico en la medicina. El que aquí se trata de un intento de desplazar el valor, y no de una verdadera introducción de la psicología y de la metafísica, se observa en el hecho de que se manifiesten formas totalmente salvajes de exposiciones psicológicas y determinaciones no espirituales de la esencia (por ejemplo, en libros de textos de Brugsch, Sturm, Wolf y, más complicado, en la patología funcional de v. Bergmann).

Pero lo que se critica aquí no es la intención de colocar el acento del valor también sobre las esferas psíquicas y trascendentes, sino lo que se objeta es la sustracción del valor de los análisis "mecanísticos", en realidad físicos, en relación con los matices fino y grueso. Porque el análisis fisicalista es siempre ante todo disolver lo grueso en lo fino. Si alguien dice, por ejemplo, que el ataque de angina de pecho consiste en un espasmo de las arterias coronarias, hipotermia en el músculo cardíaco, alteraciones en la coordinación del sistema nervioso vegetativo y lo disuelve en estos mecanismos, esta investigación será una refinación del entendimiento. Si, en cambio, explica el ataque como consecuencia de una angustia, se tratará de una restricción más gruesa de la interpretación. Y recién cuando el problema de la angustia se analiza psicológicamente con todo el carácter crítico, con todo el cuidado y la prevención de la psicología profunda, se podrá hablar de una investigación más fina de la verdad, que tal vez supere la investigación fisiológica. En lo que se refiere a la fineza, el mecanismo en nuestro tiempo será un instructor.

La utilización de la expresión ordinaria de "sensibilidad grosera" representa un caso similar que nos afecta menos. La sensibilidad es gruesa en el hombre grosero y la presunción de que exista una sensibilidad fina por encima de la gruesa se le impone poco a las personas que llevan en la boca palabras de sensibilidad grosera. Tal vez creemos percibir en ellos un conflicto que, de acuerdo con su ser, es más bien grueso que fino y al menos parece que los esfuerzos de Schiller por la educación estética del género humano no han tenido éxito. No continuaremos analizando este tema y nos conformaremos con el resultado de que la oposición de grueso y fino, la distancia polar

[153] Comillas de la traductora.
[154] Comillas de la traductora.

de uno y otro es en sí una falta de matiz. No es la fuerza repulsiva, sino la de atracción la que revela que existen todos los pasos intermedios y, de esta manera, la característica de los conceptos de constituirse de a pares deberá más que nunca sacar a la luz la continuidad y lo infinitesimal.

Claro y poco claro [155]

Cuanto más avanzamos en el análisis estructural de los matices, más notamos la armonía de su claridad, de su sensorialidad. En el caso de "claro y poco claro" nos imaginamos involuntariamente agua, aire. Ni bien pensamos en objetos sensorialmente menos perceptibles, el matiz es lingüísticamente una metáfora. Los pensamientos son "claros como el agua" o "nebulosos". Si lo hasta ahora descrito hubiera sido una declaración de simpatía respecto de lo débil y fino, entonces lo poco claro estaría expuesto ahora a pasar por esta prueba. ¿No se trataría esto de algo aún más complicado? Contestamos: si algo es claro, *no hay nada en ello* que enturbie la claridad. Lo claro es ahora también lo vacío.

La gran admiración que se tuvo por el *"clare et distincte"* de Descartes es, de todos modos, bastante sospechosa. La realidad humana urge; pero urge hacia lo oscuro tanto como hacia lo claro. Los cultos a los dioses de las cavernas presuponen la existencia de fuerzas órficas del alma, que se pueden destacar como explicaciones psicológicas. ¿Pero qué se ha ganado con ello? En realidad, sólo una explicación para la razón. ¿Puede que la idea de un Dios que existe en el exterior sea sólo una "proyección"? ¿Pero no es que existen cavernas, grietas y pozos? ¿No se ha visto cómo los niños las buscan, entran y se introducen a la fuerza en ellas y juegan a las "escondidas" en todo el amplio mundo? ¿Y no se ha notado que aquellos que eligen la profesión de médico eran justamente los que ya de niños no tenían miedo de disecar animales muertos, para luego enterrarlos ceremoniosamente y adornar sus sepulturas? Asclepios pertenecía a los dioses de las cavernas y, aunque lo tocó el rayo de Zeus, su vida no se destruyó, sino que sólo se ocultó (Rohde, 1891). La pregunta de si existen fuerzas en el alma y cuál es su magnitud, que pulsan de lo claro y nítido a lo no claro, oscuro y poco evidente, no es sólo una cuestión psicológica; sino que estas fuerzas no serían eficaces si no existiera realmente la noche y lo que se oculta en ella.

Estas referencias nos libran de un gran error en la interpretación. Porque se podría pensar, por ejemplo, que lo poco claro sería simplemente la negación de lo claro, es decir, un puro concepto negativo, que sólo describe un defecto y nada más. La tendencia a lo poco claro no llevaría entonces a otra cosa que al nihilismo. Pero un simple formalismo ya nos hace dudar: retrocedamos y consideremos lo claro a partir de lo poco claro, que sería lo no carente de poca claridad. *Duplex negativo affirmat.* Por lo menos tenemos el camino libre como para analizar lo claro como lo restringido, lo incompleto y lo determinado como inferior. Consideremos, en resumen, las carencias y desventajas de la claridad. En lugar de defender lo no claro, ataquemos lo claro.

Si una mujer joven me cuenta: "mi marido es un científico", entiendo que quiere decir que para él todo es claro, demasiado claro. El que afirme con la mayor escrupulosidad sólo aquello que es completamente seguro, excluyendo a lo sólo posible, lo sólo probable o también improbable, lo disculpa, pero no ayuda en nada. Le basta un pe-

[155] El autor utiliza la palabra *unklar* que significa "poco claro, confuso, turbio" (nota de la traductora).

queño campo de conocimiento, con tal de tenerlo asegurado; pero ella sigue siendo una mujer incomprendida. Aquí la claridad se encuentra en el punto álgido de una relación interhumana y no está decidido si, como causa del trastorno en la relación, se debe acusar la claridad del hombre o la (relativa) falta de claridad de la mujer.

En el lenguaje popular de Suabia existe un modismo que dice: "es claro como caldo de embutido". Esta ironía no expresa con exactitud aquello que se quiere decir en el uso del lenguaje; su modo de expresión burlesco sólo apoya el carácter algo insolente de quien desea destacarse él mismo en el momento del triunfo. Parecería atestiguar que yo tengo razón, aunque mis razones sean tan poco claras como un caldo de embutido. Pero el comportamiento práctico activo contenido en él nos lleva un paso más adelante: lo claro y lo no claro no son sólo aspectos opuestos que se rechazan, sino que se necesitan y exigen mutuamente y se forman recíprocamente; ¿deberían también completarse el uno a través del otro? Aquí no sólo ocurre que por medio de lo claro se hace claro lo que no quedó claro, sino que debido a que no sólo sé, sino que también afirmo algo, me sirvo de la falta de claridad misma para aclarar la situación. Sirviéndome de la fuerza afirmo lo que digo saber; mi convicción, mi creencia y certeza todavía van más allá del conocimiento, pero no está claro cómo esto se realiza. Al menos hasta ahora no está claro. Y el hecho de que la fuente de este despliegue de fuerzas o de poder no sea todavía clara parece ser justamente una condición para que mi convicción, creencia y certeza tengan fuerza y reciban poder. Tampoco se ha decidido todavía si estas fuentes provienen sólo del sujeto o del yo; es de sospechar que la subjetividad y objetividad, sujeto y objeto, están fusionados de una manera especial, así como que la fuerza y el poder serían disminuidos, si fueran "sólo sujeto" o "sólo objeto".

A continuación daré ejemplos concretos. En el esfuerzo por analizar el par de matices "claro - poco claro", encontramos como barrera precisamente que el "analizar" ya trae consigo la toma de partido por lo claro; debido a ello lo no claro entra en una situación difícil porque ya está sujeto a un prejuicio, dado que el análisis puede ser tan sólo una aclaración. Completamente diferente es el caso si entendemos a la aclaración intelectual como racionalización y, de esta manera, como destrucción de una totalidad intocada. Sucede, entonces, que el pensar es, precisamente, el desmenuzar pensando, la destrucción de algo que sólo conserva su valor sin que se lo ataque y divida, ya sea el valor la verdad, belleza o bondad. Apenas coloreamos la oposición de claro y no claro con el matiz del pensamiento, puede ocurrir que lo pensado "claro" [156] sea mucho peor que lo no pensado "no claro". Una palabra alemana que expresa felizmente este estado deseado de la no claridad es la palabra barruntar (*ahnen* [157]). Así como en la pintura el contorno definido puede destruir la realidad porque le quita al cuadro la atmósfera, un elemento trascendente, como por ejemplo la absolución o la justicia, puede volverse inalcanzable si en lugar de imaginarla (*ahnen*) creemos saberla y poseerla. Pero, lo que vale para la imaginación (*Ahnung*), también se puede decir de los sueños, de la poesía, de la telepatía y de muchos aspectos que superan lo banal, trivial, lo que está demasiado cerca y que es demasiado casero. Después de todo, el velo de la Maya [158] es la ecuación metafísica más extraordinaria para comprender que todo en el

[156] Comillas de la traductora.

[157] También "figurarse, barruntar, prever, presentir" (nota de la traductora).

[158] Según la filosofía védica, Maya es la materia o la ilusión, fuente de todos los fenómenos y causa de la manifestación de todas las existencias individuales. Maya fue el agua primitiva; se la representaba como una joven hermosa y dulce (*Diccionario Espasa*, Madrid, Espasa Calpe, 1992, tomo 7, pág. 3258) (nota de la traductora).

mundo sólo conserva un sentido cuando se lo toma como encubrimiento de la realidad, en cuanto a que señala, a que hace referencia, en cuanto no *es*.

Las explicaciones de este libro deberán permanecer en un nivel medio. También entre los hombres existe un orden de rango y hablo aquí como profesor académico; ni más, pero tampoco menos. De este modo se ha delineado la postura que le corresponde al profesor: hacia arriba debe ser el respeto y hacia abajo, el servicio útil para el que aprende y que todavía sabe poco. Mi situación es más clara hacia arriba y menos clara hacia abajo. Los nombres del Moisés, Homero, César, San Pablo, Platón, Lutero, Pascal, Goethe son para mí de tipo olímpico, y frente a ellos no existe ninguna ambición de valor. La veneración de los que deben ser venerados es algo que permite más postura y formación que cálculo. El equivocarse en este orden lleva en los casos mencionados y en muchos otros a la represión que pronto toma su venganza, que se puede reconocer porque pronto se pone en evidencia y se puede corregir a tiempo. El seudotitanismo del hombre pequeño frente al fuerte es demasiado ridículo y se descubre enseguida. Menos clara queda la relación con los alumnos porque califica una probabilidad que es imposible. Por eso es que la docencia es una profesión peligrosa. Entre los alumnos podría haber un gran genio; también podría haber uno más inteligente; otras veces uno más poderoso que al principio me toma en serio y luego me superará. En él como en todos los demás se me enfrentan el poder avasallador del tiempo y de la época futura.

Estamos ahora en condiciones de comprender: 1. los predicados claro y no claro se condicionan mutuamente y 2. dependen del elemento al que se haga referencia (a qué sujeto le sea asignado el predicado). Pensamientos claros pueden ser lo opuesto a sentimientos no claros, pero hechos claros pueden ser también lo opuesto a argumentos no claros. Se ve cómo cambian de lugar los predicados claro y no claro, en la medida en que aquello que antes se llamaba no claro pasa a ser lo claro, y en la medida en que el acento de valor puede encontrarse en un momento en uno y luego en el otro. Pero tuvimos que subrayar siempre especialmente que lo no claro no es de ninguna manera *a priori* lo menos valioso, y tuvimos que acentuarlo así porque sin duda en la ciencia nos encontramos, secretamente todavía, bajo la influencia de lo característico "*clare et distincte*", pero queremos librarnos de esta influencia. (Una cosa completamente diferente sería comprender a Descartes y sus decisiones en sí mismas. A mi entender se podría ver que también su "*clare*" de ninguna manera ocupa el trono allí en lo alto, sino que tiene el propósito de construir un orden entre aquello que es y sigue siendo poco claro, y que deberá serlo y seguir siéndolo, y de aquello que debe ser y continuar siento claro. En otras palabras: también Descartes es tanto místico como racionalista). A continuación podremos aplicar lo ganado hasta ahora utilizando esta dependencia mutua, esa reciprocidad de claro y no claro, restablecer la dignidad de ciertas cenicientas de la ciencia moderna como la mística, la magia, los mitos, la psique y el demonio. No pedimos que se crea que un rayo, que ocasiona el incendio de un castillo de un noble, haya sido enviado por San Antonio como castigo por alguna ofensa; tampoco vamos a recomendar curar una epidemia de tifus con la secreción de un sapo o un cáncer por medio de la oración. Pero tampoco vamos a ignorar o desconocer que cualquier persona moderna está afectada por tonalidades mágicas, míticas y místicas, que hay algún mundo mágico-místico que aún coexiste con el mundo racional humano, a pesar de las ciencias naturales, de la cultura y la investigación histórica. Pero calificaremos de matiz a aquello que existía en el mundo medieval, y que ha pasado en forma continuada al mundo de los nuevos tiempos, porque nos resulta conveniente en relación con las palabras fuerte-débil, grueso-fino, claro-no claro. En

las matizaciones todavía se conserva aquel elemento casi reprimido, en los matices ha adoptado la forma que es importante de acuerdo con el tiempo y en lo práctico.

Uno se puede sentir muy tentado de desarrollar en esta oportunidad los temas relacionados con la magia, la mística y el mito en forma amplia e independiente. Pero la magia, la deificación y la tragedia son tres acontecimientos sobrenaturales y antilógicos que, debido a que son tan diferentes entre sí, su unión significaría una abstracción que no está permitida. Los velos de la *camera magica*, los sentimientos similares a la fecundación en la *unio mystica* y la concordancia con el destino fatal en un *amor fati* serían tres ejemplos que son tan diferentes entre sí, que precisamente en ellos se puede mostrar y experimentar que cualquier comparación, y aunque se trate de que cada vez algo claro se hace no claro y algo no claro se hace claro, deberá producir la conciencia de lo incomparable. De acuerdo con lo que leímos en las páginas precedentes, ya sabíamos que con la matización se presenta algo así como una especificación y una individuación; a ello se agrega que la matización referida a claro y no claro significa un acto y no una inclusión de tipo formal-lógico. Cuando alguien experimentó que si bien en la magia, la mística y el mito algo que antes siempre fue claro pasa a ser no claro, y algo que antes era no claro pasa a ser claro, se deberá experimentar al mismo tiempo que los tres actos, del hechizo, de la deificación y de la tragedia, son tan diferentes, que no pueden ser incluidos en la transformación recíproca de claro y no claro. Parece ser que el motivo por lo cual esto no es posible es que se trata de actos y no sólo de conocimientos. Pero, más allá de ello, cada uno de estos actos posee una cualidad peculiar tan propia que se alcanza justamente el punto culminante de la exclusividad, la cúspide de lo único de una tal fusión matizada.

De acuerdo con la historia espiritual, debería destacarse además que los elementos mágicos, místicos y míticos de las ciencias modernas no son reliquias de tiempos precientíficos, que deberán desaparecer por completo con el tiempo, sino que son elementos deseados, que coexisten con el racionalismo y son imposibles de extirpar, y que nos advierten de mantenernos en el camino de la "a-claración", el único correcto, porque es claro, exacto e indiscutible. La diferenciación de los matices claro y no claro puede aportar a ello la eliminación de esta presunción de la racionalización, a saber: la de las ciencias naturales; además nos llevó un poco más lejos en la interpretación de lo matizable en sí (nos vamos a ocupar ahora de matices que destacan aún más esta posición crítica respecto de la abstracción racional porque se parecen a la matización de lo racional mismo).

Más y menos

Cuando el lenguaje utiliza estas dos palabras lo hace o con el "más o menos" que viene acompañado por un encogimiento de hombros (por ejemplo, "es más o menos un actor") o con la frase amenazante de "¡más coraje y menos cabildeo!". En el primer caso dudo yo mismo, en el segundo caso trato de eliminar la duda. La comparación, sin embargo, es el medio para expresar la duda o terminar con ella; el matiz adopta en el par conceptual de más y menos la forma del comparativo. (El superlativo "lo máximo" o "lo mínimo" se encuentra todavía en el trasfondo y, al mismo tiempo, más allá de la decisión; se comporta como si la duda comparativa estuviese resuelta y, tal vez, resuelta en forma unilateral).

Como ejemplo concreto para mostrar este matiz, elegimos aquí la edad de un hombre. Dado que un hombre viejo puede ser considerado algunas veces juvenil y uno

joven como prematuramente envejecido, aparece con claridad el relativismo del concepto de la edad. Los comparativos: más joven que..., más viejo que... muestran el mismo relativismo; depende con qué comparo y a partir de quién lo hago. Y nuestro ejemplo también indica que con la pura cuantificación, si bien se destruye cierto matiz cualitativo, se crea otro. Si comparo, por ejemplo, la edad de dos cónyuges, al destacar la edad exacta en comparación como tal, destruyo por un momento su diferencia de sexos y creo precisamente con esta comparación una tensión de su diferencia sexual, porque ahora puedo decir de su relación de edad que "coinciden" o que "él es demasiado viejo para ella", o que coinciden "a pesar" de la gran diferencia, o que no coinciden "debido" a ella, etc. También aquí se defiende el principio de que cada cuantificación trae consigo una nueva cualificación [159].

Duda, amenaza, comparación, realidad, cualificación a través de la cuantificación son las primeras consideraciones formales con las que nos encontramos al revisar este par de matices. Por otra parte, son hallazgos que también valen para otros pares de matices, y la complejidad de todos los matices en conjunto se hace cada vez más evidente. Surge la cuestión de si, de acuerdo con esa complejidad de entretejidos, en realidad existe en una teoría del hombre y un punto de referencia, un patrón de valor o un punto nodal. ¡La lucha, el encadenamiento de culpas y la muerte deberían llegar en algún momento y en algún lugar a un fin! Ningún par conceptual contiene tanto como éste una alusión a la magnitud del número. La diferenciación numérica (3 no es 5) se matiza en este caso en relación con la forma tan especial de la ordenación en el tamaño; 5 es más que 3. La frase del matemático Kronecker: "Dios creó todas las cantidades" contiene, sin embargo, tanto una renuncia como una desaprobación enfadada y crítica. Parece haber renunciado a una deducción racional de estas cantidades; pero parece desaprobar este privilegio de Dios de no tener que tener una causa razonable, porque el "buen Dios" es aquel en el que aparentemente sólo creen los niños. Pero el que exista también aquí un orden, cuando una cantidad es necesariamente mayor que otra, es algo que le es dado al hombre; aún no se sabe bien si es un orden divino o uno humano. Así también el valor de la mayoría contiene algo dudoso, no importa si el orden político elegido es democrático o monárquico.

Con estos planteos nos acercamos cada vez más al estado en que la relatividad del matiz reclama algo absoluto. Sólo queda sin resolver si esto absoluto es exigido por el pensamiento o si es atrapado por el obrar; si ocurren ambas cosas y si tiene razón una, ninguna o ambas. Mientras matizo al menos tengo la ventaja de postergar la decisión por la verdad, es decir, no estoy obligado a forzarla antes de tiempo, equivocándome de ese modo. ¿Pero de dónde proviene esta cautela? La cautela frente a la verdad evidentemente procede de la verdad, en realidad de la veracidad. Ésta es la situación fatal del hombre, que hace que, por medio de la veracidad, se comporte él mismo con cautela frente a la verdad. Mientras sea sólo un estado precario con el que, sin embargo, se puede vivir y seguir viviendo, la cosa parece ser soportable. ¿Pero cómo podrá serlo si este error aceptado hace peligrar la vida, si finalmente cuesta la vida? Y realmente el hombre es mortal. ¿Pero qué sucedería si este error, la aceptada posibilidad de este error, fuera la causa de la muerte? Ésta es mi opinión, que pido sea verificada: la causa de la muerte del hombre, de los hombres y de todos los hombres es el error.

[159] Compárese pág. 115.

¿Nueva imagen del mundo?

La falsa imagen del mundo apareció siempre allí donde los hombres afirmaban que la verdad debía mostrar una realidad, y allí donde entendían como realidad una realidad que ni siquiera existe. El mundo mismo es un símbolo. Muestra algo, pero no es sino un mostrar, un señalar. ¿De dónde aparece entonces la veneración por la ciencia? Porque para la gente es un Dios último; pero es un Dios falso, no uno verdadero. Ahora bien, no es bueno perder todo nuestro tiempo luchando contra dioses falsos. En la lucha uno se asemeja cada vez más al enemigo. El que lucha constantemente contra impostores o estafadores, finalmente llega a ser él mismo uno. En la solidaridad falta la reciprocidad que he elegido como sucesora del amor cristiano para cuidarlo y también para explicarlo.

De estos esfuerzos por mostrar el simbolismo del mundo y la reciprocidad de la vida provienen también una cantidad de conceptos que han de ser útiles en la ciencia y en la medicina. En la ciencia: la eficacia de lo no vivido (filosofía de la historia) y la realización de lo imposible; en la medicina, el "sí, pero no así" y el "si no es de esta manera, entonces será de otra". De allí se pueden deducir luego conceptos como cambio funcional y círculo de la forma, así como los conceptos de la antropología médica y de la medicina general. Pero sería mejor que también el simbolismo y la reciprocidad se explicaran como provenientes de un concepto o de una palabra única. La polaridad, la dialéctica (antinomias) son todavía conceptos duales. Igualmente vida y muerte, hombre y mujer. ¿Dónde se encuentra en algo único aquel origen?

Tal unidad buscada no puede ser un ideal numérico. La filosofía de la democracia, el pluralismo pueden ser fundamentados en forma abstracta del mismo modo que la de lo absoluto monista; quiere decir, que ni siquiera puede ser fundamentada. Cuando se descubre que toda reciprocidad es simbólica, que cada símbolo es en realidad una reciprocidad, entonces no hemos encontrado ningún ideal, sino que hemos reconocido algo. En la teoría del círculo de la forma ya existía desde siempre una inconsecuencia. Consistía en que, por un lado, cuerpo y alma, movimiento y percepción se ocultan recíprocamente y, por el otro, se representan o reemplazan en forma perceptible. Si, por lo tanto, el ocultamiento recíproco es constitutivo para el acto biológico y hace a su estructura y, por otro lado, se hace evidente una relación entre ellos, nos encontramos aparentemente frente a una contradicción entre lo reconocido y el conocer. Entonces se llega a la verdadera base de la filosofía. Me refiero a la idea de que el objeto y el sujeto no sólo deben concordar en la verdad (la "*Namenerklärung*[160]" de la verdad Kant [1781] que "regala y presupone" [pág. 82 WWII]), sino que tampoco se presentan formando una identidad y que sólo fueron separados por quién sabe qué malicia; y luego de esta afirmación negativa, se hace evidente que el ser y el fenómeno, la esencia y la existencia deben y pueden ser vinculados entre sí por medio de una cantidad (seguramente limitada) de soluciones filosóficas de los problemas, pero que no existe ningún medio para elegir la única solución correcta entre estas posibles. Por lo tanto, podemos ser kantianos y elegir la imposibilidad de conocer las cosas en sí, o se puede ser filósofo de la identidad siguiendo a Hegel o a Schelling (reconocer lo absoluto), o siguiendo a Husserl y a la filosofía existencial se puede dar prioridad al conocimiento de la existencia (*Dasein*) por sobre el del ser (*Sein*), con lo que el mundo empírico se asemejará a lo filosófico. Pero no se pueden colocar estas tres soluciones

[160] "Declaración del nombre" (nota de la traductora).

en el mismo nivel como si fueran tres bellezas de las que Paris elige una, sino que ahora se puede comprender que Paris *tiene que* elegir, si no quiere permanecer soltero. Pero como soltero se convertiría en "asesino" de niños no nacidos, del mismo modo que como padre llegará a ser el "asesino" de sus niños nacidos. La palabra "asesino" se utiliza aquí en un sentido más amplio, que abarca la destrucción intelectual o psíquica, pero también, al mismo tiempo, la realidad palpable en lo biológico, francamente eficaz, incluyendo al accidente y la casualidad.

De manera que se logró un acercamiento a un principio fundamental o fundante. Antes solía explicarlo de acuerdo con la teología negativa, tal como si todo proviniera de un fundamento que no puede ser objeto, que nunca podrá llegar a ser objeto. Además de ser ésta una idea negativa y repulsiva en sí, tiene la desventaja de restringirse con demasiada facilidad a un significado de índole epistemológica. Pero si decimos ahora que las cosas y todas las cosas (el mundo) *significan* algo, se habrá abierto el camino hacia una teología positiva, y si este "significar" debe ser una reciprocidad, entonces se habrá preparado una enseñanza práctica (en la que podría haber, por ejemplo, oraciones, diálogos, procreación, etc.).

La raíz de la imagen del mundo es pática y no óntica; es decir: más pasión que pensamiento. No sé cómo llamar a esta pasión fundante (*Urleidenschaft*) porque a veces se parece al odio, otras al amor, algunas veces se parece a la sumisión, otras veces al orgullo. De acuerdo con los resultados obtenidos en los últimos trabajos, es muy importante la siguiente idea respecto de la imagen del mundo: lo esencial no es la imagen que se elige, sino el hecho de tener que elegir. Puede que en este caso el ejemplo de la filosofía alemana se coloque en primer lugar (y además porque es la que conozco mejor). Al menos el ejemplo muestra una tríada: la empírico-trascendental y crítica, la ontológico-absolutista y la científico-filosófico-existencial. Ya no se puede elegir a las dos primeras, ni tampoco a la última, a no ser que uno se ausente históricamente y que se renuncie a la carrera. Sólo se puede elegir un resultado, algo que todavía se puede hacer. Ésa es la razón por la cual sigo viviendo, por la que en realidad prosigo comenzando con la vida. Aunque la raíz de la imagen del mundo es considerada más pática que óntica, siento antipatía contra Schopenhauer; seguramente, por lo tanto, pasión contra pasión. Algo similar me ocurre, probablemente por iguales razones, con Schelling, aunque con menor frecuencia. De todo ello queda como reflexión principal que la generación que piensa e investiga científicamente debe encarar la investigación aislada de una manera filosófica (empirismo y filosofía llegaron a ser lo mismo, de manera que se debe filosofar empíricamente), y que los grandes problemas se convirtieron en problemas cotidianos, de manera que uno debe ocuparse de todos (porque, por ejemplo, el trabajo en la fábrica o la práctica médica o la enseñanza en las escuelas son tan importantes como las actividades de la elite).

Hemos dicho entonces lo siguiente acerca de la nueva imagen del mundo: 1. es simbólica; 2. es una tarea de la reciprocidad; 3. hay que elegir; 4. su raíz es pasional (de esta imagen positiva del mundo naturalmente surgen por sí mismo juicios negativos acerca de la imagen del mundo científico natural, histórico o bíblico). Se podrá discutir sobre si esto todavía se deberá llamar imagen del mundo; la discusión desembocará en la reflexión de si todavía se deberá aplicar en sentido figurado una palabra de uso corriente. Es una pregunta similar a la de si se deberá conservar aún la palabra enfermedad cuando se la extiende a expresiones de la política, la moral, la cultura, etc.; es decir, cuando se la limita a su desfiguración. Porque ahora se incluye algo en el concepto de enfermedad que hasta ahora se había considerado como lo estético, ético o religioso. Sin embargo, las cuestiones de terminología nos dejan por ahora

bastante indiferentes. Pero simbolismo, reciprocidad, principio de imposibilidad y patosofía serían cuatro términos precisos y nuevos en una imagen del mundo, también en el caso en que el "mundo" signifique ahora más un comportamiento que un ser, y que "imagen" signifique más una teoría que un concepción. En lugar de imagen del mundo, se podría decir teoría del comportamiento. Pero con este cambio de términos se notaría inmediatamente que la expresión "teoría del comportamiento" [161] contiene demasiado de moral, de las lecciones y enseñanzas modernas de Knigge [162] acerca del comportamiento, lo que nos lleva a continuar buscando la nueva expresión. Porque no podemos dejar de pensar en el saber, el conocimiento, la claridad y la precisión en el concepto y no se los debe ignorar. ¿Es ésta la razón de que el título "Nueva imagen del mundo" haya sido colocado entre comillas y provisto de un signo de interrogación? Para prevenir esta confusión terminológica sería bueno discutir por separado las cuatro características de la llamada nueva imagen del mundo, mostrar luego su relación y su clase de unidad.

El simbolismo de la imagen del mundo es un atrevimiento que las ciencias positivas no han rechazado. Pero tampoco lo han aceptado. Kirchoff se acercó mucho a ella. También Max Planck rechazó el positivismo. Pero los físicos teóricos han intentado restringir el positivismo *de tal modo* que sus afirmaciones "no fuesen falsas", cosa que significaba que no se volvían falsas en relación con la realidad. Presuponían, con ello, que la realidad no podía contrariar la lógica; de esta forma ese respeto por la ausencia de contradicción se orientaba de todas maneras hacia la realidad. Un simbolismo irrestricto, sin embargo, como lo exigimos nosotros, diría siempre que el fenómeno no es el ser, pero que aquello que muestra es, no obstante, el ser mismo; ése es el sentido oculto de lo expresado por Kant cuando dice que la cosa en sí es incognoscible. Esta frase, sin embargo, es falsa; sólo se la puede rescatar si se la toma como referencia provisoria para su sentido oculto. Esto resulta mucho más claro si se toma simplemente a todas las declaraciones de la ciencia como símbolos, que en este caso quiere decir como expresiones de un ser y no como una tendencia hacia el ser en sí mismo. Las ciencias son entonces manifestaciones como otras, pero lo que aparece en ellas es el ser mismo.

Ahora bien, el concepto, la simple tendencia hacia una imagen del mundo, ya es una empresa muy dudosa y controvertida. Estas iniciativas pertenecen a este lugar porque el proceso de una modificación (Reforma dicen unos y revolución, los otros) de la medicina se parece muchas veces a una modificación de una imagen del mundo. Algunos hacen como si se pudiera constatar simplemente el procedimiento, como ocurre con las estaciones del año. Pero se oculta fácilmente el hecho de que cada uno influye, quiera o no, ayudando o reprimiendo. Algunas personas dicen, por ejemplo, que "la ciencia se ha modificado", como si se lo pudiera determinar sin participar en esto. En nuestro país llevó a que en lugar de la palabra imagen del mundo apareciera la expresión "concepción de la vida" [163], que ni siquiera se podía traducir bien a los otros idiomas. Existían además personas sensibles pero inhibidas que decían que no se puede discutir acerca de la concepción del mundo porque es un problema de fe y no del conocimiento. Independientemente de que la separación entre fe y ciencia, que con-

[161] Comillas de la traductora.
[162] Se refiere a un manual acerca de los buenos modales y el buen comportamiento escrito por Knigge (nota de la traductora).
[163] *Weltanschauung* (nota de la traductora).

siste precisamente en un separar y no en un cumplimiento de la tarea, es con frecuencia sólo un apoyo a la concepción de Kant, aparece una confusión subversiva y secreta cuando, en lugar de continuar con la ciencia, se introduce silenciosamente (sólo o hasta) algo para creer en lugar de algo para saber.

Por un tiempo habíamos separado cuerpo y alma. Pero lo esencial no es la contraposición, es decir, el número dos de esta separación, sino la división como tal. El que la división como tal sea esencial se hace notorio por el hecho de introducir la pregunta acerca de *la imagen del mundo*. La totalidad, el todo como categoría, obliga a la pregunta de si se trata en este caso de una diferencia real o de una diferenciación más clara de la realidad y de la forma de trato con lo real. Mi respuesta (por ejemplo, en mi teoría de la formación del ello) es: lo real y el trato con ello ocurren de una sola vez. En ese sentido, se puede calificar a esta respuesta de teoría ontológica. Anteriormente había explicado que la imagen nueva de la vida es: 1. simbólica; 2. recíproca; 3. en ella es imprescindible elegir; 4. pática. Estos son los que podrían denominarse tonalidades precisas del pensamiento, con los que se pinta la nueva imagen del mundo. Adelantaremos algo más (y podremos saber por qué deberán elegirse justamente estas tonalidades del pensamiento y no otros) diciendo que en el conocimiento de la verdad misma se encuentra siempre el gusano del deseo de no saber. De tal manera que, por ejemplo, *el dividir* en cuerpo y mente no es otra cosa que este gusano del deseo de no saber. Si esto es así, también entenderemos enseguida la resistencia descrita como R_2; también la antilógica y la autodestrucción que siempre vuelve a descubrirse en lo patológico. También ese inevitable desarrollo histórico en el psicoanálisis, desde la teoría de la libido al sadismo anal como formación preedípica. También la idea de que la armonía y la esquizofrenia se pueden intercambiar, de manera que el esquizofrénico aparenta ser el sano y el normal el enfermo. Tampoco es el simple ocultamiento recíproco lo importante ahora para el círculo de la forma (*Gestalt*), sino la posibilidad de sustituir uno por el otro. Si resulta posible, entonces, diseñar una nueva imagen del mundo, esto será posible sólo si se puede diseñar esta capacidad de sustituir, lo que sería tanto como la posibilidad de *diseñar* el simbolizar, la reciprocidad, la inevitable elección y la procedencia pática. ¿Qué significa en este caso "diseñar"?

Este diseñar es, de todos modos, más un relato casuístico que un análisis; puede ser más una obra de arte que una ciencia en el sentido clásico; más una presentación histórica que una ley, etc. Pero lo que se dibuja aquí tiene una necesidad inmanente del simbolismo, de la reciprocidad, de la necesidad de elección y de la libertad de elección y de la forma de trato pática. Podríamos decir, junto con algunos artistas, que no se pueden separar dibujo y color. En lo individual deberá traslucirse lo general y en la objetivación la forma de trato. Si todo esto resulta ser cierto, entonces también la separación de ambos ha sido hasta ahora siempre aparente: no se *puede* separar sin con ello errar o enfermar; de lo contrario, ni siquiera se ha separado. Y también puede decirse lo mismo de la separación en cuerpo y alma. Se los puede diferenciar pero no separar. Lo mismo ocurre con el concepto del contacto físico que elimina la diferencia entre 1 y 2. Este ejemplo muestra nuevamente la inevitable destrucción que aparece en las matemáticas y en la lógica bajo la forma de la autodestrucción, apenas se considere la concepción. Pero la destrucción alcanza lo óntico por medio de lo pático y también lo pático por medio de lo óntico. De manera que se puede diseñar una nueva imagen del mundo, pero no sin destruir la imagen o el pensamiento; y para dibujar la destrucción se deberá destruir la destrucción.

Resumen. Una nueva imagen de ser posible tendrá que caracterizarse a partir de su creación *y* a partir de su contenido. Bajo esa condición será posible de ser justifica-

da. Pero el camino sería aún más corto, si dijéramos: ¿por cuánto tiempo todavía los físicos y los generales deberán determinar nuestro cuadro del mundo, en lugar de hacerlo los poetas y pintores? Ahora bien, la ciencia parece utilizable en ambos aspectos y, en esta ecuación, se parece más a un hombre que es tironeado por un brazo hacia la izquierda y por el otro hacia la derecha. No se trata de una imagen muy alentadora. De ninguna manera el cuadro del mundo que buscamos puede ser llamado simplemente científico, tal como si no existiera ninguna diferencia de opiniones acerca de lo que en realidad debe ser la ciencia.

"Imagen del mundo" es, además, una expresión en la que aparece el concepto "mundo". Ahora bien, si el mundo es lo que hizo Dios o es para un hombre aquello que cree que es, entonces el mundo está referido en ambos casos a algo existente fuera de él o que se encuentra excéntricamente dentro de él. También se puede formar el plural "los mundos" y preguntar muchas cosas como, por ejemplo, si un plural como ése deberá siquiera permitirse. También se habla de un mundo anterior y de uno posterior, de uno superior y de otro inferior. Todos ellos tienen una relación con la muerte. El mundo que contemplamos en este caso es un mundo que fue conformado durante los últimos siglos por las ciencias naturales y la historia; haremos ahora las críticas a estos cuadros. Decimos, por ejemplo, que la física ha intentado reproducir a los seres vivos de una manera falsa o decimos que la historia ha intentado reproducirlos falsamente a partir de las posibles consecuencias. También podemos observar una sobrevaloración de la obra en investigadores y en artistas. Todo eso es crítica.

Luego encontramos que una casuística, una narración, contiene más imagen del mundo que una ley o una abstracción o un análisis. Pero tampoco se puede prescindir de ellos. ¿Pero cómo es en realidad la relación entre un relato casuístico y una ley abstracta? Se trata de una relación recíproca. Creíamos descubrir primero el prototipo de una reciprocidad en la relación de un hombre con otro; pero luego se observó que la misma relación es en realidad mucho más general, que, finalmente, se encuentra en cada acontecimiento. También notamos que en cada acontecimiento considerado pequeño e insignificante se puede descubrir un reflejo del mundo entero. Y, finalmente, es completamente dudoso si existe siquiera un mundo grande, un cosmos que se pueda diferenciar de un mundo pequeño, de un proceso individual. La "mundacidad[164]" aparecerá restringida en el cosmos exactamente en el mismo grado que en el proceso particular de la apariencia de un mundo pequeño. Y de esta manera la "mundacidad" pasa a ser considerada como característica, no como realidad. Finalmente, debemos contar con la sensación de que el mundo todavía no está terminado, de manera que en relación con él nos encontramos en un *status nascendi.* El resultado es que una imagen del mundo lo realiza aquel que participa en la creación de una imagen del mundo. De allí surge una medida muy precisa para aquello que es una concepción del mundo y para aquello que no lo es, y en qué consiste la restricción para esta creación. Por ejemplo, los mejores filósofos carecen de fantasía y los mejores artistas carecen de conceptos. Aquel que se puede expresar muy bien a través del lenguaje no pertenece a las artes formativas y viceversa. Cada incremento de un talento conlleva la atrofia de otro talento.

[164] El autor utiliza aquí una palabra que no existe en idioma alemán y que se refiere a "la cualidad de pertenecer a un mundo" (nota de la traductora).

Logofanía y eidología

También el presente capítulo obedece a la suposición de que a los pensamientos le subyacen sentimientos determinados, que en la lógica se perciben las pasiones, y que detrás de las categorías se ocultan las tendencias. También este enfoque puede ser criticado por basarse en el presentimiento, la desconfianza y la malignidad, si uno no se quiere conformar con elogiar su vivacidad y ponderar su falta de ilusión. Pero no nos ocupamos sólo del desenmascaramiento analítico, sino que afirmamos que se puede observar, o al menos deducir, un proceso en el que determinadas categorías, formas de pensamiento y leyes de observación provienen realmente de algún modo de las fuerzas pulsionales y emocionales. De esta manera no se alude sólo a la *questio juris*, sino también a la *questio facti*.

Mientras que en un primer apartado se investigan las tendencias pasionales que se pueden hacer responsables de conceptos básicos estrictamente definidos, de manera que este surgimiento de algo lógico a partir de algo no lógico puede ser calificado de "logofanía", en un segundo punto se observará lo contrario, es decir, que a través de una imagen, un sentimiento o una pasión se sustituye un acto oculto de pensamiento, pero precisamente por ello también se lo hace valer. Esta vez, esas imágenes, sentimientos y pasiones revelan ser símbolos para algo lógico oculto, y resumimos estos casos como "eidología".

Todavía no se puede establecer, anticipar con precisión lo que se quiere decir y efectuar con la logofanía y la eidología. Por lo demás, deberá decirse al menos brevemente qué relación tienen ambos con la medicina antropológica. Ya hemos manifestado anteriormente que salud y enfermedad no pueden ser separadas tan nítidamente de modo que lo enfermo y lo anormal se pueda determinar comparándolo con lo normal. Lo normal no contiene un patrón de medida que permite medir lo patológico. La inclusión de la logofanía y la eidología tienen aquí todavía un motivo especial. Esto es que la forma en que aparecen las pasiones en los pensamientos puede ser equivocada y enfermiza y puede, por lo tanto, tener efectos patógenos; también la manera en que lo lógico es expresado o manifestado a través de los sentimientos o afectos puede ser equivocada y tener efectos patógenos. Para comprender lo patológico deberá ser estudiada, entonces, la forma de los procesos de la logofanía y de la eidología. Recién después de haber realizado esto podemos volver a la pregunta acerca de qué se debe entender bajo "forma", "equivocado", "erróneo".

A. Logofanía

Ahora bien, se ha dicho y escrito tanto en contra del idealismo y del dogmatismo que ya es hora de buscar el origen de esas posturas destructivas. Pero tomar al idealismo como consecuencia de un deseo de posesión burgués y al dogmatismo como resultado del hambre de poder de la iglesia, opinar de este modo, es considerado por algunos como marxismo; y en este caso se ha diagnosticado otra vez una postura en lugar de decidir un conocimiento. Si las formas lógicas y trascendentales del pensamiento y de la observación proceden de pasiones, que son por lo tanto pasiones desfiguradas, no es una razón para que por ello tengan que ser desacertadas; todo lo contrario. La cosa es completamente diferente si durante esta desfiguración se desliza un verdadero error, de modo que la realidad se representa de una manera equivocada, es decir, que la imagen del mundo, como lo habíamos considerado hasta ahora, resultara ser falsa. Quien

dice A también debe decir B. Si califico de falsa la descripción fisiológica del organismo, debo decir lo mismo de la descripción física de la naturaleza. Sólo en un período de transición, por ejemplo, con ayuda de la "relación de la indeterminación", se podrá hacer el intento de sostener el criterio de que la descripción clásica no es falsa, sino que sólo es de validez limitada. Pero entonces nos veremos forzados a reconocer que en ningún caso corresponde a la realidad.

Lo que sigue es una preparación para tal destrucción de la imagen del mundo de las ciencias naturales. Esta imagen desaparecerá, por lo demás, de todas maneras. Pero desde el comienzo se deberá tener en claro: la logofanía, es decir, la derivación de las categorías a partir de las pasiones no conduce a un refuerzo sino a una destrucción de la imagen clásica del mundo. Esta destrucción tampoco se limita al cuadro de la naturaleza, sino que afecta también a la historia de la ciencia. Ya sea que yo lo manifieste sabiamente o sólo como expresión de prueba, conduce siempre a una destrucción y no a una rectificación.

a) La sucesión en que se han considerado las categorías es de bastante poca importancia y eso significa que no es sistemática. Comencemos entonces sólo por el hecho de comenzar.

La *causalidad,* referida en el tercer grupo de la tabla de categorías de Kant, expuesta en segundo lugar en las categorías de las relaciones, se considera aquí en primer lugar, porque surgió por asociación, es decir, como continuación del tono destructivo que se había hecho audible. Separar la causalidad (*Kausalität*) y la dependencia, la causa (*Ursache*) y el efecto, y luego volver a combinarlas localmente deberá destruir en todos los casos una relación en conjunto. Con ello aparece una ambigüedad en la utilización del lenguaje. Porque "la causa" [165] (*Ursache*) ya no es entonces una causa primera (*Ur-Sache*); la causalidad desmiente el origen del todo, y dado que el origen, llamado Dios, debe ser una "cosa" (*Sache*), la religión es desmentida y ahuyentada en la idea acerca de la existencia de Dios. Porque Dios no es una cosa sino, en este caso, el Creador. Una causa (*Ursache*) no es entonces un origen, (*Ursprung*) y el Creador no es una cosa.

Independientemente del significado ambiguo de la palabra alemana (por lo que se suele recurrir gustosamente al término extranjero latino) debemos observar ahora que el pensar en una causalidad es siempre un acto destructivo. Esta destrucción no se refiere de ninguna manera "sólo" al todo, al mundo, a "la" naturaleza, sino al acontecimiento particular. El sentido que tiene en realidad esta afirmación se hace evidente si se observa el intento constructivo que sucede inmediatamente después de esa destrucción del acontecimiento; y que, por lo tanto, tiene algo de un intento de reconstrucción. Esto se confirma cuando se sostiene que cada acontecimiento debería ser deducido, de manera notoria, de una forma causal del hecho que lo precede. Se trata por lo tanto de la tarea que el así llamado determinismo de la ciencia cree tener derecho a establecer. Si se observa que no hubo una, sino que se juntaron varias causas para conseguir un efecto, entonces se reemplaza por el momento la expresión "la causa" por la de "las condiciones". Pero el hecho de que el determinismo mantenga aquí una zona sensible se comprueba al reconocer que sólo se lo puede efectuar en el tiempo hacia adelante y no hacia atrás; se podrá llegar a los efectos o las consecuencias a partir de la causa o las condiciones, pero no a la inversa y, en el tiempo, en forma retroactiva del efecto a

[165] Comillas de la traductora. El autor recurre aquí a un juego de palabras, dado que el término alemán *Ursache* se compone de *Ur* que significa "primordial, fundante" y *Sache* que significa "cosa, objeto" (nota de la traductora).

su causa. Este determinismo se limita a sí mismo; se orienta en una sola dirección. La eliminación del determinismo construido a partir de la causalidad llega aún más lejos y se deberá limitar obligatoriamente cada vez más. Por ejemplo, nos vemos obligados a aceptar que la predicción tiene sus límites, ya que no podemos predecir con seguridad el futuro. Pero debido a que todo pasado fue también alguna vez futuro, tampoco responde bien, al menos en teoría, el determinismo del pasado. Surgen conceptos como casualidad, destino, etc. No continuaremos en este punto con la descomposición del determinismo. Porque lo esencial es que sea inevitable una destrucción del causalismo en un hecho particular.

Ocupémonos de las investigaciones psicológicas. También en este caso son las ambigüedades del lenguaje las que nos indican el camino. Por ejemplo, si decimos, este hombre tiene la culpa de que haya estallado la guerra; esta casualidad tiene la culpa de que se haya perdido. La palabra "culpa" tiene en el idioma alemán la capacidad de ocultar tanto como de descubrir la raíz emocional, es decir, la raíz acusadora del concepto causal. A la causa le corresponde el efecto, pero a la culpa el castigo.

Una aplicación importante se refiere en este caso a las enfermedades. Algunas veces ocurre que la causa de la enfermedad se separa totalmente del organismo y se proyecta en su medio. Entonces la enfermedad se llama totalmente exógena y para nada endógena. Pero se revela que esto no se puede sostener a lo largo del tiempo y que al factor externo le debe colaborar uno interno; así ocurre en las enfermedades infecciosas. Si luego se acepta nuevamente el proceso intraorgánico como lo esencial, se llega aquí de nuevo a una separación con la tendencia de referirse al cuerpo falto de voluntad en vez de a la voluntad, tal como si el hombre quisiera ser sano, pero su cuerpo le prepara lamentablemente un trastorno. Los conocimientos sobre la histeria, los de las tendencias destructivas inconcientes llevaron a reconocer la participación de las personas en la aparición de las enfermedades; y también en ese caso se llegó a utilizar en forma ambigua palabras como voluntad, intención, tendencia, al reconocérseles una dirección positiva y negativa, constructiva y destructiva y, así, una ambivalencia; sin agregar en cada caso si las palabras voluntad, intención y tendencia se refieren a una dirección o a la otra. De esta manera surgió también mi afirmación de que el hombre no sólo adquiere su enfermedad sino que también la hace. En todos esos casos la idea de la causalidad aparecía de una tendencia a la carga, de un tipo de acusación, inculpación y justificación, de venganza o perdón; y uno debe acostumbrarse a exponer libremente y revelar con claridad este fondo pasional [166].

Mientras que en el determinismo total la causalidad extrae un elemento aislado y con ello destruye el todo; mientras que con la inversión de la serie de causas la conciencia de los enfermos se libera del motivo (*Ursache*) (en lugar de "yo hago mi enfermedad" la conciencia dice "me han enfermado"); en un tercer nivel del pensamiento la causalidad es un medio por el cual la complicada suma o cantidad de relaciones causales se simplifica y de esta manera se destruye su variedad. Esta vez no se trata de la contraposición del todo y las partes, del mundo y de lo particular, de la totalidad o universalidad y la especialidad, sino que se trata de la oposición de lo primitivo y lo diferenciado, de grueso y fino, de simple y complicado. No se puede calificar a la posición primitiva simplemente de destructiva. Si un niño siempre pregunta "¿por qué?", si muchas veces una sola palabra le alcanza como respuesta y con ello venera una especie de

[166] Compárese con "La resistencia en el tratamiento de enfermedades orgánicas. Con observaciones sobre obras de Jean Paul Sartre" (en tomo 6, 427-448).

explicación mágica, se podrá ver en ello, por el contrario, una especie de superación constructiva de la multiplicidad disgregadora de las relaciones causales. Tampoco hay algo inmediatamente destructor en la simplificación con que la persona no informada acusa a un ministro o a un emperador de que el papel aumenta de precio o que el tranvía está repleto de pasajeros. Esta explicación también puede llevar a que no se emplee la fuerza, no se intente el saqueo, la defensa propia o el castigo. La explicación causal en el pensamiento pasa a ser ahora, por el contrario, una sustitución del acto motor de violencia. Pero justamente porque puede *sustituir* a éste es que demuestra su relación con la acción agresiva.

Existe otro camino adicional para el esclarecimiento del origen (*Ursprung*) del pensamiento causal en la destrucción. Es la música de fondo que acompaña a la vivencia psíquica. Existe una gran cantidad de estados anímicos que o bien acompañan al pensamiento causal o bien lo pueden reemplazar. A estos estados pertenecen, entre otros, el aburrimiento, la curiosidad, la envidia y las formas de la astucia. Si, por ejemplo, nos observamos a nosotros mismos o a otros jugando un juego, podemos ver fácilmente cómo el pensamiento causal surge como los brotes de las plantas después del deshielo, a raíz de mociones emocionales de toda índole. ¿Por qué gana el otro? Ya preguntamos. Y decimos luego que gana *porque* tiene mejores cartas, *porque* tiene mejores ocurrencias, *porque* tiene mejor memoria, *porque* sigue reglas de juego mejores, etc. De manera que siempre debe haber una explicación para la derrota y el triunfo. Y cuanto más trivial es la explicación tanto más se evita el esfuerzo de pensar. Si luego se vuelven a mezclar las cartas, existe el riesgo de un nuevo aburrimiento; y si se intercambian los lugares de los jugadores, se arriesga supersticiosamente la conducción del juego por poderes mágicos. En este ejemplo también se pueden estudiar la técnica y la psicología de la astucia. En ello las posturas más intelectuales están todas teñidas por las emociones: desconfianza, recelo, credulidad y esperanza pertenecen a esta serie. Pero también aparecen representaciones y conceptos objetivos en los que se podrá notar la proyección de la postura subjetiva: se pueden mencionar aquí el secreto, la mala suerte, la suerte, los cuentos y dichos, mitos y fábulas.

Se observará que aquí no se ha decidido cuáles son las fuerzas que deberán ser consideradas como fundamentales, reales, ultrareales, etc. La explicación causal implica frecuentemente una tendencia hacia lo fundamental, hacia lo más profundo o lo más elevado. Pero cuanto más haya sido elaborado el concepto causal como tal, tanto más se ha alejado de la sustancialidad y tanto más se ha acercado a la pura funcionalidad. Luego es también este desarrollo histórico el que debe eliminar la derivación del pensamiento causal de las pulsiones, emociones, pasiones; en resumen, es el que debería eliminar el concepto íntegro de la logofanía. Lo mejor será postergar esta situación hasta haber analizado todavía otras categorías de modo similar.

b) La elección del *tiempo* se recomienda como ejemplo siguiente, precisamente porque ya había aparecido con anterioridad en la crítica del pensamiento causal. Porque cada relación causal se transformaba inevitablemente en una relación determinada, a saber, determinada en el tiempo. Al predominio de la época de las matemáticas, es decir, de un tiempo homogéneo, le sucedía una época junto con la que se había colocado otra u otras formas de tiempo. De acuerdo con ello, existiría el tiempo físico, biológico, histórico y psicológico. La diferencia cualitativa de pasado, presente y futuro consideraría la reconducción de estos tres tipos a uno sólo, como una coerción impertinente, como reducción violenta, y lo representaría como algo no permitido. Luego se tiene la elección si se quiere reconocer sólo una clase de tiempo

o si se quiere tolerar varias [167]. Pero tampoco el reconocimiento y la tolerancia son posturas libres de afectos.

Lo más importante en la práctica es la oposición entre naturaleza e historia. ¿Tiene también la naturaleza una historia o es que también la historia se desarrolla en la naturaleza? ¿O debemos dejar que cada una exista por sí misma? Podrá parecer torpe el formular siquiera estas cuestiones y pretender con ello una respuesta. Por el contrario, los fallos de la justicia, las determinaciones de la política, las críticas del arte de curar y otras son decisiones prácticas que nos enseñan que no se trata de quisquillosidades torpes. La idea de la existencia de un concepto histórico del tiempo, considerada seriamente, nos lleva no sólo a considerar como permitida a la descripción matemática y física de una realidad, sino como decididamente falsa. Debemos explicar este tema con más detalle.

Para ello debemos realizar una referencia más amplia. No fue difícil construir una filosofía de la historia según la cual se ha considerado como más eficiente en el proceso histórico la vida no vivida, en la cual se considera que lo imposible es lo realizado. En este punto debemos presuponer la realización del análisis, la defensa y la comprobación, porque ahora se trata de demostrar que un concepto semejante de historia no es compatible con los clásicos cuadros de la naturaleza. Si la historia es realmente lo que se había propuesto, entonces la imagen del mundo de la física es falsa. Más no podemos progresar por ahora.

Como ya habíamos señalado antes, debemos considerar a determinados conceptos y teorías del conocimiento de la física más novedosos como transiciones insostenibles a lo largo del tiempo, es decir, debemos considerarlos como soluciones intermedias. Éstas son, por ejemplo, el dualismo en la física de la luz (onda y corpúsculos), luego la relación de la indeterminación y finalmente la afirmación de que lo verdadero se debe restringir a lo posible. Estos tres conceptos están íntimamente relacionados, ya que si bien en cada uno de ellos existe un intento de rescatar la unidad universal de la naturaleza, también se debería tener en cuenta la incompatibilidad de las observaciones hechas en diferentes oportunidades. Para poder realizar estas obras de arte se establecen compromisos. El primer compromiso afirma que el tipo de observación, la forma de trato del investigador con la naturaleza, determina lo que esta muestra. Así se introduce el observador en el cuadro de la naturaleza. Para preservar luego la apariencia de objetividad se dará a la indeterminación que se originó acerca del objeto, la interpretación de una indeterminación posible de ser calculada; es decir, lo que se llama relación de indeterminación; tal como si la inseguridad, por ser posible de ser calculada, fuera ella misma una circunstancia objetiva. Con ello se admite que no se puede predecir con certeza cómo se desarrollará un proceso en el futuro; pero al menos se puede decir que sólo ocurrirá lo posible, no lo imposible. Éste es entonces el tercer compromiso que queremos calificar de proposición de la posibilidad.

Con ello se admite, sin embargo, la imposibilidad de realizar ciertas predicciones. Con lo que se destruye nuevamente al determinismo. Porque un ideal como el de la determinación suficiente en cada caso, el ideal de cierta derivación de un proceso a partir de lo precedente, no tiene ningún valor si nunca lo podemos cumplir. Por eso es que los ingeniosos físicos teóricos han insistido cada vez más en afirmar que tales pensamientos, que no se pueden verificar a través de la experiencia, tampoco tienen valor alguno; por eso sucedió que se discutió durante mucho tiempo acerca de si debería

[167] Compárese con "Gestalt y tiempo" (en tomo 4, pág. 339-382).

existir en principio y para siempre la física dualista o si se trata sólo de una dificultad momentánea. Fue una lucha que a mi entender se inclinó en Alemania a favor de lo definitivo del dualismo, mientras que Einstein sostiene que finalmente deberá volver a aparecer un unitarismo; por eso es que llegó el momento en que los físicos renuncien no sólo a una imagen completa del mundo, sino que renuncien también a pretender una imagen del mundo como tal.

Aquí no se puede continuar diciendo: "sea como fuere". En el problema de la predicción se ve que el problema del tiempo *tendrá* que ser decidido en determinado sentido si queremos saber si la física puede o no representar una realidad. ¿Y qué quiere decir en este caso "problema del tiempo"? No es la pregunta de si existe sólo uno o varios conceptos del tiempo con derecho propio, sino que el problema de tiempo quiere decir: ¿cuál es el concepto de tiempo correcto? Mi respuesta es: el concepto matemático-físico del tiempo homogéneo destruye al histórico. Expresado logofánicamente quiere decir: debe y quiere destruirlo. Que lo destruye es un hecho, y este hecho aparece por la pasión de ese deseo destructivo.

No es demasiado difícil aclararlo con ejemplos psicológicos. El miedo a la muerte se atempera por la idea de un tiempo infinito. El odio contra el odio se apacigua por la interpretación de un fin temporal de todos los fenómenos en el tiempo infinito ("todo termina algún día"). El amor al amor no hará ningún sobreesfuerzo si la historia tiene un efecto que en sí mismo es otra vez una historia. Tanto el miedo a la muerte como la necesidad de reproducción se suavizan, por así decir, se mitigan y se relativizan cuando son sólo una continuada repetición de lo idéntico. La filosofía irreligiosa no se cansa de establecer la insignificancia de la muerte así como del retorno constante de lo idéntico. Pero todos ellos son destrucciones del tiempo histórico por medio del tiempo infinito. ¿Es la logofanía del tiempo, el surgimiento de este concepto del tiempo desde la pasión por destruir el tiempo, una interpretación psicológica? Con toda seguridad que sí; pero no es sólo eso. Porque ahora se llega a saber que la muerte misma ya no se encuentra al alcance de la psicología. Pero tampoco al alcance de la representación del tiempo. Si la muerte es una realidad, entonces no se encuentra en el tiempo. Pero si la muerte pertenece al mundo, entonces ese mundo no se encuentra en el tiempo, sino que el tiempo es en el mundo. Reconocer esto significa también aceptar la tarea de destruir el tiempo matemático, de revelar como engañosa la imagen de un mundo en el tiempo.

Hemos tratado de comprender que el concepto matemático-físico del tiempo destruye el tiempo histórico, pero que la pasión destructiva se descarga en la autodestrucción de ese concepto del tiempo. No se puede decir más acerca de esta logofanía del tiempo. Lo que hemos ganado, más allá de la investigación de la causalidad, es que la destrucción se convierte aquí en autodestrucción. Mediante una mirada retrospectiva podemos llegar a formular la pregunta de si no existe ya una autodestrucción en el surgimiento del pensamiento causal.

c) El *espacio* ha sido tratado desde siempre como hermano del tiempo y Kant distinguió a estos dos como formas de intuición y las diferenció de las categorías de la razón. Pero sabía bien que también la designación de categoría por parte de Aristóteles fue adoptada en sentido figurado, y que se trataba con ello de descripciones terminológicas externas y no de determinaciones conceptuales. Nos atrevemos, por lo tanto, por cuestiones de practicidad a describir también al espacio y al tiempo como categorías.

La pregunta aquí formulada sería entonces a partir de qué deseo emocional suele surgir la categoría del espacio y si se puede decir que es a partir de un deseo emocio-

nal. Aquí y allá, cerca y lejos, grande y pequeño son tales designaciones espaciales en las que tenemos que buscar los afectos eficaces correspondientes. ¿Qué afectos son? Aquí no nos acosa la pobreza sino la abundancia de los ejemplos. "Aquí": maldito sea este hombre, ¿estás otra vez aquí?; "Allí": ¿así que ahora estás allí, querido?; "Cerca": ahora estás tan cerca mío como nunca antes habías estado; "Lejos": estás más cerca de mí que si estuvieras cerca; "Grande" es la Diana de los Efesios, es decir, ellos la consideran grande, de manera que para ellos es grande. "Pequeña", deberías ser, para que yo pudiera llamarte madrecita, cariño. Arriba y abajo, izquierda y derecha, delante y detrás son dimensiones en el espacio anatómico, pero además cualidades incomparables de las que parece surgir una rica experiencia.

¿Y todo esto deberá desvanecerse en el concepto de espacio? En ningún lugar aparece tan claramente que la homogeneidad del espacio es un asesinato de lo local. Si el tiempo era una cobertura protectora para los sentimientos de nostalgia (de la nostalgia [168] del presente hacia el pasado y futuro), entonces el espacio es un caparazón que ahuyenta al mismo tiempo al paisaje abierto y a la intimidad de la vida interior. Tampoco en este caso falta la ambigüedad. *Un* espacio es sólo una habitación de mi casa, en el que vivo, *el* espacio es una abstracción de lo interno y lo externo, es más, una destrucción de esa indescriptible tensión entre adentro y afuera. Ya la dimensión euclidiana del espacio geométrico destruye esa cualidad originaria de lo interno y externo. Resulta sospechoso que estos dos ya no se encuentren en el concepto de espacio. Pero luego apareció la palabra "extensión" en la que no se nota sólo tensión, sino también dirección e impulso. De manera que también tuvo que ser sofocada la añoranza orientada, por lo que surgió un impulso general de expansión. Es notable cómo aparece aquí el sentimentalismo de los tiempos modernos. En realidad es sólo el correlativo de Galileo. Algo hay que empuja, no se sabe hacia dónde, así como la presión de un gas produce los mismos efectos en todas las direcciones. Y el entusiasmo sentimental es tan tonto como el del conocimiento científico.

Resulta enigmático que tantas otras apreciaciones cualitativas se puedan caracterizar de alguna manera en lo espacial. Dado que el espacio pertenece sin ninguna duda a las categorías de la logofanía, es decir, que surge de un fondo pasional, la gran cantidad de posibilidades que tiene de fundirse con las apreciaciones cualitativas es un nuevo problema, ya que debe contestarse a la pregunta de si es debido al hecho de que el espacio abstracto proviene de muchas pasiones diferentes o sólo de una. Para poder contestar esto debemos continuar considerando esa relación entre el espacio y lo no espacial. Para ello podemos tomar como punto de partida las diferencias de externo e interno que habíamos mencionado. Porque si trato de representarme lo interno o externo de manera perceptible en lo visual o tangible en lo táctil, encuentro siempre imágenes u objetos que tienen forma, contenido y lugar. De manera que la forma, contenido y lugar aparecen como por sí mismos, y luego se puede descubrir en ellos un aspecto orientado hacia el espacio y uno que se aleja de él. De modo que contienen algo espacial sin agotarse del todo en el espacio. Para poder efectuar este procedimiento, a saber, proseguir en ambas direcciones, debemos atenernos a una sola cosa particular bien determinada. De ello podrá depender mucho o poco, la elección es inevitable y es así que en este caso elegimos el cuerpo humano tal como lo describe también la anatomía. Allí hay interno y externo y también forma, contenido y lugar.

---

168 En idioma alemán existe sólo la palabra *Sehnsucht* tanto para designar la nostalgia como el anhelo (nota de la traductora).

Si tomamos, por ejemplo, el estómago humano, no es difícil ubicar cada una de estas cuatro determinaciones. Lo que permanece totalmente fuera de vista es el por qué. Por qué el estómago tiene un adentro y un afuera, por qué tiene precisamente esa forma de cuerno de vaca, ese contenido (papas o agua), por qué se encuentra precisamente a la izquierda y no a la derecha, no se explica por medio de estas determinaciones espaciales. Por el contrario, se tiene la impresión de que precisamente a través de ellas quedan excluidas.

Ahora bien, si buscamos ahora una pasión que se sirve de tal modo de estas características espaciales, que no sólo pueden ser consideradas como instrumentos cualesquiera, sino como instrumentos muy completos, en el caso del estómago nos encontramos con el hambre, con la voracidad. Contemplado desde la perspectiva del hambre y de la voracidad existe una gran diferencia en que el estómago esté lleno o vacío, que tenga o no un contenido. Aquí se ha encontrado, entonces, fácilmente la pasión a partir de la cual se interpreta la característica espacial de interno y externo. Si pensamos qué otras cosas pueden tener alguna relación con ello: la incorporación, comer, masticar, tragar, digerir, mezclar, transportar, las formas de los órganos comenzarán, por así decir, a hablar una tras otra. Ahora se agrega que comprendemos una acción solidaria con fines comunes porque, de acuerdo con el sentido y finalidad, en la descripción sólo espacial recibimos ahora nuevamente de una manera comprensible lo vuelto artificialmente incomprensible.

El lugar en el espacio merecerá con ello una consideración especial. Si bien el orden de la secuencia de los órganos desde la boca hasta el recto resulta comprensible desde el punto de vista de una técnica de alimentación, también se puede comprender que la incorporación, trituración, digestión (también transformación en el metabolismo), luego la conducción, separación y eliminación deben sucederse una a otra de esta manera y no de otra. Pero de todas maneras se percibe la pérdida de la pregunta del por qué que mencionáramos: cuando hemos comprendido la forma en que debemos alimentarnos, no hemos comprendido todavía por qué debemos en realidad alimentarnos. Y nos encontramos con esta pregunta cuando entendemos la localización como un "así y *no de otra manera*". ¿Por qué no de otra manera? Avanzaremos un paso más si pensamos que con cada realización positiva local de un espacio, se produce la liberación de otro espacio, pero también la exclusión para otra realización espacial. La impenetrabilidad de la materia es un principio fundamental de la física, el *ôté-toi que je m´y mette* es un comportamiento moral-político y ambos expresan lo siguiente: que cada localización en el espacio condiciona una externalización en otro espacio. Por lo tanto, aquellos que han encontrado por ejemplo una pulsión de poder en el mundo o en el hombre han reconocido que aquí existe un hecho o una ley que, si bien se trata de desmentir en la definición del espacio homogéneo, abstracto, matemático-físico, se encuentra a pesar de ello en una indiscutible relación.

Si contemplamos ahora aquello que se ha dicho aquí acerca del espacio, se ha dilucidado algo más acerca de la logofanía. En la utilización de la categoría espacial se observa una y otra vez que el espacio se convierte siempre en el atributo de cosas y relaciones, de manera que a éstas se les adjudica una característica espacial; precisamente por eso es que el espacio adquiere la forma de una cabeza de Jano: posee un lado que se orienta hacia aquellas cosas y procesos, pero también tiene otro que se orienta hacia el orden abstracto. Este extraño doble papel puede corresponder al espacio, si es que ha nacido de una pasión, ¿pero cuál? Si nos dirigimos a la anatomía del cuerpo, nos encontramos con el hambre. Reflexionamos acerca de la localización, nos encontramos con la pulsión de poder. Si, en su lugar, nos hubiéramos orientado

hacia los órganos sexuales, nos hubiéramos encontrado con la pulsión sexual. Adentro y afuera, también arriba y abajo, contenido, forma y lugar nuevamente se hubieran podido interpretar de otra manera. Todavía se hubiera podido ampliar fácilmente la variedad de las pasiones y se hubiera hecho evidente que aún no poseemos un método para decidir en qué forma se encuentran relacionadas estas diferentes pasiones entre sí. La cuestión queda en *que* el espacio nace de manera pasional, que tiene una génesis logofánica (*logophane*), no más. Tenemos que reflexionar si sería de ayuda continuar con la investigación.

d) Si, de acuerdo con una costumbre arraigada, se derivan unos de otros en la forma habitual los diferentes conceptos, uno puede considerarse feliz propietario de un sistema. De esa manera, de acuerdo a la mecánica clásica, el concepto de fuerza se debería derivar del concepto de movimiento, y de acuerdo con la crítica de Kant del concepto causal. En este caso no somos felices poseedores de un sistema como ése. Resulta por lo tanto un poco ilusorio (*rhapsodisch*[169]) analizar ahora la logofanía de la *fuerza*.

Debido a que en los últimos tres a cuatro siglos se ha desarrollado el concepto de fuerza de una manera especialmente impresionante a partir de la mecánica fisicalista, también aquí la represión de la raíz emocional fue particularmente completa. Es un hecho explicable a través de la historia del espíritu, pero no factible de ser fundamentado objetivamente, que en la época en que Freud estableció los conceptos fundamentales de su análisis, estos conceptos tenían el aspecto de aplicaciones de la mecánica clásica. La represión, la resistencia, la energía de la libido hasta la transferencia y la pulsión son conceptos que fueron tomados de la mecánica. Pero si luego se definió la psicología del psicoanálisis como una especie de mecánica anímica, en parte condenándola como tal, entonces se ignoró completamente que aquello que había sido reprimido eran afectos, emociones, sentimientos y sus aspiraciones; es decir, se había pensado que una fuerza casi mecánica actuaba en relación con una realidad no mecánica. Aquellos críticos deberían haber notado al menos que ese sistema contenía una mezcla de cosas mecánicas y no mecánicas. De allí resultaba que esos términos que sonaban a mecánica habían sido utilizados en sentido figurado y por lo tanto no eran propiamente mecánicos. Claro que puede ser que Freud, por el hecho de apoyarse en un pensamiento mecánico, se vio impedido de mencionar que esos conceptos mismos se podían explicar desde la psicología profunda, que ellos mismos eran el producto de procesos inconcientes y, por lo tanto, como decimos ahora, se formaron de manera logofánica.

En muchos casos esto se puede mostrar fácilmente en el concepto de fuerza. Pero, debido a que existen casos tan diferentes, se deberán presentar de a uno aunque no se llegue a completar la lista. Lo más inmediato es el estrecho parentesco entre fuerza, por un lado, poder, violencia e ira, por el otro. Sin ninguna duda es el afecto hostil el que afloja la mano para que pueda efectuar el golpe. Pero aquí tampoco se puede ignorar algo muy importante. Es que también vemos un segundo parentesco. Es por un lado el de fuerza y por el otro el de superioridad, autoridad, realeza. Allí era una aplicación de la fuerza por lo general reprobada y aquí una generalmente aprobada. Aunque en la toma de partido y la parcialidad que la acompaña se puede también aprobar el primer grupo de parentescos y desaprobar el segundo, desplazando así el acento de la importancia a lo opuesto. Pero la oposición en la aplicación de la fuerza es aquello que persiste.

[169] El autor utiliza aquí una palabra que no se encuentra en el diccionario y que está emparentada con rapsodia (nota de la traductora).

Ahora bien, la física de Newton ha hecho el intento de eliminar esta oposición con la ayuda del signo de igualdad. Enseñaba que la fuerza sólo se puede medir en relación con una fuerza contraria *igual* a ésta. La igualdad de efecto y efecto contrario no sólo establece la igualdad por medio del signo de la misma, sino que también parece establecer la inversión de la función. Se puede reemplazar la fuerza por esta fuerza contraria igual a ella, sin que se modifique la relación de las fuerzas. Por medio del siguiente ejemplo he tratado de demostrar que esto no puede ser cierto: no es lo mismo recibir una bofetada que efectuarla. La igualdad de las fuerzas mecánicas no suprime esta diferencia. Este ejemplo muestra que la igualdad mecánica tiene como resultado la eliminación de la diferencia cualitativa pasional para el pensamiento; en ese caso, la relación de los afectos sólo puede ser suprimida pero no anulada; sólo es reprimida, no eliminada. A la inversa se puede decir: la idea de la igualdad de efecto y efecto contrario era un intento vano de eliminar la estructura emocional del proceso, y éste es el origen logofánico de este concepto de fuerza.

No es éste el único caso en el que podemos descubrir el origen logofánico del concepto de fuerza. Un segundo caso se esclarece a partir de las apreciaciones morales de la fuerza. Ya habían sido esbozadas cuando se hablaba de la oposición entre la simple ira y la superioridad real [170]. Hablando en términos morales, decimos que hay fuerzas buenas y malas. Por más discutible y parcial que parezca que alguien califique de buena o mala una actitud o un pensamiento, la oposición en el juicio persiste. Pero avanzamos algo más cuando reconocemos que los malos pensamientos se pueden reprimir a través de los buenos. Y que ellos, los buenos, precisamente por esto, adquieren una fuerza especial. También puede ocurrir lo contrario. Lo que en psicología se denomina sobrecompensación es una cuestión que probablemente tiene un gran alcance. Después de todo, todos los actos y todos los pensamientos podrían ser sobrecompensaciones. Esta vez se descubre algo nuevo: la polaridad omnipresente de las valoraciones morales y la génesis de su fuerza a través de su opuesto correspondiente. Esta vez la fuerza no surge de la pasión, sino de la oposición. Sólo en el caso en que la oposición no fuera otra cosa que apasionamiento, estaríamos frente a una logofanía uniforme, es decir, frente a la génesis de cada concepto moral a partir de la fuerza de una pasión.

Antes de ocuparnos de este tema, a saber el de la oposición, analizaremos algunos ejemplos más que se encuentran dentro del inmenso campo del concepto de fuerza. Uno de ellos es que por lo general se afirma que la fuerza moral se encuentra en oposición a la fuerza física. En cualquier revista deportiva se puede observar que con ello no se trata sólo de una alternativa. Tampoco es que allí se coloca siempre en un nivel superior la fuerza física simplemente por ser física y no moral. Pero se comprueba que sólo se reconoce como vencedor a aquel que demuestre ser el más fuerte dentro de las reglas morales, del "*fair play*" o de las reglas del campo de lucha. A pesar de ello, en la lucha no alcanza con la moralidad. Se debe ser el más fuerte. Lo importante es la unión de fuerzas morales y físicas; deben guardar un cierto equilibrio. Esto también se aspira en la sección política de la revista; pero las decisiones han caído en el aspecto deportivo. Este estudio de la fuerza física en oposición a la moral hace que sea superfluo demostrar que en una alternativa entre ambas se podría decidir a cuál de ellas le corresponde el valor superior. Debido a que nunca se las puede separar, es evidente ahora que una preferencia absoluta resulta imposible. Más bien se observa que el deportista y aquel que se destaca moralmente por sus obras de bien (puede ser por ejemplo un cuáquero)

[170] En el sentido de "realeza" (nota de la traductora).

no pueden ser colocados en distintos niveles de valores por el hecho de su profesión individual (es que también hay cuáqueros malos y buenos deportistas), sino que ahora se ha logrado comprender que en ello sólo se trata de diferencias de profesión y no de diferencias de valores.

En otras palabras: la fuerza es una expresión de una pasión y su valoración debe retrotraerse a la valoración de las pasiones. Con ello la fuerza se convierte en algo no medible, sino factible de ser valorado. ¿Qué significa en este caso "valor"?

e) Causalidad, tiempo, espacio y fuerza son conceptos básicos de la interpretación del mundo que daba la física moderna; "l", "t", "i" [171] son un esquema según el cual se describió todo lo verdadero de la naturaleza como lo cierto, lo experimentado y lo exacto. Dado que se notaron los defectos de esta interpretación, básicamente no se podía explicar la relación de los verdaderos acontecimientos y tampoco se lograba una cierta predicción, se suprimió el concepto causal, tratando, en cambio, de salvar la representación ajustándose a la lógica y a la experiencia. El instrumento técnico que se utilizaba para completar la transición de la concepción del mundo a la certeza de la afirmación fue, entonces, la cantidad. Lo que es medible valía como seguro a partir de la experiencia y factible de ser reconocido a través de la lógica. Ahora es necesario distinguir si la cuantificación y la logicidad conforman una ciencia realista o no.

La investigación deberá dirigirse primero al *número*. Deberá tratar de comprobar si el número surgió sólo de manera secundaria, es decir, a partir de una pasión, si se originó en forma logofánica. Luego se verá que más allá del número deberá discutirse aquí el concepto de cantidad, ya que habían aparecido símbolos cuantitativos que se presentaban con un ropaje diferente al del número.

La historia del concepto de número corresponde a las matemáticas. El número se considera en este caso sólo como un modo de representación de la cantidad. ¿Cuál es la pasión que conduce al número? Según recuerdo, Frobenius afirmó que los hombres considerados primitivos recién comenzaron a contar cuando se vieron en la necesidad de evaluar las posibilidades de éxito en la *guerra* de acuerdo con la cantidad de hombres capaces de luchar. De manera que la guerra [172] fue considerada el padre del número. Un investigador cultural interesado en la economía será el que deducirá luego el comercio, el intercambio y el dinero según el incremento (¿de qué en realidad?). El *dinero*, por de pronto, facilitador del intercambio, debe ser factible de ser contado.

Es evidente que con la aplicación de números se anulan, ignoran y eliminan en la práctica, la individualidad, la subjetividad, la singularidad y la particularidad. Uno se convierte en un número. Claro que uno también recibe un valor de rango por el que se interesa la teoría de los números. Pero en tal destrucción existe siempre a través de la misma una liberación para el cambio. En este sentido, esta destrucción, como cualquiera otra, puede ser considerada no como construcción pero sí como liberación. Ésta es también una razón de por qué la guerra y el dinero adquieren esta doble faz desde el punto de vista ético. Si la ambivalencia moral se hace intolerable, nos refugiamos en la materialización, y ésta también tiene la doble faz de ser pacificadora hacia el pasado y, orientada hacia el futuro, conforma un nuevo motivo de guerra. De allí proviene la fórmula antilógica de: sí, pero no así.

---

171 Comillas de la traductora.
172 En alemán, la palabra "guerra" es del género masculino (nota de la traductora).

No podían faltar intentos para eliminar esos restos de originalidad que todavía poseen todos los números de la serie de números. Las leyes de conservación han sido el primer paso; la teoría de la relatividad y la sustitución de los números por funciones ayudaron a completar el intento. Pero no por ello se reconstruyó una imagen total del mundo. Se crearon, por así decir, buenos modales, pero no una sabiduría imperecedera. La afirmación de que existe sólo *una* verdad todavía no es una sabiduría.

Por lo tanto, la logofanía del número consiste nuevamente en una destrucción, en el efecto de la ira orientada contra la particularidad cualitativa. Pero también esta vez hemos podido agregar algo nuevo: la destrucción tiene el efecto de la liberación. Los diferentes tipos que se pueden observar en la acción de la guerra, el dinero y el poder nos han permitido comprender en su diversidad también la característica secundaria de esta misma diversidad: no es lo destruido lo que importa, sino que cada vez se lucha por una libertad. Esta paradoja invita a nuevas investigaciones de conceptos fundamentales, pero acerca también a esta investigación a su fin.

f) El concepto de la *negación* aparece, entonces, en primer lugar. Este concepto, por ser lógico, es el que expresa más francamente la tendencia sádica del pensamiento lógico. Tanto más activo es luego el pensamiento lógico en ocultar esta tendencia diabólica a través de una máscara mefistofélica y en aparentar que la sonrisa irónica es sólo una sonrisa. El chiste y la ironía ayudan a engañar a los tontos. ¿Pero son inocentes los tontos por ser tontos? El que pregunta así ya ha afirmado que la estupidez es una culpa. Ésta es la razón por la cual la limitación y la falta de comprensión conducen a que otros tengan que sangrar y morir. La estupidez de unos mata a otros. La lógica tiene entonces la cabeza de Jano, mata tanto como libera. Si mata la calificamos de mala, si libera la elogiamos considerándola cándida. Luego la filosofía y la ciencia también adquieren esta cabeza de Jano y quedan a merced del destino de la lógica a la cual se han sometido. La lógica es el dueño de esclavos del Oeste y ella misma se esclavizó respecto de la negación: la negación es su defecto oculto que delata lo que ha ocurrido. La logofanía es entonces una realidad que se tiene que delatar a sí misma. Esto es lo primero que resulta de la investigación de la categoría de la negación. El intuicionismo de Brouwer es un esbozo de esta interpretación. Por eso es que los que dicen "no" [173] han llegado a ocupar el lugar de los que pregonan los valores más altos de la Europa envejecida. Los nihilistas adquirieron más conciencia moral y los ateístas se hicieron más creyentes que sus contrarios.

El "no" es la pasión de la cual surge logofánicamente el concepto del "sí". Esta "pato-geneidad" [174] arroja una luz sobre el "sí": el "sí" no es tan apasionado como el "no"; pero también el "sí" procede de una pasión, está sujeto a su opuesto y tiende como éste a la exageración. Sólo puede surgir una especie de equilibrio o compensación cuando se unen de alguna manera el "sí" y el "no". Para ello se hicieron los siguientes intentos que en el pensamiento occidental tomaron una forma histórica: 1. La fundamentación de la lógica sobre la base de la contradicción (A es igual a no *non* A) 2. La argumentación dialogística (que puede llevar al pluralismo pragmático). 3. Las antinomias de Kant. 4. La ontología dialéctica de Hegel. 5. El evolucionismo en las potencias de Schelling.

---

[173] Comillas de la traductora.
[174] Comillas de la traductora.

Debido a que cada uno de estos intentos, en cuanto que es lógico, está adherido a la lógica, se queda en el intento de emancipación de lo lógico; el intento no puede ser del todo exitoso. Por eso es que llegué a acentuar la antilógica. Es así que la antilógica no es un salto mortal hacia lo irracional, sino un esfuerzo de alcanzar una realidad moderada. Cómo se podrá alcanzar esto se deberá ejemplificar y demostrar a través de una serie de situaciones dadas. Una primera situación es la de la decisión y del asesoramiento. ¿Deberé decidirme por la izquierda o por la derecha? ¿Debo aconsejar a alguien a hacer algo o a abstenerse de hacer? La exageración proviene del "o es esto o es lo otro" [175]. Se trata entonces de introducir la indecisión en la vida práctica. Para ello existe un camino pocas veces considerado; es el *saludable punto medio.* Que se trata de un asunto que se deberá tomar muy en serio, se desprende de la lectura de σωφροσύνη de Platón y de la μεσότης de Aristóteles. (Hasta las exageraciones ontológicas de Parménides, según las cuales no existe ni espacio ni tiempo, se desarman por el sentido que tiene Parménides para el realismo científico natural). Si, por ejemplo, le digo a una mujer que no sea ni mojigata ni lujuriosa, no le habré aconsejado ni que debe evitar el embarazo a cualquier precio, ni le habré aconsejado aceptar ese riesgo a cualquier precio. Si dejo, por lo tanto, que decida ella misma, la habré cargado con mi *indecisión.* Pero también le puedo decir que no debería exagerar el significado de un embarazo. La indecisión, el saludable punto medio, no son posturas lógicas ni alógicas, sino que son posturas antilógicas.

Existen todavía dos caminos de la antilógica, a saber, la imposibilidad de prever el futuro y la salida hacia el hecho material. También existe un tercer camino que conduce a la postura antilógica, pero que no se puede colocar en el mismo nivel de los dos anteriores, es el camino a la muerte. Dado que la muerte se considera previsible, si ello fuera cierto, su inclusión en la vida debería ser considerada como el intento de incluir algo previsible en la misma. Pero el momento de la muerte es incierto y la continuidad de la vida después de la muerte también lo es. El momento y la inmortalidad deberían ser separados de la certeza y ser considerados como inciertos; se deberían separar de alguna manera. Cualquier persona que haya reflexionado acerca de ello podrá notar un desarrollo de sus pensamientos sobre este tema y también, con bastante frecuencia, la modificación de sus pensamientos. Aquí no existe algo absoluto; se podrá comprobar la existencia de un *derecho* a lo absoluto, pero no algo absoluto. Si la muerte fuera cierta en su totalidad y en todo sentido, no sería posible introducirla en la relación con lo imprevisible y con la facticidad; pero no es cierta en todo sentido y en su totalidad. De ello depende también el trato afectivo, racional y práctico con la muerte. Aquí tratamos con ella como con una incertidumbre y con una facticidad. De manera similar pero no del todo igual que con el desarrollo político o como con destinos del tipo de la enfermedad, la suerte, la mala suerte y la fortuna.

Consideremos primero la semejanza. Se puede decir, entonces, que se trata de una postura particular en la que existe sólo un trato con probabilidades y no con certezas. Sólo es probable que mañana por la mañana comience el día. Sólo es probable lo que podemos calcular. Sólo es probable la forma en que podemos pensar acerca de un problema. Sólo es probable que un protestante no se haga católico. Sólo es probable que una persona viva esté muerta en doscientos años; etc. El cálculo y la indicación de probabilidades de acuerdo con un número no conducen a una gran certeza. La única certeza es la incertidumbre universalmente válida. Hasta parece ahora como si el con-

[175] Comillas de la traductora.

cepto de la certeza se anulara lógicamente a sí mismo, pero esto no es lógico sino antilógico. Lógico sería sólo decir que no hay ninguna certeza. Pero ni siquiera esto es certero. Podría existir una certeza lógica y ya debería atacarse la lógica para evitar esta conclusión. No podemos ir más lejos que aquel creyente esclarecido que dice que es más seguro creer en Dios porque, en el caso de que exista realmente, probablemente castigará a aquel que no creyó en él. Nos encontramos aquí sólo con una aspiración a la seguridad y no con una verdad. Esta aspiración a la seguridad es tan sólo una exageración. Otros exageran diciendo que saben con certeza que no existe ningún dios.

Por lo tanto, no es suficiente con corregir el concepto de la negación como concepto fundamental. Esto lo intentó la lógica, la "dialogía" [176], la teoría de la antinomia y la dialéctica ontológica. Por el contrario, debemos seguir avanzando, luchando contra lo lógico "*en bloc*", se debe practicar la antilógica y luego comprender que la negación ni siquiera es un fundamento, una categoría fundamental. Éste es el resultado de este punto. El tono polémico se dirigirá luego también a las otras categorías que se discuten aquí y que son las de la causalidad, tiempo, espacio, número y fuerza. Ya sea inicialmente o luego de ser revisados, tampoco estos son conceptos fundamentales, no son bases del conocimiento. Todos forman parte del destino de la negación en que no son la base y este hecho también significa algo. Puede aclararse la razón por la cual este derrumbe del saber absoluto está unido a la negación. Negar significa operar en forma lógica y si no se niega tampoco se opera de un modo lógico. Antes de que este triunfo de la antilógica sea aprovechado, intentemos debatir la opinión. La antilógica no parece excluir aún el que nos confiemos en la intuición. Esto ocurrirá aquí bajo el título de "eidología".

B. Eidología [177]

El surgimiento de las categorías lógicas del oculto deseo destructivo resulta chocante y al mismo tiempo atrayente. De él parte algo así como el atractivo de lo prohibido. El hombre aparentemente equilibrado y sano comienza a vacilar cuando escucha estas afirmaciones y comprende los sentimientos implicados. Inquieto como está, aceptaría otras categorías en la medida en que establecieran un orden. El tipo de orden es de importancia secundaria mientras no se haya tocado el orgullo, el carácter y la autoestima. Si luego se reconocen los peligros del relativismo, libertinismo y pluralismo, aparecerá aquello que se puede denominar *legitimismo*. Y el fuerte atractivo parte ahora de lo ilegítimo, como antes partía de lo prohibido. ¿Qué es lo que ocurre aquí en realidad?

Recién luego de regresar uno se entera dónde estuvo. De manera que se debe ir y volver. Por eso es que ahora, después de haber viajado hacia las categorías, ¿también viajaremos de las categorías a...? Sí, a las imágenes que *no* tienen el aspecto de ser categoriales. Por ahora no podemos afirmar más. Ya Kant separó, de las categorías lógicas, espacio y tiempo como formas de conocimiento y, a cambio de ello, tuvo que lidiar con enormes dificultades sistemáticas. Porque tuvo que reconocer que las intuiciones (*Anschauungen*) sin conceptos son ciegas y que los pensamientos sin intuiciones son vacíos. Lo contrario no se sostiene. Lo contrapuesto, con lo que nos encontramos en este

---

176 El autor utiliza el termino *Dialogie* que no aparece en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana*.

177 El diccionario de la RAE define "eidético" como "perteneciente o relativo al eidetismo" y "eidetismo" como "tendencia normal en muchos niños y exagerada en algunos estados nerviosos a proyectar visualmente las imágenes de impresiones recientes" (nota de la traductora).

caso, nos hace pensar también en el fenómeno y el noúmeno. Pero la forma en que uno puede ir y venir entre ambos resulta ser más importante que la diferencia de los destinos del viaje. Uno puede ir y venir, y ésa es la diferencia importante. Probemos ahora el camino contrario. ¿Qué hay en realidad detrás de las imágenes y formas (*Gestalt)*? Ya lo habíamos señalado: la tendencia hacia la legitimidad, se había dicho, actúa si nos arrojamos a los brazos de lo figurado en imágenes.

"Arrojarse a los brazos" es una imagen nítida y hasta sensorialmente clara. Es aconsejable no detenerse en metáforas como éstas tomadas al azar, sino observar al menos una cantidad de ellas más detenidamente.

a) Los *sentidos* del hombre, sin embargo, no son tan uniformes como para arriesgarnos sin reservas a hablar directamente de una cualidad sensorial [178] (*Sinnlichkeit*). El "*sensorium commune*" se transformó rápidamente en una tesis polémica que se creía tener que comprobar o rebatir. Si bien los seres humanos y animales, los niños y espíritus, hombres y mujeres tienen muchos sentidos en común, no todos; y además no hay en esto sólo un más y un menos, sino también un así y de otra manera. También se encontraron, además, contradicciones en la interpretación de cada sentido en particular y de todos los sentidos, ya que unos explicaban lo sensorial como compuesto de elementos y otros interpretaban todo lo sensorial como totalidad, como original, como *Gestalt* fundante. La orientación de la investigación denominada teoría de la *Gestalt* combatía aquel elementarismo, y con ello también la diferencia de cualidad y cantidad, de sensación y percepción. Finalmente subrayamos que sensibilidad y motilidad, pasivo y activo *no* son separables tampoco en la actividad sensorial, que percepción y movimiento son siempre una unidad. De manera que el hecho fundamental y característico de cada acto biológico [179] no es la sensibilidad y la motilidad, sino el mutuo ocultamiento de ambos.

Todas estas concepciones que en la historia científica también aparecen aisladamente son precisamente sólo fases históricas; ellas todas juntas significan tan sólo un acercamiento al objetivo de la ciencia, a saber que es el conocimiento de la realidad. Ahora se comprenderá que más allá del origen de las diferentes teorías de los sentidos, que más allá del concepto de los sentidos en general, hay todavía algo más. Que más allá del "comportamiento sensorial" se oculta algo diferente que detrás del "comportamiento razonable". Aquí nos encontramos ahora: ¿qué quiere decir eso de comportarse de una o de otra manera? Se trata de algo diferente que aceptar ingenuamente que uno "podría" comportarse tanto de una manera sensible como razonable. Porque este "poder" también debe de tener alguna razón; y la elección de uno u otro debe de tener un motivo.

Si por ejemplo elijo una comida por su olor, otra vez por su aspecto y otra vez por su capacidad de saciar el hambre, etc., entonces parece que influyen motivos completamente diferentes y ni siquiera se puede decir que la variedad de los motivos sea una diferencia basada en los sentidos. A pesar de ello, no podrá ocurrir nada malo si consideramos más de cerca cada una de las zonas sensoriales más comunes, como el rostro, el oído y el sentimiento.

---

[178] También "sensualidad, voluptuosidad" (nota de la traductora).

[179] Para Weizsäcker, el acto biológico es en la medida en que un ser vivo se inserta en un medio por su movimiento y su percepción; este movimiento y esta percepción forman una unidad, un acto biológico. Todo acto puede ser concebido, también, como la restauración o la recreación de un orden perturbado (círculo de las forma) (nota de la traductora).

El sentido *óptico*, a pesar de ser lo suficientemente variado, puede ser considerado por el momento como uniforme. ¿Se podrá observar que en lo que es visto aparece algo lógico, que en lo visto se expresa un concepto? Esto no puede ser totalmente negado. Si observamos un triángulo, un círculo o una esfera no tenemos duda alguna. Recto y torcido, angular y redondo, vacío y lleno, izquierdo y derecho son apariencias que se pueden conceptualizar.

Enseguida encontramos también, sin embargo, una impresión que conduce a un extrañamiento del concepto, es decir, a un rechazo del concepto. Tenemos el color, la total irregularidad de la línea que forma la orilla de los continentes, la mezcla entre simetría y asimetría en la estructura anatómica de todos los seres vivos, tenemos la posición oscilante tan particular del concepto de "*Gestalt*" porque la historia de esta palabra alemana ha mostrado siempre una tensión entre el devenir de acuerdo con las leyes y el devenir original y productivo.

Si el que limpia un auditorio después de una conferencia observa los garabatos que han dejado los señores en sus blancos papeles, podrá ver toda clase de cosas. Uno ha dibujado, por ejemplo, figuras geométricas rectilíneas; otro, un garabato de aspecto vegetal; otro, ha hecho un templo griego y un cuarto ha dibujado muecas, caricaturas o animales imaginarios, etc. Ahora bien, resulta curioso que predomine ampliamente la característica de algún orden y que, por lo contrario, casi nadie pudo dibujar simplemente algo desordenado. Tratemos nosotros mismos de realizar el intento de dibujar algo sin forma, procurando agotar esta posibilidad al máximo y se verá enseguida que este intento fracasa. Lo particular tanto como lo total permite reconocer el intento de la falta de reglas, pero también nos permite reconocer su fracaso. (Alguien calificó de lindo lo que se veía en el papel. Esta opinión no cambia si sólo se contempla lo particular o sólo la totalidad). Podemos decir ahora: la eidología es observable. Porque podemos observar que lo lógico se asoma a través de lo sensorial, se consigue hacer valer por medio de la expresión o trata de hacerse respetar también en el caso de que exista una intención opuesta.

En la esfera del sentido de *lo acústico* se puede observar lo mismo. En este caso, se podrá albergar grandes dudas acerca de si hay una mayor cantidad de personas que encuentra más molesto el ruido desordenado de la calle o la música de la radio extremadamente ordenada. Pero no hay duda de que en ambos casos el orden y el desorden son inseparables. Si para ello opinamos desde la logofanía diciendo que el desorden se introduce en el orden, o si se opina desde la eidología diciendo que el orden atraviesa el desorden, eso dependerá del punto de vista de la observación. Pero hay que aceptar en cada caso que ambas cosas van juntas. En relación con lo visual, la esfera acústica tiene, sin embargo, algo nuevo para aportar. Dante decía que es menos pecaminosa. Otros intentaron expresar la diferencia en relación con el contraste entre espacio y tiempo; Kant llamó espacio al sentido referido al exterior y tiempo al sentido referido al interior.

No se trata de intentos equivocados de definición ni de determinaciones definitivas. Lo que aparece en ellos es el matiz moral y el estético o sensorial. Lo que todavía falta es la trascendencia misma con la que se desea expresar que en lo acústico el oyente supera el mundo común, trivial o banal de una manera más decidida y diferente que en lo visual. Todo esto se aclara muy bien en el caso de la música, donde el tono juega un rol completamente diferente que el color. El rojo se impone por sí mismo; la nota musical sol sostenido sólo existe en relación con algo establecido y no tiene una cualidad absoluta. Esta característica relativa se encuentra menos definida en las diferencias

de tonalidad. Tenemos el sonido del violín, el tono del canto, el sonido del mosquito al volar, etc. En este caso la trascendencia no es una relación con una elevación del tono diferente, pero sí una relación con respecto de una cosa o un ser; se piensa en el arpa, la flauta, el violín o en las muchachas jóvenes.

En la eidología, lo original del sentido acústico se hace especialmente evidente en el caso del lenguaje. Lo fenoménico de la tendencia eidológica es su tendencia de transcurrir desde la música al ritmo y de la expresión a la gramática, y con ello también a la lógica. También es evidente que aquí la ordenación del tiempo juega el papel principal; pero esto no necesita ser lo decisivo. Existen algunas formas del lenguaje que tienen validez fuera del tiempo, como por ejemplo el sí y el no, o el yo, tú, y él, etc. La ambigüedad del lenguaje tampoco es una prueba de su ligazón con el tiempo, sino para su trascendencia. Por otro lado no se trata de limitar el lenguaje al hombre. Existen lenguajes propios de los animales; existe un hablar del hombre con la naturaleza inhumana; existe un hablar solitario (monólogo y oración) y también el intercambio verbal por medio de la escritura. Pero en ningún caso se puede prescindir de las representaciones acústicas.

Si fueran investigados uno a uno los sentidos de la piel, el olfato, el gusto, etc., entonces la variedad cualitativa de la percepción sensorial aparecería en toda su magnitud. Pero precisamente entonces una categoría de la cualidad (tal como aparece en la tabla de Kant) resulta un imposible. El que a pesar de ello aparezca es más bien una comprobación de la *tendencia* de llegar del *eidos* al logos, que un argumento para la certeza de esta tendencia. Podemos observar aquí cuánto fundamento tiene el hecho no de observar en la logofanía la validez de un orden lógico, sino el intento de destrucción de la lógica. En el próximo punto, al tratar el tema de las formas sensoriales, se hará más evidente que se trata de un intento no del todo logrado.

b) Según el sector sensorial del que se trata, las *formas* se presentan, por el momento, de un modo muy diferente. En lo visual, por ejemplo, se ve lo recto, lo curvo, lo anguloso, lo redondeado, derecha e izquierda, arriba y abajo; en lo acústico, lo rápido, lo lento, lo interrumpido o lo fluyente. Prontamente se podrá observar, también, que los sectores sensoriales no están tan aislados el uno del otro, de manera que la misma forma puede ser expresada tanto a través de lo óptico, de lo acústico como de lo sensible. La así llamada sinestesia de los sentidos, la metáfora lingüística, también las formas que no se pueden expresar completamente a través de la representación sensorial, como, por ejemplo, el acto de partir con un hacha, de repetir, de transformar, hacen pensar en una generalidad tal oculta tras los sentidos. A esto se agrega el cambio de lo sensorial hacia la expresión motora; en este cambio se trata indudablemente de la representación o sustitución de lo sensorial a través de lo motor. En cada uno de estos casos se podrá observar una tendencia del *eidos* al logos, tal como si en su camino al orden lógico lo sensorial se sirviera ante todo de las formas. Pero en ello lo sensorial mantiene para sí la claridad, mientras que lo lógico hacia lo cual se orienta permanece falto de claridad. De ninguna manera se trata aquí de una forma bien definida que tuviese prioridad en esta orientación, a saber, el número. La forma de lo matemático fue más bien elegida por la física, pero lo que surge de este modo es precisamente física y nada más. Las formas del lenguaje, de las obras culturales, de la filosofía y de la motricidad también se formaron y podrían pretender el mismo derecho. Una inclinación hacia delante, una reverencia, un ruborizarse o una forma de la enfermedad podrían competir con el esquema numérico de cualquier época.

Pero a pesar de ello la expresión "eidología" [180] no es una selección que pueda parecer por el momento como casual. Sólo deberá averiguarse primero cuál es la "logía" que justifica la expresión. Varias veces se ha utilizado para ello la palabra poco comprometedora "orden". ¿Qué orden? Si en el punto referente a la logofanía fue reconocido como activo en el fenómeno un poder que destruye lo lógico, y si en el presente punto sobre la eidología se reconoce un poder constructivo que se dirige del *eidos* hacia el logos, hemos entrado evidentemente en la contradicción que se encuentra en la contraposición de un poder destructivo y uno constructivo. Esta oposición no debe ser desmentida y un sentimiento constructivo que tenga sólo intenciones de explicar querrá saber de dónde proviene en realidad esta lucha.

Por más entretenido que sea el hecho de perseguir de caso en caso las formas y en cada uno sus tendencias inherentes hacia el orden, deberá ser tratado ahora el sentido de esta contraposición entre logofanía y eidología. Encaremos directamente el problema de la polémica. La polémica no proviene de un hecho natural o propio de la "creatura", sino que es igualmente dada como deseada en el estado de libertad. En cualquier momento se la puede conciliar además, utilizando en nuestra condición de hombre la libertad de abstenerse de tomar parte en ella. En la medida en que uno se reconcilia, se la evita, mientras no se la busque y no se la encuentre. Pero estas posturas pacificadoras o sumisas pueden ser discutibles.

Ahora bien, ¿es que las formas son un síntoma de la pacificación? Sin duda lo son en muchos casos. Los modales en la mesa, las cortesías y costumbres alivian la vida, ya que excluyen exageraciones innecesarias de los hombres pasionales y peleadores, en la medida en que favorecen una adecuada convivencia entre las naciones, los pueblos, los matrimonios, ciudadanos, etc. Hasta las ideas antaño elevadas de la justicia, la belleza, la inteligencia pueden ser interpretadas desde este punto de vista. También la objetividad de los conocimientos, de la ciencia, tiene este carácter pacificador y por el momento aporta tanto a la tranquilidad como lo hace el lema muchas veces polémico del pacifismo.

Ahora bien, la forma no muestra sólo una función pacificadora sino también una función que lleva a conflictos. Esto se hace especialmente evidente en el efecto de las leyes; lo cual ocurre tanto con las leyes morales como con las físicas. Lo que se desvía de la ley no es correcto. Hace mucho que se notó en Europa que también hay leyes que "se" modifican, es decir, que deben ser modificadas por el hombre. Pero la legislación, el respeto ante las leyes vigentes en el momento presente, esa legislación persiste como valor y con ello la rebelión contra la ley que todavía tiene vigencia. Se puede ver fácilmente que es la misma ley la que contribuye en el origen de la rebelión contra la ley, por medio de la lucha contra la ley que se perpetúa a lo largo del cambio de los tiempos. La Inquisición, la protesta contra la verdad de los otros, la falta de justicia de cualquier legislación llevó, luego, a la filosofía de la tolerancia, a la democracia y al relativismo. Esta forma de encontrar la verdad ya muestra huellas claras de que la ley y el derecho a lo absoluto son en sí mismos discutibles y perturbadores de la paz.

No existen problemas imposibles de solucionar, pero las preguntas desembocan en un callejón sin salida y su solución proviene de un lugar inesperado. Así también se resuelve inesperadamente la cuestión de si las formas indican leyes absolutas, en la medida en que el personalismo ocupa el lugar de la metafísica. Es notable que se haya creído poder superar esta ruptura con el pasado por medio del nombre ambiguo del

[180] Comillas de la traductora.

existencialismo. Pero una mirada abarcadora reconoce que en estas cosas los cambios son muy lentos y se dan paso a paso. Así es que Freud introdujo el yo en su psicología colocando frente a él al ello. Pero él no había reconocido que este yo aparece también como tú, que luego también el tú tiene un ello, su ello, que recién así se efectúa el reemplazo del objeto por el ello. Sólo porque reconoció como inevitable a una psicología de las masas es que se dio en él una especie de personalismo, porque si hay "yoes", "túes" [181], es decir, si existen plurales, la categoría del nosotros se encuentra al menos al alcance de la mano. Claro que él no avanzó hacia ese "nosotros" [182]. Jung intentó hacerlo pero no lo logró.

¿Pero qué tiene que ver esto con el problema de las formas? En su calidad de formas rígidas son una especie de último baluarte para lo absoluto de las leyes que se ha puesto en duda. Allí donde las formas no quieren expresar leyes naturales sino formas de trato, se puede observar igualmente un paulatino envejecimiento y destrucción. En ellas se reconoce la juventud, la madurez, la etapa intermedia y el otoño, se puede distinguir la flor y el fruto, desarrollo, crecimiento, reproducción, transformación, que son todas creaciones del organismo o de la filosofía natural en las que a la rigidez se le opone una forma viva. En ellos ya se anuncia el pasaje de la forma al estilo y a la *Gestalt*.

Desde el punto de vista eidológico, la forma también es siempre expresiva. Si, por lo tanto, expresa aquello que por lo general llamamos ley absoluta o denominamos lógico, entonces el formar es en realidad una huida; si, en cambio, expresa lo que generalmente llamamos transformación y vida, entonces el formar es un originar las formas. Esta ambigüedad de lo formal se basa en una inevitable contradicción, para la que no hemos encontrado todavía un nombre. A saber, la contradicción que tratamos de expresar de modo metafísico, psicológico, biológico y político: metafísicamente, por ejemplo, como oposición de ser y estar siendo; psicológicamente, como oposición de narcisismo y aloerotismo; biológicamente, como la de muerte y vida; políticamente, como la de paz y guerra, etc. Con ello la oposición es un juego basado en sí mismo; esto significa conflicto cuando luego prevalece una fase destructiva. El juego se puede definir luego como conflicto mitigado, el conflicto como juego exagerado. Por eso es que las formas oscilan entre la moderación y la exageración; así se hacen las "formas (*Gestalt*) oscilantes". Es la "*sofrosyne*" de Platón, el "*mesotes*" [183] de Aristóteles, que actúan con moderación permaneciendo en el punto medio también creando formas, mejor dicho, dando posibilidad de crear la buena forma. En ello se basa el estilo y la cultura. Una destrucción refrenada de este modo ocurre luego con ironía; ironía de sí misma si se hace referencia a la autodestrucción, ironía de la valoración ajena si se quiere hacer referencia a la destrucción ajena.

c) Después de haber investigado la eidología en primer lugar en el campo de la sensorialidad (*Sinnlichkeit*) propiamente dicha y luego más de cerca en la constitución de la forma, también debemos analizar los contenidos de estas formas. En el mundo de los sentidos se acostumbra dar el nombre de *sensación* a este contenido. Dado que se han mencionado muchas razones por las cuales las formas de los sentidos (formas de la percepción de Helmholtz), a saber el espacio y el tiempo, deben ser objetivas, frías,

[181] Comillas de la traductora.
[182] Comillas de la traductora.
[183] Comillas de la traductora.

medibles, mientras que las cualidades de la sensación (color, tono, gusto, etc.) si bien son más cálidas, más posibles de ser sentidas, también son menos analizables y son siempre sólo subjetivas. Desde la perspectiva de la fisiología sensorial se puede decir ahora mucho en contra de una diferenciación como ésta. La cuestión principal es si le corresponde el mismo grado de objetividad a los dos grupos de características (formales y en cuanto al contenido). De acuerdo con el estado actual de la investigación, se podría contestar afirmativamente a esta pregunta; al menos yo he sostenido esa opinión. En el momento, sin embargo, en que en el lugar de la teoría de la objetividad de los conocimientos se coloca una teoría del conocimiento personalítica, referida al trato de sujeto y objeto, en el lugar de la pregunta "cómo sería algo en realidad", aparece la otra propuesta que es incomparable con aquélla: "sí, pero no así". Mientras que en la teoría de la objetividad las formas gozan de una preferencia porque sólo aquella teoría es objetiva y analizable, en la teoría del trato (*Umgang*) sucede más bien lo contrario, es decir, que las cualidades de la sensación aparecen allí donde el sujeto tiene un trato con otro y experimenta una fusión imposible de ser superada. Si veo azul, si oigo la tonalidad de sol sostenido, si tengo un sentimiento voluptuoso, si experimento una furia destructiva, en ese momento el yo se encuentra más cerca de su objeto (hasta la ausencia de distancia). También se dice que aquí se posee una vivencia del objeto y que vivenciar es más que conocer. La falta de crítica en el sueño se aproxima más a esto que la percepción sensorial de quien está despierto.

Si en este mundo de sensaciones se busca, entonces, una eidología que recién se tendrá que indagar; si desde un comienzo y sólo por su título, la sensación se califica de *eidos* y lo que se oculta detrás de ella, de logos, entonces aquí será más notable que nunca, que recién con esta indagación se aclara lo que en realidad debe comprenderse por *eidos* y por logos. Mientras que por lo general en lo sensorial observamos ante todo la destrucción de lo lógico (en el sentido tradicional) y en las formas observamos una especie de huida de esta destrucción, en el caso de las sensaciones se trata de lo opuesto a lo lógico (en el sentido tradicional), lo que al mismo tiempo reconoce y combate al enemigo. Aquí nos preguntamos si las cosas en sí mismas tienen color y sonido, o si no son más bien reglamentadas, ordenadas y exentas de contradicción. ¿Y cómo se podría resolver esta alternativa?

Inmersos en esta duda el sólo hecho de vacilar nos puede volver desconfiados. Porque la respuesta podría ser: ni una cosa, ni la otra. También recordamos las formulaciones de Kant, que sostenía que las cosas en sí ni siquiera se pueden conocer. Sería una información que requiere de una resignación a la que los hombres no parecen ser siquiera capaces y que nosotros, por evidente falta de coraje, tampoco deseamos elogiar. A esto se agrega que debido a que la objetividad más absoluta fue elogiada durante algún tiempo, nosotros encontramos nuestra tarea histórica en recalcar la subjetividad, la pasión, el riesgo carente de crítica y el coraje para con lo irracional. Luego de la cantidad, afirmamos otra vez la cualidad. Luego de lo óntico recordamos nuevamente lo pático. Así como un hombre rompe sus cadenas aunque cueste la vida. Entonces: ¿es el ser racional o irracional?

El doble título de este capítulo ya contiene la respuesta: ambas cosas son ciertas y ambas son falsas. Ambas son correctas si se dice "no sólo, sino también"; ambas son erróneas si se dice "... o lo uno o lo otro". Lo correcto es la contradicción y lo erróneo es la decisión lógica. Esto ya contiene una respuesta, aunque se trate sólo de una respuesta dialéctica, es decir, demasiado razonada y teórica. Pero debido a que se trata del trato (*Umgang*) con lo sensorialmente perceptible del mundo, se propone al mismo tiempo una solución práctica. Es la de que el trato debe ser un verdadero trato (*Um-*

gang[184]), lo que significa que debemos ir del fenómeno al logos y otra vez del logos al *eidos*. Es exactamente lo mismo que en la terapia, en la que indicamos ir tanto del ello al yo, como también del yo al ello. Ahora bien, si esto sucede en la materia perceptible, no es posible la sublimación hacia lo racional. El retrotraer los colores a longitudes de ondas no resulta eficaz porque no se comprende el hecho de que de 546 mμ se origine precisamente el verde. Por otro lado, esta longitud de onda permanece de algún modo fuertemente unida al color. La pregunta de la patología clínica de por qué una persona enferma justamente en un órgano determinado es parecida. No se puede explicar psicológicamente la localización, pero no se trata de una casualidad de que sea así.

Por el momento no se puede decir nada más acerca de la eidología de las sensaciones. Pero no debe ocultarse que la fantasía precientífica y el uso metafórico del lenguaje se destacan mucho más, sin que exista un derecho crítico de calificar de desacertadas esas interpretaciones de la cualidad sensorial. Se dice rojo como la sangre, blanco como la nieve, se habla de envidia amarilla y de la esperanza verde. Se oye el sonido semejante a un trueno que proviene de la trayectoria planetaria[185], se ve el gris de la miseria, etc. Las cosas que aparecen aquí adornadas con cualidades sensoriales son insensibles (*unsinnlich*) en sí mismas. Pero las cualidades sensoriales también pueden ser tomadas como lo esencial y pueden ser adornadas con conceptos insensibles (*unsinnlich*). No se puede reconocer lo que es primario y lo que es sólo secundario. Lo que es sustancia y lo que es accidental o lo que, más bien, vale como tal, eso depende de mi punto de vista. Ocurre lo mismo que en la filosofía de Aristóteles donde las formas son lo verdadero (*das Wirkliche*) y los contenidos lo que accidentalmente las completa (del mismo modo que en el concepto de forma en la doctrina de la comunión).

d) El idioma alemán ha retenido en la palabra *Gestalt* la idea de que las formas son más que formas. Esta palabra es como un contragolpe germánico contra la palabra latina. En las ciencias naturales contemporáneas el concepto no ha recibido un lugar destacado. Esto ocurrió en mayor medida en la ciencia literaria más moderna; bajo la influencia de Gundolf apareció una obra sobre Goethe en la cual el concepto de *Gestalt* fue elogiado por Goethe y considerado como indispensable para la interpretación. Entretanto la psicología experimental de la *Gestalt*, que en muchos puntos seguía al planteo de la fisiología sensorial, ha destacado este concepto para la caracterización de actividades "más que sumativas" y la ha utilizado para valorar cualitativamente al análisis cuantitativo. De este modo la cualidad de la *Gestalt* pasó a ser una palabra no siempre clara para describir las actividades psicofísicas[186].

Debemos investigar aquí si la *Gestalt* aporta algo a la eidología que todavía no se pudo deducir de los sentidos, de las formas y de las sensaciones. Si el trato antropológico con los objetos es destructivo, evasivo y cambiante, entonces se parece a una enajenación a la que le sigue una reconciliación. En este camino se encuentra la *Gestalt*

---

184 Es necesario recordar que la palabra *Umgang* está compuesta por *um*, que significa "alrededor de" y *gang*, que significa "paso" y literalmente "trasladarse alrededor de" (nota de la traductora).

185 En el *Encuentro* de Goethe (II, Pág. 129):
"¡Y habló la palabra: será!
¡Y sonó un doloroso ay!
cuando el todo con un gesto de poder
irrumpió en la realidad."
Similar es en el prólogo de *Fausto*: "El sol suena a la manera, a la manera antigua", etc.

186 Ver también Weizsäcker (1996), *El círculo de la Gestalt. Teoría de la percepción y el movimiento* (tomo 4, pág. 31).

de los fenómenos. Se la puede ver allí donde el trato (*Umgang*) es al mismo tiempo una delimitación (*Umzingelung*). La forma también puede permanecer abierta; la *Gestalt* sólo es completa cuando está cerrada. Tiene entonces validez como totalidad.

Por otro lado y más allá del análisis, la *Gestalt* es más que la suma de sus partes, tiene un sabor adicional a trascendencia. Claro que generalmente no se dice qué es lo trascendente y hacia dónde se trasciende. De manera que en el concepto de *Gestalt* hay algo de alegoría, un sabor a apoteosis vacía. Uno espera algo que no aparece, como cuando cae el telón en el teatro. Estas fallas se perciben cuando se vuelve de la *Gestalt* a la forma. Desaparecen cuando, inversamente, se supera la *Gestalt* y se va en dirección a la obra y el arte. Un cuerpo material aparece ahora como animado y una idea como corporizada. Este nivel todavía no logra una *Gestalt* porque es algo exterior, es una cáscara sin carozo. Pero, sin embargo, a diferencia de la forma, es *Gestalt* de algo, está formado y anuncia algo conformado. A pesar de todo, su fecundidad hace algo especial de ella.

¿Qué es entonces lo que se va a formar (*gestaltet*)? ¿Qué es lo formable? Se puede ver fácilmente que si se trata sólo del desplazamiento del proceso formativo hacia otra sustancia, no se realiza ningún proceso formativo. Si, por ejemplo, en el caso de una sinestesia, sólo se pudiera establecer que en lugar de una serie de tonalidades, se perciben igualmente una secuencia de colores, entonces se trataría de una transferencia y no de una conformación y ni siquiera de una transformación. Más difícil resulta comprender el caso en que tal transferencia se realiza desde una sustancia material a una muy diferente, casi imposible de ser comparada. Un ejemplo es cuando el fenómeno sensorial debe representar un movimiento que no aparece. Aquí deberíamos preguntar si el movimiento omitido fue reemplazado por una percepción o si sólo se hizo visible el movimiento que permanecía invisible; además, si lo uno o lo otro debe tomarse como expresión, o si aquella representación y el reemplazo mismo puede ser interpretado como una conformación. Finalmente, si aquello que se denomina patológico es alguna función fallida en el proceso del sustituir, representar o conformar. No quedará otra solución que tratar de formarse una opinión de caso en caso, de si aquí nos encontramos sólo con una expresión o con una verdadera conformación (*Gestaltung*), si se trata sólo de un cambio de conformación (*Umgestaltung*) o de una creación radicalmente nueva. Con ello todavía queda por verse si en esta casuística se trata de que cada caso particular es diferente; es decir, si debe respetarse lisa y llanamente una especie de individualismo, o si se encuentran grupos, tipos, reglas, a saber, alguna ley fundamental. En el simple ejemplo de la percepción del movimiento, el resultado ya será diferente, de acuerdo con lo que se entienda realmente por "movimiento".

Si luego se interpreta un sueño o un sueño diurno, uno vuelve a tener la misma libertad. Porque se puede tener la intención de recalcar el *pensamiento* latente del sueño, el *motivo* del sueño (es decir, una meta desiderativa, una dirección de la voluntad) o una forma de vida sólo realizable en los sueños mismos. De manera que las figuras de los sueños representan algo diferente, o ellas mismas son eso diferente. En el primer caso se transfiere un ello a un yo, pero también se puede decir al revés: yo soy transferido a un ello.

Una apreciación eidológica de los sueños y fantasías recién sería totalmente completa si lo que aquí se representa como figura fuera una categoría lógica. Esta reflexión sería la última. Porque hasta ahora no se había impuesto. ¿Es el concepto causal el que es representado a través de una *Gestalt*? Por ahora: ¿puede que la coherencia de la realidad misma sea una relación completamente diferente de como la representan los

fenómenos, la *eide*[187]? En el apartado sobre la "logofanía" se suponía que en los fenómenos se representa lo lógico; pero luego se descubrió que lo lógico no se representa sino que se destruye. En el apartado sobre eidología se pensaba que el *eidos* ocultaba un logos; pero se ignoraba si no se ocultaba algo más. Ahora se ve que ambos apartados se orientan hacia el mismo fin y que uno apenas puede recordar por qué habían sido separados. Pero existía una diferencia, a saber: que primero se concibió la pasión como raíz de lo lógico y luego lo lógico como raíz de los fenómenos desapasionados. ¿Será que la pasión conduce a la lógica o la lógica a la pasión? Si ocurren ambas cosas, entonces su unión podría ser su verdadero fin. Al menos llegamos al punto en que las figuras (*Gestalten*), aunque sean una aproximación, no logran alcanzar este fin.

e) Más que ninguna otra cosa, una *obra de arte* parece tener la característica de satisfacer estos deseos. Tiene cualidad sensorial, forma, sensación y *Gestalt*. Claro que tiene que ser una obra de arte verdadera, no una fracasada. El reproche que se le hace a la obra de arte, diciendo que ella encuentra finalidad y medida únicamente en lo estético, es desvirtuado muchas veces por la idea de que la obra estética muestra la verdad, y precisamente la única verdad. Luego aparece rápidamente la duda y uno pregunta: ¿qué es verdad? Para eludir, entonces, esta renaciente duda, se transitan nuevos caminos que no mencionaremos aquí. Por otro lado, la lógica puede ser definida de manera tan diferente, que puede notarse en ello una elasticidad, una relatividad y un pluralismo. De todas maneras, la eidología debe permanecer evidente, y ello es al menos *un* punto firme. Si las obras de arte se sirven de la motricidad o de la cualidad de ser perceptible, al menos han de ser intuitivas (*anschaulich*). Lo que no queda claro es su logicidad o su clase de logicidad. En este sentido pertenecen a la eidología y no a la logofanía.

Un hecho notable es que casi todas las obras de arte tienen algo excitante para el espectador debido a que representan el crimen, la muerte, el amor y la querella. Esta mezcla con algo sensacional resulta llamativa. La famosa estética aristotélica o filosofía de la estética también debe haberse inspirado en esta observación. Existen obras de arte y espectadores, hay artistas y otras personas. Uno observa un acontecimiento que uno mismo no realiza; al menos no lo realiza en el momento de contemplar la obra. Existe el placer por el arte. No se debe ignorar la precondición de la catarsis, de que en muchos casos el placer se ajusta a las inmensas realizaciones que se efectúan en la obra de arte y que no efectúa el espectador. Los periodistas y curas hablan con acento voluptuoso de cuadros "estremecedores", y esto es lo que quieren significar (también se le ha dado esta connotación a la palabra "trágico"). Ocurre de acuerdo con la oración: "¡Oh, bendito San Florián, cuida mi casa y préndele fuego a las otras!" Esta distribución entre espectadores y actores tiene algo que ver con que nadie hace aquello que suele ocurrir en el mundo. En la obra de arte no se realiza la verdad, sino que se la representa. Por otro lado una obra de arte es importante como tal en cuanto que es sobrenatural, maravillosa, mágica o mística, trascendente y elevada por sobre lo real; sea como fuere, debe elevarse por encima de la chatura cotidiana; debe representar lo inverosímil de un modo romántico y lo increíble de manera sobrenatural. La verdad del arte se logra exagerando lo posible y representando lo imposible.

Nuevamente le ocurre a la obra de arte que sólo a través de ella se alcanza un nivel superior de la aspiración a unir la intuición y la concepción, pero en ella se pierde precisamente la unión entre el representar y el concepto. La forma en que ocurre la unión

[187] Itálicas de la traductora.

y el fracaso de la unión en la obra de arte no es la misma que en la ciencia y, en ambos casos, es nuevamente diferente que en la religión. Pero en las tres se pueden encontrar la unión y la desunión. Ahora tenemos que realizar todavía el intento de resolver lo principal: descubrir qué es lo lógico que se destruye y qué es lo lógico que aparece en la logofanía y en la eidología. El tercer tema deberá por lo tanto reunir la logofanía y la eidología.

C. La realización de lo imposible

En el punto A, *Logofanía,* las categorías del pensamiento fueron deducidas de las pasiones. Se investigaron causalidad, tiempo, espacio, fuerza, número y negación. En cada uno de estos casos la pasión principal era la destrucción. La destrucción también trae libertad y, dado que el pensamiento destruye las categorías, si bien queda la autodestrucción, también queda espacio para la construcción. ¿Es ésta consecuencia del *eidos*? En el punto B, *Eidología*, se observa que las imágenes que forman los sentidos, las formas, las sensaciones, la *Gestalt* y la obra de arte son una antilógica en relación con el logos; estos dos apartados coincidirían, entonces, en la destrucción del logos; y el resultado de *la* ciencia que se llama física es, por consiguiente, también la abolición de un cuadro del mundo que existe como falso.

También nos podríamos haber esforzado en demostrar que los signos y las imágenes son representaciones de la lógica: por ejemplo, el signo menos como expresión de la negación, el signo de igualdad como la de causalidad, los triángulos, cuadrados, pentágonos, etc., como la de los números, las rectas como la de espacio y tiempo, etc. Pero en la representación gráfica siempre se encuentra también el rechazo del concepto, incluso podríamos decir que se encuentra algo más de rechazo que de aprobación. Y aquello que pulsa (si es que hay algo así) del logos al *eidos* no es luego la representación más completa, sino la superación. Así es que todos los signos, cuadros y formas (*Gestalten*) son más bien la oposición al logos que una aprobación para con él y el resultado de la investigación eidológica es por lo tanto una antilógica.

Hasta ahora sólo se habló de que el *eidos* se expresa como adversario del logos, así como un mantel que siempre es demasiado corto o demasiado largo. Ahora debemos considerar también que el *eidos* puede ser un medio para expresar lo antilógico. Como primer ejemplo para ello consideraré a la querella (*Streit*). Mientras que uno se imagina la realidad bajo la imagen de la negación lógica, uno debe imaginarse al conflicto también como la relación de posición o negación o como la contradicción entre dos personas. La fórmula "*A aut B aut non-B*" parece abarcar realmente cualquier caso posible. Y, sin embargo, no es así. Por ejemplo, dos amigos pueden llevarse bien y, sin embargo, un tercero puede aceptar a uno y negar al otro. O sino, A puede perseguir a B, B a C y C, a su vez, puede apreciar a A. O si no: A = B y B = C, entonces A no necesita ser = C. Estas condiciones antilógicas no se pueden pensar de un modo lógico, pero pueden ser representadas en la expresión intuitiva. Con ello se observa que la representación dicotómica y la expresión dualística de la lógica se limitan sólo a dos partes y por eso es que resultan equivocadas. Pero este error no se suprime pasando a tres partes. Lo antilógico se expresa también a través de cuatro, cinco, seis, es decir, la cantidad de partes que sea, sólo que luego resulta imposible de ser representado. De manera que existe una extrema simplificación, pero también una extrema complicación para el cuadro expresivo de conjunto, y esta regla es válida tanto para la representación de la lógica como de lo antilógico.

Todavía permanece abierto el interrogante sobre si la realidad se comporta de modo lógico o antilógico o como ambas cosas, y si esto también puede ser representado. Si uno desea saber cómo es en realidad la cosa, entonces resulta evidente que se insiste en realizar una formulación acerca de lo real. ¿Se justifica esta formulación? ¿Existe la posibilidad de una respuesta? ¿Qué es y qué significa "real"?

Nos encontramos ahora muy cerca de la afirmación central de este capítulo; ésta se formula así: *lo realizado es lo imposible*. Es mejor hablar en primer lugar de las experiencias que han conducido a esta afirmación principal. La primera se encuentra en el orgasmo de la vida sexual ¿Por qué razón experimentamos en él la realización de lo imposible? La mayoría de los hombres de cultura parecen experimentarlo por primera vez durante el sueño (sueño de polución) o durante el onanismo, es decir, ambos se experimentan de manera narcisista. Cuando luego ocurre durante la relación sexual, los hombres de cultura experimentan el orgasmo como la culminación de una aspiración a la unión; pero la afirmación de que aquí se realiza semejante unión puede ser discutida. Porque la unión sexual, en la medida en que conduce al orgasmo, vuelve a anular en él a los dos, también los desgarra, restableciendo nuevamente la satisfacción narcisista, seguida de una serie de escisiones. Es la unión la que ha separado o la que ha vuelto a establecer el narcisismo. Una segunda experiencia es la de lo social; allí donde se aspira y no se consigue en la realidad la justicia en la distribución de la propiedad y del poder. Se podrá decir que es sólo una cuestión de la posición optimista o pesimista el que se destaque en la vida social más al éxito o al fracaso de la pretendida justicia. Pero en ambos casos ocurre que se deberá omitir algo contrario: en la valoración optimista de una condición social, su carencia y en una valoración pesimista de una posición social, lo bueno que pudiera tener. Sea como fuere, la realidad misma es el resultado de una tal omisión, ya sea que uno se comporte con o sin gratitud hacia ella. Ambos comportamientos, el que transcurre con agradecimiento o sin agradecimiento, deben reconocer que lo inalcanzable llegó a ser un suceso. Una tercer experiencia se refiere a la paz y a la guerra. Porque en la guerra reclaman la paz aquellos que habían hecho la guerra durante la paz y, a la inversa: durante la paz se hacen la guerra aquellos que durante la guerra habían resuelto la paz.

De manera que si en el orgasmo y en la unión sexual, en la división social y justa, en la guerra y en la paz, se puede experimentar lo imposible como lo realizado, entonces estos ejemplos, provenientes de experiencias, surgieron sólo como casos aislados. Pero, a partir de ellos, uno debería preguntarse si esa determinación no se puede encontrar de modo tan general y corriente, que podríamos llegar a la idea de que todo lo real es también un imposible. Sería, entonces, como una especie de definición de lo real.

Con ello la logofanía y la eidología adquieren nuevamente un aspecto diferente. En la medida en que el fenómeno nace de la pasión, lo que se manifiesta como *eidos*, sin embargo, surge de la antilógica; ambos se caracterizan ahora como producción de lo imposible real [188]. También esos dos, la logofanía y la eidología, se pueden designar como producción de lo real imposible. Para reconocerlo se necesita de una operación del pensamiento bastante complicada y trabajosa; pero en esto no reside la dificultad, sino en el hecho de que debemos renunciar a cierto tipo de pensamientos y conceptos muy acostumbrados. Si lo logramos, nuestra afirmación no será difícil de comprender. Los ejemplos también aparecerán en gran cantidad como surgiendo de la nada. Para provocar esto nos permitiremos un truco. Consiste en que catalogamos a estas expli-

[188] *Wirklich*, real, verdadero (nota de la traductora).

caciones y a estos juicios habituales como triviales o banales y que, al fin y al cabo, no nos satisfacen. Por así decir, nos volvemos hipersensibles con respecto a esa acostumbrada trivialidad [189]. Si, por lo tanto, alguien dice: "si llueve, nos mojamos", debemos acostumbrarnos a pensar que esto se volverá erróneo si la lluvia cae sobre el techo y uno se encuentra dentro de la casa; o también si llueve sobre un lago, etc. En estos casos se podría discutir la generalización de este juicio. Pero cada juicio singular, debido a su pretensión de veracidad, contiene este carácter de validez y la impugnabilidad del mismo alcanza para extraer completamente la realización misma de la conclusión. Pero debemos considerarlo con más detalle para poder observar que, con ello, la realización misma se vuelve imposible.

En el cuarto grupo, Kant unió a las tres categorías que son: lo posible, lo verdadero y lo necesario como modalidades y observó que esta combinación, como su inclusión en la tabla de las categorías del entendimiento, evidencia serios defectos. Es correcto que se pueda explicar lo verdadero (*wirklich*) como algo posible; inclusive resulta ser una evidencia trivial que es analítica y vacía. Pero no es cierto que la realización se refiera a lo posible, a no ser que aceptemos la interpretación trivial. La suposición de que lo imposible es realizado destruye, por lo tanto, la composición de la tabla de Kant. Un sistema completo de las necesidades (en el sentido del determinismo total) excluiría la realidad (*die Wirklichkeit*); una limitación de lo realizable a lo posible excluiría lo imposible.

Debido a que no hay ningún diccionario que pudiera traducir los conceptos a imágenes, tampoco se puede traducir con facilidad el concepto de "realización de lo imposible". Éste es también el motivo por el cual no se puede exteriorizar en un orden sucesivo los pensamientos y categorías que surgen de las pasiones (la logofanía) de acuerdo con un diccionario, como también el surgimiento de las imágenes a partir de los conceptos (la "eidología"). Para nuestras costumbres didácticas es bastante asombroso y chocante pensar las categorías, de las que uno se había imaginado descansando en ellas mismas, como surgiendo de las pasiones. Por el contrario, la mediación de conceptos a través de imágenes y la interpretación de imágenes a través de conceptos (interpretación del sentido) es algo tan acostumbrado y habitual en ambos sentidos, que aparecen en realidad sólo dificultades metódicas y no una protesta contra el procedimiento de la logofanía mencionado anteriormente. Con la proposición principal de la realización de lo imposible se ha llevado ambas cosas, es decir, la protesta contra la logofanía y las dudas metodológicas en la eidología, a *un* denominador paradójico; es como si hubiéramos clavado ambas cosas sobre la punta de *una* espada, como si fueran dos trozos de papel. Resulta, por lo tanto, aconsejable decir sueltamente al menos algo sobre la paradoja. En lugar de aquellos ejemplos empíricos que habíamos mencionado, hablaremos ahora libremente acerca de esta realización de lo imposible. Se puede decir que este teorema de imposibilidad, como se lo puede llamar un tanto doctrinariamente, también es en realidad otra expresión para la antilógica según la opinión de este libro; pero se trata de una expresión alemana, abarcativa y que no se limita a una idea de la filosofía.

No se puede afirmar que Dios sea "posible". Dios es o no es; no se lo puede dejar en suspenso, como si hubiera sido inventado por los hombres y estos tuvieran la libertad de juzgar a favor o en contra de su invento. Del mismo modo la creación del mundo por Dios no es un acto de voluntad, que también hubiera podido dejar de efectuar. De

[189] Con respecto a la historia: *trivium* son las tres artes inferiores: la gramática, dialéctica y retórica de la universidad de la Edad Media, a las que se enfrentan la aritmética, geometría, música y astronomía como las cuatro superiores.

manera que tampoco la creación es posible, sino que ella ocurrió o no ocurrió. La existencia de Dios y su creación del mundo deben ser tratados como realización de lo imposible, como milagro. La transformación de Dios en un hombre, su sacrificio por este mundo, la absolución a través de él son también imposibilidades tan milagrosas, y es muy notable que luego de éstas uno pudiese atreverse a pintar un cuadro del mundo de lo posible reprimiendo la realidad de la historia bíblica. Lo más sencillo es reconocer que el arte realiza lo imposible; difícil es reconocer que también la ciencia depende de ello, y lo más difícil sería entender de esta manera a la técnica. Lo más fácil sería presentar al teorema de la imposibilidad como surgido de la historia oriental; en este caso se podría mostrar su utilidad en la situación actual. De este modo atrae, inquieta y molesta, y también ayuda a través de estos rodeos a construir un orden mejor que el propuesto por el Estado, la iglesia, la economía y la biología. Además la histeria, el delirio, la compulsión, la enfermedad, el delito, la revolución y la guerra ingresarían *en* el nuevo orden, en lugar de ubicarse externamente como si fueran amenazantes guardias de fronteras. Existen como las imposibilidades más visibles; pero luego se ve que no son ningún caso especial; se los puede reemplazar, pero no eliminar.

El teorema de la imposibilidad deberá ser incluido, por lo tanto, como útil y factible de ser utilizado en la medicina antropológica especial. Ésta será la tarea que se realizará en el capítulo correspondiente. Aquí sólo se discutirán las condiciones bajo las cuales se puede descubrir este teorema. En este sentido, la expresión "condición" debería suprimirse de inmediato, ya que es otra designación para lo posible; porque en cuanto que las condiciones son las situaciones, bajo las cuales puede aparecer o suceder un acontecimiento, son precisamente las que se apartan de la realización. Por lo tanto sería adecuado hablar sólo de oportunidades en lugar de hablar de condiciones. También sobre este tema deberá juzgarse luego estrictamente hasta qué punto corresponderán al carácter de imposibilidad. Pero la imposibilidad misma es todavía un concepto teñido por la lógica. La afirmación de que la realidad ya no es lógica, se aceptará una vez que se haya percibido auténticamente la falta de razón de lo real. Que también la realización de lo real resulta imposible representa sólo una manera abreviada de hablar. Porque se podría llegar a la conclusión trivial de que, en este caso, no existiría ninguna realización. Pero lo que se desea expresar es que la realización ocurre a través de la destrucción de las posibilidades lógicas.

En la fusión de las contradicciones es donde mejor se puede observar esta destrucción. Entrega y violencia, amar y odiar, ser amado y amar, alegría y dolor, vivir y morir se han *unido* en la realidad. En este sentido se puede decir, junto con Hegel, que en esta unidad fueron anulados; pero no tendría ningún sentido hablar aquí de síntesis y de algo superior; en este sentido, Hegel comparte la aspiración de Schelling de la teoría de la potencia como si se tuviera que subir por una escalera, mientras que se podría hablar lo mismo, de un descender a niveles cada vez más profundos y por ello más reales.

Pareciera que no es suficiente con la destrucción antilógica de las posibilidades lógicas. El tema *dinero* llevaría igualmente a la pregunta de si se puede realizar la realidad con o sin dinero. Otro tema que lleva a la misma consideración es el del *libre albedrío.* Así como se puede adquirir o gastar bien o mal el dinero, también se podría utilizar bien o mal el libre albedrío. En ello radica una enorme sobrevaloración de la voluntad y una exageración de la neutralidad del dinero. Es que en ninguno de los dos casos depende de si se tiene fortaleza o debilidad de voluntad, si uno posee mucho o poco dinero, sino si el ideal o el fin conforme al deseo fueron valorados así o de otra manera (por ejemplo, castidad, ideal del ascetismo o fin animal de los deseos de procreación).

Un fenómeno extraño es la gran valoración del logos. Aquí sólo me interesa la cuestión de si *yo*, el autor de este libro, soy un defensor del logos o del antólogos. Con ello se muestra que el talento para una tal ordenación histórica ya no existe en ninguna parte, tampoco existe en mí. Una tal ordenación sería ahora tendenciosa, interesada y por ello sospechosa. Si bien con una medida suficiente de resignación esto no sería criticable. Pero no es posible, no resulta posible para un hombre inteligente. Si digo a veces que se espere con esto hasta que me haya vuelto impersonal o me haya vuelto histórico, se trata de un falso pudor. Porque también deseo ser reconocido personalmente e históricamente, no puedo renunciar a ello y no debería desmentirlo. La casualidad, la sorpresa, la desorientación son todas experiencias que se distinguen de la consecuencia lógica, es decir, que no pueden prescindir del todo de ella. Aunque justifiquemos un fracaso del determinismo con la inmensidad o la complejidad de las condiciones, contamos con las fallas lógicas como un hecho psíquico. Por otro lado, el comportamiento que se denomina pulsional está orientado precisamente a eliminar de la reflexión, la complicación y la determinación, y no puede ser explicado nuevamente por medio de causas reflejas y causas determinantes. Si la pulsión no fuera antilógica, no sería una pulsión.

El teorema de imposibilidad tiene entonces el siguiente significado:

1) asigna un nuevo lugar a la ciencia, a saber el de una inevitable destrucción, 2) le da a la antilógica un papel principal, 3) tiene la esperanza de posibilitar de este modo un mejor orden a nuestro estado y de hacerse útil en ese sentido y 4) prepara un estado en el que no separamos el idealismo del realismo, sino que logramos la idealidad concreta de lo pequeño, de lo particular, de cada cosa. Cada cosa real es realizada como lo imposible. O, al revés, donde ocurre lo imposible ocurre la realización.

Naturalmente que con ello el teorema de la posibilidad de las ciencias es amenazado por una crítica bastante desfavorable. Tanto más podrá ser demostrada y explicada la razón por la cual de modo tan regular la ciencia exacta se expresa sólo en lo evidente, es decir: que encuentra los huevos sólo allí donde los ha escondido ella misma y donde repite artificialmente lo complicado, que ya había presupuesto. Por otro lado, el moderno empirismo de observación ya debe ser considerado como inclinación a lo sorprendente y nuevo, y como apartamiento de lo reglamentario y lógico. Ello exige también un arte de la represión y uno siempre vuelve a chocar con este tema: también el reprimir cura, cosa que luego apareció especialmente en el capítulo sobre eidología. Procreamos cuando reprimimos la procreación. Podemos (capacidad) cuando no queremos. Nos enfermamos por la represión, pero también por revelación. El conocimiento de la verdad ha sido sobrevalorado. Sólo hay reciprocidad cuando existe tanto el descubrimiento como la represión.

Tercera parte
Proyecto para una teoría especial de la enfermedad

Patología especial

En los últimos años hemos encontrado en la patología especial (*speziell*) que la comprensión de las enfermedades orgánicas, partiendo del psicoanálisis que ha evolucionado hacia la psicología profunda, se encuentra frente a una resistencia imposible de superar, a saber, la que se vincula a la posibilidad de encontrar conflictos típicos dentro de cada ser humano, pudiendo explicar desde ellos por qué una persona se enferma del corazón, otra de los pulmones y una tercera de los riñones, etc. Además, que en uno de los enfermos del corazón se pueda encontrar un conflicto anímico específico y en el otro no. De manera que se concluye diciendo que, como la especificidad no se puede explicar psicológicamente, la psicogenia sería una hipótesis no demostrada. En este sentido, la observación es correcta, pero la conclusión es equivocada. En primer lugar, la psicología aplicada es capaz de ser mejorada y, en segundo lugar, cada caso y cada enfermedad se pueden interpretar también a partir de lo orgánico. El perfeccionamiento del psicoanálisis consiste en que no sólo deben ser estudiadas las consecuencias de la represión, sino también la biografía, con lo que se observa que, por ejemplo, el psicoanálisis no tuvo en cuenta ni al orgasmo ni al niño, que en resumen representan a la generación. La interpretación realizada partiendo del órgano indica que recién a través del acontecer material del cuerpo somos instruidos acerca de lo que en realidad ocurre aquí, con lo cual también se hace evidente que el proceso corporal no es aquello que ha establecido la fisiología.

Tanto la teoría que tenemos acerca del alma como la teoría de lo corporal deben ser reformadas y el progreso no será alcanzado uniendo la psicología y la biología en la forma en que se ha hecho hasta ahora. Si se quiere configurar, entonces, una medicina psicosomática, no será por medio de la simple unión de ambos, sino por una combinación que debe hacerse con una psicología nueva y una nueva somatología. Lo que queremos decir sólo se aclarará si explicamos mejor a qué nos referimos en realidad con los términos psique y soma. Esta diferencia u oposición muchas veces está unida a otra más antigua que debemos criticar, a saber la de espíritu y naturaleza. Tal como si estuvieran unidos e introducidos de una manera especial el alma con el espíritu y la naturaleza con el cuerpo. Pero esto no puede ser aceptado así sencillamente de modo tan poco claro e influido por conceptos históricos y tradicionales. El conocimiento del alma se apoya en la observación de lo natural, la ciencia natural es una operación espiritual. Por eso es que no se debería afirmar que la psicología está predeterminada por el espíritu, y no se puede decir que la ciencia natural carece de espíritu. Además el hombre vivo es reconocido como un ser con un cuerpo [190] (*Körper*) animado, un cuerpo (*Leib*) es materia animada, y ambos, el alma y el cuerpo, están afectados por el espíritu.

Finalmente la medicina tiene una misión que hasta ahora sólo pudimos expresar por medio de una fórmula doble: el ello deberá convertirse en yo, pero el yo también

[190] La palabra *Körper*, que significa "cuerpo", tiene una connotación más técnica, mecanicista (nota de la traductora).

deberá convertirse en ello. Si la medicina clásica científico natural siempre destacaba que deseaba curar y ayudar y, en cambio, la psicoterapia decía que quería posibilitar que existan hombres libres, les falta algo a las dos. Porque esa medicina orgánica clásica omitía decir qué es lo que en realidad se debía curar y a quién se le debía ayudar, y la psicoterapia omitía decir hasta qué punto un hombre puede ser libre. Aquélla no tenía un concepto claro sobre la salud y ésta no tenía un concepto claro acerca de la libertad. Y no se explica nada diciendo que la salud es libertad. ¿En qué es salud? ¿Libertad para qué? Anteriormente habíamos dicho que el objetivo de la medicina era el cumplimiento de un orden vital, a saber, de la generación. Esta formulación es evidentemente novedosa, pero todavía no se ha aplicado ni ha demostrado su validez en particular. Ya la elevada apreciación de la vida como tal, del orden como tal pesan como un gran prejuicio; aparecen como anticipación de algo que es tan poco claro como la salud y la libertad. Se espera que se aclare lo que debe entenderse como vida y como orden.

La inclusión de la muerte en el concepto de vida ofrece pocas dificultades. La muerte pertenece de tal modo a la vida que, debido a esta contradictoria unidad, desatendemos en realidad que no es la vida y la muerte lo que se contrapone, sino el nacer y el morir. Éste ya es un orden. ¿Es el único? Debido a que aparentemente existen dos formas para eliminar otra vez la muerte de la vida, a saber la reproducción y la inmortalidad, es que ahora debemos diferenciar estos dos modos de elaborar el tema de la muerte. Ambos modos se vinculan de una manera muy particular y precisa. No cualquier ser humano puede llegar a la reproducción física, pero todo ser humano tiene derecho a la inmortalidad, si es que ella existe. La limitación de la reproducción física y la incertidumbre de la inmortalidad son dos tipos completamente diferentes de limitación y, sin embargo, ambos son limitación. Si existen, por lo tanto, dos clases de hombres, entonces ambos tienen una restricción. Deberíamos incluir algún tipo de restricción en el concepto de hombre. Resulta evidente que esto también tiene algo que ver con la religión. A su vez, tiene algo que ver con el *pathos* y con su forma especial de enfermedad.

Pero dentro de esta limitación se puede observar una rica variación de las enfermedades, que no se quiere adjudicar inmediatamente al juicio divino o a su representación atea como "destino", "casualidad" y otros. Claro que en la utilización casera de la medicina existen algunos conceptos imperfectos que se utilizan cuando algo no se sabe bien; sobre todo el concepto de disposición o constitución. En la medida en que estos conceptos describían algo que de cierta manera se repetía con regularidad, se hablaba de herencia, y no niego que la ciencia genética descubre muchos hechos importantes y que posee lazos estrechos con la biología experimental. Pero, por el hecho de que algo se pueda heredar, todavía no se explica cuándo y por qué se originó. En este aspecto el defecto de la patología constitucional tampoco se resuelve por medio de la patología hereditaria. Ninguno de los problemas que plantea esta nueva patología especial se resuelve claramente por medio de la ciencia genética. Ni siquiera llega a ser registrada por ésta.

Más bien se trata ahora de aceptar la especificación misma de las enfermedades. Tampoco se podrá presuponer de entrada como algo seguro que tal aceptación se realizará partiendo desde un principio único y de validez general, ni tampoco que, por el contrario, se produzca partiendo desde una contingencia múltiple e indisoluble. Ambas cosas podrían ser ciertas; y de la estructura de nuestra capacidad de conocer sólo se mencionará como probable que una patología especial y una general deberán tener un vínculo inevitable porque tiene que ser posible abstraer lo general también de lo especial,

y en lo especial no se podrá determinar gran cosa sin la observación de conceptos generales. Por lo demás, permanecerá, sin embargo, incierto e imposible de ser decidido de un modo "especulativo" por qué caminos se lograría la especificación de lo general.

Si partimos ahora de la observación de un caso especial, nos encontramos precisamente con estas molestas diferencias como las que destacan la anatomía, la fisiología, la psicología y la psicosomática y que desarrollan de manera más o menos sistemática.

Nuevamente es preciso un gran esfuerzo para poder comprender ahora la naturaleza de las enfermedades de un modo en que éstas sean reconocidas como un potente medio a través del cual se le da un rumbo determinado al curso del mundo. No se puede reconocer directamente la meta de esta dirección; pero parece ser evidente que por este camino también es inevitable la enfermedad. Y si las enfermedades son comprendidas como un medio, es posible albergar la esperanza de que de su esencia tan especial se puedan sacar algunas conclusiones de lo que se pretende lograr aquí. Pero también se podrá ver que las descripciones, diferenciaciones y explicaciones que se han utilizado hasta ahora representan puntos de vista bastante débiles, que de todas maneras aportan poco o nada a esas conclusiones que llevan a un gran objetivo final. Pero si es una buena regla que se analice primero aquello que anteriormente han hecho otros, entonces debemos dirigirnos hacia los principales conceptos de la biología (en el sentido más amplio). En este caso no nos debe confundir el hecho de que estos conceptos principales hayan llegado a relacionarse entre sí de tal manera, que uno recibe más bien la impresión de un gran desorden. Anatomía y fisiología, animal y vegetal, respiración, circulación, metabolismo y trato con el medio se encuentran uno junto con el otro, no precisamente sin estar relacionados, pero de ninguna manera de modo tan arquitectónico y sistemático que se pudiera hablar de un plan básico o de una construcción unificados. Si uno observa luego el índice de un libro de texto sobre patología especial, se descubrirán en él cantidad de superposiciones y casualidades. Algunas veces son órganos, otras veces funciones, otras causas, otras síntomas que le dan el nombre a las enfermedades, incluso su independencia, de manera que el todo se parece más a una enumeración; la sucesión, más a un recuento en serie. Con toda seguridad podrá descubrirse todavía algo interesante acerca de la forma en que se unieron históricamente estas cosas. Se deberían observar las historias del espíritu, la economía y la política, y muchas cosas más. [191]

Ahora bien, yo sé por experiencia que ante todo proseguimos nuestra vida viviendo dentro de aquello que hemos hecho mal. Para la juventud un error representa más bien un incentivo para la propia actividad que una toma de conciencia definitiva. Claro que los límites entre definitivo y no definitivo son variables. Calificamos de grande a un rendimiento que cambia o destruye aquello que ha tenido validez a lo largo de un tiempo muy prolongado. Lo que ocurre en lo pequeño se reproduce luego en lo grande. Si consideramos ahora más de cerca los conceptos fundamentales, prueban ser al mismo tiempo contraposiciones, y la presentación por pares es muy llamativa, aunque el hecho, por ejemplo, de que los órganos estén juntos no muestra una oposición tan dual, sino una unión bastante original y no limitada a lo numérico. De manera que ya aquí surge un problema: ¿cómo se llega a la oposición dual? Podemos comenzar a colocar en dos columnas, unos junto con otros, ejemplos de la ilimitada enumeración y ejemplos de la contraposición dicotómica:

[191] Por ejemplo: paisaje, individuos, naciones, instituciones, etc.

corazón	anatomía y fisiología
pulmón	animal y vegetal
cerebro	cuerpo y alma
intestino	nutritivo y generativo
riñón	agudo y crónico
hígado	yo y ello
célula	
tejido	
elementos	hombre
	vida
	espíritu

Mientras que en la columna de la izquierda sólo se puede proseguir ilimitadamente, en la columna de la derecha existe todavía la posibilidad de proseguir, a partir de la contraposición con respecto a un tercero, hacia una nueva unidad, síntesis o abstracción. La forma en que se prosigue hacia este tercero se encuentra más cerca del problema de cómo se llega a la formación de a pares y a la formación de la oposición. El propósito de presentar un proyecto de una nueva antropología médica, por lo tanto, sólo se puede concretar si se someten a una crítica los conceptos fundamentales que se han utilizado hasta ahora, es decir, no tomándolos como hechos sino investigando también su origen a partir de la motivación y del fin.

Por ahora se podrá proceder tan sólo a la simplificación de la problemática. Por razones que no comprendo muy bien, en la antigüedad se ha procedido a dividir la antropología en tres partes, división que subsiste hasta hoy: la clasificación en cuerpo, alma y espíritu. Como habíamos dicho anteriormente, la particular formación dual de opuestos es algo característico del espíritu. Y como se había señalado en muchas partes, se puede construir una biología (y patología) de cuerpo y alma en forma empírica y sin oposición dialéctica. Si llamamos "*cuerpo*" (*Leib*) al cuerpo animado, es decir, si hablamos de una unidad psicofísica, sólo queda la diferencia entre cuerpo (*Leib*) y espíritu; en lugar de la división en tres partes, resulta suficiente una división en dos. Y la característica principal de esta división en dos partes es: el cuerpo (*Leib*), interpretado empíricamente como hecho o como algo dado, o como realidad (*Wirklichkeit*), no conoce ninguna negación ni oposición antitética. En cambio el espíritu es dialéctico y antitético de acuerdo con su esencia. De manera que ésta es precisamente la diferencia decisiva entre cuerpo y espíritu. La palabra naturaleza se podría utilizar sólo para el cuerpo (*Leib*), es decir, para el cuerpo (*Körper*) animado. La palabra espíritu no tendría nada que ver en una ciencia natural, ni tampoco en una ciencia biológica o psicológica reformada.

Una regla tan cómoda no nos es regalada. Las oposiciones de estructura y función, del yo y del ello no son sólo empíricas sino también especulativas. De manera que no se puede evitar que se vincule el cuerpo (*Leib*) y el espíritu, *natura* y *spiritus*, la realidad a lo ideal, materia y sentido, si, además de hablar, también queremos actuar. A su vez establecemos de antemano que cada división en anatomía y fisiología o las otras mencionadas en la tabla son antítesis *espirituales;* aunque podría parecer que diferencias metodológicas ante todo empíricas hubieran llevado a la división. Pero precisamente estas diferencias técnicas surgieron de las antítesis espirituales. Se debe precisamente a una oposición espiritual el que me dirija a las *Gestalt* dadas por los sentidos o a las funciones causales. Sea que me decida por lo primero o por lo segundo, todavía me queda la idea de que he preferido uno, pero he dejado al otro de lado. En cada caso, la represión del otro permite que continúe existiendo un motivo para volver a in-

tegrarme después. Esto se hace evidente al observar que los expertos en anatomía comienzan a experimentar, pero los fisiólogos se ocupan de nuevas estructuras. (En la física y en la química se desarrollaron recursos muy análogos como, por ejemplo, la búsqueda de un modelo atómico y de un anillo de benceno y, por otro lado, aquella que se dirige a una teoría electroquímica o a una tesis energética, etc.).

Si la naturaleza y el espíritu son, entonces, una oposición que ya no se puede contar entre las antítesis del espíritu mismo, que interviene, sin embargo, como inevitable oposición en la investigación, en la enseñanza y en la práctica, entonces las posibilidades para lograr una teoría especial de la enfermedad son muy escasas. No es que estemos salvados colocando en lugar de la serie empírica de las enfermedades conocidas hasta ahora otra serie igualmente empírica. Por otro lado, no se debe abandonar tan fácilmente a los alumnos, sino que debemos ofrecerles un orden que los oriente para el futuro próximo. De manera que vamos a contraer un compromiso. Existe una gran cantidad de innovaciones que no son definitivas, pero que de todas maneras representan progresos. Ya es un progreso el hecho de que ellas sean tomadas en consideración, que tan sólo sean discutidas. Entre ellas tenemos lo que se denominó psicogenia de las enfermedades orgánicas, el sentido biográfico de todas las enfermedades, el reconocimiento de una psiquis inconciente, la aceptación de una física posclásica, la unión entre biología y física. El hecho de que figuren aquí especialmente los últimos dos procesos se debe al predominio de la física moderna que, para afirmarse, ha desplazado a la de la Edad Media, pero luego de lo cual se desprendió, en calidad de reacción contraria, el enemigo señalado.

Luego de esta preparación tendremos seguramente derecho de presentar una nueva clasificación de las enfermedades. Son un trato (*Umgang*) con el mundo circundante, son un trato del ser vivo consigo mismo y se dirigen hacia una meta todavía desconocida. Dicho de un modo más simple: para llegar a una meta los seres vivos deben tratar (*umgehen*) tanto con su mundo circundante como con ellos mismos. Pero no siempre realizan todo esto de la misma manera. De modo que la clasificación deberá reflejar el hecho de que la forma indirecta de llegar a la meta contiene aspectos múltiples. *Variatio delectat*. ¿Por qué razón la variación trae alegría? Aparentemente porque de otro modo no se puede obtener un placer. La desgracia es una forma de placer; esto representa también una novedad para la interpretación sentimental, como si más allá del placer hubiera algo más elevado, como podría ser la verdad o la belleza o lo bueno. Esto es totalmente falso. El descubrimiento de que el displacer es un reflejo del placer es algo nuevo, pero es correcto. No menos, pero tampoco más han descubierto los grandes hombres del sigo XIX y comienzos del siglo XX.

Si es así –y yo sostengo que la enfermedad es una tendencia hacia el placer último como realización– entonces la correcta clasificación de las enfermedades no es ya la graduación en el camino hacia la muerte, sino una graduación en el camino hacia el placer (o, como decían los sistemas teológicos, conducente a la salvación; o como formulaban las filosofías, hacia la bienaventuranza). Cuanto más enfermos estamos, tanto más alejados nos encontramos de la meta del placer. Pero cuanto más alejados, tanto mayor es el apremio por llegar a la meta.

Se puede mostrar paso a paso el desarrollo de la patología, no para reconocer un fin, pero sí para reconocer la dirección. Lo primero es que los procesos orgánicos transcurren de acuerdo con la clase de pasión. Lo segundo es que se dirigen hacia una meta, que se puede describir como el placer de morir. Lo tercero es que la localización espacial y temporal (el precisamente aquí, la elección del órgano, etc.) obliga a una transformación y no tiene un efecto determinado. De manera que la localización es un medio y no

un simple efecto y un fin. Si, por ejemplo, una persona tiene una afección renal, la nefritis obliga a una transformación determinada. Se pueden encontrar en ello leyes para explicar cómo el placer de morir es el fin último, también la ley de la eliminación de determinadas sustancias por medio del aparato secretor (es decir, la insuficiencia renal). Pero las variaciones son tan imprescindibles como las leyes. Se podría hablar de una pulsión de variación. Ésta subyacería a todas las especificaciones o individuaciones, y también tiene algo que ver con la introducción del sujeto. Pero para experimentar la subjetividad y la variedad se pueden aplicar diferentes métodos. Y también para ello existen ciertas épocas de la historia que ofrecen, por así decir, un árbol genealógico. Si percibimos, por ejemplo, que la curiosidad, el aburrimiento, la vanidad, el odio y el amor están presentes en los sucesos corporales (de acuerdo con la opinión de algunas personas hasta serían originados por los sucesos corporales), entonces hacemos bien en no aplicar estas emociones o posturas de una manera trivial y de acuerdo con cualquier costumbre cotidiana. También sería conveniente que se reconozca que proceden de la psicología, y a la psicología como procedente de la ciencia moral, y a ésta de la antropología cristiana, de mitos, etc. Pero la estructura anatómica, la función fisiológica, etc. no contienen tampoco sólo leyes naturales, sino que muestran una variedad contingente, y también a ella se deberán enlazar las especificaciones y variaciones.

Si pasamos, finalmente, a la patología especial en sí misma, entonces resulta evidente, de acuerdo con esta introducción, que la anatomía patológica y la fisiología patológica representan también épocas históricas a las que pueden ser vinculadas. Pero lo nuevo consistirá en que no sólo se niega que la base de la formación del concepto y del método de investigación debería ser la física clásica, sino que se propone aceptar que la base o el punto de orientación sea pático. En el capítulo sobre "El pentagrama pático" se señaló lo que aproximadamente debe ser comprendido con ello. Si se echa una mirada a las noticias del diario, si se lee una biografía, si se contempla la vida psicológica íntima, también se podrán encontrar cuadros significativos semejantes; se trata de una primera aproximación a lo que se llama pático. Un político deberá decidir, si quiere emprender una acción contra su voluntad para alcanzar, a riesgo de lograrlo, una meta más valorada. En el caso de una historia vital, alguien tuvo que decidir si quería elegir una profesión que le resultara desagradable sólo para poder vivir; o decidirse a contraer matrimonio para incluir un orden de valoración superior en la vida sexual y erótica. La vivencia interior muestra conflictos de la conciencia, relaciones de culpa y expiación, que se parecen a compromisos, etc. En todos estos casos no se puede comprender nada sin el reconocimiento del apasionamiento. Pero sólo se puede llegar de la comprensión a la concepción [192] si uno mismo de algún modo se apasiona, es decir, si se "comparte el sentimiento", como se diría. Esta vinculación a lo acostumbrado resulta luego sencilla y clara. Por otro lado no se corre un gran peligro de hacer errores desastrosos. Resulta menos importante a qué se vincula que cómo se procede a hacer dicha vinculación. La lista que se ha obtenido de esta manera es la siguiente:

enfermedades de	respiración
	alimentación
	digestión
	metabolismo
	circulación
	integración nerviosa

[192] El autor habla en otro lugar del explicar, del comprender y de cómo ambos se unifican en el concebir (nota de la traductora).

Es posible que se eche de menos la eliminación, la reproducción, los sentidos y la motricidad; esto no es relevante. Más importante es que en cada tema se encuentren incluidos y unidos la anatomía y la fisiología. A continuación se analizarán uno por uno cada grupo de enfermedades.

a) La *respiración* y las enfermedades de los órganos respiratorios que se pueden localizar no fueron divididas sólo involuntariamente, de manera que se puedan traslucir los nuevos principios de la orientación, sino que la experiencia muestra tipos patológicos en los que también se puede observar esa característica. Trastornos de la respiración agudos y crónicos, infecciosos y alérgicos, directos e indirectos aparecen simultáneamente o se realizan en forma independiente. Y en este comportamiento ya se puede reconocer que los principios de una patología general no se aplican sólo por el investigador, sino por la naturaleza misma. Entre los agudos incluimos la neumonía; entre los crónicos, la tuberculosis; entre los infecciosos, a estos dos; entre los trastornos alérgicos, el asma bronquial; entre los directos, las infiltraciones; entre los indirectos, el hemotórax, neumotórax o serotórax o el estrechamiento de las vías respiratorias superiores (en la clasificación la así llamada respiración interna no necesita ser incluida dentro de las enfermedades de la "respiración").

Sólo se puede obtener un concepto acertado de la respiración si se *considera*: 1) que consiste en un *trato* (*Umgang*) con una materia *gas*eosa del mundo circundante; 2) que este trato es un *intercambio* que se realiza por medio de funciones *rítmicas*, inspiración que alterna con espiración; 3) que esta función es sólo una función parcial, que *posibilita* la combustión, el aporte energético y todo aquello que depende de esto pero no la representa a ella misma.

Esta tercera característica tal vez sea importante porque, luego, cuando la respiración adquiere valor simbólico, esta parcialidad y esta función subordinada podrían ser muy importantes, de manera que esta exquisita característica de ser una parte de un todo también podría influir sobre el simbolismo de la respiración y sus trastornos. ¿Es la respiración *conditio sine qua non*? Entonces podría comprenderse mejor el fenómeno tan llamativo de la disnea. Prácticamente ningún trastorno fisiológico conduce de modo tan intenso y rápido a la angustia de muerte como la dificultad para respirar. Debido a que muchas, tal vez la mayoría, de las otras funciones representan una *conditio sine qua non* para la vida, sin que su trastorno haga surgir al mismo tiempo la angustia de muerte, es deseable buscar precisamente en la respiración una explicación acertada para ello.

La explicación dada desde ahora para la estrecha relación que existe entre la respiración y la angustia de muerte es típica en cuanto a que en ella se utilizan una especie de especulación y al mismo tiempo una suma de experiencias. Esto indica que la especulación y la experiencia no necesitan oponerse de una manera hostil, que más bien concuerdan si cada una de ellas ha sido emprendida a su manera en forma adecuada. Ahora bien, la explicación consiste precisamente en considerar que es la angustia de muerte la que se sustituye por la respiración rítmica. Por lo tanto, aquélla aparece cuando ésta se vuelve imposible. Se observará una acentuación en la palabra rítmico, en la medida en que una monótona repetición de lo mismo está contenida en ella. Ni la angustia de muerte, ni la interminable repetición del idéntico entrar y salir, de las idas y venidas son deseables. Ambas cosas son huida, intento-salida.

De manera que para explicar la tercera experiencia (la angustia durante la disnea), tomaremos la segunda experiencia (la de la ritmicidad). Pero no hemos observado todavía la primera experiencia, de acuerdo con la cual se trata de un trato con el aire

y sólo de una condición útil para la alimentación y un aporte indirecto de la energía. De este aspecto neumático de la respiración provenía aquello que se llamó lo sobreterrenal, metafísico y trascendente de la vida. Podremos saber mejor lo que esto representa (o también cuestionar), cuando hayamos considerado la alimentación, etc.

b) Respiración, alimentación, digestión, circulación, etc., reciben ahora, si bien se trata de funciones fisiológicas, una especie de interpretación espiritual, según la cual no son más reales que lo que aparentaban ser en la fisiología. Esto ya surgió al estudiar la respiración, en la medida en que la habíamos reconocido, como trato con un medio gaseoso, sólo como función condicionante de la vida; a ello se asociaba esa relación particular y además sorprendente para con la alternativa del estar vivo o muerto.

La *alimentación* es, entonces, también un trato, pero con sustancias líquidas y con sustancias más duras o más blandas, por decir así, con sustancias más sólidas. La alimentación se compone del comer y del beber. También en este trato nos fue impuesta una ritmicidad de incorporar y expulsar; pero estas dos están más separadas en lo espacial y más distantes en el tiempo. Con ello no está establecido de una vez y para siempre *cómo* llegamos a la alimentación, y tampoco *qué* comemos y bebemos. Los trastornos y las interrupciones no tienen efecto tan inmediato, las sustituciones aparecen en mucha mayor medida que en la respiración. Por lo general es más difícil ayudar a una persona que se asfixia, que a una que se está muriendo de sed o de hambre. Los movimientos respiratorios son mucho más uniformes que las acciones y los movimientos que pertenecen al descubrimiento, a la elección y a la incorporación del alimento. También pertenecen a ello el masticar y el tragar, y en cada una de estas etapas se podrán incluir funciones que promueven o que inhiben. Lo mismo puede ocurrir en la eliminación y en la excreción. En cada uno de estos casos se puede descubrir que tanto la alimentación como la respiración son de algún modo deseados y saboteados, que a la pulsión de vida se le opone una pulsión contraria, de manera que una especie de libertad de decisión participa en el juego. De esto resulta que existan vegetarianos, ascetas y ayunadores; que puedan existir personas que se preocupan menos por el peligro de muerte que por el peligro por el honor, la virtud y la fe. La función y su funcionamiento por lo tanto no rigen aisladamente. Están subordinados a algo diferente, que se podría llamar oculto, inferior, superior, espiritual o sobrenatural; están, de alguna manera, más unidos a ello que con algo que sea diferente.

Pero el concepto de alimentación contiene todavía algo particular, a saber, que el ser vivo no puede subsistir nutriéndose de sí mismo. Vive de sí mismo, pero no puede continuar viviendo sin ser alimentado, es decir, depende de lo externo, del aporte proveniente del exterior. Lo principal en este aporte ha sido evaluado de diferente manera a lo largo de las distintas épocas de investigación; se consideró como determinantes o, al menos, como indispensables, a los aportes energéticos, a determinados elementos, luego también a las vitaminas y sustancias activas, y actualmente se dará a cada uno de ellos su derecho. Pero ninguna de estas representaciones condicionales modifican algo la idea básica de que un ser vivo necesita ser alimentado desde el exterior para continuar viviendo. Esto es tan seguro que la alimentación entra asimismo en estrecha relación con la muerte, pero también con la reproducción. Sólo si aceptamos esa relación, experimentamos completamente lo que significa la alimentación. Lo que no es alimentado no puede vivir y lo que no vive no puede procrear. De manera que la alimentación es también una condición de la reproducción.

Podemos observar la certeza de esta afirmación en el caso en que una sociedad humana intenta planificar y regular cuantitativamente la procreación y la alimenta-

ción. En los lugares civilizados se dice, por ejemplo: "No debemos engendrar más hijos de los que podamos alimentar". Ahora el acto de la fecundación no representa un resultado de la vida (éste es un pensamiento generalmente ajeno a las personas civilizadas), sino que, por el contrario, se lo afirma o niega, según sea posible alimentar a lo procreado. Decimos "por el contrario", en cuanto que la alimentación (de quien procrea) no es la condición de la procreación, sino que el procrear como consecuencia de la alimentación es interpretado como *tarea*. En lugar de una secuencia natural se presupone entonces una especie de secuencia moral, en muchos casos, simplemente una pulsión por el cuidado y la protección de la descendencia. La negativa de procrear, el *birth control*[193] e interrupción del embarazo son fenómenos modernos. El maltusianismo que les precede parece suponer que, aun sin proseguir los procesos concientes individuales, se puede encontrar una especie de ley que pertenece a la historia popular, según la cual el número de seres humanos se conforma de acuerdo con una proporción entre posibilidades de alimentación y de reproducción: cuando falta alimentación (espacio vital, economía, etc.), el número de hombres queda limitado, sea por disminución en los nacimientos, sea por guerras entre los pueblos o guerras civiles.

Claro que siempre se pueden observar hechos que no confirman la validez de la ley de Malthus. Puede ocurrir, por ejemplo, que la posibilidad de alimentación aumente más rápidamente que la multiplicación. O que la reproducción disminuya, a pesar de una alimentación suficiente, de manera que los que se encuentran mejor económicamente se reproducen menos que los pobres. A pesar de que Malthus (quien despreciaba la asistencia a los pobres) fue combatido principalmente por parte de los cristianos y socialistas, es decir, por ideas de origen ético y espiritual, no se puede decir que sólo pensó de manera biológica. También podrían ser motivos así llamados morales y aquellos calificados de inmorales los que conducen a la limitación en los nacimientos; de la misma manera, un aumento del número de nacimientos puede tener motivos espirituales y no espirituales. En todo caso ya no es posible separar el problema de la alimentación del de la reproducción. Pero si no se separan, entonces ya no se podría colocar a la función fisiológica como independiente del contenido espiritual. Aunque artificialmente se los pueda considerar de tal modo separado, uno se habría alejado de la realidad. Y lo que es así en el hombre, también podría ser así en los animales y en las plantas. Porque conviene tener en cuenta que en los últimos siglos se acostumbró a tener en cuenta en los animales y en las plantas sólo las fuerzas biológicas o materiales. Pero esto podría deberse sólo a una determinada disposición de la conciencia humana y no a los hechos. También los animales y las plantas se encuentran en guerra y se comportan como sujetos beligerantes de un modo apasionado y espiritual.

Las enfermedades de la alimentación son consideradas ahora bajo una nueva perspectiva. Como hemos visto, la restricción en la alimentación puede tener valor a favor y en contra de la reproducción. Existe un comer mejor para procrear menos, existe también un comer más para procrear más. Existe un ascetismo del comer y la voracidad, tendencias hacia la frugalidad y un placer por la buena mesa. Por más que estas simplificaciones generen desagrado, también se les puede reconocer una ventaja, por el hecho de llamar las cosas por su nombre. Y la combinación de las exageraciones en ambas direcciones tiene algo que ver, de acuerdo con la experiencia, con los deseos y los fracasos en el campo de lo erótico; esto se puede observar especialmente en el placer por las bebidas alcohólicas. El matiz estético no necesita modificar nada en ello. Un

[193] Control de la natalidad (nota de la traductora).

trastorno patológico de la alimentación puede ser exitoso de manera que también tendrá un efecto en relación con la reproducción y con el número de habitantes; este efecto puede ser juzgado, según el punto de vista, como deseado y como no deseado. Si la opinión se inclina por considerarlo deseado, nuevamente se incluye en la valoración de los trastornos de alimentación ese rasgo dialéctico: las enfermedades pueden ser tanto deseadas como no deseadas. Pero ello no sólo tiene validez por considerar a la reproducción. Existe toda una cantidad de evaluaciones a través de las cuales en cualquier caso alguien desea la subalimentación, el hambre o la muerte por inanición, y esta observación no se modifica para nada si a personas bien intencionadas les es dada la preferencia por personas bien intencionadas. Tal como si el deseo destructivo fuese naturalmente siempre peor que el conservativo. En este sentido, los teóricos, los éticos, los idealistas y los juristas se preocuparon siempre por considerar la guerra, la enfermedad y luego también la ejecución, la inquisición, etc., como actos elevados y *buenos*. En ello siempre se destacaron las religiones y le sucedieron los filósofos, teólogos y juristas. A través de palabras como pecado, sacrificio, poder y fuerza, el lenguaje se ha impregnado de un sentido ambiguo o ha precedido en ello a los teoremas. Del mismo modo, la medicina posee conceptos que permiten reconocer esas ambigüedades: entre ellos se encuentran el veneno, las crisis y la amputación. En el ámbito de la patología de la alimentación encontramos los análogos de regímenes de hambre o de tratamientos de engorde, choque hídrico, dietas, etc. Mandatos y aun más prohibiciones son medidas médicas que además indican que, debido al ocultamiento de las causas de un trastorno, uno se ve obligado a repartir la enfermedad y la medicina en diferentes personas.

El concepto de *clima* se mantuvo en vigencia o se renovaba porque con él se logra tanto inhibir la división en causalidades separadas y, con ayuda de una totalidad o unidad oscilante (precisamente por su falta de claridad), encontrar un chivo emisario para todo lo bueno y todo lo malo de la naturaleza externa, como también para desplazar esta cuestión completamente sobre algo externo. Una separación de aire y tierra, de temperatura, exposición al sol, humedad, paisaje, naturaleza del terreno, etc., se puede extender técnicamente y con exageraciones moderadas a través del concepto de clima y, sin embargo, todos ellos juntos forman un todo misterioso, de manera que si se habla del clima de mar, de las alturas, etc., uno puede quedarse en una posición oscilante: es que *podría ser* encontrado todavía el factor material que decide todo, como la ionización del aire o un metal raro en la profundidad de la tierra o un matiz químico del agua. Con lo cual se pierde precisamente otra vez el carácter de totalidad del "clima". Observamos que el tema se comprende mejor si se lo estudia partiendo de la psicología. Pero precisamente a través de la psicologización se anuncia un problema mucho más abarcador, que con el tiempo no podrá ser eludido.

c) Hasta ahora el análisis de las funciones fisiológicas muestra una y otra vez una cadena de interdependencias y este hecho ya oculta una particularidad de la fisiología, que no se debe o, tal vez, no se debe sólo a la naturaleza del objeto, sino también a la forma de observarlo. La respiración, que es con toda seguridad –durante el dormir y el estado de vigilia– un criterio cierto para determinar que algo está vivo, se transforma durante un análisis semejante en un simple presupuesto acerca del verdadero proceso de vida interno: si no se aporta oxígeno, no se puede quemar nada. Lo mismo ocurre luego con las funciones de alimentación porque también ellas tienen un significado indirecto y condicional de aporte. Nos acercaremos todavía un paso más (así parece) al verdadero acontecer de la vida si nos dirigimos ahora hacia la *digestión*. División y reabsorción, por otro lado, separación y secreción son funciones muy importantes y

que están ubicadas en lo anatómico interno del cuerpo (*Leib*). Estas funciones encontraron curiosamente una interpretación a través de los estudios comparativos morfológicos de Roessle, que no se hubieran registrado si se hubieran realizado en base a la especulación. Es que Roessle encontró que los procesos histológicos son muy parecidos en la digestión, la inflamación, el crecimiento y la fecundación. Si fuera así, ¿qué tendrían en común? El lenguaje no se equivoca al expresarlo: es en la confrontación de lo propio con lo ajeno donde se puede llegar a la asimilación, fusión y apropiación, pero también puede ocurrir la separación y la excreción. Con ello las enfermedades infecciosas, la digestión y la fecundación se han acercado de tal manera, que uno puede observarlas como si fuesen tres descripciones diferentes de la misma cosa. Por esta razón Roessle formuló también conceptos paradójicos intermedios como el de inflamación fisiológica. Se trata sólo de una interpretación que se observa también en la psicología médica el que la inflamación sea una especie de digestión y que la procreación sea una especie de infección y digestión. Entonces es como si la anatomía y la fisiología, después de haber perforado en la montaña un mismo túnel desde dos puntos distantes, se hubieran encontrado finalmente en alguna parte del interior.

Tampoco las relaciones que se imponen a través de los estudios psicológicos y clínicos son evidentes; en lugar del microscopio utilizamos una especie de psicoanálisis; y en lugar del experimento con animales utilizamos las variaciones de la historia biográfica. Luego no descubrimos primariamente analogías (similitudes), sino sustituciones que se pueden comparar muy bien con analogías. Así es que vemos, por ejemplo, que alguien que es desgraciado en el amor pierde el apetito, o que alguien que en lugar de concebir felizmente un niño, contrae una tuberculosis pulmonar o un cáncer. Tales "en lugar de" naturalmente se perciben sólo a través de un modo particular de la observación y sólo es aceptado cuando la búsqueda tiene una determinada dirección. Si la vecindad biográfica se acepta, entonces, como sustitución, y la sustitución se acepta como una realidad, entonces también se podrá experimentar verdaderamente la vinculación de la suerte y la desgracia a la enfermedad como una realidad, que ya no necesita temer al principio causal. Pero entonces estaríamos en condiciones de representarnos a las diferentes clases de enfermedad como formas de sustitución y también podremos clasificarlas de esta manera.

Lo que se agregará en este capítulo sobre la digestión es simplemente que se trata de un conflicto [194] de lo propio con lo ajeno; se dirá luego que existe una especie de conflicto que es la simple sustitución. Consideremos este tema más detalladamente. Si el conflicto deriva en una simple sustitución, todavía no se ha dicho si un tal intento de solución es deseable, no deseable o –en ambos casos– inevitable. Para poder continuar deberíamos saber, además, qué cosa se sustituye por qué. Si una persona, por ejemplo, en lugar de cumplir con su deseo de amor, contrae una tuberculosis pulmonar, sabremos aproximadamente qué cosa es reemplazada por otra; luego se querrá saber también si el cumplimiento del deseo amoroso hubiera sido deseable o no. Aquí observamos con toda claridad que lo irreal, la sospecha y las simples hipótesis deben determinar un criterio, siempre y cuando éste sea emitido. Aquí vemos también que la crítica de la epistemología es absolutamente necesaria. Todo esto también puede expresarse diciendo simplemente lo siguiente: la apreciación de la enfermedad es siempre una valoración y una valoración sólo se puede hacer de acuerdo con un ideal.

---

194 El autor utiliza la palabra *Auseinandersetzung* que, literalmente, significaría "un habérselas". También se traduce por: "discusión, explicación, análisis, etc." (nota de la traductora).

Así es que también el análisis de la digestión fisiológica descubrió que es en realidad algo diferente, a saber, un conflicto entre lo propio y lo ajeno, en el cual la decisión ayuda a un valor imaginario para la realización. Abreviando, se la puede calificar de realización de un valor (*Wertverwirklichung*) y con ello se puede decir si ese valor es el más alto o el más bajo. Una vez que la decisión está tomada ya no es una realidad sino sólo una pregunta. De manera que las enfermedades digestivas son realizaciones de valores, y éste es un aspecto que también se ha podido aplicar en otras enfermedades, además de las enfermedades de la digestión. Retengamos lo siguiente: precisamente aquí se nos hizo evidente.

d) El fisiólogo ubica el *metabolismo*[195] a continuación de la digestión. Pero el metabolismo también condiciona el cambio energético, sobre todo en la combustión, y ambas cosas son posibles gracias a la distribución suficiente a través del movimiento de la materia, es decir, gracias a la circulación. Observamos nuevamente la relación de las funciones acorde con un condicionamiento indirecto, cosa que ya nos llamó la atención en varias oportunidades, tal como si la fisiología de las funciones estuviera sujeta a esta representación condicional y lógicamente también a la tendencia de acercarse cada vez más de esta manera al núcleo de la vida.

Pero precisamente en este lugar surge la pregunta de si el metabolismo no tiene un sentido vital propio, que se debe separar de la producción energética, posibilitada evidentemente por él. Así como la digestión permite el metabolismo, pero también tiene el sentido particular[196] del conflicto de lo propio con lo ajeno. En la palabra "transformación" también resuena algo de esa sustitución, que podría no sólo ser inevitable, sino también históricamente eficiente, tal como en el caso del relevo de un puesto porque, a pesar de lo uniforme, ningún hombre es exactamente igual a otro y, en el caso de un incidente inesperado, una persona colocada en un puesto puede comportarse de una manera completamente diferente a otra. Esta vez también podemos seguir la cadena de las condiciones en dirección contraria. Si el metabolismo dependiera, por ejemplo, de que en la alimentación fuera absorbida una sustancia determinada, entonces el comienzo y el motivo ha sido un acto voluntario y no un proceso natural cualquiera. Se deberá suponer una conformación muy heterogénea de esa cadena. También es importante saber que en el camino de la respiración a la alimentación, la digestión y finalmente el metabolismo, nos hemos *alejado* de lo conciente: no se puede observar una participación psíquica del proceso metabólico (al menos por el momento). Al menos resulta ser muy dudoso que vivencias psíquicas tales como el hambre y la sed se vinculen al proceso fisiológico de la digestión, del metabolismo o, más allá todavía, a los procesos nerviosos. Los investigadores pueden tener opiniones completamente diferentes en este sentido.

Corrientes de viento, de agua y celestiales, difusiones, mezclas son movimientos de la materia que no se suelen calificar de metabolismo porque no están inmediatamente al servicio de la supervivencia de seres vivos. Recién hablaremos de metabolismo cuando nos encontramos con este estado de prestación de servicio. Una enfermedad metabólica, como se describen en la diabetes, la gota, en las diátesis endocrinas, recién se califica de "enfermedad" cuando origina trastornos funcionales en otros sectores del

---

[195] El término alemán para metabolismo es *Stoffwechsel* que, literalmente, significa "cambio de sustancia" (nota de la traductora).

[196] El autor hace aquí un juego de palabras y dice *Eigen-Sinn* lo cual significaría igualmente "sentido propio o particular" como "obstinación, porfía" (nota de la traductora).

organismo. Por otro lado, resulta evidente la tendencia de algunos patólogos por definir a la enfermedad metabólica como condicionada "en realidad" por una enfermedad orgánica local: el aparato insular del páncreas, la hipófisis, etc., sería eso que en realidad está enfermo. En todo caso, el metabolismo se diferencia del movimiento de la materia y podemos decir simplemente que: metabolismo (*Stoffwechsel*) significa (*Stoffwandel*) transformación de sustancia. Con ello se quiere decir que una sustancia (en oposición a la materia) es también eso para lo cual es utilizado y que esta utilización se puede modificar, que esta modificación puede ser una transformación. En este sentido, en el organismo vivo, el carbono, el oxígeno, etc., son lo mismo *y*, al mismo tiempo, algo diferente que cuando se encuentran en lo exterior. Ésta es una de las explicaciones del concepto de metabolismo.

La segunda explicación sería el intento de determinar con mayor exactitud estas diferentes utilizaciones particulares que se realizan en el organismo. Lo más próximo es la hipótesis de que este metabolismo sea el medio para el cambio energético. Si, por ejemplo, una instalación (aparato, máquina) se encuentra limitada en ese sentido, es decir, que es incapaz de realizar fuerzas mecánicas como las que hay en el río que fluye, en la marea que baja o sube o en el movimiento planetario u otros, y tampoco es capaz de realizar trabajo mecánico a partir del calor del sol o de la tierra, entonces puede llegar a producir y a utilizar él mismo esas máquinas de producción de trabajo o de calor. Esto es lo que sucede en los seres vivos y el metabolismo es ahora el medio por el cual se logra la producción de determinadas formas de energía. La fisiología se deberá encargar de describirlas. Se puede decir que ha sido logrado mejor en la producción de calor y sólo a medias en la producción del trabajo mecánico (en la máquina muscular). La diferencia se nota especialmente cuando se analiza la utilización del oxígeno.

Si luego se observa las formas más comunes de enfermedad, se notará cada vez con más claridad que las enfermedades clínicas se adaptan sólo excepcionalmente al sistema de clasificación de la fisiología. La regla es que, cuando se analiza fisiológicamente una enfermedad, resulta que muchas o todas las funciones delimitadas por la fisiología están involucradas. Para aclarar este comportamiento con un ejemplo, el caso de la "circulación" es especialmente ilustrativo.

e) Las enfermedades de la *circulación* se clasifican como tales para poder incluir todavía la anatomía patológica dentro del análisis fisiológico. La "fisiología patológica" de Krehl presenta una clasificación que es más "organológica" [197] que fisiológica, aunque ya no es del todo consecuente; en ella se observa una mezcla de principios orgánico-locales y fisiológico-funcionales. De ninguna manera la concepción organopatológica fue reemplazada por la fisiológica. Si en la circulación se separan luego el corazón y la circulación en sentido estricto, entonces se ve con toda claridad que es menos la diferenciación que la unificación de los dos principios lo que permite comprender el proceso del trastorno: a la circulación le corresponde un motor y sin circulación el motor resulta un sinsentido. Esta dependencia mutua no sólo se puede entender en el sentido de que una función pueda presuponer a la otra, sino que algo local y algo imposible de localizar se requieren mutuamente. Esto tiene luego validez para cada función y para la realización del todo. Todavía se agrega algo más. La circulación sanguínea sirve al aporte sanguíneo, pero en el caso del homeotermo también para la regulación de la temperatura. Por otro lado, ambos deben ocurrir de tal manera, que

[197] Comillas de la traductora.

la distribución de la materia y de la energía tengan una cierta intensidad. Luego se observa nuevamente que tanto la magnitud del metabolismo como su velocidad son regulados. En estos procesos el tiempo y el espacio pueden ser separados en la observación, pero no en la realidad. La fisiología patológica de la fiebre muestra todo esto con mucha claridad. Todas estas referencias conducen a la idea de que no pueden existir enfermedades que sean *sólo* enfermedades del corazón o *sólo* de la circulación; estas consideraciones son abstracciones que deben su existencia a una orientación momentánea de los intereses de la medicina. De la misma manera se puede comprender que la digitalis fuera considerada alguna vez como remedio para la hidropesía, luego como remedio para el corazón, después como remedio para la circulación y, en algún momento, hasta como somnífero. Todo esto es tenido en cuenta por el médico que pregunta simplemente al enfermo: "¿Cómo está?".

También podríamos recordar los trastornos circulatorios, en lo cuales aparece como causa principal una gran dificultad mecánica como la trombosis, la embolia, el defecto valvular. Los cambios de la presión sanguínea, la estasis y los aneurismas son ejemplos adicionales para las enredadas combinaciones de las condiciones de la mecánica gruesa y de la química. Pero todas las funciones mencionadas que se encuentran dentro de la clasificación fisiológica (respiración, alimentación, digestión, metabolismo y circulación) llevan paso a paso a nuevas interpretaciones de las mismas como señales de vida, con lo cual se presentan una serie de aspectos que se encuentran más allá de lo fisiológico y que contribuirán a una nueva patología especial. En este sentido debemos recurrir, para el caso de la circulación, a una idea que está más allá de la fisiología y que el concepto de circulación evoca muy especialmente. Esto es tanto más importante, en cuanto precisamente el concepto de circulación proviene de Harvey, quien es considerado frecuentemente como el que dio comienzo a la fisiología moderna. ¿Cómo es que una función vital (si es que hay algo así) es precisamente una circulación? Es que la vida también transcurre del nacimiento hasta la muerte del individuo. El comienzo y el fin son totalmente diferentes y ni hablar de un movimiento circulatorio. Sería muy artificial introducir en este camino recto o curvo una forma circular de un comienzo hacia una meta: lo artificial consiste en la idea de un motivo secreto o de una finalidad, tal como si la estructura histórica de la vida fuera reprimida o tal vez reemplazada por una estructura que resulte más estable, más equilibrada o más infinita. Es así como juzgamos al concepto de "circulación" como tendencioso. La tendencia lleva desde la vida que cambia y que se supera a sí misma hasta lo infinito; en el mejor de los casos hacia una transformación de una legalidad que siempre se repite. Con ello se constituyó un fisicalismo de la biología y no una biología como teoría de la vida. Y aquí volvemos a tener un aporte para la idea de que la fisiología apunta menos a la realidad que a una imagen intencionalmente falsa de la realidad.

f) Esta introducción llega a una cierta finalización si hablamos finalmente de la función del órgano *nervioso*. ¿Cuál es su función? Simplificando mucho se puede decir que, históricamente, en una primera época se estableció bajo el predominio del concepto de función, que es el que acepta al reflejo, junto con Descartes, como función esencial del sistema nervioso; mientras que una segunda época le atribuye la función integradora; se puede decir que su fase más reciente comienza con el libro de Sherrington *The integrative action of the nervous system* (1906). Pero esos datos no muestran que en casi cualquier época ambas respuestas eran efectivas como corrientes dentro de los investigadores. Por ejemplo, Sherrington inclusive trabajó totalmente con el reflejo y su utilización de la expresión de *sistema* nervioso indica que es probable que ni siquiera había

percibido una contradicción entre integración y sistema, aunque un sistema presupone evidentemente una integración, es decir, que sólo podría originar otro tipo de integración. Sería otra integración que no puede basarse en un sistema establecido previamente, sino que origina algo en un sentido de totalidad a partir de lo asistemático.

Siempre hubo en ello un sentido doble. Por un lado, el sistema nervioso debe integrarse de algún modo a sí mismo y, por otro lado, debe integrar al organismo que de alguna manera está subordinado a él. Este sentido doble tiene en sí mismo un cierto sentido, en cuanto que integración no es sólo adición sino que es más que eso. Este "más que", la así llamada cualidad "sobresumativa" [198], que luego fue calificada también como cualidad gestáltica, intenta expresar que se quiere significar algo especial, que por un lado abarca a las partes o a las funciones parciales, pero que también las trasciende. A este fenómeno particular se le puede dar o no una importancia mayor; en todo caso se lo deberá diferenciar, y de allí proviene precisamente este doble sentido. Debido a que anteriormente me detuve bastante en este trabajo científico de los procesos nerviosos, haré en este caso sólo referencia a las consecuencias que aparecen en una patología. Porque también el trastorno patológico puede ser representado de una manera mecanicista y "sobremecanicista" [199]. En el primer caso, uno se imagina que las conexiones están interrumpidas y los centros están localmente destruidos; en el segundo caso, se parte de la forma en que se encuentran modificadas, sustituidas o impedidas las funciones del lenguaje de la conducta y de la percepción.

Dado que se ubicó al cerebro, más exactamente a su corteza, en una relación muy próxima a la vida anímica conciente, es que se han puesto en evidencia todos aquellos famosos conflictos entre espíritu y materia que han sido considerados preferentemente por los filósofos de la naturaleza como punto psicofísico nodal. En la medida en que se trata luego de los problemas planteados por las ciencias (a menudo con arrogancia), es característico que se haya conservado aquí una, por decir así, especie de disparidad de opiniones perenne. Pareciera que las preguntas hubieran sido formuladas de manera tal que debían quedar sin resolver y, de hecho, tampoco se llegó a ninguna solución duradera del problema. Se afirma que las enfermedades mentales [200] son enfermedades cerebrales y, también, lo contrario, que no lo son. Algunas veces se sostiene la somatogenia pura y, otras, la psicogenia pura, etc. El tratamiento de las antinomias realizado por Kant en su *Crítica de la razón pura* es un ejemplo significativo para la, por así decir, eterna imposibilidad de resolución de preguntas construidas de este modo imposibles de resolver. Si se le atribuía ahora a la sustancia nerviosa de ser la causa o el portador de estas preguntas imposibles de solucionar o, mejor dicho, de decisiones imposibles de ser tomadas, entonces ya se estropeaba con ello la ilustración material. Es que no se puede pedir a un elemento mecánico o químico, como lo son las células nerviosas o sus prolongaciones, que se comporten como una conciencia o como un estado conciente que se mueve con libertad y voluntad. Es como si el intelecto se golpeara a sí mismo, si le dice primero a la materia: sé causal; y luego: ahora actúa con libertad. Pero esto era lo que se realizaba con la sustancia nerviosa, luego que se le habían entregado todos los demás tejidos del organismo al fisicalismo o al quimismo. Pero, de esta forma, la ciencia se había retrotraído totalmente a lo inanimado e inhumano en la medicina y había dejado en manos de los artistas, de los poetas o de los filósofos la tarea de enunciar verdades acerca de la

198 Comillas de la traductora.
199 Comillas de la traductora.
200 En idioma alemán, el término enfermedad mental es *Geisteskrankheit*, lo cual significa literalmente: enfermedad del espíritu (nota de la traductora).

vida y de los hombres. Estos, por su lado, también se distanciaron luego de la ciencia, tal como si existieran dos o más verdades. (Parecía existir todavía otra salida: el genio. El genio realiza por sí mismo lo que le resulta imposible a los demás hombres. Pensamos aquí que todo, también los otros hombres, lo cotidiano o cada acontecimiento cumple con esta condición de que sólo se realiza lo imposible).

Por lo tanto, el proceso en el sistema nervioso se reconoce aquí sólo como el último bastión de la ciencia fisiológica, en la que se establece y se trata de defender una vez más la contradicción inicial entre materia y espíritu. Llegamos ahora al punto en el que el péndulo vuelve y a partir del cual el mismo conflicto se extiende nuevamente a cada célula, a cada función. Todo aquello que se había diferenciado, aislado y abstraído como un proceso que tiene una meta o como una función no demuestra ser ahora una descripción de una realidad que tal vez necesite ser completada eventualmente por una conducción nerviosa, sino, en cada caso, como una descripción falsa. No como descripción de una realidad, sino como descripción de un error del espíritu. Sólo existe todavía una salida: que este error haya sido una especie de enfermedad.

Desde ahora ya está decidido que este dilema, este conflicto (si todavía se puede llamar así), no puede ser eliminado si, a modo de ampliar el horizonte, a la sustancia material se le agrega de algún modo la sustancia anímica. Si la medicina psicosomática se entiende de esa manera, no se trata de una medicina nueva, no es nueva en el sentido de estar liberada de ese conflicto. Más bien se hace evidente que para superar el conflicto primero se lo debe tener. A pesar de ello, será necesario decir que no puede mostrarse el conflicto sino la superación del mismo. El nivel a partir del cual nos podemos acercar a esta tarea también se caracteriza porque entre las enfermedades no se encuentran sólo las anginas, las tuberculosis y el cáncer, sino también la misma medicina de las ciencias naturales. Las enfermedades también tienen culturas, políticos, artistas, ciencias y religiones. Importa poco si esto de acuerdo con la extensión se llama ampliación o limitación del concepto de enfermedad. Lo más importante sigue siendo que "enfermedad" quiere decir algo completamente diferente y nuevo. Con ello se eliminaría al menos el sentido ambiguo de la palabra "enfermo", y así que pueda ser calificado de limitación. Si en la crisis de la medicina, la neurosis fue denominada el ángulo tormentoso, es, al menos, notable su referencia a lo nervioso porque, de hecho, las nubes se juntaron provenientes de la neurología, que enviaban rayos, truenos y una lluvia fertilizante.

Síntesis

Recién ahora se puede construir una patología especial en el nuevo sentido. Se puede observar que recién se la puede construir una vez que se haya formado también una patología general. Si una persona completamente sana tiene, a pesar de ello, una idea enferma, una política, una economía, religión y ética patológicas, entonces también las anteriormente llamadas enfermedades eran algo diferente. Si una persona, por ejemplo, duerme bien, tiene buen apetito, buena digestión y ningún dolor en el cuerpo o en su alma y, a pesar de ello, la conducta que exhibe en alguno de los aspectos de la vida mencionados anteriormente es enferma: ya sea que tenga una idea equivocada o practique una política falsa o vivencie un erotismo equivocado (podríamos considerar también la esfera jurídica y la económica), entonces también lo llamaremos enfermo. Llegamos a un nuevo concepto general de la enfermedad y a una nueva diferenciación específica de las diferentes enfermedades.

Para poder poner esto en práctica será necesario aceptar que en el mundo haya cosas especiales. Con ello no quiero decir que lo particular haya sido suficientemente alcanzado con los conceptos individual, constitucional, disposición, particularidad, destino, situación, etc. Y, sin embargo, queda en ello siempre algo de único. Puede ser que algo ocurra de forma típica, es decir, repetidamente y, no obstante, no se sabe por qué una persona tiene justo ese tipo y no otro. Ahora el concepto de lo especial ya se acerca al de lo desconocido. ¿Qué es en realidad lo desconocido?

Sería un camino nada incómodo dirigirse directamente a las representaciones o conceptos como política, economía, religión, derecho, historia, cuerpo, alma, espíritu y buscar en cada uno de estos ámbitos lo que se considere patológico. Podemos percibir fácilmente en cualquier parte, especialmente en el arte, lo ingenuo y desaconsejable que puede resultar un camino como ése. ¿Son, por ejemplo, Picasso o Klee enfermos o normales? En forma inmediata vemos que precisamente para ello no existe ninguna norma. El primer concepto que debemos eliminar aquí es el de normal y el de anormal. ¿Hasta qué punto es todavía normal el acumulo de grasa en un hombre? ¡Ello depende lógicamente del ideal! Pero, ¿de qué depende el ideal? ¡Giramos en un círculo porque el ideal depende de lo existente! En otras palabras: el concepto de enfermo es relativo. Pero luego debemos preguntar: ¿a qué relaciones nos referimos? También entonces giramos en círculo, porque relaciones sólo existen en algo absoluto, pero esto a su vez está determinado por relaciones.

En cada casuística se ve la cosa más simple y más clara. Allí donde la abstracción es incierta, el caso concreto es una certeza, un punto de referencia. ¡Si tan sólo no entráramos con él en conflictos de la conciencia moral! Y estos conflictos son originados nuevamente por ideas abstractas. Lo único totalmente cierto es lo siguiente: que no se puede ignorar ni el caso concreto ni la pretensión abstracta. Ni lo uno ni lo otro, lo que significa tanto esto como aquello. Claro que ni la posición de lo uno ni lo otro es idéntica a la de tanto esto como aquello.

Hasta el punto que hemos llegado en nuestro pensamiento y sentimiento personal e íntimo, hasta allí son también suficientes los conceptos que hemos dado a conocer. A pesar de ello, existe una barrera invencible que indica que ocultamos algo y que sólo lo expresamos simbólicamente. Esto debe tener su motivo.

Para el concepto de enfermedad en general y para cada enfermedad en especial, se pueden establecer dos nuevos momentos: 1- que no sólo se enferma el cuerpo humano sino cualquier esfera de la vida y 2- que cada enfermedad es una originalidad casuística. Si estas dos novedades se consideran seriamente, aquí se debería discutir ambas a fondo. También debemos tener en cuenta que la exposición es conducida por el simbolismo y no por el abstraccionismo. Para clasificar las enfermedades, la sistemática anatómica y fisiológica no debería ser determinante, pero tampoco se la debería ignorar. Si alguien tiene, por ejemplo, una úlcera gástrica, entonces esto también ocurre porque existe estómago y digestión estomacal. Ello no prueba todavía que el concepto de úlcera estomacal pueda ser considerado justificadamente como unidad patológica.

Los nuevos conceptos que se han de pensar para la medicina también deberán provocar que los problemas insolubles se vuelvan innecesarios. Por ejemplo, que sólo se pueda realizar terapias médicas si se está dispuesto a cargar con la tragedia de prolongar la estadía en el valle de lágrimas. En este caso, todo médico debería ahorcarse inmediatamente; en su lugar, disfruta como un masoquista su tragedia, como alguien que ama el dolor. El mundo no es para él un símbolo y el que posee una concepción falsa del mundo, tan sólo es ridículo. Pero el mundo es un único simbolismo o el dilema de que se interprete al realismo verídicamente, tal como si la verdad respondiera a

una supuesta realidad, un deseo de verdad respondiera dentro de un sentido de verdad. Pero esta supuesta verdad ni siquiera es una verdad. Max Planck había notado algo cuando rechazó al positivismo. Pero se trataba tan sólo de una medida a medias. Por lo tanto, no soy un respetuoso distante de la física, ni su enemigo. Y tampoco separo la persona de la cosa, sino que soy también un enemigo de los físicos. La tan admirada indicación de Kant de que en la ciencia uno debería mantenerse estrictamente dentro de la crítica filosófico-trascendental, es decir, dentro de las condiciones de cada experiencia posible, pero que no debía suponerse que se puede reconocer la cosa en sí, esta indicación presenta algunas objeciones importantes en su contra. Si no se puede reconocer la cosa en sí, entonces se podrá hacer de ello fácilmente una filosofía del como si, como la llamaba Vaihinger. Y tales conocimientos "como si" [201], se deslizan luego sin resistencia hacia una resignación y la resignación se desliza hacia un nihilismo. Es por este motivo que siempre suelo afirmar que sólo tenemos apariencias del ser y no el ser mismo, pero lo que se muestra de este modo es, sin embargo, el ser en sí mismo. Lo mismo se puede decir de la teoría de la patología. Siempre sólo aparece algo, siempre se encuentra algo diferente por debajo de lo manifiesto, pero no es correcto decir que lo que se oculta por debajo no se pueda descubrir. Sólo si proseguimos este trabajo hasta el infinito, imaginándolo como trabajo de Sísifo, se llega a ese resignado nihilismo. En la patología siempre hay algo oculto detrás de cada cosa, y en esto son iguales todas las enfermedades; ésa es la razón por la cual podemos formar un concepto único para todas las enfermedades. Pero porque en esta investigación tomamos en serio aquello que se encuentra oculto, es que también todas las enfermedades pueden considerarse como *transformaciones*. Esas transformaciones ocurren en las neurosis, biosis y esclerosis, y deberán ser estudiadas en particular. En este asunto se ha desarrollado en los últimos tiempos un método que, debido a que es relativamente joven o nuevo, deberá ser discutido especialmente: es el método *biográfico*. Luego de reconocer que la llamada psicogenia de las enfermedades orgánicas no se ha podido lograr satisfactoriamente; luego de que notáramos que también la profundización de la psicología trivial y demasiado superficial de lo conciente hacia una psicología profunda, así como la adopción del psicoanálisis, no proporcionaron la tan deseada medicina psicosomática; después de que finalmente las condiciones dadas en una clínica y aquellas dadas en una práctica hacen sentir su peso; debido a que también los hechos anatómicos y fisiológicos investigados hasta ahora por las ciencias naturales no pueden, de acuerdo con su característica, ser simplemente ignorados, es que la llamada biográfica ha demostrado ser un camino bastante aceptable para dar un paso más en la comprensión de las enfermedades y poder avanzar en las partes que no pudieron ser aclaradas por la patología clásica; especialmente en los siguientes dos cuestiones: ¿por qué precisamente ahora? ¿y por qué precisamente aquí? Investiguemos entonces en estas dos preguntas la importancia que ha tenido hasta ahora la biográfica.

Biográfica [202]

Antes de proseguir considerando los detalles diremos algo que frecuentemente ha enlentecido nuestros pasos. Se trata de la relación para con el psicoanálisis. A menudo he observado que la biográfica es interpretada como una variedad inferior del psicoaná-

[201] Comillas de la traductora.
[202] El autor utiliza el término *Biographik* que no aparece en el diccionario (nota de la traductora).

lisis. Se oía decir, por ejemplo: "en este caso, en realidad, debería hacerse un psicoanálisis completo, pero no puedo hacerlo porque no lo he aprendido" o "en realidad podría y debería, pero no tengo tiempo". Así nació muchas veces un complejo de inferioridad frente al psicoanálisis, como si la biográfica fuese un reemplazo malo y al mismo tiempo prohibido, un sucedáneo del mismo. ¿Es cierto? Podría ser que el sentimiento de inferioridad estuviese fundamentado y que de este modo el complejo fuese justificado o hasta deseable; pero también podría ser que la biográfica fuese algo diferente, un método que no está todavía tan bien desarrollado. Yo apoyo esto último, pero en la exposición de la biográfica trataremos de que la mirada de soslayo caiga una y otra vez sobre el psicoanálisis.

A. La exploración

En la medicina, la conversación entre paciente y médico no pareciera haber modificado su estilo. Desde siempre se ha hablado de preocupaciones caseras, de necesidades íntimas, de tensiones profesionales, de dificultades económicas; pero sería dar un paso muy especial responsabilizar a estas cosas de originar la enfermedad. Para la forma en que se construye una conversación, también es determinante la proporción entre paciente y médico: la distancia de clase, la de tipo, la diferencia de edad, de sexo, etc. En este sentido los pacientes son diferentes entre sí; pero también existen médicos diferentes. Se trata de un campo muy amplio y deberíamos analizarlo para poder averiguar qué hay en ello de importante para la medicina. Existen habitantes de ciudad, de pequeñas ciudades, de pueblo, existen alemanes y franceses, y el destino los mezcla. Hay industriales, ingenieros, técnicos, hay trabajadores, campesinos, soldados, hay académicos como los sacerdotes, jueces, profesores, también hay maestros, periodistas, hay nobles y burgueses; hay damas y caballeros; hay trabajadores, los hay calificados y trabajadores ocasionales. Hay personas casadas y solteras, ricos y pobres. Y hay muchos otros que no hemos enumerado aquí. Si en cada uno de estos casos se incluyera también la edad y el sexo, podrá pensarse fácilmente que la condición fundamental resulta ser secundaria: a saber, que el trabajo del médico se paga y que se basa sobre una especie de contrato de compraventa.

La comunidad de sentimientos que animan al médico y al paciente (podría ser, por ejemplo, que ambos fueran cazadores o ambos fueran demócratas) o la superación de una distancia (tal como si uno fuera su propio patrón y el otro un empleado) por de pronto ingresan a la conversación sin una particular organización metódica y son considerados con mayor o menor tacto durante una exploración. Repito que todo ello adquiere significado objetivo recién cuando consideramos a las características especiales de clase, tipo y situación como algo que contribuye a originar la enfermedad. Por ejemplo, la expresión "enfermedad de la civilización" se orienta totalmente en esa dirección. Claro que en la patogénesis, en el proceso y en el pronóstico pueden tomarse dos caminos por completo diferentes que luego no se excluyen mutuamente. El primero es que se tome la forma y el desarrollo de la relación de médico y paciente como lo más importante y eficaz; el otro es que se parta de una biografía del enfermo.

Dicho así de una manera general, no es difícil de demostrar que la relación entre médico y paciente es importante para la enfermedad. Depende de que el médico haga un diagnóstico correcto y de que su medicina dé una explicación correcta de la enfermedad. También de que opere bien en el caso de que sea cirujano y que anote una buena receta cuando prescribe remedios. Pero, en otro sentido, es importante esa rela-

ción allí donde se utilizan la hipnosis y el psicoanálisis. En este último, la transferencia ha sido considerada como factor curativo eficaz y la conducción de la transferencia como un elemento importante para el éxito de la curación. Luego de haber dado ahora el paso de introducir a la psicoterapia como elemento de cualquier medicina (al menos en el caso ideal), es decir, construir a toda la medicina como psicosomática, resulta importante para la medicina general este momento de la transferencia. En un sentido muy amplio y en cada caso también muy diferente, la relación de médico y paciente resultó ser como una parte de la enfermedad misma y, de esta manera, también de la teoría acerca de la enfermedad. A la luz de esta afirmación, también la exploración, la misma conversación y en general el encuentro durante la consulta en el consultorio o en el domicilio es una parte de la patología en sí misma.

B. La así llamada biográfica

¿Qué es lo que se acentúa en este encuentro y en esta conversación entre médico y enfermo? Aunque estamos sometidos a cierta influencia, en el momento en que le preguntamos al paciente cuando se enferma dónde tiene las molestias, qué es en realidad lo que le sucede, por qué se originó algo así; lo mismo sucede cuando el paciente habla del cuándo, dónde, qué y por qué. Pero luego de que se permitiera una tal ampliación del horizonte, de manera de considerar todo tipo de sucesos como posible origen de los procesos patológicos tanto naturales como sociales, tanto personales como impersonales, entonces se originó un *embarras de richesse*, en realidad una confusión, un caos de la libertad. Y ahora también queremos saber en cuáles de estas cosas deberá recaer el acento porque, de acuerdo con la experiencia y crítica científica, es esencial; queremos saber lo que de ello carece de importancia.

Frente a la pregunta acerca de lo que es esencial en una historia vital para la génesis de las enfermedades y sus decursos, será necesario realizar cierta selección. Se dice, luego, que las fases de la luna no tienen nada que ver con la aparición de un ataque epiléptico o que tiene que haber una infección con bacilos del tifus para originar una fiebre tifoidea. Si el ocultamiento recíproco de manifestación y sentido pertenece a la esencia del acto vital, y también a la esencia del acto vital patológico, entonces con la revelación de su vinculación se destruye el acto vital en sí mismo; porque este ocultamiento precisamente le era inherente. (De allí proviene también la estructura dialéctica del acto de curar: capacitamos al enfermo para obtener algo más del valle de lágrimas de la vida). Por lo tanto, depende por completo de si tengo una disposición optimista o pesimista, cosa que es mucho más decisiva que mi afirmación acerca de la relación que supuestamente se puede establecer entre cuerpo, alma y espíritu. De la misma manera es más decisivo saber si se prefiere dar prioridad al sentimiento o a la razón, que la forma en que pienso acerca del acierto de una interpretación materialista o idealista del mundo. En el caso del problema de la querella se puede mostrar con facilidad que el preferir la lucha a la tranquilidad o, a la inversa, la paz a la guerra, no depende de una concepción del mundo, sino de situaciones aisladas en las que se encuentra un hombre y de acuerdo con las cuales crea luego una concepción del mismo.

¿Pero qué situaciones son éstas? Porque se supone que en estas situaciones las disposiciones optimistas o pesimistas, las concepciones materialistas o idealistas del mundo se habrían formado recién de manera secundaria. En la patología clínica se acostumbra decir que se trataba simplemente de estados de alteración nerviosa que condujeron a la psicogénesis de las enfermedades. Pero esto no puede ser cierto. Tam-

bién la falta de ciertas excitaciones y el estancamiento pueden originar enfermedades. ¿Cuáles son las excitaciones que traen trastornos? ¿Qué trastornos son patógenos? Aquí nos encontramos de nuevo ante una gran variedad y se deberá elegir si culpo a uno u a otro acontecimiento de la biografía. La frecuencia estadística que surge de la observación de determinada secuencia de sucesos puede ofrecer una salida a la incertidumbre pero, sin embargo, no es convincente. La excepción, seriamente considerada, puede decir más que la regla. Oscilamos otra vez entre observación casuística y sistema. El análisis debería ayudar a resolver esta oscilación al formular alguna ley.

Si se observa la biografía desde el psicoanálisis, entonces se trata de la sexualidad considerada psicoterapéuticamente, luego es que se produce el éxito curativo; pero si se la disuelve científicamente, se trata de las fuerzas; si se las evalúa metafísicamente, son los valores más altos los que se eligen como esenciales. Ahora bien, no conozco ningún argumento para decidir aquí lo que deberá acentuarse en la biografía para poder conformar la patogénesis. No es necesario, no es inevitable lo que se elige, sino el hecho mismo de que se elige. ¿Esto no conduce al nihilismo? Sólo a un nihilismo de la teoría, porque una biografía tiene su propia contingencia: provenimos de determinados padres, hemos realizado la elección amorosa con respecto a determinadas personas, hemos elegido una profesión, hemos participado de una determinada manera en la vida del mundo, en la sociedad, en el pueblo y en el Estado, etc. En cuanto se refiere a lo pasado, la biografía posee una facticidad inequívoca. No hace falta tomar esto de una manera individualista o personalista porque en todos estos casos hemos participado en lo no individual y colectivo, si bien lo hemos hecho como individuos. Con ello se ha aclarado finalmente lo que se debería acentuar en una biografía: el pasado fáctico y nada más. Por el momento, podrá ser más importante decir aquello que *no* debe ser acentuado como lo esencial: ni el decurso biológico, ni el contexto psicológico, ni la *Gestalt* espiritual, nada que se parezca al orden, a la regla o a las leyes, tampoco lo particular y especial, como, por ejemplo, el carácter o la disposición de un hombre. Sólo deberá acentuarse aquello que ha tomado la forma de la verdadera prehistoria, que en un pasado había llegado a ser facticidad originada. Toda esta carencia de datos no indican ni más ni menos cómo ninguno de esos sectores adquieren monopolio en la patogénesis, pero que todos deberán ser admitidos también cuando queramos interpretar un caso o una clase de enfermedad. Con ello hemos concluido con el tema de la acentuación de la biografía. Ha desembocado en la distinción de la facticidad histórica y desde aquí debemos analizar mejor el significado de este aspecto histórico en la patología.

C. El efecto de lo biográfico

¿Qué es lo eficaz en la biografía? ¿Cómo actúa? ¿Qué se realiza en la enfermedad? Ya se puede observar: no se trata de la cuestión de lo que el hombre "es" o de lo que "era" una historia vital, sino que el "es" y el "era" es aquello que a través del trato (*Umgang*) se ha tomado, se ha visto y se ha continuado. Debido a que la enfermedad, el cáncer o la tuberculosis no son tan predecibles como el movimiento de las estrellas o como la muerte, tampoco resulta posible planificarla. Esto también se puede afirmar diciendo que una comprensión biográfica de la enfermedad no puede ser vinculada a una explicación de las ciencias naturales. Si bien esto es inevitable, no es posible explicar la biografía desde una posición natural y causal, y no es posible comprender la enfermedad como el producto de la acción de fuerzas naturales.

Pareciera que algunos pensadores sostienen que esto todavía será posible cuando las mismas ciencias naturales se hayan modificado tanto que aparezca otra concepción del mundo. Pero no veo un desarrollo alentador de este tipo. Un ejemplo es la manera de aplicación del concepto de causalidad. Con la marcada aceptación del principio de Newton acerca de la igualdad de efecto y efecto contrario, se aceptó luego el concepto fundamental de la igualdad de causa y efecto (*causa aequat effectum*). Pero luego expresiones tales como catálisis, accionamiento, explosión llevaron a pensar que pequeñas causas pueden tener grandes efectos o también que causas grandes pueden tener efectos pequeños. Las famosas tesis de conservación (de materia, fuerza, energía) ya no eran suficientes para describir todo lo que ocurre. ¿Pero qué significa en este caso igualdad y desigualdad, y qué es lo que se compara? Manifiestamente con el principio de conservación se compara algo diferente que con el principio de accionamiento. En el caso de una explosión, aquello que permanece igual no es lo mismo que lo que se modifica. En el primer caso observamos los efectos posibles, en el segundo los efectos ocurridos; en el primero llamamos efecto sólo a la suma de todas aquellas posibilidades, en el segundo al acontecimiento de un cambio como ése en un espacio y en un tiempo limitados.

Por otro lado, resulta posible imaginar que en el hombre se podrá producir algún día artificialmente un cáncer o una tuberculosis de acuerdo con un plan, tal como si fuera una máquina. De todos modos, aunque podamos originar, ocasionar y dominar estas dos enfermedades, no por ello sabremos más acerca de lo que en realidad se oculta detrás de ellas. Tendríamos que comparar entonces el origen regular por medio de un experimento con la manera que hasta entonces se llamó espontánea, y luego pensar si la formación "experimental" y "espontánea" contienen algo en común. (De acuerdo con una epistemología basada en la lógica, habrá otra vez dos aspectos contradictorios fundamentales que son: causas diferentes pero efectos iguales e iguales causas y efectos iguales). Tampoco esta vez se podrá encerrar la génesis en la interpretación causal mecánica.

Ahora bien, hasta aquí sólo se ha dicho algo negativo, a saber, que esta explicación de las ciencias naturales, que ha resultado ser la clásica, no es capaz de fundamentar a la patogénesis. También queremos decir positivamente cómo se efectúa. A veces parece como si hubiera sido la psicología, al menos la psicología profunda, la que descubrió que nosotros al desear lo que tememos, también producimos (por ejemplo, en un acto fallido) aquello que no queremos. En la medida en que esto sólo se reconoció en acontecimientos particulares, es decir, en aquellos que se dejaban de lado por considerarlos excepciones y especiales, también podía surgir la idea de que normalmente en el mundo el deseo es seguido por su cumplimiento, así como a la intención o a la voluntad le sigue su realización. Pero ahora se debe decir que estas excepciones psicológicas son propiamente la regla y aquello que fue observado en el ámbito psíquico constituye la realidad en sí misma. Se puede observar la certeza de esta afirmación en que la proposición metafísica de Leibniz acerca del mejor de todos los mundos y la afirmación psicológica de Freud sobre el cumplimiento de los deseos en todos los sueños (también los sueños de angustia) afirman lo mismo, de manera que estaría justificada su unificación como principio de Leibniz-Freud [203]. Ahora bien, ello tiene consecuencias muy amplias, de la que hablaré más adelante bajo el título de "Realización de lo imposible". Por ahora proseguiremos con la descripción positiva de los conceptos fundamentales de nuestra nueva patología.

[203] Ver *Casos y Problemas* (1947, tomo 9, pág. 179).

Estos conceptos fundamentales o algunos de ellos son los que mencionaré a continuación. Una regla que siempre debe ser observada es aquella que dice que en cada génesis, ya sea que se la considere como síntoma o como enfermedad, algo se transforma. Es decir que lo patológico es transformación. (A quien el término "forma" contenido en la expresión de transformación le resulte demasiado restringido, también podrá utilizar la palabra transfiguración o transustanciación, pero cada uno de estos términos está cargado de tradiciones histórico-espirituales que pueden perturbar. Lo esencial es que hay algo que se oculta detrás del fenómeno aparente, que adquiere un aspecto diferente durante la transformación y que deberá ser expresado a través de representaciones distintas). Si llamamos transformación a este cambio, sólo queremos decir con ello que la esencia sigue siendo la misma, pero que su apariencia en la patogénesis se ha vuelto diferente.

La segunda particularidad es que lo patológico contiene un sujeto o, dicho todavía con mayor cuidado, una subjetividad; que si bien lo patológico quiere ser tomado como objeto, deberá ser tomado como objeto que contiene un sujeto. La expresión subjetividad se ha elegido aquí con toda intención, de modo tal que no se le adhiera nada numérico; no debe haber ninguna obligación de pensar en la cantidad de sujetos. Puede ocurrir que en determinadas situaciones o en un estado acorde con las clases, necesitemos diferenciar o contar individuos. En este sentido también deberá discutirse la relación de un sujeto que conoce respecto de un objeto que es conocido y que es considerada por algunos filósofos como lo más importante. Pero nosotros ponemos el acento principal en que en cada objeto se encuentra contenido un sujeto. Una filosofía o una teoría del conocimiento crítica también deberá aceptar –cosa que Kant no vio o no encontró importante– que cada sujeto "contiene" también un objeto y que cada objeto también "contiene" un sujeto, y que esto deberá ser tomado en cuenta cuando se procede a dividir. Si es así, que la determinación numérica recién se puede introducir en determinados campos de la investigación, entonces también se hace evidente que esta introducción o este reconocimiento del sujeto no adelanta nada acerca de si "existen" uno, dos o más, o una cantidad cualquiera de sujetos. Del mismo modo se puede descubrir luego una subjetividad en la relación yo-tú, tanto como en conceptos como humanidad, mundo; la pluripersonalidad no es ni más ni menos subjetiva que la unipersonalidad o la omnipersonalidad.

Finalmente una patología nueva como ésta contiene una aplicación del concepto de tiempo que se aparta del de la física o del de la matemática. Debido a que ya se ha escrito mucho sobre este tema, sólo recordamos lo siguiente. Aunque el concepto de tiempo biológico o histórico se coloque en lugar del concepto del tiempo homogéneo o isotropo de la física y de la concepción física del mundo, no se puede esperar que sólo por ello se haya alcanzado la interpretación correcta y la mejor forma de trato con la enfermedad. Porque también el tiempo que del pasado pasa por el presente y se proyecta hacia el futuro sigue siendo una forma dinámica; el hecho de tener en cuenta la diferencia esencial que existe entre lo pasado y lo futuro no garantiza todavía que hemos encontrado lo esencial y efectivo de una biografía. De manera que si bien un concepto acertado del tiempo condiciona a la cosa, no garantiza que se encuentre la biografía esencial.

Lo que sigue constituye el verdadero núcleo de este desarrollo general acerca de la biográfica. Dado que también queremos encontrar un lugar para la biografía, ya que queremos liberar su aplicación metódica del sentimiento de inseguridad y de inferioridad, resulta especialmente delicado si ahora quiero formular un concepto que es desacostumbrado, paradójico o chocante en lo científico y que no puedo demostrar

con ninguno de los argumentos habituales. Se trata de la afirmación de que no es lo vivido sino sólo lo no vivido lo que es activo y que no es lo posible sino lo imposible lo que es realizado, tanto en los acontecimientos patológicos y no patológicos de los sucesos vitales. Es así que afirmo que sólo se puede definir lo que es un efecto en el que desaparece, se desvanece y se anula la diferencia entre enfermo y sano. Podría ser que se tome a esto último como superación de la diferencia entre enfermo y sano, como salida para esa teoría del efecto, como si fuera el motivo de la misma; ¿pero qué es un motivo? Para decirlo deberíamos movernos en un círculo, ya que motivo tampoco será otra cosa que una efectividad del tipo que buscamos.

Debido a que esta teoría, tomada de modo amplio y consecuente, seguramente implicará consecuencias considerables, se planteará aquí una limitación. Ésta dice así: la enfermedad debe ser considerada, y esto con exclusividad, como efecto de lo no vivido y como realización de lo imposible. Podemos hablar de una verdadera biografía cuando se la construye en el sentido de esta interpretación histórica. En la verdadera biografía, luego de haber superado la oposición entre enfermo y sano, está contenida la nueva patología. ¿Hasta qué punto se puede aceptar que las enfermedades son la acción de la vida no vivida? Si la rabia y la ofensa se sofocan una y otra vez surgiendo en su lugar una hipertonía arterial; si una ofensa erótica conduce a una angina, entonces tenemos ejemplos de cómo lo no vivido conduce a la enfermedad. Si bien esto podría explicarse diciendo que la rabia o una ofensa fue reemplazada por un cambio funcional, también debemos agregar que en esta transformación se construyó algo nuevo, como en el caso de una creación, como en una poesía. Lo productivo no debería desaparecer en las palabras sustitución o reemplazo. Y agregaremos ahora que esta creación no es una consecuencia de cosas que ocurrieron con anterioridad, sino que contiene algo del todo novedoso y sorprendente y esto ocurre siempre. De manera que no puede ser explicada como consecuencia o resultado en el sentido de una causalidad necesaria, tampoco puede ser comprendida como el verdadero sentido de aquello que ocurrió antes, sino que esta creación se nos enfrenta como milagro. Si en otras ocasiones decimos entonces que cada enfermedad tiene un sentido, deberíamos decir ahora con más exactitud y precaución que este sentido no es consecuencia de los hechos que habían ocurrido antes, sino de algo que no se pudo convertir en hecho. Un sentido tal se encontrará, por ejemplo, en interpretaciones paradójicas como la de la autodestrucción, de la generación y de la transformación.

En el análisis del concepto de posibilidad se encuentra otro camino para aclarar esto. Sostengo que lo que se realiza no es lo posible sino lo imposible. Recién se puede negar algo si antes se lo ha determinado con precisión; pero el que se lo determine con precisión no quiere decir que más tarde no pueda ser negado. Así también se comporta la investigación: tiende a determinar con precisión una relación causal, por ejemplo, la que existe entre bacilo e infección; pero luego afirma que el bacilo sólo actúa en la medida en que algo en el organismo colabore con ello; finalmente sigue la afirmación que *la* causa de la enfermedad no es el bacilo, sino que lo es esa misteriosa colaboración mutua para la que no se puede determinar una causa. Ahora bien, si digo, por ejemplo, que sólo se realiza lo imposible, entonces me refiero en primera instancia a la investigación. De manera positiva la tesis se puede expresar así: la realidad en sí misma es siempre un milagro, no es ni planeable ni previsible. La postura irónica o chistosa o la que es seria a medias, la postura juguetona, en la ciencia, es un indicio de condiciones de la realidad que no necesariamente tienen que ser así. Estas circunstancias no pueden ser tomadas demasiado en serio, pero también pueden ser tomadas demasiado serio. En las ciencias exactas la interpretación habitual había sido hasta ahora la siguiente: se

decía que naturalmente no se podía saber con seguridad si ocurriría alguna cosa; pero si algo ocurría, entonces se trataría siempre lo que es considerado como posible, porque sólo lo posible se hace realidad. Ahora hay que romper con esto. No es que sólo en ocasiones ocurren milagros (esta insuficiencia lleva por lo general al entusiasmo exagerado o a la incredulidad total). Si no, así decimos nosotros ahora, en la realidad todo es un milagro, sólo se realizan milagros.

Sólo existe una única manera de discutir esta teoría, esto es la afirmación aristotélico-tomista, de acuerdo con la cual el milagro consiste precisamente en que en el mundo todo ocurre de acuerdo con un orden y a una ley. Debemos analizar esta interpretación desarrollada en especial a través del pensamiento romano. Conduce a la idea de que considerar que exista algo así como lo malo, lo feo y equivocado, lo irrazonable, etc., constituye un error del hombre que ha sido progresivamente refutado. Porque, después de todo, sea reconocible o por el momento todavía irreconocible, lo que primero aparecía como malo, equivocado, feo e irrazonable, finalmente, demuestra ser, en un sentido más elevado o en una consideración más completa, algo bueno, cierto, lindo y razonable. No es necesario, y tampoco se puede utilizar de uno o de otro lado de modo polémico, si esta interpretación más elevada o esta justicia fue o no considerada algunas veces como ordenada o como regalada por Dios. El teorema metafísico optimista de Leibniz acerca del mejor de todos los mundos también se puede deducir del principio de la mecánica; si no me equivoco, había sido desarrollado desde la matemática pura en el siglo XVIII como el principio de lo máximo-mínimo. Todavía observamos una expresión del mismo en la teoría sobre el cumplimiento de los deseos en los sueños construida por Freud. San Agustín necesitó de un chiste para aclarar la falta de origen y la pura negatividad de lo malo: decía que en lo malo no existe *causa efficiens*, sino sólo una *causa deficiens*.

No puedo demostrar con argumentos lógicos o empíricos la afirmación de que la realidad (*Wirklichikeit*) sólo permite la realización (*Verwirklichung*) de lo imposible que, por lo tanto, sólo lo imposible es realidad (*Wirklichkeit*). Sólo puedo proceder a probarla. Como afirmación secundaria tenemos todavía un ejemplo para tal demostración; consiste en la tarea de la predicción profética, proléptica o racional. Tenemos de todas maneras una posibilidad de probar el concepto de lo imposible y observar si se deja realizar; y si sólo esto se deja realizar. Claro que en ese instante se impondrán una serie de experiencias en las que lo pronosticado también ocurrió: la salida del sol, las estaciones del año, la llegada después de un viaje, etc. En medicina se considera como buen médico a aquel que en este sentido hace muchos pronósticos acertados, y una especie de estadística se encargará de establecer la cantidad de pronósticos acertados y desacertados. Todo esto y también la tranquilidad que debe infundir un buen médico se modifica por cierto completamente cuando se trata de una persona muy querida o considerada especialmente valiosa. Su destino deja la estadística sin efecto. Ahora no queremos saber cómo ocurre por lo general, sino cómo será realmente en este caso. Si durará mucho o poco, si terminará con la muerte o no. "Como por un milagro, sólo me salvé por un milagro", así dice la gente. Pero si esta vez es así, ¿no debería ser siempre así?

Tengo la impresión de que aquellos que luchan apasionadamente defendiendo la naturaleza, lo acorde con la ley, la razón, la ciencia, luchan contra otras personas, contra algo distinto. La intensidad de sus afectos es llamativa, muchas veces se los puede interpretar desde la sociología: pareciera tratarse de una lucha por el poder. La lucha está dirigida contra la superstición, la limitación, las fantasías, la pereza de pensamiento y el cortocircuito producido por la falta de adecuación entre el deseo y los medios. También combaten la idea de que es malo el trato con lo que es imposible de ser modificado; exis-

ten personas que a pesar de toda lógica, a pesar de su conocimiento e inteligencia, desean que ocurra lo imposible y tienen un concepto miserable de lo que es un milagro. Entonces el orgulloso amor propio descansará sobre la vivencia de tener la razón en esta lucha, sobre la sensación de la propia superioridad, y esta vez no es sólo una lucha material por el poder lo que explica la apasionada tenacidad, sino una autoestima de quien es espiritualmente mejor. No es una sospecha sin fundamento la que sostiene que los tontos son en realidad también los malos que proporcionan estas ideas. Y justamente esta superioridad es también la que luego no sólo crea el pronóstico racional, sino que también lo limita: el médico culto prefiere prometer menos que más y muchas veces llega a ser casi un escéptico. No sólo ve lo posible, sino también lo imposible y evalúa uno en comparación con el otro; esto constituye también su nobleza.

De manera que la historia clínica biográfica se descubre cuando se logra reconocer en ella la eficacia de la vida no vivida y lo imposible se considera como lo real. Mientras que lo primero se podría lograr con mayor facilidad porque en ello la motivación por medio de los deseos puede ser tomada como algo totalmente común, lo segundo genera grandes dudas y no se puede recurrir a tales hábitos preexistentes. Y, sin embargo, no existe sólo la vivencia milagrosa como ejemplo para tal relación. Vivencias como la esperanza, la sorpresa, la ocurrencia, conceptos como casualidad, destino y libertad son un aire en el que siempre hemos respirado, un agua en el que siempre hemos nadado. De manera que no es tan sorprendente que una biografía auténtica deberá tener en cuenta también lo imprevisto. Si luego pasamos a afirmar que *sólo* se realiza lo imposible, esto significa naturalmente que se trata de un resumen muy sintético y de una exigencia muy dura. Si hasta ahora se pudo decir que algo de lo que es posible también se realiza, y en lo que resta no se puede predecir nada determinado, ahora es por completo diferente: un verdadero *shock* se produce cuando se pretende que *sólo* se realiza lo imposible y se preguntará inmediatamente: ¿qué significa aquí imposible, qué significa aquí real? También surge el grave peligro de que se aparten esas preguntas y respuestas considerándolas filosofía para filósofos, tal como si a nadie le debieran importar. Debido a que no ignoro que una concepción así me separa de muchos otras personas, llego de todas maneras al caso de no poder formular ninguna decisión por medio de la comparación de mi propia teoría con otras teorías. Aunque pudiera esperar para ver si se impone mi concepción de la biografía o si se es rechazada por falsa, tampoco en ese caso se trataría de una decisión acerca de si mi biografía es correcta o no. Queda en que me confío en mi prudencia, la fuerza y la convicción con la cual emprendo mi tarea. Claro que de la aprobación surgiría una amistad que de lo contrario no se formaría. También resulta posible pensar que, por detrás de los motivos ocultos que llevan a la publicación de una paradoja, no deja de tener importancia la intención de impresionar o sacudir a ciertas personas o determinadas maneras de pensar.

Ya desde hace unos cien años se ha notado y afirmado que el intento de expresar la realidad a través de leyes no lleva más allá de la afirmación acerca de aquello que posiblemente pueda hacerse realidad; sin embargo, esta clase de objetividad no puede decir si esto luego también ocurrirá. En verdad ahora sólo lo pasado es una realidad; en el presente se decide y el futuro es incierto y ni está decidido ni es real. Esto lleva luego a considerar que la conveniente restricción de nuestros conocimientos objetivos son una simple cuestión temporal y así deberán ser considerados y tratados. Pero se trata de una falsa modestia; es falsa porque nadie puede ser ni es tan modesto. Todos nosotros esperamos, deseamos, tememos y queremos constantemente aquello que será o que no será; todos nosotros lo hacemos sin consideración por la así llamada posibilidad objetiva de conocer, y no nos volvemos cultos sino cobardes cuando nos privamos

de la libertad y del enfrentamiento positivo con el incierto futuro. No nos volvemos cultos por aferrarnos a la seguridad, sino que se debe encontrar un camino intermedio entre la preocupación y el coraje. Además no sólo nos impulsa el anhelo por la verdad, sino también el anhelo por lo bueno y lo bello. También nos impulsa el anhelo por lo sano, la posibilidad de curar, lo digno, etc., y en ello se mezclan en la confusión de voces los espíritus "ingleses" [204] y diabólicos. Puede que aquí exista una violencia, porque lo posible se equipara con lo predecible de acuerdo con la ley, y ya que *nada* se puede predecir con seguridad, la condición de esa realización no es nada de ello. ¿Pero qué quiere decir aquí realidad? También aquí puede que exista una violencia: a aquellos que dicen que sólo lo que ha ocurrido, es decir, lo pasado, es real, los fijamos a su opinión. Ahora bien, esta vez no se trata sólo de cobardía, sino también de carencia de fe. Y en cambio decimos ahora: lo pasado es justamente lo no real, precisamente porque ha pasado. Por eso es que de ninguna manera está prohibido intentar la otra afirmación, la que sostiene que sólo el presente es real y porque en él decidimos de acuerdo con lo deseado en el futuro es que este futuro es en realidad lo efectivo, aun en el caso en que esperemos una repetición de lo mismo de acuerdo con regularidades experimentadas con anterioridad y con las leyes que se deducen de ello. Si resumimos, debemos decir: lo imposible es realizado (porque lo imprevisible, es decir, esta imposibilidad, es parte de ello; es el verdadero motivo de que yo, comportándome de manera cobarde o valiente, decida lo futuro).

Todo esto se puede decir en forma mucho más simple si se explica el concepto de libertad. Pero este concepto de libertad está muy cargado de prejuicios provenientes de la teología de la reforma y de una filosofía posterior. También a la fórmula de J. P. Sartre que dice que "no tenemos la libertad de no ser libres" se le nota todavía un disfraz lógico-dialéctico, con lo que la derivación hacia la filosofía favorece a los filósofos. Luego uno puede conformarse con una especie de distribución de obligaciones, tal como si hubiera alguien que pudiera ordenar esa división del trabajo (como dijo una vez Jaspers; la ciencia no es libre; con lo que surgió luego la sospecha de que él decretaba: ustedes, esclavos de la ciencia, deben servirle; pero nosotros, que somos existentes, somos libres).

Estas aclaraciones sirven para describir aquello que en medicina debería ser una forma biográfica de pensar. A lo último se dijo que no se puede describir bien a un hombre si no se lo describe como hombre libre. Por supuesto que esto es importante también en su enfermedad. A su vez hemos expresado el concepto fundamental de la interpretación histórica que deberá ser aplicado aquí. Finalmente se tocará un tema que es más bien secundario, pero que se destaca porque, según parece, en nuestros tiempos preocupa mucho a la gente: es precisamente el tema del pronóstico. ¿Curará pronto esta enfermedad o se hará crónica? ¿Llevará a otras enfermedades? ¿Morirá ese enfermo de ello, y cuándo, o no se morirá? Se trata de preguntas del pronóstico médico. En otras situaciones el tema del pronóstico surge de otro modo. ¿Contienen los sueños un oráculo, una profecía, una indicación de lo que se debe hacer? ¿Se adelanta a veces con sus fenómenos el cuerpo respecto del alma? ¿Puede también ocurrir lo contrario? ¿Es el conciente o el inconciente lo que ejerce la primacía? Todas ellas son preguntas para las que no hay una respuesta obvia, de manera que se discute públicamente si las opiniones sobre ello tienen características subjetivas.

---

[204] En alemán este término también se utiliza en el sentido de "angelicales" (nota de la traductora).

Existe un argumento para defender la predicción que en la actualidad por lo general no es discutida: se dice algo así como que los sueños, las ocurrencias en estado de vigilia, los pensamientos o las fantasías no pocas veces preparan simbólicamente el futuro; en el caso de que luego alguien tome en serio estas señales y les de lugar para que influyan en su conducta, provocaría que ocurran y las predispondría *de ese modo* que algo que sólo fue soñado o fantaseado atraiga verdaderamente esa realidad. Se trata de una racionalización que tiene la particularidad de que lo psíquico se tome aquí como realidad al igual que la materia. Pero en ello desaparece el impacto que producía lo inconciente o lo incomprensible cuando se le reconocía la maravillosa capacidad de la predicción. Este milagro irracional tiene de todas maneras una dignidad diferente que la forma de interrelación explicada antes. Por lo general, luego se desea saber de una persona si también cree en este milagro incomprensible. Si dice que sí, entonces se la cataloga de creyente o supersticiosa o un poco loca o inconsecuente, o más dotada que el promedio de la gente. Un papel extraño juega el hecho de que la profecía de acontecimientos insignificantes resulta mucho más excitante o asombrosa que la profecía de una guerra o tal vez del fin del mundo. Lo que colabora en este caso es la fina precisión que sólo le podemos dar a pequeños acontecimientos humanos; es similar a lo que ocurre durante experiencias telepáticas, ocultas, que se han resumido también como parapsicológicas.

Pareciera ser adecuado que todos estos fenómenos o bien no sean para nada tomados muy en serio o sean tratados como niveles de conciencia de la historia ya superados. Justamente en esta última manera de considerar las cosas se llega a tomar conciencia de que tampoco nuestra actual concepción del mundo se mantendrá eternamente y que las cosas se podrán interrelacionar de una manera por completo diferente de lo que creemos ahora. Para ello no se necesita de la prueba proporcionada por los fenómenos parapsicológicos y resulta discutible si ellos representan el núcleo a partir del cual se cristalizará el próximo nivel de conocimientos. Pero, por otro lado, aquí se afirma con todo énfasis que la estructura *proléptica* de la realidad ahora deberá ser aceptada. Ya que esto pertenece a la biográfica, será analizado a continuación.

D. La estructura proléptica de la biografía

Existe una contradicción lógica en el hecho de que, por un lado, sostengo que actúa lo no vivido y, por otro, digo que el futuro de alguna manera se anticipa. Si bien no nos hacemos demasiados problemas por las contradicciones lógicas, no se puede afirmar ahora que aquello que trae el futuro es algo no existente y decir luego en la frase siguiente que ese futuro ya había existido antes de algún modo. Pero también ésta es una de las incoherencias en cuya interpretación podemos avanzar precisamente hasta llegar a la comprensión de la estructura de la realidad. Y cuando hemos comprendido que justamente este avanzar presionando es lo único que con todo derecho llamamos realidad, también comprenderemos que una sucesión de hechos, aun en el caso de que lo anterior sea la causa de lo que le sigue luego, no puede tener valor de una descripción de lo real. Y para comprenderlo se necesita de un trabajo arduo, de un esfuerzo y de una superación de las formas del pensamiento acostumbradas. Es que la cosa no es tal como la habíamos imaginado.

¿Cómo podré explicar esto mejor? Se puede decir mucho en contra de las cadenas causales aceptadas por el consenso para explicar el origen de las enfermedades, por ejemplo, contra la herencia, los traumas y contra la casualidad. Entonces el oyente

siempre podrá aprovechar la oportunidad para decir: bien, esta explicación causal no es correcta o es insuficiente ¿qué otra explicación es mejor? Mientras no puedes proporcionarla, me quedo con mi interpretación anterior. Sería algo por completo diferente si se lograra llevar al oyente a dudar por completo de la cadena causal. Preguntamos otra vez: ¿cómo se lo podría lograr? Ahora bien, si alguien padece una enfermedad hereditaria o una herida o casualmente una infección, ¿podría aceptarse que no es que actuó algo sobre él que precedía este hecho, sino que ocurre algo que sólo y *sólo* se vuelve posible a partir de lo futuro? Sí, así es.

No sabría cómo explicar la forma en que adquirí esta convicción. Pero lo cierto es que no sabemos por qué hacemos algo, por qué pensamos algo y quiénes somos en realidad. Esta extraña ceguera, propia de nuestra vida, no se puede desterrar porque hayamos aprendido a comprender mejor esta o aquella particularidad. Somos todavía algo diferente de lo que aprendimos a comprender de nosotros. Pueda que comprendamos que hacíamos o pensábamos algo, no sólo porque esto o aquello actuaba sobre nosotros, sino porque inconcientemente quisimos alcanzar algo. Mucho de ello es ocasionado por un motivo inconciente, por un fin que no se conoce. Pero no me refiero a este tipo de determinación teleológica o entelequial, sino a que lo que queda sin aclarar es sólo lo que no se puede explicar ni causal ni teleológicamente. Si queda para siempre sin aclarar, tampoco tiene sentido investigarlo. Ahora el enigma no es lo no investigado, sino que se debería comprender por qué a pesar de ello continuamos investigando. Se trata de un problema por completo diferente. Tampoco se puede insertar lo imposible de ser investigado en lo que es posible de ser investigado. No se puede insertar la actitud del que no investiga, como por ejemplo la del silencio, en la actitud de quien cuestiona, tal como si fuera parte de un todo más grande. Por el contrario, se podría decir tal vez por qué no se mantiene el silencio, sino que se inserta el hablar en el silencio que hacen las personas. Sólo desde aquí se puede determinar el papel que desempeña la predicción o el pronóstico en la patología. Si bien esta biografía proléptica, debido a que fue descuidada durante trescientos años, tiene una prioridad polémica, ahora resulta más necesario darle validez. Pero desde una perspectiva más amplia sólo tiene el mismo valor que el análisis causal de las ciencias naturales. Entonces resulta que la explicación histórica y la explicación natural son igualmente malas. Si se quiere explicar algo, ya se ha descendido al nivel desde el cual en realidad se explica. Pero un valor no se puede explicar, sino que, si se lo tiene, se lo puede mostrar. De manera que, a partir del valor, el tiempo no tiene ningún valor.

En la medida en que se refieren a algo futuro, los sueños, pronósticos, explicaciones y también la comprensión de que algo se oculta detrás de una enfermedad, que sólo la representa y la sustituye de un modo bastante incompleto, no son valores, a lo sumo serán condiciones para llegar a establecer otros valores, que ni siquiera necesitan ser los más elevados. Lo mismo sucede respecto de las purificaciones a través del sufrimiento. Se trata por lo tanto de una paridad de la interpretación proléptica, pero no más que de una paridad. Pero tanto la irrealidad del futuro como la realidad de los sueños, pensamientos y predicciones se confirman recíprocamente y se pertenecen de modo paritario. Claro que esto no ocurre; de manera que sólo se realiza lo que apareció de modo proléptico en la psiquis; algo semejante ocurre de vez en cuando y una señal como ésa hace que nos ocupemos de la estructura proléptica, pero nada más.

Pero debemos agregar otro aspecto a la comprensión de la estructura proléptica. Consiste en que se puede decir que cuando lo imposible es realizado, también se podrá formular que lo imposible se hace posible. Claro que, tal como siempre ocurre con estas formulaciones paradójicas, aquí se desliza un error. Sólo se las podía formular mien-

tras todavía no se tenía en claro que la palabra "imposible" había sido utilizada en otro sentido que luego la palabra "posible". Lo proyectado pareció imposible en su falsa proyección sobre un concepto de la realidad que luego demostró ser desacertado; y "posible" se hizo imposible luego de que fuera comprendido que lo verdadero tiene un aspecto diferente de lo que antes se había catalogado de imposible y de lo que se había catalogado de posible. Pero lo que debería agregarse es todavía algo diferente. A saber, que lo imposible es en verdad posible. Hay en ello un aspecto optimista que dice: con coraje, ironía, esperanza, tal vez se logrará llevar a cabo lo que parecía imposible. No me atrevería a proclamar al principio de Leibniz-Freud como una clase de ley. Pero como advertencia se podría decir lo siguiente: los problemas en apariencia insolubles han sido construidos por sus inventores de manera tal que tengan que parecer insolubles; surge inclusive la sospecha que en este caso haya obrado una intención inconciente de fracasar. La paz, la tranquilidad, la continuación, el matrimonio, todos ello son tareas insolubles en la medida en que sólo se realiza lo "posible". Pero en cada uno de estos casos lo imposible se hace posible (tal como lo indica Krock). "Amo a aquel que desea lo imposible" es la frase que exagera el estímulo llevándolo hasta el amor, pero que, al mismo tiempo, efectúa la restricción respecto de una especie de aristocracia. Goethe no comprendió del todo la gran Revolución Francesa, sino no hubiera limitado su amor a la excepción.

Debido a que aquí se expone la biográfica en su valor independiente, pero al mismo tiempo se destaca su carácter proléptico como un rasgo relevante, se describirá ahora en detalle la posición particular metodológica de la biografía en relación con el psicoanálisis. Es que a veces se tiene la impresión de que una conversación o exploración sólo es biográfica en la medida que se la limita a las primeras manifestaciones concientes superficiales del enfermo, pero que recién es psicoanalítica cuando el cuadro ofrecido de esa manera se corrige e interpreta de acuerdo con la psicología profunda. Para ello se necesitan sueños, asociaciones libres y recuerdos de la infancia y, ante todo, mucho tiempo y un tratamiento largo y reiterado. Pero esta diferenciación es falsa. La biografía no sólo aporta menos sino también más que el psicoanálisis y en ello un punto importante aunque no exclusivo es la prolepsis.

Ya la pregunta infantil del "por qué" es tan abarcadora que en la vida posterior, tanto el origen como el fin se desarrollarán a partir de ella. Luego también la respuesta "porque" abarcará tanto a la causalidad como al motivo. Tampoco existe ningún motivo convincente por el cual en la enfermedad se deba considerar sólo lo primero y no lo segundo. Si luego se separan ambas cosas, la primera palabra (por qué y porque) queda con un significado ambiguo, una equivocación. Pueden significar tanto el origen primero como el fin posterior. Luego se podrá decir tanto que un hombre recibe su enfermedad como que él la hace. Y la palabra "recibir" tampoco es clara porque también tengo que aceptar lo que recibo; y lo que hice lo pude haber hecho voluntaria o involuntariamente. No es posible suprimir del todo esta ambigüedad; es de algún modo inextinguible.

Un resultado de esta situación es que a través de la investigación de la enfermedad se puede concluir que hay algo que se oculta en el síntoma. En la sepsis se oculta el agente bacteriano y en el delirio se oculta una pulsión. Ahora la expresión sólo puede ser un signo de algo que se oculta en él. Ahora también el síntoma de la enfermedad será una especie de sustituto, un reemplazo para algo diferente. Ya sea que se trate del sarampión o del cáncer o de la melancolía, siempre son sólo una sustitución de aquel ὑποκείμενον, de aquel ser que yace oculto en una profundidad. ¿Se podrá descubrir también a éste? No es un buen argumento decir: "si no se lo pu-

diera descubrir, toda la investigación estaría en su final" porque no está escrito en ninguna parte que deba existir la investigación. Sólo la verificación, sólo la prueba decide; y recién se podrá decir lo que es una verificación o una prueba cuando éstas se hayan dado.

Un medio para descubrir el sentido oculto de la enfermedad, aquello que se oculta en sus síntomas, son los sueños. Hablaremos de ellos porque normalmente se incluyen en los informes biográficos. También podríamos referirnos a la presencia de los bacilos de la tuberculosis. Porque, cuando alguien está enfermo, ambos son importantes para el pronóstico, pero también para el diagnóstico. De todos modos, sería una exageración decir que no nos ocupamos de los bacilos de la tuberculosis, como decir que no nos ocupamos de los sueños. Por lo tanto, la estructura proléptica no es una especialidad de la biográfica, es inherente a cada investigación ya sea esta etiológica o sintomática. Porque en cada uno de estos métodos uno se pregunta desde el comienzo tanto "de dónde proviene eso", como también "qué resulta de ello". Y aquello de dónde proviene es también una decisión sobre aquello que resulta.

Por todas estas razones, la biográfica no es un agregado deseable (sobre el que se podría discutir, al que se podría pero no se debería aceptar, acerca del cual se podría opinar, según que se lo quiera o no). Esto también puede ser expresado de la siguiente manera: dado que la esencia de la enfermedad es biográfica es que el conocimiento de la enfermedad sólo puede ser siempre biográfico. La adecuación de la forma de conocimiento a la forma del objeto constituye aquello que eleva el conocimiento por sobre la intuición, la sospecha, la afirmación indisciplinada y que le otorga la verdad. No puede haber verdad sin veracidad.

Ahora bien, no quiero decir que he expuesto en forma clara y convincente la estructura proléptica de toda la medicina. Por el momento me parece que es más importante decir que esta estructura forma parte tanto de una anamnesis o una descripción por medio de palabras que actualmente muchas veces se toman como psicología, como también de la investigación de las ciencias naturales. No existe aquí ninguna diferencia, oposición o contradicción. Hasta parece más importante considerar a los pensamientos muchas veces calificados de "teleológicos" como elemento tanto de las ciencias naturales exactas como de las psicologías. Una transición hacia ello es la comprobación que esto también es elemental en una psicología y psicología profunda considerada como causalista, aunque uno trate de sustraerse de esto como quiera.

Por otro lado, no se puede ni se debe colocar el pasado por encima del futuro y el futuro por encima del pasado. El discurso acerca del ser nos indica que no podemos huir pasando de uno al otro, ni a la inversa.

Resultado y límite

En el camino hacia la meta de encontrar una nueva clasificación de las enfermedades (patología especial) en los últimos capítulos se encontró a la biográfica. A continuación investigaremos lo que es en verdad la biográfica y por medio de qué método se la puede descubrir. En primer lugar nos habíamos encontrado con una conversación libre con los enfermos acerca de su historia de la enfermedad y de la vida. Una conversación con un paciente debería iniciarse del mismo modo como en un tren se puede iniciar una conversación con una persona que por casualidad se sienta frente a uno. Al poco tiempo se conformará esta o aquella idea acerca de la relación que tiene la enfermedad actual con la biografía. Claro que para ello debería precisarse qué es la enfermedad y qué es la bio-

grafía. En medio de la cantidad de representaciones y de la confusión de las vinculaciones posibles, se pueden destacar luego algunos principios, que, por decir así, se presentan a la elección. Mencionaré siete de estos principios, sin pretender que esta cantidad signifique algo distinto a, precisamente, una selección. 1- El paciente puede relatar que hay algo que lo mortifica, por ejemplo, dolores o mareos o debilidad. Puede referir que tiene trastornos o también cambios que si bien no le molestan le llaman la atención; nosotros resumimos ahora el trastorno subjetivo y la modificación objetiva como síntomas. Observamos que algunos de ellos aparecen muchas veces y en diferentes enfermedades, es decir, son evidentemente susceptibles de diversas interpretaciones, y podemos resumir a este último hecho diciendo que es la "enfermedad original" (*Urkrankheit*). 2- Se hace evidente que estos síntomas, si bien aparecen en un momento determinado, este momento no coincide con los momentos en que se originó el mal y tampoco coincide con aquellos que todavía vendrán. De manera que el síntoma tiene una historia previa y una historia posterior, muchas veces es sólo resultado pero también presentimiento, es decir, referencia a algo anterior y a algo posterior. Además puede durar un lapso mayor o menor de tiempo y nos vemos en la necesidad de diferenciar enfermedades agudas y crónicas. Existe un secreto proceso sumatorio y acumulativo. Este decurso se asemeja a aquel que en la vida sana se denomina envejecimiento o maduración. 3- Las clasificaciones que se imponen desde los órganos y la construcción del cuerpo (ya se ha hablado de esto) ofrecen una clasificación que en parte encuentra una clara expresión en los sectores de las clínicas o de los hospitales. Pero vuelven a ser mencionadas en la discusión acerca de los métodos (punto 6). Aunque también se puede observar, por ejemplo, dentro de la clínica médica, una tendencia a proseguir dividiendo: así ocurre cuando se trata de separar los sectores que tratan enfermedades del corazón, del metabolismo y cosas parecidas. Existe, además, el especialista en gastroenterología, el de las enfermedades respiratorias. Aún más clara que esta tendencia hacia la especialización es, por ejemplo, la necesidad de un trabajo en conjunto de los diferentes especialistas en el caso de una clínica para enfermos mentales. Hasta ahora la subdivisión proviene de la construcción anatómica y fisiológica. 4- La separación de cuerpo y alma posee una importancia mucho mayor y más revolucionaria. Los intentos actuales de reformar la medicina provienen del hecho de que antes se creía poder dividir también aquí, mientras que ahora ya no se puede ni se desea dividir. Todo este libro se creó partiendo de la idea de que ya no se puede lograr una tal división. Si se observa atentamente el desarrollo tanto de la medicina de las ciencias naturales como del psicoanálisis, se observará que conducen a una unión de cuerpo y alma. Aquello que puede construir un yo y aquello que debe formar un ello, es, o mejor dicho, será luego el hombre, y en realidad aquí no nos encontramos con nuevas clasificaciones, sino que la novedad consiste en que *no* se debería dividir. Se trata entonces de una tensión polar y no de un dualismo; de un todo, y no de partes separadas. 5- No obstante, el hombre en su tormento busca una meta. Por lo tanto, el deber de un médico también consiste en transmitirle esto. Y tal como en el punto anterior (4) la tendencia consistía en relativizar y hasta suprimir la clasificación, en este caso consistiría en realizar una clasificación tan amplia, de manera tal que cada enfermo tenga su propia meta; es lo que en medicina se llama individualismo. Claro que todavía se podrán aislar tipos o leyes en los que no se hace valer uno sino varios *órdenes de la vida*. En uno de los órdenes de la vida se puede hablar, por ejemplo, del fin espiritual; en el otro, la meta consiste en el hijo o en la generación. Siempre se sigue necesitando, sin embargo, una decisión sobre si la molestia calificada de enfermedad se basa en que la decisión no fue tomada de modo acertado o si en lugar de considerarse correctas a las decisiones, se consideraron como acertadas la

unificación de ambos fines. La dirección hacia la muerte sólo simula tal unificación; el orden vital puede alcanzar un orden como ése, nunca lo puede presuponer (por ejemplo, la convivencia o la inmortalidad). 6- Mientras que los últimos dos puntos destacan lo problemático de todas las clasificaciones, la cosa se vuelve nuevamente menos discutible cuando nos dirigimos a los *métodos* médicos. Ningún médico puede todo. Cada uno de los métodos, el quirúrgico, el quimioterapéutico, el psicoterapéutico, cada uno de ellos necesita un hombre entero. El médico que los comprende a todos pero, al mismo tiempo, sabe limitarse a lo que sabe hacer, es el mejor. Pero la clasificación de los métodos no es una clasificación de las enfermedades mismas, por eso es que tiene una importancia técnica y no una científica. Yo soy partidario de que las clasificaciones futuras, aunque sea las del futuro más próximo, se practiquen de acuerdo con los órdenes vitales. 7- Finalmente, otro acceso a un nuevo sistema del futuro que podría mencionarse es aquel que indica que uno no se puede explicar el contenido de la medicina, sino sus límites. Junto a la cama del enfermo se encuentran, además del médico, los parientes, los amigos, el sacerdote y el Estado. También ellos tienen algo que hacer allí, pero algo diferente. De allí no se pueden deducir en realidad las clasificaciones de las enfermedades, pero *sí* la mezcla o también la contaminación de las clasificaciones con algo extraño y ajeno. El tema de los costos es, por ejemplo, una cuestión a través de la cual por lo general se puede observar claramente estas esferas heterogéneas.

Si bien la clasificación de las enfermedades es, por lo tanto, un hecho inevitable pero no demasiado importante, existiría *un tipo* de clasificación que responde a la idea de enfermedad que nosotros tenemos. Es aquella que se desprende del orden vital de una persona en su convivencia con los otros hombres (que viven antes, con o después de él). Mientras que en mis clases sobre casos [205] clínicos yo aceptaba sin reparo las unidades de las enfermedades de la clínica de las ciencias naturales, en este caso hablamos de una clasificación acorde con un método biográfico y una antropología médica. Ahora las unidades de las enfermedades se ajustan al hombre. En la transición desde las viejas a las nuevas unidades existe una cantidad de torpes discrepancias. Por ejemplo, es una idea fructífera la de deducir sinópticamente, como siguiendo un principio de desarrollo, a muchas o a todas las enfermedades ocurridas en el transcurso de la vida de una persona (lo mismo en relación con las complicaciones). Además se podrá luego modificar el concepto de tuberculosis, de tal modo que se compare su aparición en edades de la vida muy diferentes y con ello se pueda enriquecer su comprensión.

[205] *Presentaciones Clínicas* (1941, tomo 3), *Casos y Problemas* (1947, tomo 9).

Cuarta parte
Intento de una enciclopedia

Introducción
Del esfuerzo sistemático al enciclopédico

Si uno se atiene al principio del empirismo, es decir, a la experiencia por medio de los sentidos, de las observaciones, del experimento, entonces cada aspiración, lo general, abstracto y lo teórico, tal vez se pueda alcanzar sólo por medio de leyes y pensamientos, tal como si se tratara de un derivado desechable de ese principio del empirismo. De esa manera, esta aspiración sería de algún modo inferior o menos segura. Debido a que este paso, a pesar de ser el segundo, es considerado inevitable para la mayoría, este aspecto doble [206] es de todas maneras siempre inevitable en el acto de conocer. Si luego puedo hablar de mí, entonces diría que ese aspecto doble no tuvo siempre la misma forma. Claro que ese aspecto múltiple [207] también se pudo observar en otras personas. No siempre estamos sujetos sólo a la autoobservación y por eso es que aquí sólo me detengo en mi autoobservación para abreviar y por comodidad. También entonces vuelve siempre ese aspecto doble.

Durante algunos años encontré el punto de partida empírico ya sea en la observación de los enfermos o en el experimento de laboratorio. Claro que con ello se destacó todavía un momento especial: el acto médico se basa por cierto en la relación de médico y enfermo; pero también el acto sensorial o de movimiento indica una relación entre el mundo externo y el interno. Y lo que había que averiguar era lo que aquí se denomina relación.

Antes yo pensaba que el paso de la observación a la generalización era un paso de la casuística al sistema. Intenté realizar ese paso también en mi último libro *El hombre enfermo*, en el que se trató de reemplazar un sistema más antiguo, dividido principalmente en anatómico o funcional, por uno nuevo. Con ello se presentó la siguiente dificultad: si se considera a la salud como un orden, también se deberá determinar el orden al cual se hace referencia. Si con ello se habla del camino a la determinación última, también se deberá decir cuál es esta última determinación. Ninguno de los dos caminos llevó a una meta inequívoca. ¿Se podrá, por ejemplo, alcanzar un orden sano por medio de la reproducción o por medio de obras? ¿O es la determinación última una así llamada eutanasia o una vida eterna? Aquí no se puede hacer referencia a ideales o incluso redactar reglamentaciones para todos. Aquello que decide no es tampoco una voluntad libre, sino, de caso en caso, lo que habitualmente se califica de individuo o de destino.

Esto también puede ser expresado de otra manera. Primero es como si para el intelecto existiera una teoría del hombre, que luego se puede calificar de antropología. También es como si existiera una estructura común a todos los seres humanos. Ahora bien, no depende sólo de decir lo que es un hombre, sino también lo que será. Por ejemplo, parecería que todos los hombres tuvieran la misma naturaleza, quizá la sexual

---

[206] En el sentido de que se trata de un proceso que habrá que realizar en dos pasos (nota de la traductora).
[207] En el sentido de que se deberá proceder a través de múltiples pasos (nota de la traductora).

o la tendencia a la trascendencia, es decir, a una superación metafísica de la naturaleza. Un buen ejemplo sería el que propuso el viejo Freud sobre la estructura del yo, superyó y ello. Luego se descubre que estas estructuras también pueden ser desacertadas, ya que hay hombres que rechazan o desechan para ellos esas estructuras, y con buenas razones. ¿Qué debemos hacer entonces? Parecería que frente a ellas sólo pudiéramos elegir entre el dominio y la tolerancia.

De hecho Nietzsche se decidió por el dominio y proclamó la voluntad de poder como la esencia de todo lo que es y lo que es dado. A ello le pertenece la afirmación del eterno retorno de lo idéntico. Tal vez Nietzsche fue el último metafísico que ha buscado de esa manera al ser (*das Seiende*) y cree haberlo encontrado. Si se rechaza esta búsqueda por el ser y se limita a lo que por el momento parece ser lo más importante, no se trata de una resignación. Esto también es luego una parte, si se quiere, también un salto, un riesgo, algo que justamente ahora parecería ser lo más importante, es decir, se trata de una noble resignación que no podemos anunciar caprichosamente en forma unánime como algo que complace a todos, sino que en lugar de ello nos remitimos, no sin crítica, a criterios diversos. En la práctica esto quiere decir que no se trata de obtener una antropología a través de un sistema, sino que se intenta escuchar opiniones diversas. Esto significa que no se expondrá un sistema, sino una enciclopedia. Considerado desde el aspecto literario, la forma es similar a la que se había ofrecido en el siglo XVII o XVIII por Pierre Bayle y luego en la forma intelectual previa a la Revolución Francesa. Esto significa un retorno desde el estilo literario del diccionario enciclopédico o del Baedecker [208] a aquellos tratados que con sentido profundo se habían llamado enciclopedias.

Esperemos que de esta manera un *círculo de hombres* haya sido motivado a hablar que, aunque sepa mucho, sólo puede hacerlo a partir de una pregunta o de una palabra clave; esperemos que se haya encontrado también una forma que podría hacer referencia a una comunidad de ideas o condición de aquellos que viven justamente ahora. No sé lo que será luego. Éste es el motivo por el cual tratamos de continuar con el esfuerzo por lo enciclopédico a partir de lo sistemático.

1. De la forma antropológica a la patosófica

Si bien hasta ahora no se había podido evitar una similitud en la forma de pensar, debemos indicar con más precisión en qué consiste ésta. Durante miles de años se ha entendido que el signo de la cruz es el signo por medio del cual se puede comprobar esa similitud, pero las características especiales de los órdenes de vida religiosa han condicionado la inclusión y la exclusión, sin que esa tolerancia haya sido efectiva. Puede ser que aquí la profesión médica haya iniciado, tanto como limitado, la inclinación hacia la persona que sufre; porque –éste es el límite– el que sufre en la profesión médica es el otro y no el médico mismo. Si debemos dar un paso más adelante, y lo calificamos indudablemente de progreso, será el que nos indica que la estructura en forma de cruz no es sólo la del hombre, sino la de todo el mundo. Por eso es que nos atrevemos a calificar sin vacilar a esta interpretación no sólo de antropología médica, sino de patosofía. Y por eso también nos atrevemos a suponer que la concordancia de ideas no se encuentra sólo entre los médicos profesionales, sino también entre muchos o todos los demás profesionales.

[208] Se trata de una guía de viajes (nota de la traductora).

Debemos agregar todavía algo y es la pregunta de si se trata de una cuestión humana o si incluye también a los animales, las plantas y los átomos. Claro que no hay ningún fundamento para restringirlo a lo específicamente humano. Sé además que la ciencia no está muy bien preparada para ello. En la física o en la biología se esperarán ansiosamente y con paciencia los pasos del intelecto que habrá que dar antes de que puedan ser superadas las advertencias tanto de los filósofos de la naturaleza como de los métodos. Está muy claro que estas advertencias deben ser fundamentadas y que por lo tanto sólo deben ser temporarias. En el próximo capítulo intentamos alcanzar la importante salida de esta situación del estar advertido y del estar esperanzado, que es la salida hacia el arte.

2. Expresión artística y científica

No es difícil de entender que lo verdadero puede ser expresado de diferente manera y seguir siendo lo mismo. Resulta más difícil comprender que esta expresión múltiple difiere de la práctica y la teoría o del empirismo y la especulación, que no son una expresión diferente de lo verdadero sino que representan –según su relación– sólo un paso para acercarse a la verdad.

Si intentamos ahora aclarar la expresión artística y también su relación con la expresión científica, entonces lo artístico se presenta apoyado en los sentidos; en el caso de la pintura, por ejemplo, un apoyo en el ojo; en la música y en el lenguaje, en el oído; y en la plástica, en el tacto. Estas apoyaturas en lo sensorial (*Sinnlichkeit*) se pueden calificar de estéticas. Evidentemente también aquí existen capacidades destacadas y disposiciones preferenciales de quien produce arte y de quien lo puede percibir adecuadamente. Pero no se puede decir que con ello ya se haya dado una relación con la verdad. Porque la verdad sólo se presenta allí donde concuerda la representación del sujeto y del objeto con el objeto de lo representado. El que el arte también traiga consigo este tipo de verdad es una afirmación que para muchos es sorprendente y no siempre aceptada. Si hago mía esta afirmación, entonces me veo obligado a fundamentarla.

Aquí sólo tomaremos *un* camino para demostrar que también en la obra de arte el fin es el objeto en la elevada virtud de la verdad. Éste parte del dolor que tantas veces acompaña a la creación y a la apropiación de la obra de arte, y aquel aspecto del sufrimiento que puede ser descrito de forma tal que el entendimiento y el sentimiento no puedan encontrarse; tanto el intento de apropiarse de lo artístico sólo a través del intelecto como a través del sentimiento está acompañado de ese sufrimiento. Recién cuando ocurre una especie de mezcla o unión entre el intelecto y el sentimiento se puede hablar de la felicidad y de la dicha en el encuentro, que, aquí como en otras ocasiones, es el precio de la unión. Hemos señalado así un proceso que ocurre en el arte, pero no sólo en él. De la misma manera también podrá aparecer cuando se observa un paisaje, un hombre, un animal o una planta. Y también en ellos podrá ocurrir que se logre algunas veces y que otras no se logre. Si luego reflexionamos, nos encontramos con que las obras de arte son por lo regular obras de seres humanos. Un hombre que se enfrenta a una obra de arte, todavía no se ha transformado en esa obra de arte, y ahora podrá decir que aunque no pertenezca a la minoría que produce obras de arte, todos los seres humanos tienen la tarea de conformarse a sí mismos a la manera de una obra de arte. Allí donde se les pasa esto por alto o se equivocan, deberán ingresar en aquello que se acostumbra a calificar de disociación.

Resumiendo: la expresión múltiple de la verdad llevó primero a la pregunta por la expresión artística, cuyo amor a la verdad fue confirmado (resultaría más claro hablar por ahora de veracidad en lugar de hablar de verdad). El apoyo a los sentidos y el elemento estético lleva luego a la particularidad de lo artístico, aunque encontramos estas apoyaturas también en la percepción sensorial, en la vida afectiva y hasta en el pensamiento expresivo. El sufrimiento que se percibe en todo lo artístico se observó ante todo en fenómenos de disociación, como por ejemplo en la disociación entre inteligencia y sentimiento, desde donde resulta otra vez el retorno de aquellas disociaciones hasta una unidad más fundante. En el hombre, en su calidad de generador y preservador de obras de arte, esta disociación y el esfuerzo por superarla adquirirán una forma muy especial, a saber: la forma humana. En cuanto se refiere al arte, ha concluido con ello la tarea definitoria de este capítulo. Lo que sigue se refiere a la relación entre arte y ciencia.

Se puede deducir de las biografías de algunas personas, pero también se puede evaluar a partir de la tensión siempre presente entre el arte y la ciencia, que muchas veces existe una interesante concurrencia precisamente entre el arte y la ciencia. Tenemos un caso claro en Klages, que podría ser considerado como un artista que se ha introducido en la ciencia. Más difícil sería considerar de esa manera a personas como Nietzsche y menos todavía (acercándonos al Olimpo) a una persona como Goethe. Aquí también aparece muchas veces la filosofía. En la relación actual se observa con frecuencia un desvío en ambas direcciones, es decir, un desvío desde lo artístico hacia lo científico y de lo científico a lo artístico; allí donde se observan tales desvíos, evidentemente el hombre no pudo resolver la disociación y es de esperar que esto no se logre nunca. También se hace evidente, durante la decisión por lo uno o por lo otro, una felicidad humana o también un aumento en el rendimiento, de manera que el desvío obtiene un valor positivo en lugar de uno negativo. La atrofia de un lado representa un prerrequisito para el incremento y la depuración del valor del rendimiento por el otro.

Todo esto ofrece material para el tercer capítulo, en el que se deberá describir un camino tal, en calidad de descripción y justificación de aquello que ha de esperarse más adelante.

3. Sueño, meditación, pensamiento

De manera que es un camino para describir y no un resultado. El camino lleva al autor desde sueños hacia meditaciones que se han condensado en algunas anotaciones en diarios, y hacia pensamientos para los cuales en la introducción propuso la forma de enciclopedia. No se puede decir que se trata de un camino nuevo. Lo original tal vez sea que se lo comunique en un libro. Siempre ha existido como, por ejemplo, en el escrito titulado *Geistersehern*[209] de Schiller y muchos otros libros que nos hemos acostumbrado a calificar de grandes obras de arte. De manera que antes de que sea presentado este aporte que pretende ser una especie de método, se dirá algunas palabras acerca de si este método es considerado ejemplar o sólo ocasional. Digámoslo enseguida: es considerado ejemplar. Lo es en cuanto a que el camino que conduce desde el sueño, la fantasía, la meditación al pensamiento, la terapia y la aspiración a la verdad no es considerado como ocasionalmente utilizable, sino que se lo considera como inevitable y, por lo tanto, no

[209] Título que significa "visionario de fantasmas o espíritus" (nota de la traductora).

libre. La tarea consiste, entonces, en afirmar con dureza que no es cierto y que en realidad tampoco nunca ocurre que, por el contrario, primero aparezcan los mandamientos morales y la ley y recién después el entusiasmo, el sentimiento y las ensoñaciones. Tampoco se puede considerar el orden de sucesión como sucesión temporal, sino como una fundamentación de la esencia. En ese sentido, a lo que sigue no se adhiere sólo una observación en el tiempo, sino más bien, si se quiere, una teoría. El autor no cree que pueda llegar a modificar alguna vez este punto. Por eso es que considera como patológico al camino que transcurre desde el pensamiento, pasando por la meditación, hacia el sueño. Sólo puede aceptar que también fue transitado muchas veces este camino inverso y que esto ocurrirá seguramente también en el futuro, y que ese camino inverso se puede considerar como equivocado, patológico o fatal.

El autor sabe que tarde o temprano este camino que califica como equivocado ha sido transitado; en nuestro tiempo, especialmente por la filosofía existencial. Para expresar lo que se quiere significar aquí, me remito a un escrito titulado *Holzwege*[210], que ha sido publicado en el año 1950 por Martín Heidegger. Aquí se celebra, si bien en un plano muy superior y revelando los vínculos anteriores a la crítica, al triunfo y al fin de la filosofía en Nietzsche. En el artículo tan especial de Nietzsche titulado "Dios está muerto" se expone y se celebra como felicidad y final de la verdad la metafísica de Nietzsche en las formas de "El deseo de poder" y "El retorno de lo mismo". No digo que Heidegger nos impone la tarea de decidir si la felicidad es un final y el final una felicidad. Pero con la decisión metódica descrita anteriormente se confirma que se ha aceptado un final y con ello una felicidad.

Y ahora, en una mirada retrospectiva, intentaré orientar la vista del lector hacia la representación de un camino que se me ha hecho evidente.

En una época caracterizada por el positivismo, los sueños han sido revalorados nuevamente por Freud; han sido por así decir rebautizados. Mientras vivía y también después muchas cosas se han modificado y desarrollado, a su vez, en la medida en que se ha abandonado aquel positivismo.

Ahora bien, a continuación se agregará algo a la *Interpretación de los sueños* del año 1900.

1. En aquellos tiempos se decía que los "restos diurnos" son insignificantes para el sentido de los sueños. Pero he notado que la elección que se efectúa a partir de los acontecimientos diarios no es de ninguna manera insignificante para el sentido del sueño.

2. El sentido de los sueños y la forma de los mismos cambia con los años. No sólo hay una diferencia entre los sueños de la infancia y los del adulto, sino que también el soñar de las personas ancianas es diferente que el soñar de los jóvenes. Volveré a hablar luego de este tema.

3. Muy importante será aquí la relación cada vez más estrecha entre sueño y meditación. Se me ocurre en este momento la investigación de Ellenberger en *Psyche V, 6* que recuerda que en los así llamados primitivos el estado de conciencia en la vigilia es del tipo del sueño.

---

[210] Título que significa "caminos de madera" (nota de la traductora).

4.- *La interpretación de los sueños* de Freud incide de una manera tan intelectual sobre nosotros porque se intenta interpretar los sueños con los mismos medios propios de la conciencia de la vigilia. Pero si un sueño (aunque censurado) es una carta que proviene del inconciente, entonces la interpretación de los sueños plantea el dilema de que esto inconciente tal vez esté estructurado de una manera completamente diferente que lo conciente. Así aparece una contradicción entre la afirmación posterior de Freud de que en el inconciente no tiene valor, ni la tesis de la contradicción, ni la ley del tiempo. Si entonces la lógica no tiene valor en el inconciente, también será falsa la interpretación a partir de lo conciente. Por ejemplo, será falsa la afirmación de que un sueño oculta un pensamiento del sueño latente, si este pensamiento es un "no pensamiento" [211] antilógico.

5. Es evidente que el principio de realidad considerado de tanta importancia en el psicoanálisis de Freud no es de gran utilidad. ¿Es la vida un sueño o es el sueño la vida? En la civilización hemos experimentado una supremacía del principio social y racional que ya no nos convence. Las realidades de la Viena prerevolucionaria eran capacidades para la defensa y para el trabajo o para la procreación, es decir, "realidades" que han perdido su realidad. Por lo tanto, la adaptación a esta realidad no es evidente.

6. El pensamiento considerado como pensamiento lógico, la razón considerada como conciente es como una pierna de palo que no puede moverse del lugar sin la actividad de la otra pierna. Podrá tratarse de una convicción el que el pensamiento se explica como resultado de sentimientos inconcientes (logofanía). Será una exageración transitoria si se afirma que el pensamiento, el entendimiento y la razón dependen unilateralmente de los sentimientos. Pero igualmente transitoria es la autonomía de la razón. Kant escribió que los conceptos [212] sin las intuiciones son vacíos y que las intuiciones sin conceptos son ciegas; si entonces en los sueños (y sólo en los sueños) del hombre civilizado los conceptos llegan a la clara representación completa, entonces estos sueños contienen algo más que aquello que sólo se configura como concepto.

Por eso es que seguiremos a continuación el camino de los sueños a las meditaciones y de éstas a los pensamientos conceptuales. Sostengo que es un postulado urgente de mi tiempo, no lo considero ni menos ni más importante.

El que los hombres nos encontremos en la civilización moderna en una separación de lo evidente o sensible de lo conceptual también se comprueba por el hecho de que muchas veces la misma persona, también el mismo soñante, es soñado en dos clases de situaciones diferentes. Y un ejemplo es que alguien sueña de sí mismo o de alguna otra persona que se encuentra en el féretro y que en el mismo sueño también presencia el entierro. Estas duplicaciones también pueden ser descritas como disociaciones y se entiende luego, por un lado, que Bleuler haya interpretado esta disociación como característica principal de la esquizofrenia (llamada antes demencia precoz) y que, por otro lado, en Eliot, Freud y otros se observa un sujeto anterior (infantil) y un sujeto posterior (adulto) como relacionados, y que la disociación es comprendida como constituyendo diferentes edades de la vida.

De los sueños resultan también sueños diurnos, ocurrencias y meditaciones. ¿Qué son meditaciones?

---

211 El autor utiliza la palabra *Ungedanke* que no existe en el idioma alemán (nota de la traductora).
212 El autor utiliza la palabra *Begriff* que también significa "concepción" (nota de la traductora).

1. Dentro de sus particularidades, tenemos también aquí que se presentan más con una característica privada que dedicadas a hacerse pública. De manera que son ocurrencias que tienen una relación más estrecha con aquello que ocurre en los sueños, y por eso es que se recomiendan también en la técnica del psicoanálisis como camino hacia lo buscado; también allí se las califica de asociaciones libres.

2. Además, las meditaciones no son en su esencia pensamientos, sino que son "súper"-pensamientos [213]. Así, por ejemplo, como lo recuerda Guardini, se puede considerar al concepto de Anselmo de Canterbury de la unidad de Dios y del ser (*ens realissimum*) como meditación. Aquí también se observa que la imposibilidad de ser difundida responde, a su vez, a la característica especial del proceso espiritual. Si existe un pudor ante el hecho de hacerla pública, no se basa sólo en una contradicción entre lo individual y lo general, sino también en la unión poco clara de ambos, para lo que se encontró luego la expresión "secreto manifiesto".

3. A la persona sobria las meditaciones la impresionan muchas veces como locura, embriaguez y luego es como si no supiéramos muy bien qué significado se le da en realidad a la palabra kantiana "razón". Por un lado, Kant la coloca frente al entendimiento y, por otro, le permite que luego diga lo que se parece a un pensamiento razonable, es decir, que tiene acceso a la conciencia despierta.

4. La nostalgia por conocer este secreto de la conciencia madura del hombre debe ser muy grande. Como consecuencia de esta nostalgia consideramos la creencia en fantasmas, la superstición, el mito, que luego, a pesar de ser efectivo, se traslada a un tiempo muy antiguo, a los cuentos, el delito y también la acción del inconciente. De manera que, si se busca y se transita el camino que lleva del sueño a la meditación y de la meditación al pensamiento, se trata entonces de la expresión de esa nostalgia como tal vez también de la idea injustificada de que los "otros" deben ser instruidos acerca de este camino y acostumbrados a él. Tal como si estos "otros" debieran o pudiesen ser instruidos. Pero es evidente que esto sólo se logra si también en ellos se encuentra esta disposición para la relación extraña entre mundo del sueño y conciencia propia de la vigilia y, por ello, se hace posible.

Ahora nos remitiremos directamente al tema que tengo a mi disposición.

Muerte

Desde lo *psicológico* llama la atención el que tratemos (*umgehen*) con la muerte de diferente manera, sin saber qué es en realidad. Es así como aparece cierta arbitrariedad, de manera que algunos, por lo general en la edad media de la vida, no se ocupan para nada de la muerte, mientras que otros, ante todo los niños y los ancianos, reflexionan mucho acerca de ella. Los sueños, las fantasías y el trato *in mente* con personas muertas es bastante importante, y esto ocurre quizá más en intensidad que en cantidad. En ello, pocas personas tienen representaciones precisas, en la medida en que, como hacen algunos que se dicen ateos, niegan una vida después de la muerte, o de lo contrario,

[213] El autor utiliza la palabra *Übergedanken*, término que no existe en el idioma alemán (nota de la traductora).

como sucede en los antiguos mitos, se imaginan una vida en el Tártaro o en los prados de los asfódelos [214]. Estas representaciones vinculadas a la mitología son ambiguas, en la medida en que tienen el valor ya sea de hechos reales psíquicos como de manifestaciones de la historia religiosa o como escalones previos para la enseñanza de una vida después de la muerte, que alcanzan luego, en la historia religiosa, las formas de representación, que por su parte ingresan en ella como elementos de la moderna doctrina de la iglesia, de la teología y de la filosofía.

Desde la *medicina* puedo confirmar que como médicos raras veces nos preguntan si a nuestro parecer se anticipa la muerte y cuándo lo hace; además que muy pocas veces se desea la muerte y tampoco se la considera por anticipado como un proceso que conduce a la felicidad. Me acuerdo de un caso en el que el anuncio de la muerte (indirectamente por parte del médico) fue seguido por un total derrumbe de la postura creyente.

Todo lo que hemos dicho hasta ahora no habla a favor de la idea de que concepciones biológicas o patológico-anatómicas influyen en el alma y que son requeridas por la conciencia. A pesar de ello, seguramente habrá muchos que creen que es conveniente dar una fundamentación científica a la causa de la muerte por medio de comprobaciones policiales o médicas. Se trata regularmente de la muerte de otras personas y no de la propia. De este modo, al menos queda espacio libre para representaciones de diferentes causas y otras formas de la muerte.

Los hermanos Grimm han contado un cuento en el cual la muerte personificada no se deja engañar por el médico. Interpreto esto como advertencia a los médicos de no ocuparse desde el punto de vista médico de la muerte de una persona. Además, bajo estas condiciones, aquello que otras personas califican de superstición puede ser de a momentos de gran importancia. La idea de que los muertos circulen y aparezcan como espíritus o fantasmas que ayudan o que dañan, puede desempeñar, por ejemplo, un papel muy importante. Si estas apariciones serán consideradas sólo como hechos subjetivos, como realidades objetivas o como verdades tanto subjetivas como objetivas, dependerá luego de la disposición subjetiva.

Casi nunca se pueden combinar estas interpretaciones con una concepción teológica moderna. Pero no corresponde hablar de una teología moderna como si se tratara de una verdad aceptada por todos.

No cabe duda de que el trato psíquico y por lo tanto objetivo con personas que ya no viven está muy extendido. Ya sea como efecto posterior de la obra espiritual, ya sea por la descendencia corporal, ya sea por las acciones efectuadas, la cuestión es que ya no se puede dudar de un trato con seres que ya no viven. Tanto el efecto posterior de la obra, como el de la herencia, como el efecto de hechos históricos no existen sin pruebas empíricas, y estas relaciones sólo se incrementan e invierten por el hecho de que en algún momento dije que la vida no vivida y la realidad no manifestada influyen más sobre el futuro que esta misma realidad. En cada caso se comprueba aquí la realidad del muerto más allá de la vida. Esto también puede ser interpretado como crítica, como una especie de crítica teleológica a aquel concepto de tiempo que quiere dividir el tiempo en un pasado inmodificable y en un futuro desconocido.

Claro que resulta indiscutible si alguien sustituye estas interpretaciones de la muerte por medio de expresiones más ilustrativas que se adaptan mejor a los sentidos actuales. Parece que lo esencial es que la superación de interpretaciones míticas o

[214] Planta de la familia de las liláceas (nota de la traductora).

supersticiosas por medio de interpretaciones críticas y espirituales fundamentan una superioridad que ejerce su influencia y que, aunque se la desprecie, no se la puede eliminar. Esto significa que lo espiritual lleva consigo una pequeña ventaja. Claro que este desprecio puede llevar a un salto hacia lo más antiguo. Pero el hecho de que este salto sea un salto hacia atrás, todavía no le aporta una superioridad. Aunque el espíritu se aísle, aunque con ello se descuide el sentimiento, no se puede eliminar esta ventaja y, si esto es así, en la muerte se trata de un conflicto entre espíritu y sentimiento, en la que una libre elección ya no es posible, en cuanto que el espíritu quiere ser reconocido ahora junto al sentimiento.

Resumiendo:

1. No es posible encontrar una solución biológica o puramente atea, ni siquiera solución alguna para *este* problema.

2. No es posible encontrar una solución teológica o filosófica para *este* problema.

3. No es posible una aclaración psicológica de los motivos.

4. Nos encontramos frente a uno de aquellos casos en los que ni siquiera se realiza lo posible, sino lo imposible, en el sentido de la lógica. Digamos que, de ser posible, podemos experimentar lo que es la muerte cuando morimos.

Luego de esta síntesis todavía quedan algunas cosas que decir. Ayer un hombre me dijo que no tenía miedo a la muerte, pero sí del morir. Esta diferenciación tantas veces escuchada muestra, a mi entender, una ignorancia acerca de la muerte, que en muchos casos llega hasta la represión. No hablo de represión en aquellos casos en los que las religiones han establecido y enseñado representaciones más precisas acerca de la vida luego de la muerte. De esta manera al menos se revela el rechazo hacia el conocimiento establecido por la medicina, por la policía o la biología de lo que se considera causa de muerte. Si las enfermedades, los accidentes, los homicidios o las lesiones son considerados, como en la guerra, causas de muerte, encontramos también un rechazo o una represión de los motivos de muerte formulados por las religiones o las metafísicas, como, por ejemplo, el pecado, la culpa, etc. En ello yace, además, una crítica en cuanto a la lucha contra la muerte llevada a cabo por los médicos, a los que se les enseña que en ello hay causas con las que habría que luchar a través de efectos contrarios. En esta crítica también se incluye la crítica hacia una extensión desmesurada del concepto de causa. La carencia de una diferenciación ahora necesaria de causa y motivo se hace evidente, por ejemplo, en los diferentes comportamientos frente a la muerte de otros y frente a la muerte propia. En ello ocurre que la muerte de otros es considerada y tratada de acuerdo con el concepto causal, y la propia muerte no lo es. Cuando muere otro (ya habíamos hablado de eso anteriormente), este hecho deberá ser considerado o tratado como acontecimiento lamentable pero, al mismo tiempo, explicable. Tal como si existiera todavía una instancia que no caracteriza en el mismo sentido a la propia muerte como creíble o posible. Si esta instancia vive luego en el inconciente de cada persona, se dice que este inconciente de cada hombre no cree en la propia muerte. Claro que la consideración acerca de la propia muerte puede estar tan ensombrecida por el concepto causal, que un hombre puede llegar a considerar en su conciencia a la propia muerte del mismo modo que lo hace con la muerte de otros. Entonces apare-

cen frases como la siguiente: todos los hombres son mortales. También existen otras construcciones que sirven a la equiparación entre causa y motivo. La primera de estas construcciones es aquella que intenta incluir a la muerte en la vida misma. Tal como si la vida verdadera fuese un constante morir. Esto aparece, por ejemplo, en los versos de Goethe "y hasta que no tengas esto, este morir y ser, eres sólo un turbio huésped en la oscura tierra". Aquí, y en general, la vida se representa como un devenir entre constantes despedidas. Un segundo intento es aquel que equipara la muerte y la nada. Debido a que de la nada no se sabe nada, también se dice que la nada no existe. Un tercer intento de no querer reconocer la muerte es el de postergarla por medio de la procreación y, si ello no es posible, por medio de obras o por medio de la gloria póstuma. Un cuarto intento consiste en dividir al hombre en alma y cuerpo, e imaginar que una de las partes es mortal y la otra inmortal (en palabras de Plotino: "El padre misericordioso nos dio un cuerpo mortal"), en cuyo caso algunas veces se considera al alma, y otras veces a lo corporal y su materia, como la parte inmortal (física: la ley de la conservación de la materia).

También se puede eludir este dilema en la medida en que este finalizar no se le atribuye a una sustancia, sino a una pulsión (pulsión de muerte de Freud) o en el sentido contrario, a un concepto (por ejemplo, el de "valoración[215]" de Hermann Lotze).

Me inclino por la propuesta de que cada vida particular se puede interpretar a partir de su muerte. Si esto se intenta en cada caso individual, entonces se habrá emprendido tanto algo general como también individual. En general porque en *cada caso* debe ser intentado individualmente.

Con ello se elimina la diferencia existente entre empírico y especulativo. Empírico es el hecho de que sea considerado un procedimiento, especulativo el que un intento siempre podrá ser realizado lejos de la experiencia.

Por lo general el trato con la muerte se elimina de la conciencia, pero es muy diferente aquello que se reprime. El siguiente planteo se vincula a tendencias cuya represión tiene consecuencias muy diferentes.

1. Ante todo se puede observar la muerte de aquellos que todavía no han nacido y el hecho de que evidentemente muchos ni siquiera fueron gestados. Los últimos están con Dios o con el Padre. En la Capilla Sixtina hay una creación de Adán por Miguel Ángel en la que se cobijan en el manto del Creador estas criaturas no gestadas de aspecto infantil. El parágrafo 218 del Derecho Penal contiene como penalidad un resto de aquel delito de lo que más tarde se llamó interrupción del embarazo, en otras épocas condenado a pena de muerte, y que en tiempos anteriores había sido juzgado de filicidio. También se había propuesto juzgar como punible el hecho de no procrear y reconocer una valoración positiva de la procreación, como ya lo hacen los Estados modernos por medio de la reducción de impuestos o el pago del mantenimiento de los hijos.

2. Una evaluación muy diferente surge también de acuerdo con la edad de los que han muerto, de manera que cuando mueren los niños pequeños, los adultos, las personas mayores y los ancianos son considerados de manera diferente. La muerte de un niño no sería entonces lo mismo que la muerte de un joven o de un anciano. Y lo mismo ocurre con la diferencia de los sexos o de las razas. La posición social, la política y la diferencia de la vida humana, animal y vegetal se hace más evidente cuando estos mueren.

[215] O "validez" (nota de la traductora).

3. Así como antes se había tenido en cuenta la historia personal, también tiene importancia el futuro. Una vida después de la muerte, una vida que continúa en la obra, en el hijo, en la inmortalidad personal o en una forma impersonal, por un lado, se discute y, por otro, se afirma.

4. Al mismo tiempo esto depende luego también de lo que en lo biológico o psicológico se haya calificado de tendencia, inclinación o pulsión y que sin duda tiene validez también para la percepción empírica.

5. Se ha afirmado que ni siquiera existe una muerte natural, sino que siempre se debería culpar por la muerte a una enfermedad. Si esto es aceptado, también se debería averiguar lo que son las enfermedades como enfermedades en relación con la muerte.

6. Accidentes, lesiones como los que ocurren por ejemplo en la guerra, considerados como causa de muerte, ocupan un lugar especial y me inclino a pensar que también ellos provienen de una intención o tendencia que se hizo generalmente colectiva. Los actos fallidos del psicoanálisis, así como la culpa colectiva de algunas éticas y la provocación del peligro no pueden ser sólo considerados como casualidad o mala suerte. También me parece que la pulsión de muerte es un concepto demasiado restringido y no indicado para este campo, que es de algún modo un campo límite, pero también muchas veces acorde con la regla. Se trata más bien de algo que solemos considerar en el aislamiento artificial, pero que luego nos resulta todavía más difícil de comprender.

7. La intención de combinar lo inalcanzable de la observación particular con la generalización de acuerdo con leyes conceptuales se ha dado por ejemplo en la solidaridad de la muerte, en la que el matar y los casos de muerte pueden ser comparados entre sí. No es que el tema "muerte" pueda ser aislado. Si pensamos, por ejemplo, lo que es aquello que se denomina inconciente nos encontramos frente a las mismas tareas.

El tema "muerte" debe ser considerado como uno de los temas que por lo común es demasiado excluido de la conciencia; esto ocurre por cierto en la medida en que en la medicina se aspira a una prolongación de la vida lo más amplia posible. Desde lo cultural llaman especialmente la atención las tendencias que intentan eliminar de la conciencia todo lo que sea posible a la muerte como tal. Por ejemplo, al querer transformar la muerte de hombres y animales en un proceso corto e indoloro en el caso de la silla eléctrica en la pena de muerte, o por medio de la anestesia en hombres y animales. Aquí se trata entonces de casos de muerte intencional y ésta deberá quedar luego lo más lejos posible de la conciencia en el sentido de una eutanasia intencional. Es como si fuera más bondadoso que la gente no pueda experimentar su muerte. Franz Rosenzweig dijo cuando su padre murió de un infarto: "Para él está bien así, ¡pero yo quiero alguna vez experimentar mi muerte!". Luego tuvo una esclerosis lateral amiotrófica que duró nueve o diez años.

No es seguro que una continua actividad espiritual, racional o moral, es decir, una ocupación creyente con la muerte, lleve a aliviar la vida. Por ejemplo, y ésa es mi opinión, en el caso de que no ocurriera la represión sino su levantamiento, no se originaría ni sería duradero un estado de ánimo depresivo-derrotista, sino que lo sería un ánimo valiente relacionado con el desprecio por la vida y la muerte. Ocurre que para la mayoría de las personas la muerte pierde su característica atemorizante cuando se hace más cierta.

También es necesario hablar y escribir sobre la muerte por la necesidad de llegar a una necesaria simplificación. Recuerdo que el director de I.G.Farben [216] volvió de un viaje diciendo: "*We must reduce*!", si bien esta frase tenía un significado económico, también expresa la necesidad de la reducción en general. Pero todavía no se sabe qué se deberá aconsejar en este caso porque, por un lado, se considera como negativa su represión, pero, por otro lado, se critica una atención excesiva con respecto a la muerte en el sentido de que esto no conduciría, de todas formas, a una simplificación. Supongamos que también en las costumbres que se pueden comprobar históricamente se encuentre algo cierto y que responda al *juste milieu* o a la μεσότης de Aristóteles. Esto ocurre, por ejemplo, ya sea en el caso en que las personas son prudentes como también cuando son aventureras y audaces, que, por lo tanto, también juegan con la vida y la muerte, que no sólo buscan la seguridad y juegan desaprehensivamente con sus vidas; es decir, cuando no se ahuyenta la suerte del jugador. Aquí también ayuda el hecho de que no se tome demasiado en serio ciertas teorías de las ciencias naturales, biológicas, metafísicas, filosóficas y teológicas porque pueden terminar todas ellas en un estado de rigidez. Pero también aquí se presentan ciertas diferencias. Encuentro, por ejemplo, que en el caso de un ex cardenal (en una novela policial de Else Mc. Cauley) o en ciertos conversos, este juego va en aumento, siempre que no se aclare que antes o durante el cambio de opinión lo importante no es la idea acerca de, por ejemplo, una vida después de la muerte, sino una cierta movilidad. Para el cumplimiento de lo humano, después de la muerte, la ligazón a una casa o a una patria o al dinero, posesión, hijos, etc. no es tan necesaria como parece. Si bien ciertamente es difícil cuando pensamos en pérdidas tales como la niñez, la doncellez o algún estado pasado cualquiera.

Aquí siempre se ha descubierto que las expresiones de lo reprimido o inconciente pueden ocurrir en dos direcciones opuestas. Así el canto de los estudiantes "*Gaudeamus igitur*" en el camino de regreso de un sepelio, también los banquetes durante los velorios y el alegre estado de ánimo durante los mismos, como también la inclusión de fiestas en los entierros y otras costumbres similares son un signo no sólo para el dolor de despedida reprimido sino también para la sofocación de los sentimientos que se pueden condensar en la expresión de "¡Gracias a Dios que este sujeto se fue!".

El hecho de que en algunos casos se busque y conozca el lugar, el tiempo, así como la fuerza de la causa de muerte, y que en otros casos no se conozca y no se puedan saber describe, por cierto, la misma ambivalencia de la que se hablaba antes. La diferenciación de las formas de muerte es un intento de dominar a la muerte por medio de la racionalización. El asesinato en sentido jurídico, la defensa legítima, la ejecución, la guerra, la matanza de brujas, de no creyentes, de dementes, etc. son diferenciaciones de formas del matar que se han hecho famosas en la historia. Para ser más exactos debemos enumerar aquí también las formas más finas, por lo general, más espirituales del homicidio intentado y verdaderamente realizado. Dentro de lo que se llama formas sutiles de homicidio podemos referirnos al despido en el trabajo, denunciaciones, difamaciones dañinas y conductas y palabras injuriosas. Todavía tendríamos un derecho especial para añadirlas si también mencionásemos el origen de las enfermedades causadas por la pena. Al igual que la enfermedad, también el envejecer es un camino para encubrir esta forma del matar. También el suicidio es en el sentido de un encubrimiento, reconducido generalmente a un defecto por una incapacidad para enfrentar la vida, por una desesperación subjetiva del suicida, sin que se mencione en relación con su

[216] Una empresa alemana muy conocida (nota de la traductora).

origen la participación del medio circundante. La misma voluntad de morir se puede entender tanto como el producto de una especie de egoísmo o narcisismo como del sacrificio por los demás. Dostoievsky y Nietzsche creyeron que por medio del suicidio podrían matar a Dios. ¡No hay nada de eso!

Existen muertos famosos que he conocido en mi vida, por ejemplo Max Scheler, Sigmund Freud, Lou Andreas-Solomé, Hugo von Hofmannsthal, Franz Rosenzweig. Luego existen también los muertos famosos que ninguno de los que vivimos hemos conocido, como Alejandro Magno, Julio César, Goethe, etc. En cada uno de estos casos me he propuesto no interpretar la vida a partir de la muerte, sino la muerte a partir de la vida, de manera que se pueda hacer evidente la unidad de vida y muerte. Claro que un hecho histórico es algo único, pero en relación con la vida y la muerte la historia se encuentra en una situación tal que resulta posible hacer generalizaciones en nombre de las leyes de la naturaleza.

La recomendación de Freud (al final de su artículo "Duelo y melancolía") de que es hora que se comience a colocar "*si vis vitam, para mortem*" en lugar de "*si vis pacem, para bellum*" fue más tarde debilitada por él mismo, ya que en lugar de la palabra, por otro lado ambigua, de "voluntad", introdujo la palabra más inequívoca pero menos clara de "pulsión", oponiendo a la pulsión de vida una pulsión de muerte. Ahora debemos intentar decir en qué sentido se deberá hablar de una voluntad de morir. Al mismo tiempo, hay que aclarar mejor y positivamente qué sentido tiene la represión ventajosa y deseada. Es posible que también las investigaciones biológicas (de las ciencias naturales), como las de la anatomía patológica, tengan el valor de represiones deseadas de la voluntad de morir.

Por lo demás, se puede hablar de tres comprobaciones acerca de la situación en la que se encuentran los cadáveres. En este sentido el estado de los cadáveres se caracteriza: 1) porque terminan las relaciones funcionales fisiológicas; 2) por los procesos de descomposición química; 3) por la consunción de los cadáveres por los gusanos, etc. Si se evitan los dos últimos procesos mencionados a lo último quemando a los cadáveres, sería una especie de eutanasia después de la muerte. También la proposición fundamental de la filosofía de la naturaleza (a su vez lo que se llama anorgánico, la materia, debería ser considerado como con alma o con vida) sería entonces un intento intelectual de negar en cierto sentido a la muerte y de dejar sólo la transición hacia otra clase de vida a partir de la muerte.

También los esfuerzos realizados por ciertas religiones de combinar la muerte con el perdón de las culpas es, desde una consideración psicológica, un potente medio para que la muerte se haga aceptable. Finalmente no se excluye el intento de reemplazar lo terrible de la verdad por las formas más suaves de la utilidad allí donde se sustituye la palabra "verdad" por la palabra "útil", como ocurre en algunas democracias. Lo mismo deberá ser tomado en consideración en aquellos casos en los que se trata de suavizar la aspiración de la verdad buscando sólo una parte, pero no toda la verdad. Algo similar se puede observar cuando se trata de colocar la bondad en lugar de la justicia.

Tres aspectos deberán ser tomados en consideración en una nueva teoría de la muerte:

1. La solidaridad de la muerte, como consecuencia de la cual se exigen y se sostienen mutuamente el matar y el morir.

2. La observación de la muerte de determinadas personas. Ésta puede contener: a) casos de la observación clínica; b) determinadas personas que hemos conocido; c) personas que no hemos conocido; d) el juicio realizado sobre casos de muertes futuras

más o menos probables, pero que no se pueden especificar con facilidad en el tiempo. Si se han interpretado casos determinados, entonces:

3. También por medio de la generalización y la libre especulación que permiten al menos que se pueda discutir el sentido de la muerte.

En cada una de estas tres partes se deberá tratar luego también la parte de las represiones útiles y la de la concientización útil.

Sólo se puede morir, por así decir, por propia voluntad cuando se reconoce que otros que nos siguen pueden hacer algo que uno mismo ya no puede hacer; porque lo que todavía debe hacerse deberá ser realizado por estos en su vida todavía no vivida. Es así como hay cosas que están sujetas a una determinada edad, que muchas veces el que sobrevive tiene o espera, pero el que muere no. Dentro de lo que se deberá investigar en los próximos siglos tal vez se encuentre la relación entre magia y ciencia. En mi época se ha descubierto que esta relación no está aclarada y resuelta, como se había pensado durante un tiempo. Utilizando como recurso el origen de las palabras, en la magia se puede pensar en el poder, así como en la ciencia se puede pensar y se ha pensado en su objetividad. Se ha probado que la teoría de la objetividad de la ciencia no ha sido suficiente o es falsa. Y también se ve que el poder de la ciencia no proviene o no proviene sólo de su objetividad. Tal vez dentro de mil años sean promovidas las relaciones de la así llamada sociedad, es decir, la relación de los hombres entre sí. Ocurrirá cuando se haga más evidente el papel que juegan en ello el dinero y la propiedad. La tercera de las preguntas que recién deberá ser resuelta más adelante, se refiere a la tarea que en esto tienen los estados. Quizá muchos años después de la muerte de los que viven ahora se descubrirá cuál es el papel que juegan en los Estados las guerras, lo nacional y cosas similares. No quiere decir que estos ejemplos sean los únicos que pueden darse como tareas para el futuro. Lo común en ello sólo es que de un modo optimista se espera un progreso, de manera que en estas zonas o esferas no se supone que siempre se repita lo mismo, sino que se dará un desarrollo histórico. Si, por ejemplo, el concepto de "trato" [217] se extiende también a la alimentación, se podrá pensar que el trato con lo así llamado no viviente, con plantas y animales, será diferente de lo que es hoy. También con ayuda de la técnica se podría modificar el trato con otros planetas y luego de los planetas se puede hacer diferente el tipo de trato con constelaciones más alejadas y con las más alejadas de todas. Esta forma de trato mostraría una similitud con la astrología, pero también una diferencia, de lo cual resultaría que la técnica es una forma de astrología y la astrología es una forma más antigua de la técnica. Estas últimas ideas podrían ser por el momento fantásticas, pero no por ello irrealizables. Justamente por eso pertenecen a una reflexión acerca de la muerte y del morir.

Una noche soñé que Kurt Schneider aconsejaba a alguien que dijera siempre algo totalmente definido y, a saber, teniendo en cuenta la crítica posterior porque ésta no se ajusta a lo cierto sino a la forma decidida con que se expresa.

En el análisis que menciono a continuación, desapruebo el valor de la fundamentación por la apariencia de lo que se dice, ya que lo que importa no es lo que se dice sino la verdad. Esta reflexión proviene de mis pensamientos acerca de la muerte porque me inclino a interpretar que la consideración de lo que sé sobre lo que puede ocurrir luego de la muerte es una represión del hecho de la inexistencia (*nichtmehrdasein*). De la

[217] Comillas de la traductora.

misma manera se puede comprender la intención para la gloria póstuma, pero no es admisible como una condición para la categoría del futuro y con ello para la del tiempo. Si esto es acertado, tampoco resulta admisible la consideración del pasado, tal como está dado, por ejemplo, en la expresión "volver a..." y también en las palabras clave: "volviendo a Kant", "volviendo a Marx". En este sentido la muerte tiene que ver sobre todo con el presente. Ni el futuro ni el pasado se pueden comparar en ese sentido al presente. Porque sólo el presente tiene en sí ese momento de la decisión que no se encuentra contenido ni en el futuro desconocido ni en el pasado conocido.

También deberá considerarse que sólo la decisión presente impide tanto la sujeción a las tradiciones como también el salto hacia la nada del futuro. Esta disposición respecto de la decisión presente introduce una situación definida en el pensamiento. Esto puede ser observado con toda claridad, por ejemplo, en la inclinación por la guerra que se le impone a los jóvenes que poseen capacidad para el servicio militar. Estos alemanes de nuestra época no quieren saber si deben sacrificarse o no, sino que quieren saber para qué se les pide el sacrificio. Sólo bajo estas condiciones están dispuestos a hacer un sacrificio, pero no por unirse a una ideología que pertenece a tiempos pasados y que no pertenece a un futuro sin perspectiva y, por lo tanto, desconocido. Si este sacrificio ha ser el de la propia vida, entonces lo importante no es alguna característica considerada como grandeza, sino que la libertad para la decisión se basa precisamente en el conocimiento del para qué. Este ser humano ya no se puede volver tonto; en el sentido de que renuncie respectivamente al para qué de la situación.

Esta cuestión no se aclara a través de una correcta división en hombres sanos y enfermos. Cuando también los así llamados sanos están enfermos, entonces se ha establecido la misma uniformidad entre los hombres, que se expresa a través de la frase "todos los hombres son mortales". De manera que no depende de que se clasifiquen con acierto las enfermedades, sino de encontrar los conflictos y las oposiciones que separan entre sí a los seres humanos. En este caso podrá decirse, entonces, que todos los hombres son neuróticos: el mundo está enfermo. Los contrarios, que por el momento se pueden nombrar, son los siguientes: fascistas y antifascistas o Este y Oeste, etc. Estos contrarios pueden ser considerados, por ejemplo, en el sentido de la represión psíquica, en cuyo caso todo fascista es descrito en su inconciente como antifascista, cada persona que adhiere al Oeste podrá describirse en su inconciente como adhiriendo al Este y también podrá ser tratado de este modo. Al mismo tiempo deberá o podrá ser considerado neurótico, y a la inversa.

En segundo lugar sería agradable si sólo se necesitara engañar a los extraños o a los que pagan. En el momento en que no se impone ya ninguna diferencia entre los que se encuentran cerca y los que se encuentran lejos, en que también se comprendería que pagar y ser remunerado descansa sobre la reciprocidad, a saber, que el que paga se convierte en el que recibe porque el que cobra también es el que paga, por ejemplo, en forma de un sacrificio. En este momento también desaparecería el concepto de lo extraño, por ejemplo, en la política, en la medida en que aparecen ciudadanos del mundo.

El tercer tema trata de la sustitución del dinero por una solidaridad diferente, para la que sólo hemos encontrado hasta ahora la solidaridad de la muerte. Si se reconoce a la muerte como condición de la vida o si se reconoce la reciprocidad como expresión del amor, entonces la solidaridad de la muerte tiene al mismo tiempo estos significados más amplios. Porque entonces la muerte con la vida, el amor serían juntos reglas fundamentales de acuerdo con las cuales podemos establecer algún orden.

El orden que se ofrece en este ámbito es la eutanasia, entendida como ayuda médica para el descubrimiento del sentido de la enfermedad en el camino de la realización

de un ser humano. Lo relevante en este trabajo no es, entonces, ni la generalización de, por ejemplo, el sentido biológico o antropológico de todos los hombres, ni tampoco la determinación de la individualidad. Ambas cosas participarán en la mayoría de los casos, aunque en una mezcla conformada de un modo desigual. Sólo coincide en todos los casos el camino de la eutanasia. Pero en ello no se observa todavía ninguna individualización ni ninguna generalización.

Todo lo que hemos dicho aquí sirve también para la muerte misma. El que no se puede tratar de una definición conceptual, sino de una combinación de pensamiento y acto, si se quiere, de una actitud, surge de la palabra "eutanasia", que encierra tanto una actuación como también un pensamiento. Los seres humanos se diferencian por su actitud hacia la muerte en aquellos que quieren saber lo más posible de ello y aquellos que quieren saber lo menos posible (como lo refleja, por ejemplo, el giro lingüístico que se refiere a una "linda muerte", con lo que se entiende un proceso rápido y con la menor cantidad posible de vivencias).

En la historia religiosa se observa una diferencia como ésa también en las enseñanzas y clasificaciones teológicas. Por ejemplo, parece que los aristócratas judíos saduceos han negado una vida después de la muerte, mientras que en círculos fariseos, entre los que San Pablo incluye a su padre y a sí mismo, en los que la creencia en la resurrección, en el ángel y en el espíritu se unificaban conformando ideas que eran más próximas al cristianismo en formación, permaneció en duda si la fe en Dios y la fe en la resurrección se exigían mutuamente.

Si la muerte es una cuestión moral, no por ello es un sacrificio sino un medio. Pero un sacrificio puede ser un medio para una "eutanasia", es decir, un embellecimiento que debe dar a la muerte personal una especie de consagración. Con ello no se ha excluido todavía que la muerte tiene un fin y que ese fin puede ser percibido como culpa como, por ejemplo, la culpa por haber omitido la realización de determinadas tareas. Luego se puede decir, cosa que también parece que tuvo en cuenta el poeta Rilke, que cada persona muere su propia muerte, y a ello se adapta también mi propia teoría de que la muerte no es sólo algo recibido por el destino, sino además algo realizado, de manera que por medio de este realizar recibe su sentido.

Soñé que mi estar desnudo (hacía mucho calor) en realidad ya era mi estar muerto. Reflexionando acerca de este sueño se me ocurrió que los ingleses siempre están vestidos, mientras que los que viven en el continente encuentran su veracidad en su desnudez. Me gustaría saber cómo entierran los ingleses a sus cadáveres y si en es momento piensan en la desnudez, como lo hacen los alemanes, que pensamos que no sólo hemos llegado al mundo desnudos, sino que también lo abandonamos desnudos. También son tendencias originalmente provenientes del continente las expresiones como "la nuda verdad" o "los nudos hechos" y la costumbre del afeitar. Renuncio a investigar el significado de los cosméticos, de los anteojos y de los agujeros en la punta de los zapatos, y de reconducir estas condiciones a la relación entre los sexos. Lo cierto es que la desnudez y la vestimenta de los mismos también están construidos de manera polar, tal como lo es la relación con la muerte y con la desnudez que aquí ha sido considerada.

Muchas veces se ha caracterizado a la muerte terrena como "destrucción" seguramente porque se partía del punto de vista biológico. De todo lo que hemos visto hasta ahora, se desprende que yo no comparto esta interpretación y que en el mejor de los casos hablo de una "autodestrucción"; en particular porque experimento la muerte sólo como un acto personal y que no veo lo destructivo sólo en este acto, sino que también lo veo en toda clase de actos diferentes. Así ocurre en la enseñanza y en la educación cuando tratamos de procurar aquello que nos daña, como por ejemplo, que

otros quizá lleguen a ser tan inteligentes y activos como nosotros, y que hasta lleguen a superarnos. Un buen ejemplo para ello es la inteligencia de los judíos, que tratamos de alcanzar, pero que sólo a ellos le es tan útil en su lucha por la existencia, tal vez para soportar las injusticias, quizá en el sentido de la frase "¡Dios, perdónalos, porque no saben lo que hacen!". Sin embargo, también en los judíos lo mejor se hace más evidente cuando en lugar de expresar su inteligencia pueden expresar sus sentimientos. Luego resulta indiferente la forma en que se explique la inteligencia de los judíos, ya sea, como dijo Freud, que esa inteligencia se ha desarrollado en el transcurso del tiempo como consecuencia de la necesidad de encubrir el asesinato de Moisés. O como digo yo, que han sido dirigidos y obligados al desarrollo de esta inteligencia porque Jesús le cedió el bulto a Judas. De cualquier manera, esta inteligencia se considera como adquirida en una determinada situación y no como una condición innata, con lo que no dudo de que Jesús, San Pedro, San Pablo y San Juan eran judíos. Si la inteligencia tiene algo que ver, entonces, con la destrucción, y si la muerte también debe destruir algo, entonces la inteligencia tiene algo que ver con la muerte, lo cual concuerda con mi interpretación de la inteligencia. Siempre considero a la inteligencia como algo que ha sido realizado.

Cuanto más entiendo de la muerte, tanto menos entiendo de los fenómenos de la vida. Si esto es cierto, se podrán explicar también de acuerdo con ello los síntomas de la vejez: como por ejemplo la avaricia, la pedantería, la lentitud, la rigidez, la repetición, también aquello que se califica de "infantilismo". El viejo Goethe dijo una vez que el hombre espiritual no se puede imaginar que las cosas no continúen luego de la muerte. ¿De qué cosas se trata en realidad? Evidentemente de aquellas que el hombre espiritual califica de espiritual.

Por lo demás, el tema "muerte" es un maravilloso ejemplo para el trato con lo imposible de ser investigado, que se denomina incapacidad personal, curiosidad o, precisamente, como lo espiritual de un pensador que reconoce los límites de su posibilidad de saber. Por lo demás, aquello que se quiere conocer está tan entretejido con el hacer, que por lo general sólo reconocemos al objeto cuando tratamos con él, es decir: en el trato. Todavía queda por averiguar si ese trato es una realización o si llega a concluir. No es que comprendamos perfectamente aquello con lo que tratamos; y, sin embargo, el trato y el actuar son un acercamiento que no se puede alcanzar de ninguna otra manera.

Es posible que de allí también provenga el hecho de que se le dé preferencia a una superstición frente al descreimiento, como había dicho una vez el viejo Goethe; "es mejor creer lo falso que dudar de lo verdadero". La lucha contra la astrología y otras supersticiones, si bien es negativa, es mejor que el nihilismo pero peor que la lucha en contra de la verdad. Los pensadores (racionales, intelectuales) se encuentran inevitablemente siempre en este aprieto. Deben luchar por así decir en dos direcciones, por un lado contra la estupidez, por otro contra el reproche de que ellos tampoco lo sabrían mejor.

Si hablo de mi propia experiencia, resulta: 1) que mi prójimo me mata y yo mato a mi prójimo; 2) que en lo que sigue, los alumnos, colegas y compañeros se encuentran en esa misma relación conmigo; 3) que la situación histórica que bajo el concepto de historia o política no se comprende como biográfica, se encuentra en esa relación. Si morir, y ello quiere decir vivir, es entonces equivalente a matar, entonces también la muerte misma es redención del pecado; quiere decir, que a la muerte no le corresponde sólo una finalización y una desaparición, sino que se la puede comprender más bien como compensación que como castigo. Y que el sentido de la palabra "la muerte es lo que se paga por el pecado" no se interpreta sólo como castigo, sino precisamente como

compensación de la redención del pecado. Porque la superioridad de la redención del pecado sobre el castigo no es sólo una compensación vengadora del "Talión" [218], que también corresponde a la venganza, sino un concepto de reciprocidad.

La inquietud por una ciencia de la muerte no es ninguna novedad ya que en otras épocas sobre los tratados de anatomía se encontraba con frecuencia escrito*: Vivos mortui docent.* Sin embargo, para aclarar si la idea sistemática conceptual de la medicina será o es antropológica, se necesitará de una nueva fundamentación. Además de la inquietud por una ciencia de la muerte, pertenece a ella también la introducción del sujeto y la diferenciación de lo óntico y de lo pático.

Tampoco constituye un verdadero plan la comprensión de que la medicina debiera ser una especie de eutanasia y, en lugar de ello, el hecho de que haya sido por un tiempo suficientemente largo una cacotanasia. Si, por ejemplo, la psicología profunda aclara que en el alma se combinan los deseos de muerte, contra uno mismo y contra otros, con deseos de vida, entonces depende de que esta vinculación no actúe como complicación, sino como alivio de la existencia. Ése será el caso si los deseos de muerte, que generalmente se alojan en el inconciente por represión, no sólo son considerados en el sentido de su confirmación, sino también en el sentido de restarles importancia. Cuando hace poco soñé que Gerhart Hauptmann (al que por otro lado nunca consideré un gran poeta) había dicho que no existen causas morales de muerte, sino que determinados movimientos corporales son la causa de la muerte, entonces esta muerte es una ironía en relación con lo que establece la bacteriología o la policía. (Se observa una ironía similar en alguien a quien considero un gran poeta, a saber, Goethe, cuando rechaza el reproche de no ser cristiano con la observación de que ha hecho ejecutar a "Margarita" y que ha permitido que "Otilia" se muera de hambre, y si acaso esto no podría considerarse como suficientemente cristiano). En estas ironías siempre está la idea de que nosotros al morir también matamos, la que es tanto establecida como ironizada, de manera que el *pathos* queda eliminado del sacrificio.

El que nosotros, los seres humanos, no estamos capacitados para el sacrificio se observa muy fácilmente en el hecho de que nos resulta imposible amar al enemigo. Con ello no se quiere decir que el amor al enemigo no representa también una meta (aunque inalcanzable). Pero resulta útil tomar conciencia de que los casos de amor al enemigo, que se dan como ejemplo, son un engaño; y cuando se habla de la dignidad del hombre, entonces el engaño sería algo indigno de él.

Sólo por un determinado motivo se puede desear concientemente a la muerte y es quizá porque el sufrimiento ya no se puede soportar por más tiempo, porque se supone que cesa después. Pero si por ejemplo se canta, como es el caso de una cantata de Bach: "¡cuando llegarás, hora añorada!", nos encontramos sin duda con un estado de ánimo enaltecido artificialmente, pero que no es un franco deseo de muerte. Uno de mis predecesores resumió su respuesta a los dolores físicos de la siguiente manera: "¡Cuanto antes, mejor!".

Los deseos de muerte están tan unidos al miedo a morir, como el odio está vinculado al amor. No se trata de una simple contradicción.

Además debemos considerar que con los deseos y temores no nos afectamos sólo a nosotros mismos, sino también a los sobrevivientes. De manera que para lograr una descripción completa debemos considerar que con su muerte el yo también afecta al temor y a los deseos de otras personas.

---

[218] Comillas de la traductora.

En una de las últimas noches se me ocurrió que también yo tengo un seguro de vida, es decir, que cuando lo tomé tenía otros pensamientos acerca de ello y no pensé en la contradicción que existe entre el principio del seguro por un lado y, por el otro, el desplazamiento de la muerte a un lugar en el que no hay seguro. Esta contradicción parece indicar por sí misma que el pensamiento sobre la muerte puede incidir de una forma nueva y de acuerdo con ello parece confirmar (seguramente en cualquier momento) la existencia de una continua represión del tema, de manera que se sigue considerando como desagradable hablar de la muerte y que, entretanto, se debe haber experimentado un alivio en la existencia al hablar de esa manera. En China el ataúd es parte de la dote de la novia que se aporta al casamiento. Se puede observar en Jean Paul Sartre que, en la época en que se conducía como un filósofo, enfrentaba el ser con la nada (*L'être et le néant*), mientras que, cuando inmediatamente después se conducía como un poeta (por ejemplo en la película *Les jeux sont faits*), en lugar de ello enfrentaba la vida con la muerte. Algo similar ocurrió con la introducción de la muerte en mi antropología médica: en primer lugar, como lo pático y a través de la introducción del sujeto. Debido a que entretanto se habían establecido aquellas formaciones sistemáticas de conceptos, que son necesarias para encontrar el sentido de las enfermedades, pudo seguir a esto el tema de la muerte. (Ésta es una interpretación diferente a la de la división dualista de los conceptos provenientes de la sexualidad como se habían considerado allí en un lugar). Si, por otro lado, se comprende al complejo de Edipo y al complejo de Cronos como estructuras básicas, en el sentido de la autoafirmación, entonces también se deberá pensar en estas dos estructuras considerando que con su sepultamiento se da, a su vez, una conservación de lo ajeno: en ese sentido también mi muerte significa, por ejemplo, la vida de los demás, de la que no se puede separar, por cuanto que mi vida presupone la muerte de los otros, pero también la vida de los demás presupone mi muerte.

Cuanto más progresa este trabajo acerca de la muerte, tanto más intenso se vuelve el sentimiento de rechazo hacia este tema. Intento poner en palabras algunos pensamientos sobre él. Uno de ellos es que morir también podría significar tanto como el desprendimiento de lo personal, es decir, tanto un "desyoizar" [219] (*Entichung*) como el "destuizar" (*Entduung*), si es que se me permiten estas palabras nada alemanas, que nuestro error común pareciera ser una excesiva importancia del yo (hace treinta años se escribió un libro *El estado conciente como destino fatal*, cuyo autor se suicidó poco después). Es así que emprendemos el camino a la curación, en la que se encontrará también la desyoización.

Este tipo de terapia tiene además una íntima relación con lo que llamo "represión curativa". Para que ésta ocurra existen todavía otros motivos. Es más lógico, por ejemplo, una frase como "Lo que no se sabe, no se sabe"; luego también tenemos la idea de que es absurdo hablar de la muerte estando vivo y estando vivo hablar del morir. El hecho de que la vida se afirma constantemente es tan incomprensible como la muerte. Karoline Schlegel escribió una vez (creo que a Schelling) que en ella la sonrisa se encuentra muy cerca de la penuria (*Not*). Ocurre, además, que la superstición aparece fácilmente en los pensamientos acerca de la muerte; es así como conozco por propia experiencia la idea supersticiosa acerca de que la muerte aparecerá en una fecha determinada, por lo cual no se pueden inculpar ni las causas ni los motivos, sino simplemente los pensamientos supersticiosos.

---

[219] Comillas de la traductora.

Si, como hemos escuchado decir a Freud, la religión reemplaza a la neurosis o la neurosis a una especie de obsesión ilusoria, entonces debemos preguntarnos a qué parte de la religión se refiere. Freud estuvo obsesionado por el tema de la idea de Dios en *Tótem y tabú* (1914), en *El porvenir de una ilusión* (1927) y en su último libro *Moisés y la religión monoteísta* (1938). Pero podría ser que lo importante en esta concepción general sobre la religión no haya sido la idea de Dios sino la de inmortalidad.

La autodestrucción, de la cual –de modo suficientemente sensacional– se habla aquí sería, entonces, un intento de lograr la inmortalidad. También *se debería* responder en forma afirmativa a la pregunta de si la renuncia pulsional, que tiene tanta importancia en las afirmaciones psicoanalíticas de Freud, no significa otra cosa que lo que en las religiones significaba el ascetismo; de manera que la renuncia pulsional y el ascetismo son intentos de lograr la inmortalidad. Para ello mencionaremos todavía dos argumentos adicionales: 1) que, al morir de un sarcoma maxilar, Freud padeció una muerte no espiritual; 2) que, si bien en su último libro cree haber explicado las particularidades caracterológicas de los judíos (aunque en su ciencia nunca se interesó en especial por las particularidades caracterológicas) califica, sin embargo, la situación especial y la conducta de la raza judía como un misterio imposible de ser comprendido; también este misterio se devela si la supervivencia de la raza está condicionada por un intento de alcanzar la inmortalidad. Es posible que la diferencia de la religión judía y de la cristiana se exprese en que aquélla no posee lo que posee ésta, a saber la idea de una trinidad. Si es una característica judía amar más y distinguirse por la racionalidad, la espiritualidad, la inteligencia, la ciencia, seguramente, como habíamos dicho antes, la conducta de Cristo y de los cristianos respecto de los judíos habrá tenido algo que ver en esto. Pero en la trinidad también se expresan otros pensamientos.

La trinidad no es una idea lógica, sino antilógica, cuya aplicación consiste, por ejemplo, en que, por ejemplo, el padre, la madre y el hijo están unidos entre sí; por otro lado, que en el dogma cristiano Dios, Cristo y el Espíritu Santo están unidos entre sí ha hecho evidente una cierta masculinización en Europa Occidental. Sin embargo, debo mencionar aquí una anécdota que me ha contado un teólogo católico. Le preguntó a un comerciante de pescados napolitano qué es lo que se imaginaba por la trinidad y recibió la siguiente respuesta: "*Il Dio, la Madonna e il Santo Januario*" (Dios, la Virgen y el Santo Patrono de Nápoles). También la contraposición de hacer conciente, hacer inconciente (reprimir) y curar puede ser considerada como una aplicación antilógica; a su vez debemos mencionar aquí la antigua teoría de que el hombre está compuesto de cuerpo, alma y espíritu.

La forma esencialmente práctica y no intelectual de la verdad, que en los tiempos que corren lleva a colocar el alma en una posición privilegiada, también se expresa en lo siguiente: si digo que en la muerte actúan aquellos que matan y aquellos que son matados, entonces esto no es consecuencia de una ley natural, sino de un intento de disculpar. Aparece una cuestión de culpa porque ya antes estaba presente. Del mismo modo los conceptos de la naturaleza, cuando son descritos como leyes que son producto del pensamiento, tienen un origen "logofánico" [220], es decir, que estos pensamientos están impregnados de un resto traicionero de sentimientos, y ello demuestra que no existía previamente un "ser así" [221], sino una razón afectiva, una razón que tiene algo que ver con la culpa.

[220] Comillas de la traductora.
[221] Comillas de la traductora.

Si el tema de la muerte sólo puede ser tratado en referencia con la vida después de la muerte, y este tema sólo puede ser tratado como un tema religioso (no como un tema de una particular fe en Dios), entonces tampoco es posible desentrañar desde aquí todo el tema de la religión, que debe abarcar también el tema del mundo viviente y, por lo tanto, deberá abarcar también una pregunta que puede, a su vez, aparecer en la política. El sacrificio de la vida pertenece entonces también a las cuestiones religioso-políticas. Si la técnica pertenece, además, a las condiciones de la organización en el mundo, entonces el tema de la técnica y de la organización de un orden vital es también un problema religioso. En síntesis: cada acto y cada pensamiento puede ser incluido en la cuestión de "bien o mal" y con ello en el sentido de lo que aquí no llamamos ética sino religión. De esto se desprende para mí que comer del árbol de la vida no significa que nos transformemos en "*scientes bonum et malum*", sino que se deberá tomar esta palabra de modo irónico, porque a pesar de que vivimos tal como si pudiéramos diferenciar lo bueno y lo malo, no por eso nos transformaríamos en Dios.

Cuanto más hablo o escribo acerca de la muerte, tanto más se me hace evidente que no puedo decir nada nuevo acerca de ella porque no sé nada. De manera que sólo puedo decir que aquello que otros dicen acerca de la muerte no proviene de ningún conocimiento. Y ello no basta. Al final de la vida no se trata de tener determinadas representaciones acerca de la vida o la falta de vida después de la muerte, sino de si uno es capaz de poseer sentido de gratitud, de esperanza, ausencia de envidia y falta de necesidad de saber algo. Pero es evidente que en la vida existen interpretaciones correctas y falsas. Y la interpretación que por el momento me parece la única posible, y al mismo tiempo la más urgente, es la que se da a través de la muerte de esta vida. Sin embargo, observamos grandes diferencias; por ejemplo, de edad, de formas de morir, de las causas de muerte y de la idea sobre la vida después de la muerte; además, contemporáneos que conocimos y otros que no conocimos, algunos que murieron antes y que ninguno de nosotros ha conocido, etc. También podemos estar a favor o en contra de la pena de muerte; yo estoy en contra del uso de armas de fuego y del matar. Algunas de estas cosas se han desarrollado en forma poética como tragedia. Uno puede compadecer o no la muerte de algún prójimo. Napoleón le dijo una vez a alguien que en su necesidad se expresó así: *"Mais il faut, que je vive!"*, dijo; *"Nous n'en avons pas la nécessité!"*. Si se intenta encontrar una interpretación de la vida desde la muerte, se debe saber primero que esta interpretación es sólo un ejemplo del interpretar en general. Recién entonces se tomará correctamente el momento y la causa en sí como tarea interpretativa. Las generalizaciones acerca de la muerte sólo se pueden utilizar, además, cuando la muerte es simplemente un ejemplo. Si tratamos de considerar el momento temporal, esto nos será útil como medio interpretativo si con ello adquiere importancia la biografía, ya que la temprana muerte de un lactante y la muerte en la ancianidad resignifican toda una vida. Así se explica la teoría que sostiene que todas las vidas tienen idéntica duración y que en las estrellas o en la constitución está establecido que en la hora del nacimiento el hombre tiene determinada la hora de su muerte. Otro tanto ocurre con la generalización de que todos los hombres son mortales o que todos los hombres son juzgados en la hora del juicio final. Lo mismo ocurre con el hecho de que el momento de la muerte permanece oculto. Algo similar debe ocurrir con la localización de las enfermedades y con el establecimiento de la causa de la muerte. Las causas de muerte se encuentran en una estridente discordancia respecto de la realidad. Los accidentes, las lesiones en la guerra, los suicidios son representaciones que incluyen que un hombre que muere o se mata también afecta a otros, por ejemplo, a los hijos y a la mujer. La generalización no consiste, entonces, en que todos los hombres sean mortales, sino en el hecho de que la muerte no es un aconteci-

miento individual, sino que es, si se quiere, un hecho social o colectivo; lo que he intentado expresar en otras épocas con la tesis de la solidaridad de la muerte. Lo mismo aparece de manera más moral en la idea de que en el más allá, sea en el cielo o en el infierno, volveremos a encontrarnos no sólo con nuestras mujeres, hijos y amigos, sino también con nuestros enemigos. Es así como el tema insoluble del amor al enemigo adquiere un aspecto novedoso.

Es probable que en este complejo conjunto ni siquiera se trate de representaciones determinadas, sino que se trataría de la gratitud, de la esperanza, de la ausencia de envidia y si se nos aparecen las virtudes más que las necesidades, se tratará de una pequeña luz. Pero no son sólo virtudes las que de esta manera hacen referencia a la muerte, sino también la falta de virtudes; por ejemplo, me dijo una amiga que su padre había dicho: "¡Prefiero ir al infierno que al cielo, porque allí la temperatura es más cálida!" o un psiquiatra me contó que había esquizofrénicos que habían dicho que si ellos se convirtieran, como temían, en enfermos mentales, ya no habría infierno; o que la aparición de la psicosis se puede comparar con la tentación de Cristo por el Diablo, que le ofreció el poder sobre el mundo, la muerte y la vida, lo que luego se reveló como impotencia.

Podríamos decir que sólo se trata de una repetición que, imponiéndose en forma de compulsión, fue calificada por Freud de demoníaca, tal vez porque como eterno judío el mismo Freud (*Ahasver*[222]) sufría de esa misma compulsión y no pensó en la conservación del judaísmo que mencionamos anteriormente. Es entonces así que la idea compulsiva de la muerte, comparada con lo demoníaco, el *Ahasver*, se transformó nuevamente en un poder. Simone de Beauvoir, la compañera de Sartre, ha escrito una novela *Todos los hombres son mortales*, en la que un duque del norte de Italia tomó, durante la defensa de su ciudad, una infusión que le proporcionó una mujer mayor y que lo haría inmortal. Después de setecientos años este duque vive todavía y es "mortalmente desgraciado". Una contrapartida alemana más antigua es el mito de Münchhausen. Si uno renuncia a la filosofía y a la religión, no queda otro remedio que ocuparse de la muerte.

Probablemente el que yo haya considerado como posible la interpretación del sentido de las enfermedades a partir de la muerte se base en una relación similar. Pero corresponde a esta interpretación de la muerte la idea de que no sabemos nada de ella, es decir, que buscamos interpretar a partir de lo que no se puede saber. De modo similar a lo que ya había dicho antes, es decir, de que no se puede definir la salud, sino sólo se puede definir la enfermedad, pero esto siempre partiendo del trastorno, es decir, negativamente. O bien, tal como lo indica el planteo, que lo inalcanzable en la ciencia es el único medio para mantener vigente a la ciencia.

Hasta ahora creía que para la preparación para la muerte se necesita, en una visión retrospectiva, de la gratitud; más o menos en el sentido del *Libro de Job*. Entretanto reconocí que, además de la gratitud, se necesita también de la esperanza. Aunque todavía no sé si y de qué manera estas dos virtudes opuestas en el tiempo se corresponden. Pero sí sé que se corresponden en la medida en que ambas pertenecen al campo de los deseos y no del conocimiento. Esto puede ser calificado de místico. Si a pesar de las grandes afinidades y del gran respeto que siento, cada vez me separo más de Freud, también encuentro que este hombre hizo valer sólo al conocimiento y al saber; es así que fue, como judío, un decidido saduceo[223]. Si bien en su artículo de 1915, "De gue-

[222] Nombre hebreo del rey persa Xerxes, también nombre del eterno judío (nota de la traductora).

[223] Perteneciente a una secta de judíos que negaba la inmortalidad del alma y la resurrección del cuerpo (nota de la traductora).

rra y muerte. Temas de actualidad", recomienda al final el "*Si vis vitam, pardu mortens*", luego en sus escritos no figura más nada sobre este tema. A lo largo de toda su vida siempre le pareció importante el conocimiento y la mística le resultaba sospechosa.

Mi mujer me decía que no creía ni en el purgatorio ni en el infierno, sino que se imaginaba el cielo de modo tal que allí no ocurriría nada perturbador. Cuando le pregunté si en el cielo las personas también buscarían ponerse de novios, me dijo: "¡No, pero no quiero que me olvides!". Pareciera ser que la renuncia al saber permite la contradicción, aunque no la aprueba expresamente. Allí donde rigen los deseos y no la ciencia, tampoco se formulan de manera intelectual preguntas tales como, por ejemplo, acerca de la forma en que cuerpo, alma y espíritu se relacionan formando una unidad. En este sentido, ya no tiene importancia y tampoco se pregunta ni se contesta si, al morir, es el cuerpo el que tiene la conducción.

Si se ha comprendido lo dicho por Goethe que los mejores hombres son aquellos que pueden tratarse a sí mismos con ironía y humor, es mejor decir que uno se ha divertido a que uno ha sido un hombre que ha hecho justicia. Hoy escuchaba que Carlyle consideró el *Libro de Job* como el libro más grande de la humanidad, aclarando, sin embargo, que no surgió desde la terrible seriedad de los judíos, sino bajo la influencia de la grandeza de los árabes, de los cuales más tarde surgieron los mohametanos. La muerte es por cierto un asunto serio, pero también se puede exagerar esta seriedad y luego se recae en el ideal del nirvana que, si bien alguna vez tuvo que ser descubierto, no debería considerarse una verdad permanente.

No rechazamos al suicidio porque sabemos lo que es, sino porque sospechamos o creemos intuir que, después de efectuado, la vida continúa en el purgatorio o en el infierno hasta que al final en el cielo. Dado que los problemas, así sospechamos, hubieran sido solubles si uno se hubiera esforzado en solucionarlos.

Da lo mismo si uno se muere a causa del cuerpo o del alma, siempre que uno se muera. No tiene sentido introducir aquí una relación de cuerpo y alma como problema, cuya solución sería la precondición. Más difícil es la novedad de la solidaridad de la muerte, no sólo porque acerca de ella se ha reflexionado poco, sino porque, si es que existe, como realmente creo, también el sacrificar es igual al matar. De allí no sólo surge el mandamiento mosaico: "No debes matar", sino también: "No debes sacrificar, ni a ti mismo ni a los demás". También la religión más fanática y el terror contienen este mandamiento: "¡No debes matar!". Si no se debe matar, tampoco se puede comer lo que es posible de ser matado. De allí se desprende la cuestión todavía no dominada por la técnica de si es posible vivir sin comer. Se la puede resolver teóricamente de una manera o de otra, y también se la puede imputar como motivo de la anorexia, del vómito y de los trastornos del apetito y tratar de justificar a estos, con lo que se hace evidente que en cada neurosis no sólo es posible describir una enfermedad, sino también la descripción de un fin valioso. No se trataría, entonces, sólo de la descripción de una libertad, sino también de una necesidad. Si se logra que con el heroísmo y el menosprecio de la muerte, la muerte y la vida se vuelvan indiferentes, también cesará el odioso sufrimiento. ¿No se trataría aquí de una estrategia a favor de la vida? Esto sólo podrá ser decidido a través de la unión de la muerte y la vida no en el trabajo intelectual, sino a través de una acción.

Con ello hemos dicho la mayor parte de lo que se puede decir acerca de la muerte. Por cierto también se trataría de una introducción para considerar otros temas; por ejemplo: la unidad de lo diferente o lo característico. Nos resistimos a deducir lo característico de lo grafológico o fisionómico o biológico (*tests*). Sin embargo, esto ocurre en la vida diaria y en las ciencias. Hace algunos días leí un artículo de Freud sobre

tipos caracterológicos, claro que en su trabajo psicoanalítico. Diferencia allí tres tipos y los califica de excepción, como aquellos que fracasan con el éxito y como los delincuentes por sentimiento de culpa. Yo diría que toda persona pertenece a esos tres "tipos", que tampoco esta vez se trata fundamentalmente de un tipo.

Otro tema sería la familia, el matrimonio y los sexos. Un tema adicional sería el dinero y, con ello, el concepto de lo ajeno y del enemigo. Otro sería el de la voluntad, en el que se tratarán los límites, lo involuntario y la relación del querer y el poder (de capacidad). Al querer también pertenece el poder y al poder también le pertenece el querer. En conjunto, el querer se encuentra a la sombra del riesgo y con ello de la situación pática, que se puede describir como aquello que no es y no como aquello que ya es.

Cultos a la muerte

Los cultos a la muerte se tratan aquí como testimonio de la posición que otras personas tienen respecto de la muerte. Considero que la forma más completa pareciera ser la incineración voluntaria de viudas en la India, el suicidio por ofensa y la utilización del haraquiri en el Japón. En estos casos se pone de manifiesto una solidaridad de la muerte.

Una reciprocidad menos completa surge luego del culto a los antepasados y a los muertos que probablemente ha sido desarrollado de forma más completa en la China. Otras atenuaciones a favor de los sobrevivientes son las ceremonias fúnebres de las iglesias, incluyendo hasta las caras tristes de los sobrevivientes y la conducta convencional del luto que se expresa en el rostro y en la vestimenta. En este momento de apariencias externas triviales, también podrá aparecer la rebelión, que consiste en que ciertas personas, que por lo general también son calificados de neuróticos, se nieguen a ir a los cementerios y a participar en los entierros. Luego se interpreta que esta postura se debe al rechazo que se dirige a cuestiones externas. Ciertamente esta interpretación está determinada por el hecho de que el síntoma es un símbolo, que el símbolo hace referencia a lo inconciente y que lo inconciente es más radical. No por ello es necesario considerar al radicalismo como de valor más elevado que el compromiso entre la solidaridad radical y la adaptación de los sobrevivientes. La advertencia: "¡dejad que los muertos entierren a los muertos!" se acepta como valor superior de la vida sobre lo muerto. Será recomendable tomar esta palabra, como también otras opuestas a ella, como expresiones ocasionales que se dan en una situación determinada y no como norma para todos los casos. Por ejemplo, si se colocara el morir y el matar en un mismo nivel, desaparecería la diferencia entre aquel que fue asesinado y el asesino, y con ello también la posibilidad de que exista la ética y el derecho.

Sentido

Si el sentido de la vida es la muerte, entonces el sentido de la muerte es la vida. Ocurrieron exageraciones que también pueden consistir en que se pronuncie lo uno sin lo otro. La intensificación histórica de la sensibilidad contra el matar, tal como se expresa en la abolición de la Inquisición, en la pena de muerte o en la intención de suprimir la guerra no se puede poner en duda históricamente, en particular si se considera el período transcurrido desde el Siglo de las Luces. Y debido a que esta sensibilidad, como ocurre con todo lo histórico, no puede ser comprendida en forma retroactiva, surge que no sólo la valoración de la vida es novedosa, sino también lo es la valoración de

la muerte. Esto también puede ser expresado diciendo que ahora se debe comenzar por diferenciar mejor la muerte y el matar. La solidaridad de la muerte no es entonces una identidad de morir y matar. Proponemos que este problema se resuelva teórica y prácticamente en la medida en que de la necesidad del morir no se puede derivar ningún tipo de derecho para matar. De manera que la necesidad no es ninguna fuente para adquirir un derecho. Y lo necesario (la así llamada muerte natural) no constituye ningún fundamento para la libertad o la inocencia. Entonces el sentido es una tendencia hacia o una meta, pero no es un hecho dado.

Si el sentido de la vida es la muerte y el sentido de la muerte es la vida, entonces el sentido de la enfermedad es ambas cosas: tanto el morir como una tendencia a la supervivencia. De manera que no se puede deducir el sentido de las enfermedades de la lucha entre la pulsión de vida y la pulsión de muerte, tal como si estas pulsiones fueran algo dado o algo existente. Sólo se los puede llamar pulsiones en la medida en que a través de ellas se tiende hacia algo.

Dado que aquí no se trata de una ciencia acerca de la realidad y de su misión, sino de una dirección, entonces sólo queda por hablar del concepto de posibilidad.

Posibilidad

La presunción de que la posibilidad y la realidad (*Wirklichkeit*) están relacionadas de tal modo que sólo se vuelve real lo que también es posible constituye un error fundamental del pensamiento occidental. Cuando Goethe dice "Amo a aquel que anhela lo imposible" o cuando las ciencias occidentales parecen partir de manera lógica de la afirmación de que sólo lo posible puede ser realizado, entonces excluimos de antemano la realización de lo imposible. Llegar a la proposición de que *sólo* se realiza lo imposible, sería un largo camino, pero que también se podría recorrer de un solo salto. Y, sin embargo, en las religiones y en la antilógica el valor de lo paradojal y de lo absurdo es una referencia a formas anteriores de esta proposición. Si bien amenaza a la ciencia, no la necesita destruir, siempre y cuando las ciencias sean tan capaces de transformarse que luego de superar el principio causal lo incluyan dentro de sí. Entonces se podría salvar en la ciencia su aspiración a la verdad, que hasta ahora existe de modo irreconciliable junto con la verdad religiosa y con la antilógica de la vida cotidiana. No resulta difícil de comprender que los niños no nacidos, los hijos y las hijas muertos a corta edad son más eficaces que aquello que fue vivido, visto y realizado. Pero aquí no se trata de una tal diferencia de grado, sino de una afirmación radical de que *sólo* es eficaz esto que nunca se hizo presente y que nunca se realizó.

Aunque en nuestro lenguaje corriente parezca como un exceso, se puede considerar a este exceso no sólo como un intento de adaptación, sino como la única salvación inmediata que se pueda prever y la única verdad. No hace falta apurarse de modo masoquista hacia la horca para reconocer una verdad como ésa, que como verdad no tiene en cuenta las consecuencias. Resumiendo: se puede decir que la afirmación de que sólo podemos realizar lo imposible ya no se puede anular en forma psicológica o filosófica.

Dolor

Lo novedoso que hemos de transmitir acerca del dolor es que, según el principio que se puede calificar como el principio de Leibnitz-Freud (según el cual el mundo es el

mejor de todos los mundos posibles y el sueño es manifestación de lo deseado), de acuerdo con esta novedad, el dolor pertenece a lo deseado. Desde la fisiología se puede observar con frecuencia la aparición del placer en el dolor en una picazón o al rascarse; desde la psicología se observa en la estrecha relación entre dolor y placer, masoquismo y sadismo, entre amor y odio. Claro que todavía hay un largo camino desde el reconocimiento del placer en el dolor como lo fundante y la separación de placer y dolor como lo secundario, hasta llegar a la experiencia de que sólo el placer purificado por el dolor y sólo el dolor purificado por el placer hacen al valor y a la meta. Aunque también se puede decir que el placer en el dolor existió desde hace tiempos remotos, particularmente en animales inferiores y en hombres así llamados primitivos. En el mundo más moderno este retorno a un tiempo anterior o este descenso a las esferas corporales e inconcientes podría considerarse como una información dada en una situación sin esperanzas, pero no como fin y como valor superior. Sea como fuere, lo que se afirma en este caso, la novedad de la que se hablaba antes, es un medio para comprender fenómenos y de este modo se puede juzgar en una forma más amable en lugar de enjuiciar. Si un hombre inerva su musculatura lisa o estriada de una manera tan espasmódica que aparecen dolores, en el futuro consideraremos esto como señal para una armonía equivocada aunque posible. Entonces ocurre que el dolor es la antorcha que denuncia un desvío dado pero no necesario.

Si se toma este camino que transcurre desde la comprensión del placer en el dolor hasta la atención prestada respecto de un destino fatal y no como un destino importante (como, por ejemplo, un viento adverso), entonces se puede decir que sigue siendo deseable eliminar los dolores, pero cuando se comprende lo oportuno en el dolor, el camino hacia esa eliminación será diferente. Al mismo tiempo se debe establecer una diferencia entre el dolor de muelas, el dolor de heridas, de estómago, de cabeza, de corazón y del alma. Debemos admirar, sin embargo, la genialidad del lenguaje que unifica todo esto con la palabra dolor. De manera que la extracción de un diente o un masaje pueden representar el camino más corto y, no obstante, se puede llegar a comprender asimismo el profundo sentido de todos los dolores.

Resulta llamativo que las úlceras de estómago, las arteriosclerosis, los tumores cerebrales, los acontecimientos biográficamente importantes como, por ejemplo, la pérdida en el caso de que mueren parientes cercanos, la imposibilidad de procrear, etc. puedan transcurrir ya sea con dolor, ya sea sin dolor. Si se observa estos casos con más detenimiento, se llega generalmente al resultado de que el dolor es más deseable que la falta de dolor. Ni la presencia ni la ausencia de dolor se pueden reconocer como fin último. El dolor corporal adquiere su aspecto positivo sólo por una especulación que se puede criticar como idealista. Y nos parecerá gris y no blanco el nirvana de la tonalidad incolora falta de pasión. Tampoco se trata ahora de una técnica deseable para la vida, sino de aquello que tal vez se ha calificado también de verdad para sustraerse de ella. Ocurre una aproximación extraña del principio original contra el dolor en su condenación espiritual. Ocurre una aprobación general de todo tipo de lucha contra el dolor. Es como si por medio del lenguaje se mostrara lo malo en el dolor en todas las formas posibles de consideración y de comprensión.

Concluimos con una afirmación de Teodoro Haeckes según la cual el que posee una fe total tampoco podrá enfermarse. Por lo tanto la enfermedad no es destino sino maldad. Se podrá decir que nadie posee una fe total, pero ello sólo confirma que salud es fe en realidad.

Vértigo [224]

El dolor es muy preciso y muchas veces es localizable tanto en el tiempo como en el espacio. ¿Esto a qué se debe? El lenguaje posee una comprensión genial, pero también es simple [225]. El cuerpo posee (como el lenguaje) una relación que abarca a todo el mundo, pero también posee una limitación simple. Así como la enfermedad, por ejemplo, también puede ser denominada enfermedad fundante (*Urkrankheit*). Si relaciones tan diferentes se expresan una y otra vez de una manera sencilla (aunque por ello justamente también mucho más ambigua), entonces esto se debe evidentemente a que el vocabulario del cuerpo es muy limitado. ¿Cómo podrá un cuerpo como el corazón expresar un texto lleno de frases si sólo tiene tres o cuatro palabras para expresarse?

Debemos aplicar este principio del vocabulario restringido cuando hablamos de síntomas de enfermedades fundantes que pueden volver a aparecer en todas las enfermedades. Seguramente el dolor pertenece a estos síntomas de una enfermedad fundante o de una enfermedad en general, pero también esto ocurre con la debilidad, el vértigo, el vómito. En el caso del vértigo, seguramente será necesario que se proceda a un análisis especial para averiguar a qué se deben, en realidad, el equilibrio y la armonía; y ciertamente el sentimiento de debilidad corresponderá a lo contrario de la capacidad de trabajo. Una vez que esto se comprende, resulta difícil volver a interpretaciones tales como por ejemplo: "he trabajado demasiado" o "me han obligado a trabajar" porque en cada caso se trata de un encuentro entre los propios deseos de obtener éxito y la presunción de que el mundo circundante pretende que uno obtenga éxitos.

El *a priori* humano de un estado de vértigo, una vez que se lo ha experimentado, de ninguna manera es fácil de poner en palabras. Y esa expresión lingüística está acompañada de un sentimiento totalmente acertado, de manera que ésta queda en el fondo de la experiencia original y encuentra en ella una resistencia que no se ha podido dominar. Se suele decir: se tiene que haber atravesado por una experiencia como ésa. Por otro lado, la palabra vértigo tiene en sí cierta precisión que no debe ser ignorada. Si se considera, por ejemplo, como "vértigo" a algo que todos creen conocer, entonces tenemos la posibilidad de decir: "Sí, fue un vértigo" o: "No, lo que se describe allí en realidad no es el vértigo". De manera que la vivencia y la palabra se encuentran efectivamente en una relación, y parece que es esta relación la que permite criticar a la descripción o también describir a la vivencia en forma más o menos correcta. De manera que el *a priori* humano del vértigo está anclado tanto en el acontecimiento que se puede experimentar como en la expresión lingüística.

Si nos proponemos ahora explicar el vértigo, si intentamos interpretarlo y adjudicarle algún predicado, entonces se deberá evitar el pensar primero en las características secundarias, terciarias, abstraídas analíticamente. Tales serían, por ejemplo, las transformaciones espaciales específicas de la orientación: éstas no están dadas en forma primaria, sino que lo primario es un indudable estado de padecimiento. Existe allí algo desagradable: algo que no debe ser pero que es; hablando en tonos relativamente fuertes, aparece un intenso displacer; en tonos fuertes se hace evidente una penuria, un sentimiento de miseria, una tortura; en el tono más fuerte se aprecia un sentimiento de aniquilación.

---

[224] En idioma alemán la palabra *Schwindel* significa tanto "vértigo" como "mentira, engaño" (nota de la traductora).
[225] También "llano", "sencillo" (nota de la traductora).

Aquí debemos detenernos por un instante para preguntar: ¿cómo deberá proseguir la ciencia? Porque ella tiene dos posibilidades. O bien comienza ahora la descripción más detallada a partir de fenómenos aislados, por ejemplo, de trastornos motrices del equilibrio, de percepciones delirantes del espacio como la rotación aparente; o uno prosigue preguntando de qué tipo es el displacer, la tortura, la miseria y qué es lo que se debe entender bajo estas denominaciones. Una vez que nos hemos percatado de estas dos orientaciones en las preguntas, reconocemos que el primer camino a investigar llevaría a la fisiología del vértigo, el segundo hacia una especie de psicología. Lo primero, la fisiología, debe buscar, entonces, la ayuda y el método de las ciencias naturales; lo segundo, la psicología, depende inevitablemente de decisiones morales, filosóficas o, digamos una vez, científico-espirituales. El que se elija un camino u otro no es algo evidente y ambos caminos tampoco tienen el mismo valor, están igualmente permitidos, de manera que la elección no es algo intrascendente que se efectúa en libertad. Y todavía sucumbiríamos a una mayor falsedad si calificáramos el camino de las ciencias naturales de objetivo y el espiritual científico de subjetivo.

Debido a que originalmente un vértigo era un estado no deseado, equivocado o enfermizo, la negación de esta cualidad sería desde el comienzo un despojo en relación con su realidad. Desarrollaremos en otra parte de este libro las consecuencias que tiene este despojo o esta omisión para la naturaleza moral de la investigación, la ciencia y la medicina. Allí se ve que lo bueno y lo bello debe desaparecer del concepto de lo verdadero, si lo verdadero puede ser también lo malo y lo feo. Aquí sólo encontramos la decisión conciente de que en la investigación del vértigo primero deberá ser investigada y fijada la cualidad del sufrimiento. ¿Qué es en este caso el sufrimiento?

La comprensión de mi análisis no puede perder nada de su valor si describo de antemano el proceso de la investigación: el análisis muestra que el sufrimiento, lo pático del vértigo, es aquello de lo que surgen ciertos conceptos, como el trastorno en la orientación y en la función de los órganos, y no a la inversa. Estos conceptos aparecen con el estado pático, no existen con anterioridad. Éste es un orden de la realidad que sigue siendo de importancia fundamental.

Yo mismo he sufrido una vez un ataque de vértigo de Menière. Durante este ataque un *avasallamiento* de mi estado general tenía el poder sobre mí durante algunas horas. El extremo sentimiento de miseria no era entonces la única característica, la incapacidad de eliminarlo estaba dada, y la miseria y la sensación de avasallamiento aparecían en forma conjunta. Mi estado de avasallamiento no necesitaba contener un estado de miseria. El avasallamiento por cansancio, por deseo sexual, por sueño no suele ser desagradable, todo lo contrario. El miserable estado de avasallamiento en el vértigo parece ser más rico en determinaciones que el avasallamiento placentero, porque el deseo de que desaparezca el estado, la espera de la mejoría muestran una evidente oposición, una polaridad. *Yo* deseaba que *se* mejorara, pero *yo* no puedo hacer nada para que ocurra, porque *ello*[226] es más fuerte que *yo*. Me veo en oposición, como enemistado en relación con otro. De manera que el estado está construido en forma polar. Con ello tenemos una segunda duplicación. La primera era la del estado de miseria y de avasallamiento, la segunda es la de "yo" y "ello". Si el mareo es una realidad original, entonces las dos escisiones, indistintamente que sea primaria o secundaria, están ligadas a lo original, a su realidad. Pero nuestro análisis no tiene autoridad para

[226] El autor hace aquí un juego de palabras ya que en idioma alemán se dice por ejemplo "ello me duele aquí" (nota de la traductora).

hacer desaparecer la realidad original y colocar en su lugar una o varias otras, tales como, por ejemplo, el desagrado y la derrota, "mí" o "ello" [227]. No es lícito decir que éste o alguno de estos son en verdad lo real y que el vértigo es sólo un fenómeno. Nos ajustamos a la realidad del original, aunque esta haya sido sólo una vivencia, una experiencia, una observación casuística. Volveremos luego sobre la naturaleza particular de lo original cuando hablemos de la naturaleza conceptual de estos hechos.

En el intento de explicar el vértigo se percibe que esta explicación se enfrenta con una resistencia. Ésta consiste en aquello que antes hemos llamado el *a priori* humano. Por este motivo nos hemos separado de las características secundarias o terciarias, tales como la orientación en el espacio o la náusea, y le hemos dado la prioridad a la vivencia de miseria y de avasallamiento. Pero también nos debimos cuidar de proyectarla sobre un sujeto o un yo, o también sobre un objeto o un ello. Sartre le reprochó a Freud, con cierto derecho [228], que sustancializaba el yo y el ello, mientras que estos no son en realidad sustancias sino funciones, cuyo límite se desplaza de continuo dentro de la masa de lo psíquico. Pero los análisis fenomenológicos y ontológicos de Sartre tienen a su vez el defecto de que sus categorías ontológicas (ser-para-sí, ser para-algo diferente) también se presuponen allí donde no hay nada que presuponer, allí donde se originan los presupuestos en sí mismos como, por ejemplo, en una crisis como el vértigo. Por esta razón he afirmado en un comentario anterior, que, por otro lado, no estaba libre de errores [229], que en la crisis el enfermo "experimenta la transformación como tal". Con ello se evitará al menos reemplazar simplemente al *a priori* humano por una ontología existencialista o un materialismo físico, cosa que sería injustificado.

Se puede intentar de todas maneras describir el estado original del vértigo de manera tal que en él ocurre una fusión del yo con el ello. Para ello se utilizan los términos de Freud, pero se anula de algún modo su sustancialización técnica, dejando que dos abstracciones se fundan en una, es decir, deshaciendo el dualismo. Menos comprometido y para nuestro propósito más claro sería el caso de describir a la experiencia de la fusión en una atribución unitaria y "monomorfa" [230] en la metáfora: "El vértigo es el lugar en el que por la noche se encuentran los zorros". Entonces un zorro sería el yo y otro zorro el ello. El lugar del encuentro es el mismo para los dos zorros, indistinguible y de noche. La metáfora tiene la ventaja de que no *expone* algo existente sino que *conduce hacia* algo no existente. Tal conducción tiene luego la ventaja de que a través de ella también comprendemos la fusión y luego la característica de la no escisión de otras diferencias categoriales. Por ejemplo, se comprenderá que no puedo decir del vértigo que lo hago, ni que es hecho en mí: en la cualidad pática no hay ninguna diferencia entre activo y pasivo en el sentido de la mecánica o de la dinámica; sólo cuando uno se acuerda de estados anteriores en los que en un momento previo al vértigo uno se ha diferenciado a sí mismo y a su medio, o si después del vértigo uno se acuerda que durante éste uno ya no se diferenció a sí mismo y al medio, de manera que la idea de una discontinuidad se forma sólo a través de recuerdos, y con ello el concepto de un estado originado por la fusión de yo y ello o de un estado del que surgió luego la diferenciación de un yo y un ello, etc. Es entonces el recuerdo, es decir, una introducción del tiempo, un acto de la temporalización, lo que ahora se sospecha

---

[227] Comillas de la traductora.
[228] Sartre, J. P., *L'être et le néant*, 1943, pág. 88 y siguientes (1993, pág. 123 y siguientes).
[229] *El circulo de la Gestalt V* 2.a) "Las crisis y la propia experiencia de la inestabilidad", 1943, segunda edición, pág. 151 y siguientes (tomo 4, pág. 296 y siguientes).
[230] Comillas de la traductora.

como condición o al menos como algo relacionado, sin lo cual la captura del "ser siendo" [231] (*Werden*) y de la transformación no pueden ser completamente pensados.

Durante todas estas comparaciones hemos ejercido una violencia sobre un punto de la experiencia del ataque de vértigo que ahora debemos subsanar. Yo al menos debo constatar que durante el ataque de Menière, junto con el vértigo avasallador, algunos sectores de la motricidad, de la percepción sensorial, del pensamiento, etc. habían quedado de todas maneras libres, disponibles y dominables dentro de ciertos límites. Traté de hablar, de abrir lo ojos, de mover los miembros, de percibir el lecho, de oír lo que se decía, de pensar en diferentes cosas, de emitir juicios, etc. Todas las particularidades descritas anteriormente sobre el vértigo siguen siendo descripciones correctas y, sin embargo, no se puede hablar de ninguna manera de una realización total de mi persona por la experiencia del vértigo; pero no se podría decir si la persona estaba contenida en el vértigo como una parte del vértigo o el vértigo en la persona como una parte de la persona. En consideración de la certeza del informe, esta alternativa también debe quedar abierta; es parte de la correcta descripción. El existencialismo filosófico coloca aquí otra vez en lugar del *a priori* humano un *a priori* de la existencia, y con ello ignora simplemente la experiencia.

Al comienzo de este capítulo se pensó también en la dificultad de la expresión verbal. Pero nos limitamos al hecho de que la vivencia no se puede considerar como totalmente posible de ser expresada en palabras, aunque, en cambio, las palabras poseen ellas mismas una extraña exactitud en su acierto, que también se puede denominar sentimiento lingüístico. Ahora bien, en la palabra vértigo uno se encuentra con un fenómeno muy especial: el doble sentido de la palabra vértigo describe también algo que se encuentra entre la mentira y el error, entre el engaño y la confusión [232]. Se llama tramposo a quien uno desea ya sea cuidar o desenmascarar; se dice que alguien engaña cuando todavía no ha sido reconocido o cuando todavía no se ha reconocido a sí mismo. La palabra francesa *vertige* tiene el mismo significado secundario; los diccionarios la explican como vértigo figurado a diferencia del vértigo real. En nuestra descripción sobre el proceso patológico ha sido ignorado hasta ahora. La pregunta es ahora si también él pertenece al *a priori* humano o no.

Es muy probable que una investigación filosófica lingüística, apoyada por la etimología, tenga también en el caso de la palabra vértigo como resultado que el doble sentido provenga de un contrasentido primitivo de aquello que expresa la palabra, y que ese contrasentido sea luego silenciado con el artificio del sentido doble. De todas maneras la experiencia corporal tiene un carácter similar, a saber: que algo que está allí presente se desea enviar "al Diablo" [233] y lo más lejos posible. Lo desagradable, la miseria y la tortura son como una encarnación de la negación, que acepta a la *Gestalt* "fuera con ella". Pensamos: ojalá que esto pase pronto. Ésa es la cualidad particular de la tensión pática que se da aquí. Pero este displacer, este sentimiento de miseria, tiene una forma muy precisa, en cuyo análisis se observa que la negación encarnada vuelve con todos los detalles. Aunque la negación es una afirmación lógica, en la encarnación se presenta como acto. Se puede sospechar que no sólo la negación aparece como un acto corporal, sino que también en el acto se encuentra la logicidad de la negación.

---

[231] Comillas de la traductora.
[232] *Schwindler*: en alemán, tramposo, que proviene de *Schwindel*: trampa, engaño, pero también mareo, vértigo.
[233] Comillas de la traductora.

Rudolf Bilz [234] muestra en su extraordinario estudio que existen dos clases de "no" [235]. Cuando encojo los hombros o sacudo la cabeza quiere decir que no sé o que no puedo. Pero si golpeamos o escupimos quiere decir: no quiero y tú no debes. En el primer caso no puedo dar; en el segundo no quiero tomar. En el estado de vértigo también hay un "no" pero, por ahora, no sabemos si pertenece a uno o a otro de los tipos diferenciados por Bilz. Si luego contemplamos cada cosa de cerca, vemos todavía otro aspecto doble de los fenómenos: un grupo determinado de movimientos y una cantidad de percepciones especiales.

Voluntad

Por lo visto, la voluntad es algo que tiene límites. No puedo querer todo, por ejemplo, no puedo precipitarme en cualquier momento de un piso elevado. Una segunda particularidad de la voluntad es la de que muchas veces hacemos algo que, si bien parece ser querido, se dice que es involuntario. Tercero: en la teoría de la histeria se ha hablado muchas veces de que estas personas que, por ejemplo, ya no mueven un miembro con un determinado fin, sufren de la circunstancia de no poder "querer" [236]. Sin embargo, cuando se compara, pienso que también la persona considerada sana no puede querer todo. De manera que aquí se piensa que el querer es superado por un poder querer. Si luego se destaca de otras personas a un sujeto heroico o a una persona atrevida, también se supone que ésta tiene más voluntad, es decir, que su querer es mayor y que, por lo tanto, puede querer. Se observa además que todo lo querido se encuentra bajo el signo de un riesgo o de algo atrevido en relación con lo cual ya no se pregunta por la consecuencia que tiene una determinada actitud. El lenguaje participa en ello en la medida en que es ambiguo. No es improbable que el término ambigüedad tenga algo que ver con este doble sentido. Es así como fue encontrada la palabra vértigo que designa tanto un estado de inseguridad del cuerpo como una especie de falta de honestidad o mentira del espíritu. El hecho de que esta ambigüedad esté arraigada en el lenguaje lo prueban tanto los significados que se encuentran en el origen romano de la palabra *altus* para alto *y* bajo, como también el cambio del significado, que ha ocupado muchas veces a los filólogos. También los seres humanos son ambiguos; un ejemplo famoso es el del poeta Catulo, como lo son los poetas en general, quienes han aprendido a decir la verdad sólo a través de imágenes o de símbolos.

Debilidad

La palabra debilidad, igual que el vértigo y el dolor, posee una cabeza de Jano, en la medida en que se la puede definir como una sensación o percepción anímica de un estado corporal. Tampoco existe un límite estricto entre una debilidad que surge desde lo normal (por ejemplo, por causa de un sobreesfuerzo) y aquella que nace por enfermedad (por ejemplo, por una infección incipiente o cuando aparece de manera psicógena la falta de ganas de trabajar). En cada caso la debilidad es también un desgano

[234] *Pars pro toto*. 1940, pág. 149.
[235] Comillas de la traductora.
[236] Comillas de la traductora.

cuando se combina con ella una especie de beneficio de la enfermedad. Al igual que en el dolor, existe una sensación querida y al mismo tiempo no querida.

Una debilidad intensa también puede ser descrita como sentimiento de miseria. Y una debilidad leve puede ser registrada como superable por el esfuerzo de la voluntad. En el último caso, en la conciencia aparecerá con mucha mayor facilidad un sentimiento de culpa cuando no se supera la debilidad o una satisfacción cuando sí se la supera.

En ningún caso se puede explicar la debilidad simplemente y de manera inequívoca aduciendo que objetivamente es la consecuencia del cansancio. Existen experimentos que han mostrado que músculos que agotados por el "cansancio" ya no se podían mover por medio del esfuerzo voluntario, todavía tenían fuerza en su capacidad de contracción (por ejemplo, demostrable a través de la corriente eléctrica). De allí surge que el esfuerzo voluntario depende todavía de influencias completamente diferentes a los de un órgano que funciona exitosamente.

De manera que la debilidad es un fenómeno ambiguo. También hay personas que por debilidad tienen deseos de dormir y otros que de tanta debilidad no pueden dormir. Por lo tanto, no decimos que la debilidad no depende sólo de los estados corporales, sino que dependen también de momentos psíquicos.

En la práctica ocurre luego que lo que decide no es la comprobación de que sea así, sino que, como en los sueños, lo que decide es una acción que estimula y da ánimo.

Aburrimiento, curiosidad, disgusto

En los capítulos siguientes intentamos resumir el aburrimiento, la curiosidad y el disgusto. Mientras que el psicoanálisis médico fue construido en un principio sobre la base de una teoría de las pulsiones; mientras que la pulsión más importante para la formación de un síntoma psiconeurótico fue la pulsión sexual, en donde Freud mismo consideraba a la pulsión como una fuerza mística entre el cuerpo y el alma, el aburrimiento, la curiosidad y la contrariedad fueron considerados, de acuerdo con su terminología, como fenómenos anímicos. Pero si se observa mejor a estos últimos, también conducen en todos los casos a procesos corporales. Desde la expresión facial hasta la inervación de las extremidades, etc. Si luego se busca una estructura común que le sirva de base a todo lo psíquico y a todo lo corporal, entonces ya no se podrá comprobar con seguridad a partir de la observación cuál de estas fuerzas sería la fundamental o importante o efectiva. Si bien la prioridad de lo sexual ha sido muy bien fundamentada, también se la podrá explicar en relación con la historia cultural, pero no es tan segura como para que junto con ella no puedan existir otras teorías que luego tuvieran preferencia dogmática o especulativa. Pero también podría ser (y esa es la opinión que tenemos aquí) que la búsqueda de una fuerza elemental o verdadera o básica sea inútil porque se trata de aquello que se denomina una formulación equivocada de la pregunta. Así es que no se descarta totalmente la costumbre de calificar al aburrimiento o a su contrario, la curiosidad o el disgusto, como fuerzas elementales; por ejemplo, los investigadores históricos se inclinan muchas veces por estas hipótesis. Sólo queda un punto que le otorga a la libido sexual su prioridad en la medicina, y éste es precisamente su relación especial con la cualidad corporal individual. Se debería mostrar entonces (y eso es lo que falta) que el aburrimiento, la curiosidad y el disgusto no determinan menos el proceso corporal que la sexualidad.

Una razón adicional para otorgarle prioridad a la fuerza sexual es el que la sexualidad le antecede históricamente a la reproducción. Además hay una razón por la cual de hecho no se pueden interpretar como independientes entre sí a los sucesos sexuales y nutritivos. El psicoanálisis ha promovido intensamente la investigación acerca de la sexualidad, pero ha hecho poco para fomentar la investigación acerca del orgasmo y del hijo. Ahora bien, podría ser que, hablando en un sentido filosófico, no se trate de una ley natural, de un elementarismo, sino de la pregunta por la libertad o la decisión. Suponiendo que fuese así, y esa es mi opinión, entonces una persona es aquello por lo cual se ha decidido. En ello el esfuerzo del espíritu es siempre un esfuerzo doble: por un lado, el de dar a la ley natural su ineludible necesidad y, por otro, interrumpir esta ley natural a través de la libertad. En la medida en que aceptamos tal doble relación entre acontecimiento y vivencia, si bien no nos hemos decidido por la libertad en un sentido político o por lo demás esférico, sí lo hemos hecho por la sinceridad de ese sistema.

La curiosidad, el aburrimiento y la preocupación son reconocidos más especialmente como fuerzas poderosas, pero no se piensa que tengan la última palabra. La última palabra la conserva una decisión que sólo calificamos de acertada si no la suponemos como una decisión voluntaria conciente, sino como algo que no se puede representar según motivos o intenciones o causas. Ese carácter propio de todas las decisiones lo encontraremos luego nuevamente si nos atrevemos a colocar, en lugar de la libido o del principio de placer, al aburrimiento negativo, a la contrariedad displacentera o la curiosidad alegre.

El resultado de esta reflexión sería, por un lado, el de indagar más en el aburrimiento y la curiosidad (por medio de observaciones) de lo que se ha hecho hasta ahora, y, por otro lado, que la esperanza de poder seguir las huellas de una fuerza elemental o básica es inútil, ya que la vida y la muerte no se mueven en la esfera del ser sino en la esfera de la decisión en el sentido señalado.

Sexualidad [237]

Freud no habló de amor sino de sexualidad y con ello nos hizo un gran favor; debemos agradecerle que se haya manejado con tanta prudencia con la palabra más grande y con tan poco temor con la palabra más pequeña. Pero queda pendiente la pregunta acerca de qué es la sexualidad. En su época Freud aconsejó con buenos fundamentos pisar este terreno tan poco investigado en aquellos tiempos con profundo respeto *(Ehrfurcht)* [238] pero sin temor *(Furcht)*.

Lo importante radica en lo siguiente: en adquirir conocimientos con una nobleza valiente. No es necesario pretender que ya se sabe lo que es la sexualidad; que ya se sabe, al menos, si en realidad existen las pulsiones. Pero a la nobleza pertenecen el respeto y también la osadía; le pertenecen el tener los ojos abiertos, la mano abierta, el dar y el recibir y la capacidad de pensar. Aquí lo desagradable es también lo tonto, lo desacertado, lo inútil, lo erróneo y lo dañino. Una postura caballeresca puede preferir por mucho a la sabiduría, pero se ha dado que el caballero, junto con su actividad de

[237] En idioma alemán existen dos términos: uno, más moderno: *Sexualität* y otro más antiguo *Geschlechtlichkeit* (nota de la traductora).

[238] El autor hace aquí un juego de palabras que no se puede reproducir en idioma español: *Ehrfurcht* significa "respeto" y *Furcht* significa "miedo, temor" (nota de la traductora).

cacería y de concurso hípico, estudie su "virgil" [239] y su breviario y que ambas cosas se unifican en el amor.

Si abandono entonces mi duda e ingreso voluntariamente a este delicado campo, debo saber que ante todo se trata de una cuestión de nivel y que, en este sentido, cada descuido podría llevar rápidamente a lo desacertado, tonto y dañino. Pero también debo tener en cuenta que habrá que enfrentar el peligro, que se tendrá que tomar un riesgo y que algunas disposiciones habituales de seguridad como la objetividad, el carácter científico, el comportamiento social no ayudan y hasta pueden llegar a ser una trampa. Y no puedo defender a nadie por medio de una especie de seguro social, y hasta puede ocurrir que lo tenga que empujar hacia un glorioso peligro, ya que, si no, le quitaría esa gloria, a la que por mi parte no quiero renunciar a ningún precio. Claro que aquí se trata también de un problema de cultura (como se acostumbra a llamarlo); ¿pero en qué se puede basar una cultura? De una desnaturalización no se puede deducir la manera en que debería ser.

Es muy posible que el nombre y el concepto de sexualidad desaparezcan del lenguaje en un tiempo que no se puede determinar, por ejemplo, dentro de unos cincuenta años. No se puede dudar que su aislación y la idea de que se trata de una pulsión independiente representa en sí misma un fenómeno de alguna manera patológico (es decir, algo que se da realmente en nuestra época). La sexología es patología sexual. La enfermedad parece consistir en el hecho de que la sexualidad va a la par del hombre de cultura, como si se tratase de dos seres. Sería tarea de la terapia el fundirlos nuevamente. Pero ¿podrá ser capaz de ello? Y ¿de qué tipo de terapia debería tratarse? Pero no partimos aquí de la convicción de que es natural que cada enfermedad debería ser tratada, y una discusión acerca del concepto de enfermedad y sus límites sin ejemplos concretos nos llevaría pronto a cuestiones poco esenciales. Es más: sería nocivo. Si ya consideramos como patológico el tener una sexualidad disociada, entonces casi todas las personas serían consideradas enfermas y frente a esta afirmación surge una verdadera tormenta de oposición. Por más interesante que sea profundizar en la causas de esa contradicción, el que la provoca se encuentra, sin embargo, en una situación precaria. Porque se le puede mostrar que primero había dudado de que siquiera exista algo así como la sexualidad o la pulsión sexual, y que luego anticipó su confirmación afirmando que existe una disociación, es decir, presuponiendo aquello que debe ser demostrado. De hecho este círculo ya muestra cómo se deshace en forma dialéctica la afirmación del concepto cuando se aleja de las esferas concretas. Esto tiene por otro lado un motivo, que trataremos de explicar luego en detalle.

Más simple es la situación cuando uno se atiene a lo que se desprende de cualquier conversación o monólogo sobre la sexualidad: la sexualidad no empleada o no bien empleada. Allí donde predomina el goce y la falta de goce, algo se hace evidente aun sin ningún procedimiento analítico: un fenómeno. Una vez que se lo ha descrito, sigue inmediatamente el deseo de una explicación o de una interpretación; llegamos entonces nuevamente a la pregunta dialéctica por la esencia.

No permaneceré por más tiempo en un cuadro de resignación, que es la consecuencia regular de toda actividad conceptual en relación con la sexualidad. También en este caso se trata de una interpretación totalmente parcial. Ni el ascetismo ni el goce sensual son resignación. Un hombre tampoco puede hacer todo y ya es mucho si descubrimos aquí una pequeñez que pueda ser nueva. En este libro mi tarea consiste en representar el nacimiento de lo lógico surgiendo de la vida corporal (*leiblich*). Para ello

[239] La palabra *Virgil* no aparece en el *Diccionario Wahrig de la Lengua Alemana.*

el tema de la sexualidad es sólo un motivo o un ejemplo. Con lo que tendré que emplear mucho cuidado en cuanto a la representabilidad. La vida corporal será representada aquí por medio de palabras, frases y el lenguaje. Es decir, con otros medios que con pincel y color, con martillo y piedra, con violín y tono. El arte formativo fija en el espacio, la música en el tiempo, pero en el lenguaje se fijan los pensamientos. Cada uno de estos medios de expresión deberán representar entonces una transformación y una transubstanciación.

Sin embargo, la disociación de la sexualidad de la totalidad del hombre, la distancia de su conciencia, de su espiritualidad, de su interior, no tiene de ninguna manera su causa sólo en una especie de enfermedad de la cultura. En la vida sexual (*geschlechtlich*) se observa que no sólo se aman dos personas en su totalidad, sino que sus órganos sexuales se atraen. La especialización anatómica de las células sexuales, los órganos que las impulsan y conservan ya representan una disociación tal; casi se podría decir una deserción, que luego tiene como consecuencia que los órganos sexuales y las demás partes del cuerpo estén separadas entre ellas y ya no se conozcan ni comprendan muy bien. Sea como fuese que se lo trate de explicar o interpretar, existe un ocultamiento de las partes respecto de las partes, pero también del todo respecto de sus partes. Luego se puede ir de lo conciente de lo psíquico a lo conciente de la materia y viceversa, y el ocultamiento persiste siempre. Persiste como enfermedad primordial (*Urkrankheit*).

Lo característico del acto sexual humano es un transcurso en el tiempo que excluye la idea de un orden estable en el espacio. En los estadios preliminares se puede experimentar una *atracción* corporal y un sentimiento de *inclinación hacia* el otro. En el estadio de la consumación, como por ejemplo en una cohabitación, se lleva a cabo una *técnica* determinada y conducida desde la conciencia; en el estadio del *orgasmo* se destruye cualquier libertad de acción y desaparece tanto la atracción como la inclinación (que se puede interpretar como amor) y la técnica conducida. De manera que se presentan por lo menos tres momentos presentes, totalmente diferentes, que se suceden en saltos hacia una sucesión histórica. Lo tercero, el orgasmo, no se puede resumir en un concepto abstracto y sólo puede ser descrito por sí mismo; tiene algo de inaccesible.

Ahora bien, si una facultad judicativa se ocupa del acto sexual y si antes o después lo calificará como culpa (tanto en el sentido de deuda como de culpa), este concepto no se podrá referir nunca al orgasmo (aunque secretamente debería provenir de él), sino sólo a los preliminares y a la fase de la técnica. Con el orgasmo la culpa queda también como extinguida y pareciera que es el mismo orgasmo lo que extingue la culpa. También la reproducción potencial se halla acoplada a él, al menos en el hombre. Esta afirmación también da motivo para aclarar mejor, partiendo del acto sexual, el problema de la contienda, cosa que intentaré en un capítulo aparte.

En los párrafos anteriores se le había dado lugar a la idea, por otro lado nada original, de que la sexualidad disociada del amor, o al menos la que existe por sí misma, sea posiblemente un fenómeno patológico. De manera que en su independencia se la puede utilizar para argumentar de que al menos existe algo así, pero al mismo tiempo se ubica a la simple sexualidad dentro del grupo de los fenómenos que se consideran no deseados. De hecho se trata aquí de un prejuicio y de una suposición que es más que dudosa y que ahora deberá ser rectificada. La disociación entre sexualidad y erotismo puede llevar a la degradación de la vida amorosa, pero también puede conducir a su sublimación. En el ascetismo, en el amor ideal o romántico, también en el realismo de la vida social ocurren ambas cosas. Si los hombres quisieran pretender la unidad entre la sexualidad y el erotismo, fracasarían en la mayoría de los casos, en cuanto se destruirían a ellos mismos o a su medio circundante.

La sexualidad ofrece una oportunidad para combinar la desconfianza escéptica de la psicología con sus aspectos más amables y positivos especialmente allí donde abunda la experiencia de una bilateralidad. En el caso del pudor sexual esto ocurre con regularidad. Porque el pudor dice siempre: quiero ocultar algo que también querría o podría ser mostrado o visto. De manera que el pudor es tensión y contiene la oposición de fuerzas opuestas entre sí. Para continuar con nuestros pensamientos es importante saber si aceptamos esta oposición o si deseamos que desaparezca. Quiero decir que quien ha comprendido una vez que es tonto acompañar a lo verdadero (*das Tatsächliche*) con temor o con deseo, ya que con ello no se lo modifica, ya estará cerca de aceptar lo que está siendo (*das Seiende*) y también de venerarlo y amarlo. En el caso de la sexualidad, un desarrollo como éste desemboca una y otra vez en la asociación del pudor con la pérdida del pudor. El aspecto agradable y positivo se acerca en este caso a estas circunstancias, que por el momento nos sorprenden y generan extrañeza, pero que luego se explican como consecuencia de esta construcción contradictoria enantiotrópica [240] de toda forma de sexualidad.

A la luz de estas reflexiones, se explica aquella disociación entre sexualidad y erotismo como la expresión evidente de que todo lo que está siendo [241] (*das Seiende*) se tiene que mostrar en la medida en que oculta, se tiene que ocultar en la medida en que se muestra. De manera que este entrelazamiento entre mostrar y ocultar se encontrará una y otra vez allí donde se trata de cuestiones de la vida sexual, partiendo desde las vestimentas hasta la necesidad del exhibicionista, del *voyerista*, los *renifleurs* [242] y la multiplicación de representaciones y actitudes sexuales.

Un significado muy curioso adquieren los conocimientos biológicos. Pareciera que tienen el efecto de que con la modificación del conocimiento también se modifica la vivencia anímica. Tiene tanta importancia que los seres humanos tengan conciencia de la relación entre la relación sexual y la procreación (ver Malinowski), que por ello se determinan también los ritos, la ética y el orden social. Ya que sabemos poco sobre la vivencia sexual, por el momento sólo se puede sospechar que también ésta se conforma junto a otros elementos. Además debemos agregar que, a la inversa, algunas personas recién conciben un hijo luego del completo ritual de la unión matrimonial, de manera que el proceso biológico está determinado por el psíquico. (De un modo parecido al que en algunas mujeres casadas sin hijos la concepción aparece recién después de una relación extramatrimonial, justamente por "violación").

Una comparación similar se puede realizar en cuanto al efecto que tuvo el descubrimiento de las células espermáticas y de las células ováricas. El conocimiento del significado biológico de su unión tiene por de pronto la consecuencia de que la procreación es incorporada a la conciencia como un proceso inconciente e involuntario. La *investigación sexual de los niños* se refiere más al origen del niño que proviene del cuerpo de la madre y a lo que hace la pareja durante la relación sexual. Aquí aparece la posición del que pregunta a la luz de la relación entre alguien pequeño que es ignorante respecto de alguien grande que sabe. La similitud con la pregunta de la investigación biológica consiste en que precisamente el conocimiento de lo que todavía es desconocido resulta atractivo. Lo que se busca es el esclarecimiento, sin que un motivo o una

---

240 Cuando la misma sustancia, bajo presión y temperatura equilibrada con su vapor, adquiere diferentes modificaciones (nota de la traductora).

241 En el sentido de todo lo que existe o está existiendo (nota de la traductora).

242 Itálicas de la traductora. Los *reninfleurs* son personas que padecen una perversión sexual y se excitan oliendo orina o ropa interior.

intención haya guiado la conciencia. La afirmación de que la curiosidad misma se haya originado partiendo de la pulsión sexual o del motivo proliferativo es una de aquellas que no se puede ni demostrar ni rebatir. Sin embargo, mientras que los resultados de la investigación sexual infantil proporcionan ejemplos para el propio comportamiento, el conocimiento de la procreación biológica ha tenido como consecuencia el *control de la natalidad*. Sus consecuencias han de ser consideradas especialmente.

Otra parece ser la consecuencia del descubrimiento de la cariocinesis. Se vuelve evidente a través de la idea de la *herencia*, que también es comprendida desde la biología. La elaboración muestra que uno no experimenta su enfermedad como algo que uno es o algo que uno hace, sino como eso que provino fatalmente de un antepasado. Ello tiene un significado para la vida sexual que todavía deberá investigarse. Allí donde existe una conciencia de responsabilidad, la teoría genética dice más o menos lo siguiente: no debo tener hijos porque ellos heredarían la enfermedad.

Mientras que la investigación psicológica espera comprender la neurosis a partir de la historia y de la prehistoria del alma, aquí se intentará acompañar los pasos dados por los conocimientos científicos, observar la ilustración de los hombres y comprender desde allí su vida sexual. (Se trata de un caso similar al que concierne el trato del movimiento voluntario con máquinas modernas: el movimiento debe adoptar una forma muy particular). De esta manera, también el origen de las especies en la lucha por la existencia y el origen del hombre en el mono han tenido como consecuencia una virulencia política y ética del darwinismo, que en contraposición a la actitud creyente de Darwin, ha tenido el efecto de un materialismo ateo. La biología de la procreación y la "reflexología" [243] del acto sexual tienen idéntico efecto materialista sobre la vivencia sexual y provoca nuevas reacciones respecto del materialismo.

En la medida en que el suceso sexual y generativo se materializa como proceso natural y es remitido al ello, se da un desarrollo nuevo muy notable. ¿Es que no tienen alma las células sexuales? ¿Y no tienen alma la glándulas sexuales, las hormonas, los órganos que las emiten, las células ganglionares, los aparatos nerviosos y las musculaturas? ¿Y qué sé de su alma en mi alma? Aunque en la fisiología se considere que todas ellas no poseen alma, no quiere decir que no tengan alma.

A esto se agrega una cantidad de experiencias que no se pueden ignorar metódicamente. Las células sexuales se atraen. Los órganos sexuales se atraen. Primero las características secundarias, luego los genitales externos y, en el desarrollo hacia la sexualidad madura, los órganos internos (por ejemplo, el progreso de la libido del clítoris a la labial, vaginal, a la libido uterina; o del frenillo al glande, al glande del pene, a los testículos). Por ahora una investigación del alma celular y orgánica parece ser imposible. Pero luego, cuanto más se comprenden en las ciencias naturales todos los fenómenos fisiológicos y anatómicos, tanto más aparecen carentes de sentido. Y algunos de estos hechos se destacan como inexplicables, pero no como carentes de sentido. Por ejemplo, el vello de los genitales habla por sí mismo. Este hablar evidentemente es como un lenguaje de las células, de los tejidos, de los órganos, etc., la expresión de su alma y de sus pequeñas almas. Ahora surge también la pregunta acerca de la distribución del poder y del saber en este estado de almas (*Seelenstaat*). Pero no es posible comprobar ni refutar que la libido, la pulsión de poder, la pulsión de vida y de muerte sean elementos o cuestiones radicales idénticos e indiferenciados de la vida anímica inconciente.

---

[243] Es probable que se refiera a la ciencia que estudia los reflejos (nota de la traductora).

Por lo tanto, el mencionado esfuerzo, un tanto discutible, por ser más inteligente a través del conocimiento, se enfrenta con resistencias. La experiencia de la sexualidad que cualquiera puede tener es variada, y luego se puede dudar acerca de lo que sería valioso, disvalioso, patológico, sano o inevitable y que se deberá combatir. Y la investigación indica relaciones complejas con la procreación, con los resultados de la biología, que en realidad no nos acercan a lo buscado, pero sí a algo distinto. Los hechos que conocemos ahora también parecen influenciar la vivencia sexual de una manera novedosa, al menos en cuanto a la manera en que transcurre. Además todo conocimiento nuevo origina nuevas preguntas, como aquella que averigua por el alma de las partes, de los órganos, de las células y de las funciones. Es así que todo el conocimiento que el hombre adquiere a través de la sexualidad ya ha conducido a un destino fatal en el paraíso: a la pérdida del paraíso, al pecado original. Y desde entonces las condiciones del conocimiento fatal, pero también del fatalismo inevitable no han desaparecido del mundo; y no se vislumbra ninguna esperanza de que pueda desaparecer de él en un futuro próximo.

La pregunta formulada más arriba acerca de lo que es en realidad la sexualidad nos tentó en primer lugar en dirección hacia el famoso y tempranamente reconocido entrelazamiento entre conocimiento y fatalidad, en el que nos encontramos como hombres que somos llevados a hacer algo, que de este modo obtenemos un conocimiento y que con ese conocimiento nos dirigirnos hacia nuevas acciones. Ellas han perdido su inocencia y su ingenuidad, se convirtieron en *scientes bonum et malum*. Se vincula a esto una inevitable fatalidad y, sin embargo, de este modo lo que decimos no resulta suficiente. No es imposible decir algo más acerca de lo que verdaderamente es la sexualidad, de investigar un poco más, de descubrir algo que sea de utilidad; cosa que precisamente ahora y hoy es posible y necesario. Además, a lo largo de la síntesis introductoria, algunos aspectos de la vida sexual todavía no se han tomado en consideración, como por ejemplo la diferencia entre masculino y femenino, los opuestos anímicos de amar y odiar y la cuestión de si las partes mas pequeñas del cuerpo tienen una vida anímica que se pueda explorar, si bien fue formulada, no respondida. Tampoco fueron examinados los métodos que debe utilizar nuestra investigación. Si volvemos entonces a nuestro tema con renovado ánimo, lo necesitaremos ante todo porque quizá la idea de destacar a la sexualidad como algo aislable, especial y real sea desde un principio equivocada e imposible. Si nos sintiésemos seguros con los usos más antiguos del lenguaje, no tendríamos dudas semejantes en cuanto a la vida erótica y al hecho de la sexualidad (*Geschlechtlichkeit*). La pretendida sexualidad (*Sexualität*) es un concepto reciente, tal vez una pura ficción. Tampoco es certero el método que elegimos; primero se deberá hacer valer. Se puede proceder de acuerdo con las ciencias naturales o con la psicología. Lo que se ha dicho anteriormente puede dejar la impresión de que no se trata de ninguno de las dos, sino que ha sido propuesto desde la "fenomenología". Me parece que el concepto y el método de la fenomenología fue determinado con mayor precisión a partir de una orientación más novedosa de la filosofía; se mueve desde Brentano pasando por Husserl hasta llegar a Scheler y termina en las filosofías existencialistas, que por lo menos están de acuerdo en que no utilizan directamente ni la ciencia natural ni la histórica ni la psicología. Si luego, en parte estimulados por la filosofía existencial o alejados de ella, psiquiatras, biólogos y psicólogos nuevamente proceden de modo "fenomenológico", entonces hacen algo diferente; parecen proceder científicamente en forma más realista y, de alguna manera, más cerca del empirismo, conservando la esperanza de practicar un empirismo más profundo o elevado, en el que no se atienen sólo a los hechos sino también a lo que es esencial. La mayoría de

las veces no existe ni acuerdo ni claridad acerca del método que se utiliza. El método antropológico se enorgullece de estar mejor pensado y de indicar mejor por qué otros métodos con derecho de ciudadanía adquirido históricamente son equivocados. El método antropológico tiene al menos una forma más precisa porque *consiste* él mismo en la *transformación de los fundamentos* de los conceptos fundamentales de las ciencias naturales (fuerza, espacio, tiempo, número). Con este método que consiste él mismo en la transformación, nos abocamos a nuestro tema.

Una teoría de la sexualidad aparece sólo como una transición naturalmente necesaria hacia aquel escalón en el cual nos esforzamos por procurarle al hombre, que se encuentra en su posición oscilante, un punto más firme de sostén.

Primero nos llamó la atención que en la experiencia sexual desde el comienzo y retornando de continuo se enfrentan recíprocamente algo que atrae y algo que rechaza; en realidad no existe ningún motivo para calificar de patológica a esta polaridad, este antagonismo y a esta ambivalencia, o como se lo quiera llamar, pero sí se podrá temer que la indecisión y la tensión, que tantas veces aparecen en la vida sexual, podrían ser eliminadas y reprimidas de alguna manera en forma patológica si fuesen consideradas como enfermedad; una completa eliminación de las tendencias rechazantes tampoco sería bueno; tampoco lo sería una total autocracia de la negación de la esfera sexual. Resumiendo: primero fue una aceptación de ambas: de la tendencia que atrae y de la que rechaza, la que llevaba a que fuera aceptada una estructura polar de la pulsión sexual (ver *Encuentros y Decisiones*, pág. 59 y siguientes).

El segundo hallazgo fue luego el hecho de que en la naturaleza existe sólo una única forma de sexualidad. Esta concepción se obtuvo especialmente de la observación en el tratamiento de los hombres homosexuales. Ya Freud había encontrado que todos los hombres viven en la infancia y antes de la maduración de la sexualidad genital, o sea, en la pubertad, un estado en el que son "perversos polimorfos", es decir que no domina una preferencia decidida por el otro sexo. Luego la así llamada homosexualidad posterior sólo es una fijación muy fuerte al mismo sexo, que persiste como infantilismo parcial o como regresión y que representa sólo una reliquia unilateralmente exagerada de un aspecto de ese primer tiempo primordial polimorfo. Este hecho se confirma siempre. Pero si por otro lado existe una sola sexualidad, entonces en ningún momento se la puede describir en realidad como polimorfa en sí misma.

El tercer hallazgo era que algunas personas, que sólo en parte consultan al médico, llaman la atención por su sexualización exagerada. Ya sea que se trate de heterosexual u homosexual, del acento genital o erotizado en alguna parte del cuerpo de modo agenital, muestra positiva o negativamente una hipersexualización. Ésa es entonces la disociación en sexo y eros de la que se hablaba más arriba, pero en donde eros evidentemente sale perdiendo. El fin de la terapia es luego, en cada caso, la elaboración de una mejor armonía, no importa si se trata de los cuadros clínicos de la homosexualidad, de la hipersexualidad, de la asexualidad, del onanismo, de la impotencia o de la frigidez. Porque en todos los casos la inclusión de un orden de la sexualidad en una estructura vital en lo demás armónica no ha sido muy lograda.

Es un error pensar que la solución de las dificultades sexuales deba consistir en cada caso en una espiritualización y una desexualización. Coincido plenamente con Freud cuando se volvió cada vez más desconfiado respecto de la tal llamada sublimación de la neurosis. Claro que de esta forma se restringía la vida espiritual y esta restricción se fue transformando en una imprevisible y por lo tanto irritante crítica del espíritu. Así como se criticaba a los hombres calificándolos de neuróticos, se criticaba al espíritu considerándolo como algo que se encuentra suspendido libremente. También se podía

partir de lo último y así aparecieron críticas antiidealistas y antiideológicas, entre las que la ideología de Marx ha sido la que fue políticamente más eficaz.

La estructura polar, la unidad y el aislamiento de la sexualidad son entonces los tres cambios que en parte diferencian a esta teoría del psicoanálisis. Los dos primeros (polaridad y unidad) representan algo así como la forma sana, el tercero (aislación), la forma patológica.

Sin embargo, hay dos contenidos de la sexualidad que no están incluidos: por un lado, las condiciones del desarrollo que en lo corporal pueden estar contenidas por medio de hormonas, factores hereditarios o cualquier otro factor desconocido y luego, de todos modos, la imposibilidad de comparar lo masculino y lo femenino en sí mismo.

Dado que este trabajo avanza en la medida en que se desarrollan pensamientos y luego siempre conduce a la formación de conceptos, el autor tiene muy poco claro en qué parte debe detenerse frente al misterio de la diferencia sexual. No le queda otra cosa por hacer que avanzar todo lo posible en lo que atañe a los conceptos y de aceptar el riesgo de llegar demasiado lejos. La simple idea de interpretar a la sexualidad a través de conceptos claros en sí misma no tiene nada de sexual, sino que en ese sentido no es ni neutral ni asexual. Pero si los conceptos y las mismas categorías lógicas surgen de un fondo desconocido, éste podría muy bien tener una estructura sexual y dualista. Y no sabemos, por ejemplo, por qué en el idioma alemán se dice: *la* mesa [244] y *la* lámpara, por qué es *la* luz y en el plural también *los* mundos y *los* hombres es neutral, cuando *el* mundo y *el* hombre en singular todavía eran sexuales. De manera que el lenguaje está lleno de misterios sexuales. Frobenius y otros han investigado acerca de la razón por la cual en esto los distintos idiomas son diferentes: en alemán se dice el sol y la luna [245], en latín sol y luna [246], etc.

La psicología llegó un poco más lejos. En la medida en que trató de investigar científicamente, pudo reconocer al menos su total fracaso en la pretensión de diferenciar la psiquis masculina de la femenina. En el caso de los poetas las cosas están mejor, ya que cualquiera sabe que algunos poetas masculinos pudieron describir muy bien a las mujeres, como por ejemplo Goethe, mientras que otros no lo pudieron hacer tan bien, como Shakespeare. Pero todo esto parece estar rodeado de un secreto y para ello siempre se necesita remover los escombros constituidos por casualidades y malos entendidos que, al fin y al cabo, ocupan un lugar en el quehacer de los hombres. Parece luego como si uno pudiera acercarse más al núcleo del secreto a través de todas las medidas negativas, lo cual es, a su vez, una empresa dudosa.

De manera que el autor tendrá derecho a esperar algún éxito en relación con el lector porque, modesto y fácil de seducir como éste, podrá decir al menos algo positivo acerca de un problema imposible de resolver.

Para ello se necesita ante todo la anatomía de la diferencia sexual. Dado que esa diferencia evidentemente existe, se puede observar al menos lo siguiente: existe algo indudable frente a aquello de lo que se puede dudar. Ahora bien, se trata de una observación muy notable. Aun antes de haber podido pensar en las diferencias (tal vez conceptuales), estamos frente a algo acerca de lo que ni siquiera existe una duda. Ahora

---

[244] *Der Tisch*, en alemán, en masculino (la mesa); *die Lampe*, femenino (la lámpara); *das Licht*, neutral (la luz); *die Welten*, plural, en singular sería femenino (los mundos); *die Menschen*, plural, en singular sería masculino (los hombres) (nota de la traductora).

[245] En idioma alemán, el sol es femenino, *die Sonne*, y la luna es masculino, *der Mond*, (nota de la traductora).

[246] Sol y Luna en el original, es decir, igual que en español, pero con mayúsculas (nota de la traductora).

pareciera ser que la idea misma de una diferencia ya fuese una desviación del origen. Carece de importancia si pienso a la sexualidad en sí misma como monista o como dualista, cada pensamiento es un camino de lo indudable hacia aquello que despierta dudas. Ya sea que se represente a la sexualidad en sí misma como una identidad o como una dualidad, en ambos casos la teoría es una representación secundaria, deducida y abstracta. No se la puede comprender si no se piensa. Pero si se piensa, entonces uno se encuentra en un estado de mayor distancia.

Por otro lado, precisamente la sexualidad contiene un enigma del que esperamos grandes cosas. Le adjudicamos el poder de otorgar la felicidad o la infelicidad. Consideramos al máximo placer y al máximo displacer como efecto de ese secreto poder. ¿Cuál es la esencia de este poder? ¿Tiene similitud con las leyes de la física o de la química? ¿Con las matemáticas? ¿O es, por el contrario, la libertad espiritual de la decisión, la irracionalidad, lo simplemente imposible de determinar, o la infracción de la ley?

Finalmente existen algunas interrelaciones que deben ser consideradas en cualquier intento de afirmar una sexualidad aislada. Lo más importante es su relación con la procreación. Por otro lado, el surgimiento de un ser se relaciona con su desaparición. Y con la procreación otra vez la individuación, que es una separación tan notable del ser individual de la sociedad. La anatomía, el poder y la productividad de la sexualidad son, por lo tanto, puntos muy firmes, acorde con los cuales el pobre ser humano se ha ajustado y orientado, casi vencido por la confusa variedad de los fenómenos. Resulta llamativo que ninguno de ellos, ni la anatomía, ni el poder, ni la productividad, tengan en sí mismo algo sexual. Otra vez aparece la idea de que la separación e independización de la sexualidad ya podría ser en sí misma la primera señal de enfermedad a la que nos enfrentamos con la misma desconfianza que a cualquier fenómeno patológico. Y otra vez nos encontramos en la situación de dar un valor más alto a la objetividad que se limita a sí misma, que a la confusión de grandes sentimientos que pretenden grandeza, con realidades implacablemente muy pequeñas.

Determinaremos con mayor precisión la corrección o modificación de la teoría sexual de Freud que exponemos aquí: 1- La pulsión sexual (libido) no es considerada como si fuese unilateral, sino como polar. Se considera que la atracción y el rechazo se encuentran contenidos en la misma pulsión sexual. 2- La pulsión sexual, con su característica de atracción y de adhesión, no se contrapone a diferentes objetos (como lo que sucede en el caso del narcisismo; o en relación con otras personas, como en el caso del hombre o de la mujer; o con respecto de las cosas, como en el caso del fetichismo; o en relación con el pensamiento racional, en el caso de la ciencia, etc.). Opino más bien que no existe tal libido que cambia de objeto; que todas aquellas "inclinaciones hacia" [247] (*Zuwendungen*), que son insinuaciones de lo genital o que son francamente genitales, se convierten a través de su objeto en lo que luego llegan a ser, a saber: sexuales, si se dirigen a los genitales; sociales, si se dirigen a la sociedad; políticas, artísticas, científicas, etc., si se dirigen a la política, al arte o a la ciencia. Lo que en esta "inclinación hacia" se pueda considerar masculino o femenino no procede de una pulsión sexual, sino por lo visto de una constitución en apariencia por completo diversa (o complementaria) de los objetos en sí mismos.

Lo que luego se modifica es entonces la consideración de los objetos (*Gegenständen*). Son ellos los que no están construidos de un modo tan uniforme como una objetividad. De manera que no existe sólo un tipo de política, arte, ciencia, etc., sino por lo

[247] Comillas de la traductora.

menos dos, y el primer nombre, tal vez muy primitivo y provisorio, que se le podría dar, sería el de "masculino" y "femenino". Aceptaremos esa preferencia por un dualismo, pero no como algo definitivo, sino como provisorio. Porque el hecho de que sólo existan dos sexos, no menos, pero tampoco más, no necesita ser una teoría definitiva. Tal vez sea exagerada la influencia del número y podría ser nada más que una inhibición de nuestra percepción. ¿Por qué no podrían existir tres o cuatro o más sexos? ¿Por qué la naturaleza individual se debe comprender siempre como mezcla de *dos* clases?

Agregamos algo más: si el "volverse uno" [248] (*Einswerdung*) es la "realización de lo imposible", entonces en la sexualidad no sólo se encuentra la ambivalencia de atracción y rechazo, sino también la contradicción de lo único y lo eternamente recurrente. Sólo hay *una* sexualidad; bien; pero con ello no se elimina la contradicción de que sólo existe *un* momento culminante cuando sólo existe *una forma* de momento culminante. Es así que la unión de los orgasmos de dos personas es sólo una forma de momento culminante y también existe otra clase de identificaciones, de identidades como éstas, por ejemplo: la estética en la contemplación del agua, de las raíces, del paisaje, del revólver, etc.; o la política en la discusión; o la lógica en la meditación. De allí nacen luego las complicaciones dialécticas de la monogamia, de las obras poéticas y sus manifestaciones, del Estado, del derecho y así sucesivamente. Con ello se han abierto tres temas: 1- la contradicción de lo único y lo eternamente recurrente, 2- la polifonía (variedad de formas) del momento culminante, 3- las complicaciones dialécticas en la realización de lo imposible.

La afirmación cándida nacida muchas veces de un pretendido romanticismo de que la relación sexual, siguiendo una línea directa, es algo así como la cúspide de la inclinación amorosa originada en sentimientos nobles o puros o desinteresados, no sólo choca duramente contra hechos excepcionales sino contra realidades constantes. Porque cuando una persona, ya sea hombre o mujer, se desempeña en asuntos sexuales, con ello no ocurre un incremento de aquellos sentimientos (puede ocurrir, pero no necesariamente), sino que se produce siempre un salto que sumerge en los transcursos corporales. Lo que se califica de entrega, de abandono y de "soltarse" [249] (*Loslassen*) es un salto en el que el hombre se entrega a su naturaleza corporal y renuncia a su derecho de participar con voz y voto. No sólo ocurre un incremento sino también una escisión. Sólo un juicio podrá afirmar o negar si la experiencia ideal fue reemplazada por el hecho real, tal como si lo primero tuviera en común con el segundo una especie de valor; en realidad no se percibe directamente una igualdad o desigualdad como ésa. También aquí existe un ocultamiento recíproco. Aquí no es cuestión de desmembrar esa mística realidad ideal de la unión en la sexualidad, sino de aclarar una vez más la escisión entre erotismo y sexualidad refiriéndonos al acto sexual en sí mismo. Además y partiendo de determinadas tendencias éticas o sociales, tanto la escisión evidente como la identidad mística pueden ser consideradas como lo más valioso.

En la experiencia del enamoramiento se ve claramente cuán poco sabemos sobre "cómo es en realidad la cosa", cuán desorientador y poco claro es el "principio de realidad", ya que ni siquiera se sabe qué es en realidad lo real. Porque el enamoramiento también es algo especial, casual, que a veces está en conflicto con la sexualidad y a veces se asocia con ella. De manera que la escisión es otra vez constitutiva para la *Gestalt* del enamoramiento. Pero no lo es la escisión de cuerpo y alma. Metafóricamente se

[248] Comillas de la traductora.
[249] Comillas de la traductora.

puede decir que no son los hombres en su totalidad los que están enamorados si, por ejemplo, están enamorados los órganos genitales entre sí, o si los enamorados juegan, haciéndolo con partes del cuerpo, tales como el cabello, los ojos, las manos, etc.

El erotismo, la sexualidad, el enamoramiento son sólo tres formas. Se pueden agregar todavía más formas si se consideran las formas míticas y las formas sociales. La unión de Edipo con su madre es también la unión de la madre con el hijo. Las formas incestuosas de padre e hija, de hermano y hermana se llaman así ("incesto") de acuerdo con la convención, la sociedad, los Estados. Pero también aquí el repudio no proviene sólo de las convenciones, la sociedad y los Estados, sino también de sentimientos individuales, de la conciencia, de la aversión corporal, etc. Por lo tanto vemos que el origen del rechazo, y no sólo la atracción, también tiene dos aspectos. En otras palabras: la unidad no es absoluta, es siempre unión y ella contiene también división.

Las formas mal vistas de la sexualidad y la escisión de la sexualidad de lo erótico tienen algo en común. La afirmación de que siquiera exista algo como la pulsión sexual se desvirtúa constantemente por los fenómenos de la desexualización que se observan en las neurosis. En cuanto alguien está desexualizado sólo se puede sostener la idea de una pulsión constante hasta el punto de afirmar su represión. Aquello común entre la forma mal vista de la sexualidad y la escisión de la sexualidad es lo siguiente: una original ambivalencia, una original copertenencia entre el unir y el separar que se expresa precisamente a través de la prohibición y legalización o a través de la desexualización y sexualización; en ambos casos la estructura dialéctica de la vida se vuelve acontecimiento histórico. Al mismo tiempo la vida continúa y ya no se puede afirmar que una de las formas es normal y la otra patológica. (Si alguien realiza esta reciprocidad o esta oposición y esta antilógica en el pensamiento puro, sólo surgirán problemas imposibles de resolver).

Aunque de acuerdo con ello desaparece por un momento la diferencia entre lo normal y lo patológico, no se ha apaciguado la lucha entre lo sano y lo enfermo. Esto se ve con mucha claridad cuando se considera que esta lucha sólo termina con la muerte individual, es decir, que sólo termina individualmente. Pero frente a la pregunta de si la muerte misma es un hecho sano o patológico, el patólogo se queda sin respuesta. ¿Existe la muerte por vejez? No lo sabemos y no lo podemos saber. Esto se debe al hecho de que aunque la muerte individual termina con *esta* lucha, es decir, que trae "paz", como decimos comúnmente; no por ello se llega a una decisión entre sano y enfermo.

En el campo sexual existe un fenómeno que expresa muy bien esta diferencia entre la paz y la decisión: también en los fenómenos sexuales puede existir la paz o la decisión. De manera que durante la vida y no sólo en la muerte rige una ley de acuerdo con la cual se deberá elegir inevitablemente entre la paz y la decisión. El fenómeno sexual al que nos referimos aquí es entonces el de la desexualización. En la neurosis, en la idealización, después del orgasmo, los hombres se encuentran desexualizados y, por lo tanto, por algún tiempo en un estado de pacificación. En este estadio, entre varones, prosperan la camaradería, la amistad, la fraternidad, y entre mujeres, la objetividad, el trabajo, etc. De manera que en este caso se ganan amigos y no enemigos o amantes; tampoco el amor expresado en odio. A la decisión le sigue la paz; y en la paz se juntan secretamente las fuerzas para una nueva lucha, para nuevas decisiones.

El inmenso desorden proviene de la pretensión de curación de los llamados neuróticos. Ya que cada persona entiende algo diferente bajo el término curación y ya que "el médico" es un concepto colectivo, el logro de la "capacidad de trabajo y de goce" no es una respuesta a la pregunta de lo que aquí debe significar la terapia; esta fórmula

es sólo una huida hacia el "*metier*" [250] que debe dar frutos económicos. Sin embargo, queda sin decidir si habrá acuerdo aceptando una postura de heroica resignación o una individuación. Aplicando esta fórmula y aceptando el planteo a favor de la individuación, queda incierto si habrá un acuerdo respecto de la anormalidad o la normalidad. Cualquier planteo deja sin resolver si, adoptando una individuación, uno se pondrá de acuerdo a favor de la anormalidad o de la normalidad. Por ejemplo, las diferencias entre Freud y Jung, a diferencia del Antiguo y el Nuevo Testamento, se basan mucho más en el colectivismo e individualismo, y los desacuerdos sobre "la" estructura del alma son secundarios. Partiendo de la sociedad y de la historia, debería celebrarse la existencia de la neurosis y su síntoma y eliminarlos sería sólo una transición hacia nuevas formas de enfermedad. Pero desde el punto de vista de la aspiración a la felicidad del individuo, la terapia significa simplemente la eliminación de síntomas. A esto se debe que la separación de la sexualidad a veces se considera una simple inhibición y otras veces una enfermedad. Una inhibición se puede suprimir, una enfermedad se debe eliminar. La primer tarea consiste en algo completamente diferente, es una profesión nueva. Mi impresión es que los investigadores y los hombres de Estado no cumplen adecuadamente con ese deber; fue un error creer que al eliminar el desempleo se podría lograr una sociedad más sana y la desaparición de la neurosis. Los hombres que soportarían la prosperidad de ganarse bien la vida no han sido creados de este modo: ello da pruebas de las neurosis sexuales que hemos adquirido ahora en la prosperidad de los Estados Unidos al igual que en los estados empobrecidos.

Si es correcto lo que dijimos anteriormente sobre la existencia de una sola clase de sexualidad y que las llamadas perversiones sólo representan formas mutiladas de ella, entonces el fundamento del mencionado desorden en la terapia no es una incertidumbre sobre qué tipo de sexualidad es la sana, deseable y cuál es la patológica que debe eliminarse, sino que el motivo del desorden es que no decidimos si queremos seguir la ley de la vida o si queremos desplegar los valores individuales. Podría ser que esta indecisión sea también el fundamento de la lucha actual entre el Este y el Oeste; es decir, no es que el Oeste se incline más hacia lo individual y el Este hacia lo colectivo, sino que ambos no pueden tomar una decisión. Entonces este "no poder" [251] es algo mejor que el "querer algo" [252]. En la problemática de la sexualidad esto significa entonces que ya no tiene sentido afirmar que la sexualidad sea esto o aquello, sino que sólo ingresando a la situación, en el trato (*Umgang*) con los hombres, tiene sentido aceptar ciertas decisiones que son consideradas irreversibles, pero que en lo demás habrá que participar del riesgo de la indecisión. La sexualidad es aquello que se hace de ella, y ninguna otra cosa. En cada caso ella es lo imposible (en el caso de que se considere que "posible" es lo racional lógico u ontológico).

Los dos nuevos temas de la teoría de la sexualidad son entonces, a diferencia de la teoría de la libido, el orgasmo y el hijo. Tendremos que decir todavía algunas cosas acerca de estos temas y su relación.

En el trato teórico con el orgasmo y el hijo estamos muy especialmente en condiciones de hablar de algo de lo que en realidad no se habla, ya que no se lo experimenta a través del hablar sino a través de la vivencia. Por lo tanto, la forma en que tratamos con ello a través del hablar es de importancia fundamental, y esa crítica adopta aquí la

[250] La profesión, el trabajo (nota de la traductora).
[251] Comillas de la traductora.
[252] Comillas de la traductora.

posición que tiene la teoría del conocimiento para la ciencia. Con ello no se ha dicho que la teoría sobre la sexualidad no sea una ciencia, pero tiene su particularidad; y no se puede presuponer que existe una sola ciencia o sólo límites netos entre las ciencias. El trato científico depende también de la clase de objeto (*Gegenstand*).

La primera observación aquí es que la experiencia del orgasmo trascurre de un modo subjetivo pero con todos los signos de la pérdida del sujeto. En el orgasmo el ser vivo está como muerto, como extinguido, pierde su jugo y su semilla; el sujeto está en éxtasis, esto quiere decir, fuera de sí; desaparece la diferencia entre pasivo y activo. Cualquier intento de describirlo desemboca en un recuerdo de un estado indomable de felicidad frente al cual todas las inclinaciones y los rechazos, las reservas y las urgencias pertenecen al antes o al después. La experiencia misma del orgasmo es única e incomparable. Por esta razón también resultan insuficientes las interpretaciones y las explicaciones, y cuando se dice 'sexualidad' esto se refiere a estas descripciones secundarias, respecto de las cuales nos queda la duda de si en realidad incluyen al orgasmo o si más bien lo excluyen.

El hijo, generalmente sólo en el hombre, pero no siempre sujeto necesariamente a un orgasmo del progenitor, se *oculta* –creo yo– ante él. Claro que una mujer puede decir que sólo desea un hijo de un hombre determinado. Pero el orgasmo, este acontecimiento que excluye cualquier otra cosa, también excluye en ese momento la idea del hijo. Los mayores conocimientos en lo que respecta a las células germinales, a los procesos de la fecundación, ovulación, etc., tampoco modifican nada en relación con este ocultamiento recíproco de orgasmo e hijo. Por otro lado, no se comprende nada de la sexualidad si no se comprende los procesos de la procreación. Pero tampoco se comprende nada de la sexualidad si no se sabe nada del orgasmo. Una ciencia sexual debe, por lo tanto, tratar de superar el ocultamiento recíproco de orgasmo e hijo.

Ahora bien, encontramos una cantidad de cosas incomprensibles, de paradojas y de alteraciones cuando consideramos aquellos fenómenos que en la convivencia de los hombres se refieren a una unión como la del orgasmo con la reproducción. En este sentido pienso en las perversiones, la monogamia, la ruptura de los matrimonios, las enfermedades venéreas, las psiconeurosis, la relación de trastornos nutritivos y sexuales, las dificultades de sentir felicidad, etc. Observando estos y otros fenómenos surge una y otra vez la pregunta de si tienen como base algo en común y qué podría ser. Por ejemplo, si existe la pulsión, si existen una o más leyes, si aquí hay una transformación de algo que, no obstante, en el cambio queda igual; si existe siquiera una posibilidad de hablar de algo determinado en la sexualidad. El hecho de que tengamos que *preguntarnos* de esa manera demuestra a mi entender que no existe "la" sexualidad, ya que cualquier conversación sobre ese tema es un diálogo entre dos o un diálogo entre varios en el que el trato (*Umgang*) recién genera aquello de lo cual se está hablando. Cada ser vivo adquiere en este trato su sexualidad única.

Por otro lado, el orgasmo y el niño son dos acontecimientos que muestran con mayor claridad, que por ejemplo los fenómenos de la vida sexual, la indicada supresión del sujeto en una esfera objetiva. Mientras que en los conflictos matrimoniales, en la conducta en la vida, etc., uno puede esforzarse por delimitar el deseo subjetivo de las realidades objetivas de acuerdo con reglas (biológicas, éticas, políticas, etc.) y analizarlas luego en su vinculación, estas oposiciones de sujeto y objeto han quedado anuladas, han desaparecido en el orgasmo y en el niño mismo porque el hecho puede ser considerado tanto subjetivo como objetivo. De manera que en ellos tampoco resulta posible una separación de psicología individual y psicología de las masas. (También se puede decir que se realiza lo imposible).

Mientras que entonces se puede desarrollar una especie de teoría con respecto al campo de los fenómenos sexuales, no puede haber una teoría del orgasmo y del niño. Habría que preguntar si su ocultamiento recíproco tiene algo que ver con ello. Yo creo que ése es el caso.

Este ocultamiento recíproco es un concepto que aquí demuestra ser útil porque se lo puede aplicar una y otra vez. No sólo están ocultos recíprocamente el orgasmo y el niño, sino que además lo están el orgasmo y las vivencias sexuales y eróticas; también se ocultan recíprocamente lo masculino y lo femenino. La "realización de lo imposible" es también un concepto muy útil. Orgasmo y niño, como ocurriendo en un ocultamiento recíproco, realizan lo imposible.

Todas estas frases hablan como si no existiera una diferencia entre el hombre y la mujer, entre el orgasmo del hombre y el de la mujer. Hay muchas elementos que indican que en realidad sí existe tal diferencia. Sólo que no se la puede expresar ni cuantitativa ni cualitativamente, sino que se la puede deducir de lo que rodea al orgasmo como, por ejemplo, el comportamiento activo y pasivo en lo erótico; también de *la así llamada* patología. Por ejemplo, la impotencia y la frigidez no son iguales. ¿Por qué? Nos coloca sobre una pista certera el hecho de que, si bien la simultaneidad de ambos orgasmos durante el coito es un ideal, de la falta de simultaneidad deriva un refuerzo en el amor. Una mujer decía que es maravilloso que él pueda lograr una satisfacción sin lograrla ella misma o que él la pueda satisfacer sin llegar él mismo a la eyaculación. Esto tal vez signifique un más en cuanto al amor y un menos en cuanto a lo sexual. La autoafirmación narcisista se convierte luego en condición del amor (otra vez una formulación antilógica). Pero ahora también se deberá mostrar la diferencia específica de lo masculino y lo femenino en el orgasmo y en el amor. El tipo de comportamiento específicamente masculino funde el poder y el "soltar" [253], es decir, es activo. El triunfo específicamente femenino consiste en la unión de la obediencia y el "soltar" [254], es decir, es pasivo. De manera que ambos son también una autoafirmación narcisista, que en el hombre toma una forma sádica y en la mujer una forma masoquista. Los trastornos de sus relaciones pueden deberse entonces a que el hombre no sea lo suficientemente sádico y la mujer no sea lo suficientemente masoquista. Ambas cosas pueden ser consecuencia de una bisexualidad. Como reacción a esta discrepancia el hombre se puede volver femenino, la mujer se puede volver masculina, por lo que el malestar puede aumentar, especialmente en la neurosis conyugal. Ahora nos enteramos que no existe sólo una diferencia en el orgasmo, sino también una diferencia en el narcisismo. De cualquier manera esto último también significa en la mujer la autoafirmación de la entrega y en el hombre la autoafirmación de la violencia.

Queda todavía la pregunta de si esta especificidad, que no puede ser formulada ni cuantitativa ni cualitativamente, debe ser considerada sólo como masculino-femenina, en forma dualista, o también como múltiple, es decir, de forma individualista; y si es considerada múltiple, si debe ser limitada o ilimitada. Esta pregunta también puede ser expresada de modo más sencillo: ¿por qué existen sólo dos y no más sexos? Una respuesta formal lleva otra vez al campo de las matemáticas, de la lógica y de la teoría del conocimiento. Una respuesta social erótica podría encontrarse en el campo de la monogamia y de la poligamia. Desde lo biológico uno se encuentra con la oposición entre lo natural y lo artificial, en cuanto a la crítica cultural uno se encuentra con la oposi-

[253] Comillas de la traductora.
[254] Comillas de la traductora.

ción entre la ciencia y el arte o con aquella que existe entre la ciencia y la técnica. Una vez que se han analizado todas estas posibles respuestas, se hará evidente que lo que decide no es la elección o el acierto del campo correcto de aplicación, de manera que se pueda encontrar allí y sólo allí la verdadera causa (*Ursache*); sino que resulta llamativa la amplia posibilidad de aplicación del problema, que por lo visto no pertenece ni a las matemáticas, ni a la lógica, ni a la erótica, ni a la cultura, etc., ni podría ser resuelto correctamente desde alguno de estos campos. El teorema de la imposibilidad es el que aquí se forma sólo simbólicamente, ya que, como ocurre en la interpretación de los sueños, se debe hacer *una* traducción porque no se puede "reconocer" la cosa en sí (en el sentido de Kant), de manera que siempre se lo debe expresar simbólicamente. Aplicado a la sexualidad esto significa también algo más: científica o deliberadamente sólo se puede exponer la patología de la sexualidad. El hecho de que también se pueda representar la patología de un modo artístico y la fisiología de un modo científico ha tenido al fin y al cabo como consecuencia una enorme confusión. Por lo tanto, desde el punto de vista científico la bisexualidad es patológica; desde el punto de vista artístico o religioso, es considerada como normal. Lo mismo se puede decir del narcisismo: desde lo científico es anormal ser narcisista; desde lo religioso, es normal.

Debido a que la polaridad se ha introducido en el *mismo* concepto de pulsión, ahora también deberán ser consideradas nuevamente ambivalencias tales como la que existe entre el odio y el amor. Pero debemos agregar que en el lugar donde se encontraba la pulsión sexual o la libido, ahora se observará la relación de ambos sexos, de manera que en lugar del concepto uniforme de fuerza de la libido se hará realidad un par de opuestos. Entonces el odio que existe entre el hombre y la mujer ya no es el juego contradictorio y ambivalente de su amor, que se puede hacer desaparecer mediante la represión, sino que el odio es algo diferente que el amor, es imposible de ser superado como éste último y no puede ser eliminado a través de una terapia. También una expresión como la de "sobrevaloración del objeto de amor" demuestra que es la libido la que conduce a una tal sobrevaloración, mientras que el amor sería algo diferente. Si hay una diferencia entre el orgasmo masculino y femenino, entonces también una excesiva masculinización de la mujer, y la feminización del hombre sería seguramente una sobrevaloración libidinosa que proviene de una consideración equivocada de igualdad.

Ahora debemos buscar un punto de partida más fácilmente comprensible. Es aquel que indica que no tiene sentido, por así decir, desnaturalizar las partes de odio en la unión de hombre y mujer, haciéndolas concientes, para llegar a hacerlas dominables desde el intelecto. También he encontrado que la frigidez no puede ser "resuelta" por medio de la concientización de la resistencia narcisista que le sirve de base. Debe ser así si el orgasmo y la procreación son la "realización de lo imposible", es decir, que no se los puede dominar, que no se los puede subordinar al intelecto. No es a partir del problema sexual sino a partir del problema de los sexos que se puede llegar al comienzo como al fin de la terapia. De manera que aquí la trascendencia inmanente se realiza en el orgasmo y en el hijo, que son ambos realización de lo imposible, es decir, "milagro" o "gracia". Sin embargo, el milagro y la gracia no consisten en que el orgasmo y la procreación ocurran como acto reflejo o como hecho objetivo, sino en que a través de ellos se realiza una trascendencia inmanente. A ello pertenece esa entrega imposible en la autoafirmación, que en la mujer debe ocurrir en el *rol* de la entrega y en el hombre en el *rol* de la autoafirmación.

Ahora se podrá comprender el sentido que tiene la afirmación de que ya el aislamiento y el intento de independizar a la sexualidad son un indicio de enfermedad:

porque se hace evidente que responde a una especie de deserotización, que no se trataba de una explicación o de una teoría (teoría de la libido), sino del proceso de la unión fallida de los sexos. Ya que se presenta una sexualidad independiente en la masturbación, en la prohibición (*birth-control*), en la interrupción del embarazo y los conflictos matrimoniales, en la compulsión desde adentro y desde afuera, no se puede considerar al aislamiento de la sexualidad como signo de neurosis o de enfermedad, a no ser que se considere que todos los hombres y que la sociedad sean neuróticos o enfermos. De este modo, se haría una evaluación partiendo de arriba hacia abajo: sanos son los poseedores y poderosos, enfermos los pobres e indefensos. Claro que sería bueno que en estos casos se dispusiera de un razonamiento si no completo al menos no equivocado.

Los pacientes (con ello también incluimos los enfermos sociales) quieren saber cómo es que después de la unión monogámica tantas veces se impone, casi podría decirse con regularidad, una tendencia poligámica, especialmente en el hombre, que con tanta frecuencia destruye un matrimonio. Mientras que la respuesta más antigua dice que la poligamia o tendencia predominantemente sexual es un hecho natural, y que la orientación monogámica del matrimonio es un orden espiritual, hoy debemos rechazar esta explicación; está superada y se considera como desacertada. También entre los animales existen órdenes monogámicos y se habla de tendencias poligámicas en nombre del espíritu. El conocimiento más profundo muestra en realidad un aspecto contrapuesto diferente que el de naturaleza y espíritu, a saber: el de pecado y virtud.

Debido a que la sexualidad y el erotismo fueron llevados a una relación demasiado estrecha, tal como si la sexualidad fuera por así decir una forma del amor más natural o corporal, es que recae también sobre la sexualidad un reflejo radiante. Pero por este reflejo (destello) se prefirió reprimir la otra cara: la sexualidad es seducción y seducción es pecado; pero pecar es hermoso. Aparecen pulsiones; puede ser. Pero aparecen por llamado (*Lockung*); de manera que nuevamente son dependientes. La seducción por llamado es una cosa. Otra cosa es el hecho de que también es hermosa la práctica por la fuerza y que pecar también es violencia.

De manera que pecar es hermoso, seductor y violento. No se trata de actitudes demasiado amorosas, no son conductas virtuosas.

El lenguaje es flexible, gráfico, y por ello se presta para el símbolo, pero también para la ambigüedad. Su papel de transformación y su rol artístico se hace evidente cuando pensamos que somos capaces de expresar con las mismas palabras lo cotidiano, lo científico, el sueño y el cuento, la fantasía y la poesía. Si se piensa en una palabra como "corazón" [255], todo esto se vuelve muy claro, en la medida en que se toma conciencia también de la falta de claridad de las palabras. Ahora bien, lo mismo se puede decir del mito de la serpiente. La serpiente, que se parece al miembro masculino, no sólo está allí presente, sino que su presencia es activa. Tiene un efecto seductor porque está desnuda, lisa, colorida y hermosa; porque pecar es hermoso. No tiene sentido relacionarlo sólo con la envidia, la protesta, el complejo parental, etc., porque tan sólo la atracción, la glorificación y el placer en el vicio nos permite comprender por qué lo prohibido tiene tanto poder de atracción. (La teoría de los pulsiones sigue siendo tan oscura porque allí no existe nada que se pueda explicar y porque toda explicación ya consiste en una represión, un distanciamiento del placer experimentado por lo malo o pecaminoso y vicioso).

[255] Comillas de la traductora.

Cuando comprendemos esta raíz de lo hermoso en lo malo, también comprendemos la identificación platónica, la enemistad cristiana entre lo hermoso y lo bueno. En el proceso histórico no sucede que lo anterior sea eliminado, destruido o superado por lo posterior, sino que todo sigue existiendo. Igualmente sucedió, luego de que eros, ágape, amor y sexo fueran, por así decir, descubiertos sucesivamente en la historia y que también ahora se haya destacado, quizá por el conocimiento de la sexualidad, el componente no erótico, malo, falto de amor y enemigo en las relaciones entre el hombre y la mujer. Aquí tal vez lo más claro sea mencionar el desarrollo estructural en el psicoanálisis. Puesto que allí se destaca que al estadio libidinoso edípico le precede un estadio preedípico sádico. Pero si luego se le adjudica a la libido misma la estructura ambivalente (como por ejemplo en "Encuentros y decisiones", pág. 59) (es decir, de atracción y rechazo), muy pronto se notará que a veces se puede establecer casuísticamente una sucesión en el tiempo o una primacía de lo destructivo sobre lo erótico, pero que de ninguna manera por ello se puede realizar afirmaciones generales. Si el hambre o el amor "es" más antiguo, si "es" más fuerte el uno que el otro, sólo podrá decidirse oportunamente en una vida y de ninguna manera se puede establecer una determinada relación generalizada de la prioridad o de la fuerza.

Ahora la separación y el aislamiento de la sexualidad del amor también adquiere otro aspecto. Si comprendemos ahora que la sexualidad nunca estuvo contenida ni biográfica ni esencialmente en el amor, la cuestión de si una separación en sí misma ya es patológica pierde todo su sentido. No se puede separar algo que nunca estuvo unido. Se trata de una frase lógica. Claro que: es sólo lógica. Desde la antilógica o de lo místico, lo desunido y lo que no se puede combinar podrían estar, sin embargo, juntos. Más allá del tiempo sería también más allá de la existencia (*Daseins*). ¿Pero qué significa aquí "más allá"? Seguramente se trata del sector en el que no preguntamos "si... [256]", sino que *decimos* "sí". Así también una metáfora como la de la serpiente, pero también la del fuego, de la sangre, de la escalera o la hamaca pueden adquirir un sentido doble, como el que observamos, por ejemplo, en los sueños. También se deberá pensar en el sentido doble de la palabra "sentido". Con ello se deberá pensar tanto en el ojo, el oído, la piel, como también en el significado, el símbolo y el ser. De esa ambigüedad surgió luego el teorema más bien biológico del ocultamiento recíproco en el círculo de la forma. Porque en la aplicación práctica de este teorema uno puede orientarse hacia aquí o hacia allí, y de acuerdo con éste, inclinarse hacia algo dentro de la práctica (decir que sí) y también preguntar pensando (preguntar: ¿sí?), averiguando cómo se comportaría mutuamente lo recíprocamente oculto.

Por lo tanto, en cuanto a la sexualidad, llegamos a un resultado que esperamos que sea apropiado y útil. Se trata de la idea de que la sexualidad contiene en sí misma una potencia separadora, que en ocasiones ineludiblemente también es destructiva. Por más diferentes que sean en lo demás lo masculino y lo femenino, en esto se asemejan. Aquí nuevamente la similitud no significa una igualdad parcial; nos ocuparemos otra vez de este tema de la similitud que, sin embargo, no significa igualdad de ambos sexos. Esta vez no buscaremos ayuda en el lenguaje y en la palabra, sino en la esfera de la seducción. En primer lugar habrá que tener claro que, si bien con la seducción se quiere significar también moralidad, en realidad se alude a una disposición. También existen artes seductoras planificadas o más o menos intencionales, tales como el desnudarse, la vestimenta, los adornos o el maquillaje. Pero también resulta seduc-

[256] En el sentido de: "si hago tal cosa..." (nota de la traductora).

tora una característica del cuerpo o una particularidad del carácter: el cabello, los músculos, los senos, la capacidad, la discreción, la confiabilidad pueden ser considerados al igual que la enfermedad, el placer en el juego, la fealdad, la suciedad, el mal olor. Entre ellos existen tanto circunstancias que producen rechazo como otras que resultan atractivas y el signo se puede convertir de menos en más y viceversa. Todo ello es válido en la esfera de la seducción.

También debo cumplir con una promesa; debíamos aducir un motivo que explique por qué la determinación que define la sexualidad transcurre dialécticamente hacia un punto muerto. Queremos decir que, por ejemplo, la definición de Schopenhauer, que dice que la sexualidad sirve a la conservación de la especie, es tan inútil porque igualmente se puede derivar la sexualidad de la reproducción como la reproducción de la sexualidad. Sin embargo, la verdadera razón de la imposibilidad para definirla es la diferencia entre masculino y femenino; ésta hace completamente imposible definir a *la* sexualidad, tal como si sólo hubiera una. A ello se agrega la infinita cantidad de individualidades en ambos sexos.

En aspectos tales como la seducción, el enamoramiento, la mística amorosa y el placer, se observa la autonomía de la sexualidad y su relativa independencia de la reproducción. Pero esta autonomía no es absoluta, y tampoco proclama que los sexos sean sexualmente iguales, ni que la sexualidad y la procreación sean completamente independientes entre sí. Debemos averiguar ahora si la diferencia de los sexos y la reproducción tienen alguna influencia sobre la teoría sexual y si estas dos influencias son idénticas o si se relacionan en algún sentido. Con ello ya nos movemos en el límite del tema de la sexualidad, ya que los sexos y la procreación reclaman un análisis particular. Si se critica el rol del concepto de la "sexualidad" en la época histórica más reciente, no hay ninguna duda de que también se ha utilizado este concepto para mantener alejadas de la conciencia a la diferencia de los sexos y a la reproducción.

Considerando la sexualidad en la anatomía y en la psicología se observó una extraña divergencia. Mientras que la investigación anatómica llegó al resultado de que sólo existen órganos sexuales masculinos o femeninos, y que los así llamados bisexuales radican en una malformación de un sexo o del otro, en la psicología se ha impuesto cada vez más la interpretación de que la mezcla de rasgos masculinos y femeninos existen regularmente en ambos sexos y que sólo su distinta combinatoria diferencia a las personas. Debido al fracaso de la interpretación basada en un paralelismo, una divergencia tal lleva a que se intente buscar en otros ámbitos la explicación que no se puede encontrar en el ámbito que corresponde.

El intento de separar el amor y la sexualidad, cosa que aquí nos ocupa cada vez más, es una empresa difícil y no está exenta de peligros. Si luego aparece una divergencia entre observaciones anatómicas y psicológicas, también podrá surgir un dilema que favorece la pretensión de un ideal. Tales ideales se encuentran en conceptos como sano, normal, natural, moral, etc. Las desviaciones del ideal se enjuician luego como no sano, inmoral, antinatural, etc. Una concepción de lo que debe ser puede arruinar fácilmente la investigación de lo verdadero y de lo esencial, de manera que ya no se pregunta por lo que se encuentra más allá de un fenómeno observado. La homosexualidad y el travestismo desembocan fácilmente en este "molinillo" [257]. Aquello que se denominaba patología sexual es una verdadera fuente privilegiada de tales forma-

[257] Comillas de la traductora.

ciones ideales prematuras, y ahora se volverá interesante investigar de dónde provienen en realidad tales ideales. Claro que también la solicitación y el otorgamiento del tratamiento médico conducen a este "molinillo". Elijamos ahora también un tema entre varios: es el de la supremacía de un sexo sobre el otro. El patriarcado, el "sexo fuerte", y su contrario, el matriarcado, la *Magna Mater*, llevan implícita una tal supremacía, a la que se opone con adversidad un equilibrio como el que se observa en el culto hermafrodita, en la filosofía sexual andrógina. Si luego se observa lo que dice la medicina, la moral, el Estado y el derecho, también se verá la inclinación que tienen los investigadores y escritores por considerar a estas manifestaciones como secundarias, como si tuviera que existir un conocimiento primario, alguna clase de orden o desorden asentada en una esfera primaria pero oculta. De todas maneras la confusión abunda, como se observa, por ejemplo, en el paso de lo racional a lo irracional, de tesis razonables a fuerzas mágicas, sin que sus relaciones hayan sido discutidas con claridad y sus uniones hayan sido consideradas como quizá deseables. En medio de la confusión de voces se perciben con facilidad los intereses (por ejemplo, "El emperador necesita soldados"), pero también anhelos existenciales efímeros (por ejemplo, "el amor se mantiene eternamente").

Nos mantuvimos firmes en el propósito de llevar adelante con seriedad la diferencia entre sexualidad y amor, pero para ello tenemos que ofrecer una cantidad de razones valederas. Y estas razones conducen a otra contraposición. Sucede que entonces la sexualidad ya no sería un concepto necesario para las ciencias naturales, que se necesita desde lo biológico, fisiológico o neurológico, o desde la patología, sólo por el hecho de que esta disciplina exista en la diferencia de formas de trato humano o poético o cultural o moral. No nos guía ningún interés por rescatar estas disciplinas y estas formas de tratamiento en su propia esencia, sino que queremos saber lo que es en realidad la sexualidad, y nos resulta indiferente si existen estas disciplinas o estos sectores culturales, o que nos tengamos que entregar a ellos en el intento de penetrar la verdadera esencia de la sexualidad. Y con ello el resultado de una discusión, cuyo método denominé "antropológico", condujo a la observación de que en la esencia y vivencia sexual existen cosas y fenómenos que prueban que la sexualidad con sus elementos y consecuencias es en sí algo completamente diferente del amor. Por lo tanto, la atracción y la repulsión sexual del hombre y la mujer, el orgasmo, la reproducción son cosas que por el momento no tienen nada que ver con el amor y este "por el momento" se ilustra magistralmente a través de los elementos de la seducción, y se refuerza a través de los hechos relativos a la reproducción. Ahora bien, si la seducción, la reproducción, la sexualidad, etc. son formaciones muy independientes en las que reaparece la paradoja ética "pecar es hermoso" o el salto de lo platónico a lo cristiano, es decir, formaciones que hacen pensar que también ocurre ahora el salto de lo cristiano a lo no cristiano, entonces llegamos al punto de no tener que esforzarnos ya para demostrar que la sexualidad y el amor son cosas diferentes, sino que nos preguntamos asombrados de dónde proviene en realidad el que ambos estén relacionados. Es que tantas cosas hablan a favor de ello que no lo podemos ignorar. El intento de los usos del lenguaje de construir un puente con la palabra erotismo precisamente da pruebas de esta vinculación, pero aún más lo hace el reconocimiento de que entre la sexualidad y el amor existe un abismo que se desea superar.

Y ahora nos ocuparemos finalmente de este puente, de esta vinculación, esta relación. Es experimentado, es sancionado por la iglesia y el Estado, es precisado desde lo místico. Se lo experimenta, se lo sanciona, se lo distancia de la experiencia y del

pensamiento. Tratemos de expresarlo en una sola frase: el amor se encarna en la sexualidad. No sólo lo hace sino que lo tiene [258], puede, debe, tiene permiso y también lo quiere hacer. Dicho de otra manera, el amor se hace carne y lo hace según todas las modalidades que, expresado en nuestro lenguaje, significa: según los cinco modos del pentagrama pático.

Ahora bien, el hecho de que las mujeres, es decir, toda una mitad de la humanidad, tienen como único *metier* el de *no* tener una profesión, indica que la vinculación es imposible de superar. Las mujeres estudian, sienten, experimentan lo que es en realidad un objeto como su esposo. Y para ello necesitan prácticamente toda una vida dedicada a un hombre. Éste es el origen de la monogamia. Si con ello se ha descubierto al menos *una* característica de lo femenino, entonces se puede sospechar que esté relacionada con algo diferente, tal vez más esencial. Una mujer sólo puede masculinizarse, un hombre sólo puede feminizarse. Ambos se pueden negar a la reproducción, pero para la mujer el hijo también es algo diferente que para el hombre, y nuevamente se observa que considerando al hijo en común tampoco se puede dejar de lado la original diferencia de los sexos. También es cierto que un varón es algo diferente que una niña. Todo eso se puede calificar de especulación teórica, pero se observa por todos lados que sus resultados no deberían entrar en contradicción con las observaciones empíricas.

Queda todavía una pregunta, a saber: si la sexualidad se ha de reducir a la relación entre la mujer y el hombre o si se debe ampliar como, por ejemplo, a través del concepto de la libido. En primer lugar, resulta muy útil para la comprensión de los casos patológicos enseñar que sólo existe un tipo de sexualidad, a saber, la que se da entre el hombre y la mujer. Es la que trata de imponerse en las formas llamadas "perversiones"; tuvo su utilidad comprender que, por ejemplo, la homosexualidad contiene debajo o detrás de ella una bisexualidad separada, regresiva, unida a fijaciones. A ello se agrega luego el trasfondo sexual de los síntomas neuróticos como, por ejemplo, en las histeria, las fobias y las neurosis obsesivas; además la investidura sexual o libidinosa de las enfermedades orgánicas; la sexualización de los órganos no genitales; la de las funciones, las actitudes, las posturas y los pensamientos; los trasfondos libidinosos de los vínculos entre los hombres, de los vínculos entre las mujeres, de las ideas sociales, etc. Aquí debemos tener en cuenta, sin embargo, que en todos estos desplazamientos y transferencias la zona sobre la que se desplaza y transfiere habla su propia lengua, actúa formando, y que este desplazamiento y esta traducción, como tales, tienen en realidad un sentido propio. Precisamente una parte de nuestros ejemplos no tiene el carácter de la sublimación, y todo lo que se argumentará contra la sublimación y el idealismo no es capaz de ser aplicado tampoco a las enfermedades corporales y a la neurosis. La resistencia contra la interpretación total y únicamente sexual me llamó especialmente la atención en el análisis de perversiones y neurosis obsesivas como una clase de resistencia que también debe tener un derecho. Precisamente es el carácter compulsivo el que no soporta una derivación sexual, tal como también había buscado Freud luego de la génesis preedípica (del estadio anal-sádico), con lo que desembocó en la estructura polar de pulsión de vida y muerte, de yo y ello; es decir, no desembocó en un dualismo sexual, sino en uno asexual. La historia continúa ahora sin la genitalidad.

De manera que ahora nos encontramos con un nuevo dilema. Ya no se pregunta lo que es la sexualidad en sí misma, sino la forma en que la sexualidad se comporta en relación con la no sexualidad; dónde se encuentra el límite y cosas similares. Ya no

[258] "Tiene". En el sentido de está obligado a hacerlo (nota de la traductora).

estoy tan seguro que la protesta en contra del psicoanálisis provenga *sólo* de la sexualidad reprimida de los que protestan. Una afirmación ambigua como tal nunca es agradable. Pero no nos guía el deseo de una unidad formal racional.

Entre las diferentes posibilidades de solución extraigo una que también interesa precisamente a los que no son psicoanalistas. Es lo que Kant había llamado la concepción intelectual y en lo que Schelling basó su concepto de genio. Tal como suele suceder, aquello que se había adjudicado sólo al genio resultó ser una aptitud cotidiana de la mayoría o de todas las personas, incluso de todos los seres vivos. Ahora bien, se puede observar en cada acto sexual, normal o perverso, pero también en cada actividad nutritiva, vegetativa o animal, y en general en cada acto biológico, una tendencia a la conformación (*Gestaltung*). Claro que también cada acto biológico puede ser interpretado desde lo sexual; pero: ¿qué es sexual? Si alguien considera la diferencia entre correcto e incorrecto o la de honor y deshonor o la de amor y falta de amor, como más fuerte, anterior, más esencial que la diferencia entre hombre y mujer y aduce para ello algunos recuerdos de la infancia y otras historias, entonces también la teoría sexual de la neurosis y de las otras enfermedades se relativizan. La teoría sexual ya no está ni más ni menos fundamentada de lo que lo sería una teoría del derecho o una teoría del honor; esto significa que estas teorías explicativas se encuentran paritariamente una al lado de la otra. Así como en la fase preedípica el psicoanálisis encuentra el estadio analsádico, cuyo carácter sexual es más que dudoso, en la pulsión de muerte ha encontrado un enemigo de eros.

Entonces el dilema entre lo sexual y lo no sexual deberá entenderse así: cualquier cosa puede volverse sexual si me acerco a ella con el concepto de la sexualidad, y cualquier cosa puede volverse no sexual si me acerco a ella con un concepto no sexual. De una manera similar se forman las percepciones y las experiencias. El resultado de este capítulo sobre la sexualidad es ahora el siguiente: sexual es lo que se denomina así, lo que se trata de este modo. Ni más ni tampoco menos. En segundo lugar, aparece también la interpretación que aparentemente le está reservada al hombre de que la raíz oculta de la sexualidad es la reproducción; allí donde ella está impedida deberá aparecer la obra, el espíritu. Por ahora no puedo decir más.

Hay un aspecto de la vida sexual que todavía no se ha mencionado para nada, a saber su cualidad de ser algo único (*Einmaligkeit*). Existe allí algo imposible de ser repetido, que muchas veces también es inolvidable, al menos no reproducible. Claro que esa característica también puede ser un motivo para otorgarle un extraordinario valor, aunque esto no sea algo sobreentendido y de ninguna manera ocurra siempre. Como esta característica de cualidad única se encuentra en total contradicción con todas las repeticiones del acto sexual mismo o las circunstancias que lo acompañan, también aquí se impone una tensión y una contradicción interna de la sexualidad. Debido a que la característica de cualidad única corresponde además a muchas otras cosas, como al hecho histórico, también al sujeto humano, al proceso artístico, al religioso (¡conversión!), al proceso científico (¡descubrimiento!), entonces es en virtud de esta cualidad de ser algo único que podía ser posible que se vinculen todos estos fenómenos; lo cual nuevamente nos lleva a interpretar los procesos artísticos, religiosos o científicos de manera sexual, para lo cual no existe una razón obligatoria. Quien ha descubierto una vez esta cualidad de lo único, no debería pensar en buscar una explicación que exige abstracciones; no debería volver a destruir esta cualidad de lo único por medio de leyes; y a pesar de que ocurre muchas veces, ocurre injustamente. No diremos nada más sobre este tema; el sólo hecho de aducir ejemplos de esta cualidad de lo único puede llevar a arruinar la característica de único, considerándola como categoría, para

la cual existen ejemplos. Justamente esto no es posible. Por eso es que tampoco debería adornarse la cualidad de lo único con otras características o conceptos tales como el de milagro, sagrado, maldición, muerte y otros similares.

Esa cualidad de lo único es importante en la sexualidad. Nos ha impedido definir la sexualidad como una pulsión porque con esta definición se excluiría la cualidad de único: lo que es único no puede ser una pulsión.

Sólo existe una palabra que se puede equiparar a la de lo único, es la palabra "eterno" [259]. Debido a la resonancia sentimental del éxtasis, ambas palabras han favorecido el abuso demagógico. Por este motivo es deseable que las palabras "único" y "eterno" se utilicen lo menos posible y con la mayor sobriedad y precisión. Sin embargo, sigue siendo comprensible que algunos fundadores de religiones hayan prohibido sin vacilar la utilización de la palabra "Dios"; una prohibición a la que, como se sabe, no se ajustaron los cristianos. Del mismo modo casi nadie se ajustaría a una prohibición de expresar las palabras "único" y "eterno" que surge de los mismos motivos. Pero sería de buen augurio que también la palabra "sexualidad" desapareciera con el tiempo del lenguaje; si al menos pronto se impusiera para esa palabra la advertencia de Goethe, según la cual hay palabras que una mujer (*Frauenzimmer*) comprende, pero que no deben escucharse de su boca.

En una visión panorámica acerca de lo dicho y lo no dicho en este capítulo, la enorme cantidad de cosas enigmáticas y la innumerable variante de cuestiones resultará avasalladora. Y precisamente esto nos hace sentir nuevamente agradecidos; a saber, que en la sexualidad (*Geschlechtlichkeit*) existan tantas cosas sorprendentes, nuevas y con ello incomprensibles. Y no sólo ella es tan variada; también nos encontramos una y otra vez con la combinación de los aspectos históricos, políticos, etc. y lo que ocurre entre los sexos. Por este motivo es que en la mayoría de las novelas la exposición de lo erótico tiene valor sólo por los matices, mientras que la inclusión de una historia de amor en el teatro del mundo casi siempre suele faltar.

Si existen dos formas de resistencia, entonces también habrá dos formas de represión. La gran valoración de la represión sexual para el origen de la cultura y el malestar en la cultura postulada por S. Freud fue una exageración y algo único (*Einmaligkeit*). Si alguien en su vida reprime la sexualidad, no por ello surgirá una cultura. Ésta, es decir, sus obras, no proceden de la represión sino de la sublimación o de la transformación de la sexualidad; la expresan. Una especie de sensualidad invade al observador y le hace pensar que en el creador de la obra de arte ha operado una sensualidad similar al crearla. El concepto de represión es o demasiado restringido o al menos debe sufrir una disociación. La resistencia contra el levantamiento de la represión es, por un lado, la resistencia de quien se encuentra demasiado tranquilo, y otras veces de quien se encuentra activo en esferas superiores. Entre los que se resisten al psicoanálisis se puede encontrar el grupo de los "hombres normales" (*Normalochsen*) y el de los "hombres excepcionales". Y finalmente también le damos a cada resistencia su derecho, aunque sea uno limitado. Y al mismo tiempo le negamos un derecho ilimitado al principio del placer. Ni existe un principio del placer que esté unido a la salud, ni el objetivo de la terapia es un dominio del principio del placer. La resistencia contra estas afirmaciones proviene precisamente de la aspiración al placer. De la ambivalencia de la sexualidad aprendemos a reconocer fácilmente esta ambivalencia del principio del placer-displacer y, en ese aspecto, la sexualidad es un tema especialmente transparente.

[259] Comillas de la traductora.

Conciencia [260]

Las siguientes afirmaciones no se pueden apoyar en ningún tipo de comprobación corporal o demostración lógica y, sin embargo, no sé cómo podríamos sustraernos por completo de ellas. Es que por fuerza se observa que en la actualidad muchos hombres no disfrutan de su estado de conciencia. Sería muy equivocado afirmar que no desean seguir viviendo; sólo que no les da ningún placer el vivir su vida en estado conciente. Es como si quisieran separar ambas cosas, pero intentando que la cuota de lo conciente sea lo más pequeña posible, sin renunciar en lo más mínimo a la vida misma.

Es muy común soñar con dificultades en el procesamiento de alguna tarea. Nuestras mujeres parecen continuar con sus tormentos cotidianos también mientras duermen. ¿Pero qué significa que en el sueño a menudo nos encontremos muy ocupados antes de una partida de viaje soñado en tareas tan inútiles? ¿Significa la ambicionada "partida" la muerte o es más bien sólo la despedida de lo conciente lo que tampoco nos deja en paz durante el dormir? De acuerdo con esa segunda interpretación, que es la que yo prefiero, queremos vivir sin experimentar nuestra vida.

La filosofía del idealismo alemán le ha dedicado laureles a la razón y a la voluntad. Pero nosotros desconfiamos del reinado de la razón y estamos saturados del "triunfo de la voluntad". No porque esperemos algo de la falta de razón y de la falta de voluntad; ¡sólo dormir! Comer, es decir, también vivir, no morir; vivir, pero sin estar despiertos, así como nuestro estómago, nuestras glándulas.

Friedrich Schiller estaba entusiasmado y preocupado por tener una sensibilidad poética. En la actualidad un hombre que no es sensible a nada (ya sea que sea envidiado u odiado) se considera un hecho estupendo. Porque al hombre insensible le fue adjudicado un poder que sorprende. La falta de sensibilidad en uno hace como si los demás, los que son sensibles, carecieran de importancia. Históricamente ha actuado un valor negativo.

En cambio el hombre ingenioso [261] casi dejó de tener influencia. Porque es ingenioso es pobre en efectividad y, además, debe oír el reproche de que no actúa, que está demasiado bien, que aunque su propiedad sea el espíritu, no por eso es menos propiedad; se trata entonces de una distribución de bienes equivocada. El hombre no espiritual obtuvo ventajas, el espiritual quedó postergado. Se podrá tener ahora la impresión de que yo quiero criticar algo; pero estoy intentando delimitar un hecho. Se trata inclusive de toda una cantidad de hechos, entre los cuales los menos discutidos apenas fueron mencionados todavía. Por ejemplo, mis órganos, tejidos, células viven sin estado conciente, y yo me siento conforme con ello. Al menos viven sin *mi* estado de conciencia. Claro que no se puede saber si mis células corporales, cada una por sí misma, tienen su conciencia; más exactamente: se lo puede afirmar o discutir, sin estar obligado a decidirse. Algo similar ocurre con las plantas, con los organismos unicelulares; naturalmente también con la materia inanimada. De todas maneras la vida sin conciencia es considerada un hecho; en el dormir, en el cuerpo (*Leib*), en la naturaleza, en el hombre. ¿Este hecho es deseado o indeseado? Alemania produce por año XX kg. de somníferos y utiliza de ello XX kg. El psicoanálisis que intenta llevar los procesos anímicos a la conciencia no pareciera poder hacer mucho contra esta gran acción de adormecimiento. Existen otros estímulos para permanecer despierto que son más difundidos.

---

[260] El título de este capítulo es "*Bewusstsein*" que en alemán significa tanto "la conciencia" como "ser o estar conciente" también "conocer" (nota de la traductora).

[261] También "espiritual" (nota de la traductora).

Moviéndonos en la incertidumbre acerca de si algunos hombres siquiera aspiran el estado conciente y hasta qué límite, trataremos de investigar esta vez la vida inconciente. *Audiatur et altera pars*. Claro que pareciera ser ilógico e imposible preguntarle algo a una cosa inconciente. ¿Pero fue más lógico, más posible, preguntarle a un estado conciente por su tendencia hacia la inconciencia? ¿Podemos siquiera tender hacia aquello que no se sabe? Claro que preguntar se puede, pero la cuestión es si es posible obtener una respuesta. De manera que no necesita tener menos sentido el preguntar una cosa carente de conciencia por su aspiración hacia la conciencia, que preguntar a una conciencia por su aspiración hacia la falta de conciencia. En ambos casos depende de lo que signifique aquí "aspiración" y de todas maneras esa palabra describe muy bien un punto intermedio entre un conciente y un no-conciente, sea en una u otra dirección. Tomemos entonces coraje y preguntémosle a un organismo sin tomar en cuenta su estado de conciencia, sin los medios expresivos de su conciencia, es decir, el lenguaje o la escritura.

Un rábano blanco forma bajo la tierra la piel colorada más hermosa. ¿Para quién? ¿Para sí mismo? No parece que ello ocurriera para alguien. El presupuesto de que esto o aquello sea o sea también para otro es una idea del observador y no una afirmación de quien es observado, y tampoco puede ser un hecho para nadie más. Pero aquí no podemos avanzar. Es que podría ser que el rábano haya pensado algo al ponerse colorado o que al menos haya sentido algo. Pero también es posible que éste no haya sido el caso. Se ve que las decisiones radicales no dan resultado, que la reflexión se enreda en una situación de "o lo uno" [262] o "lo otro", en la que sólo puede ser correcta una cosa, y lo otro deberá ser falso. Pero desde hace mucho el hombre encontró una salida al dilema de la reflexión: ambas tesis son correctas a medias y la solución es una división. El ser vivo forma o contiene también una parte conciente. ¿Qué tamaño tendrá esta parte?

Si pienso en mi cuerpo (*Leib*) y si poseo algunos conocimientos anatómicos y fisiológicos, entonces tengo que decir: en mi conciencia aparece una parte mínima de ello y sólo en forma simbólica o representativa. Se tiene la impresión de que la naturaleza, si es que habrá querido tener la aspiración de alcanzar, al menos en el hombre, un estado de conciencia de sí misma, ha tenido un resultado verdaderamente lamentable.

Realidad

No es una mala regla la que establece que también en afirmaciones superficiales y contradictorias, en las que uno repite lo que ha dicho otro, se debe encontrar alguna razón. Por lo general el "granito de verdad" contenido en ello no suele tener relevancia y es imposible encontrar un único grano de arena en un montón. Pero la multitud busca estos lugares en común porque hay algo que resulta incómodo en la soledad. A circunstancias como éstas podría deberse cuando repetidamente se dice, por ejemplo, que los sueños "sueños son" [263]. El correlato a esta forma de hablar es luego la opinión de que la interpretación analítica de los sueños no es científica, con lo que se vincula una mirada de soslayo a todo el psicoanálisis en su totalidad, que, como se sabe, está construido sobre la base de la interpretación de los sueños o al menos configurado de

[262] Comillas de la traductora.
[263] Comillas de la traductora.

acuerdo con su modelo. Ahora bien, en este caso como en cualquier otro, no tengo la intención de defender el carácter científico del psicoanálisis sin incluir la discusión del concepto de ciencia. En este caso se observaría que todo análisis de un material dado no sólo consiste en dividir, sino también en seleccionar, de manera que lo seleccionado es siempre lo más valorado. Si de esta manera se llega a los patrones de valor o a las disposiciones de valores básicos, entonces la teoría del conocimiento generalmente ha llegado a sus límites.

Avanzamos un paso más si reconocemos que la materia de la que se parte, nuestro ejemplo de los sueños, ejerce, sin embargo, de por sí una fuerza particular y ha arrastrado al observador hacia una esfera en la que uno está obligado a moverse de una manera determinada. La aparente estructura "espumosa" [264] de los sueños sería un primer intento de aclarar esto. Pero debemos abandonar rápidamente una tal comparación porque de por sí ya responde a un intento de evadir la verdadera esencia del asunto, y colocar una imagen en el lugar de una realidad. ¿Pero qué significa aquí real? Precisamente Freud ha promovido el análisis de los sueños por el hecho de dar este paso desde la imagen a lo representado, y lo expresaba de modo tal que proponía buscar el pensamiento latente de los sueños detrás del contenido manifiesto. Detengámonos aquí. ¿Es la imagen o es el contenido una imagen y una referencia a un pensamiento? Un pensamiento piensa; pero si lo que piensa es el pensamiento onírico latente (oculto), entonces lo hará posiblemente en forma diferente que el pensamiento conciente. Recordamos también la concepción de Freud, que ha tenido un efecto duradero sobre nosotros, de que en el inconciente no rige el principio de la contradicción. Una actividad pensante inconciente que fuera insensible al principio de la contradicción sería una contradicción en sí misma, y así sucesivamente. Estamos muy lejos de ser siempre lógicos en el estado conciente despierto y precisamente en ese sentido nos consolará el hecho de comprobar que los motivos de nuestras fallas lógicas (errores, mentiras, interrupciones, confusiones) se pueden explicar en parte por el comportamiento de nuestro inconciente. La inclusión de lo inconciente fomenta entonces la integración lógica de lo conciente. Pero la confianza en nuestra capacidad lógica experimenta un refuerzo mucho mayor por medio de la idea de los filósofos, que diferencian el pensamiento lógico de la lógica y le adjudican un valor a la lógica, que es completamente independiente del hecho de si penetra o domina el comportamiento psíquico y hasta qué punto lo hace, o si fracasa en esa tarea. Más aun: la ontología filosófica considera a lo lógico como lo que es en sí mismo. Ahora el pensamiento es el verdadero ser, el logos es el tú y el pensamiento con toda su apariencia psíquica es finalmente nada, la nada.

En este desarrollo, que naturalmente no se puede transmitir sin la utilización del lenguaje, se ve cómo subrepticiamente ha sido desviada, tergiversada, transformada o modificada la realidad. Y podemos reprocharle a la psicología de Freud que en los asuntos que atañen a los conceptos referentes a la realidad siempre se ha comportado de manera o con ceguera ingenua. Freud hablaba de un principio de realidad y de una pérdida de la realidad cuando una persona en vez de percibir, sueña, alucina, es delirante o neurótica. De esto se desprende cuán injusto sería acusarlo de indiferencia frente a lo cuestionable del concepto de realidad. Por el contrario: lo que sería verdad sería tan dudoso para él, que estaría dispuesto a considerar a cada ilusión, fantasía; a cada sueño o delirio como realidad psíquica, es decir, como real, y ello significa que considera que, desde el punto de vista psíquico, tiene un valor de verdad. Los auto-

[264] Literalmente: "los sueños son espuma" (nota de la traductora). Comillas de la traductora.

engaños son siempre realidades psíquicas. Si de esto se deduce que aquí ha reinado un relativismo ilimitado, en la medida en que ya no existe un concepto intocable de verdad, entonces también aquí se desemboca en una disociación sin esperanzas entre psicología y filosofía, de la cual nada se puede lograr. Si bien podría resultar cómodo considerar a la psicología profunda como perteneciente a las formas de conocimiento carentes de filosofía y como una postura espiritual positivista, esto sería equivocado. Tampoco podemos olvidar que la filosofía nos llegó a través de los filósofos, ni que los filósofos no existían sin la filosofía. Si con esta reciprocidad mutua pareciera que nos hemos enredado en el antiguo dilema, a saber, si el huevo procede de la gallina o la gallina del huevo, entonces un acontecimiento reciente que opere como un *shock* nos sacará, como es habitual, de estas cavilaciones.

El médico y el enfermo.
La cuestión de la confianza

Si alguna vez el médico realiza una introspección y examina su posición frente al paciente, le llamará desagradablemente la atención que su actividad profesional lo conduce permanentemente al rol de la autoridad. En el caso de la cátedra, del tribunal, de la administración, esto no traería ningún problema; pero en la relación médica esta superioridad condicionada por la situación no es tan fácil de combinar con el rol del servir y ayudar en un estado de emergencia que, como piensa el enfermo, no ha sido ocasionado por él mismo, y menos todavía la ha pretendido. Pero más humano todavía es el sentimiento de que en las cosas íntimas, como se mencionan en estos casos, sólo sería decente una situación que se basara en la reciprocidad. Las esferas delicadas, resguardadas por el pudor, en realidad no soportan que sean descubiertas sólo en una dirección; pero si esto ocurre, entonces la confianza, y no la superioridad o la autoridad en el médico, debe reemplazar a la reciprocidad, que en lo demás sólo se realiza en las relaciones de amor. Esta confianza en el médico es luego el punto sensible, delicado, que no está predeterminado como el punto de intersección de las coordenadas, sino que puede desplazarse, volverse vago o desaparecer.

Se observa de inmediato que aquí no sólo entran en juego problemas sociales, políticos o científicos, sino que se afecta un proceso muy íntimo en el hombre, cuya naturaleza afectiva se opone desde el comienzo al análisis racional. La desnudez corporal tanto como la anímica, exigida sólo unilateralmente durante la revisación, le ha impuesto al médico esa falsa superioridad que lo carga con una responsabilidad y un conflicto de los que ya no se liberará jamás. Ahora bien, existe una cantidad muy compleja de reglas que deberían reparar esta desigualdad, en la medida en que conservan la confianza del enfermo o la reemplazan por algo diferente: la postura de la objetividad científica, el estado de la necesidad o del peligro, la compensación comercial a través del pago al médico, las pretensiones de la sociedad, del Estado o del pueblo. Pero lo que permanece es siempre una herida abierta: algo que debería ser recíproco y se "trata" como si fuera unilateral. Eso ya está dado en la esencia misma del tratamiento.

Ya el primer apronte hacia el análisis de la relación del médico y del enfermo desemboca entonces en una *des*proporción, que indica que para el tratamiento se necesita confianza por parte del enfermo y en cambio autoridad por parte del médico, y que no se observa con facilidad cómo la confianza y la autoridad se podrían vincular en realidad en una unión saludable. La enternecedora esperanza de que ambas cosas desemboquen en una coincidencia es naturalmente una señal de todos los estados so-

ciales satisfechos o adormecidos, que creen poder permitirse en sueños mantener un estado semejante al paraíso infantil. Ocurre luego un desagradable despertar y un desvalido asombro por la desaparición o rotura de ese juguete.

Por ejemplo, sabemos que cuando el enfermo se encuentra solo frente al médico se comporta fácilmente como un niño maleducado. Personas que están acostumbradas a pagar puntualmente sus deudas e impuestos, no reflexionan, sin embargo, cuando hacen desaparecer en la cartera o en el inodoro los comprimidos recetados por el médico. Hacerle una travesura al médico burlándose de la prescripción es una diversión especial y esta ganancia de placer parece provenir del hecho de que esta vez la desconfianza del paciente no se expresa en un acto de venganza causándole daños a los intereses del médico, sino de una manera totalmente diferente: en la medida en que el paciente le juega al médico una travesura, desplaza la escena del engañado de su persona, la del paciente, a la persona del médico: toma su venganza colocando al médico en la posición de querer vengarse por la ofensa que sufrió en su orgullo médico. Esto resulta especialmente paradójico si el paciente es alguien que supera en mucho al médico en la vida social ya sea en riqueza o en poder. Muchos médicos hicieron la experiencia de que sus pacientes pobres pagan rápida y puntualmente sus honorarios, mientras que el gran industrial se deja advertir y retiene abiertamente en silencio y divertido el ridículo aporte de los intereses que se acumularon entretanto. Este caso aportaría también material para un análisis psicológico del capitalista en general; pero es instructivo para la relación médico-paciente porque aquí se observa algo nuevo, a saber, un momento colectivo de esta relación de dos individuos.

Porque un paciente rico no está interesado en socavar las condiciones de seguridad en un orden social capitalista. No obstante con ello hace algo que provoca resentimiento en el hombre económico y en el pequeño burgués común de la sociedad. Es que con ello practica en realidad los asuntos de la resistencia social desde abajo, es decir, de la revolución, que algún día será su destrucción. Una tal activación inconciente del peligro, causado por quien se encuentra en peligro, se puede observar en la prehistoria de todas las revoluciones; ¿pero cómo se puede explicar algo así? En el caso del paciente rico, por medio de una disposición específica que proviene de su condición de estar enfermo. Porque el paciente no está atado a su médico sólo por su confianza personal hacia la persona que lo ayuda, sino por el concepto colectivo de "medicina". La medicina completamente impersonal tiene un derecho prioritario de poder sobre la salud y la enfermedad, y precisamente sobre este carril colectivo e impersonal transcurre ese proceso autodestructivo, en el cual el paciente socava la confianza que, por ser rico, necesita. Vemos otra vez que no es la confianza del enfermo hacia el médico lo que está alterada, sino su contraparte hasta ahora desconocida, una confianza del médico hacia el enfermo, y nos enteramos así que la confianza es en todos los casos una cuestión de reciprocidad. Pero apenas nos alegramos porque la desigualdad inicialmente observada se muestra factible de ser equilibrada nuevamente, tenemos que reconocer que se entremezcla un elemento colectivo, cuya influencia está en condiciones de hacer desaparecer nuevamente la tranquilidad recién lograda. Porque evidentemente se trataba del concepto abstracto de "medicina" (o "médico"), con cuya ayuda el paciente rico pasaba por alto la cuidadosa atención de su relación de confianza con su médico y se convirtió en víctima de la regla general de que una clase social dominante colabora en su propia conmoción, y pasa así sin darse cuenta a tomar la posición de su adversario.

Ahora bien, algo muy similar ocurre con el médico. Porque en todos los casos en los que la relación con el enfermo se encuentra perturbada, él prefiere remitirse a la

ciencia, es decir, otra vez a una dimensión impersonal. Éste es un punto que generalmente no aparece en la relación con los casos excepcionales de los pacientes ("ricos") sino en su mayoría, por ejemplo, en los pacientes de la medicina prepagas. De su lado proviene la desconfianza sofocada hacia la ciencia y se puede trasladar luego al representante de la ciencia: al médico en general y finalmente al médico en particular. El proceso consiste en que un grupo político inicia la lucha contra el gremio médico o la facultad de medicina, movilizando contra ésta la opinión pública. Si los que fueron atacados de esa manera para defenderse se remiten luego a la pureza, a la objetividad y al altruismo de la ciencia, insisten precisamente en ese elemento colectivo- impersonal que le sirvió de base al ataque aparentemente personal, considerado como inconciente. Con la insistencia en el carácter científico de la medicina, sus representantes refuerzan precisamente el motivo oculto de su contrincante; se comportan de esa manera igual que aquel industrial que paga mal, es decir, en forma autodestructiva. Si esto continúa así por un tiempo, puede llegar un día en que toda una "casta", una casta de los médicos o de los científicos se haga "objeto" de una fuerte agresión, y no me asombraría si, así como la Revolución Francesa mató a los aristócratas y a los clérigos, algún día se mate a los médicos y a los profesores, y no a pesar de apoyarse en la ciencia impersonal sino precisamente porque lo hicieron. Un instinto para esta situación se expresa en el hecho de que los médicos por razones profilácticas se pronunciaron a favor de la ética médica. Pero resulta significativo para la naturaleza de este concepto que aparezca de dos maneras completamente opuestas, es decir, en una forma individualista que acentúa la relación de confianza entre el enfermo y el médico, y una forma socialista, que coloca como punto central el bien común.

Pero lo relativamente nuevo sería que la ciencia, debido a su carácter colectivo, impersonal y abstracto, aparece como portador esencial del trastorno en la confianza, de la lucha psicológica y del conflicto político. Esta vez la ciencia no es más la "intocable", porque ella misma se encuentra enredada en la duda por la confianza, que hasta ahora creyó poder resolver, pero cuya causa debe reconocer en sí misma. La característica de la ciencia que le proporcionó una posición tan precaria es su cualidad impersonal, su carácter abstracto, colectivo y objetivo. Si entonces se cree deber y poder hacer algo contra ese mal, tendría que ocurrir en contra de esas características determinantes. Porque el efecto curativo de la verdad sólo podría salvarse si no descansara sólo sobre la objetividad e impersonalidad de la ciencia. Este problema se encuentra por ahora, al menos en apariencia, fuera del tema de la relación médico y enfermo.

Nuestro análisis del problema de la confianza nos ha llevado con rapidez de una situación de consulta que parece ser bastante privada a situaciones de características colectivas, a un problema social. Dado que aspira a un equilibrio dentro de una reciprocidad, se intenta eliminar la desproporción por así decir innata de confianza y superioridad unilaterales de la situación de tratamiento individual, recurriendo a terceras instancias impersonales. Y entre estas instancias nuestro interés debe centrarse especialmente en la ciencia, sus objetivos y la forma científico natural, que presta especialmente bien esos servicios. Pero no desembocamos en algo muy satisfactorio porque precisamente lo que debía ser nivelado era un déficit de confianza, y justamente la ciencia objetiva se carga más y más con una cuenta de desconfianza cuyas consecuencias pueden llegar a situaciones imposibles de prever. Conocemos todavía una cantidad de interpretaciones diferentes o adicionales a la idea de la ciencia que deben rechazar esa amenaza a la ciencia (que es en realidad una amenaza de la confianza). Pero el que toda esa relación no ha sido tomada simplemente del aire nos lo muestra las descripciones que detallamos a continuación sobre relaciones aisladas entre enfermo y médico.

Existen suficientes casos en los que, al entrar el paciente al consultorio o a la habitación del enfermo, surgen fuerzas de atracción o de rechazo, que no se diferencian en mucho de aquellas simpatías y antipatías que acompañan por lo general a los encuentros humanos. Su descripción desembocaría en la fenomenología de los sentimientos sociales, también de los intereses, y no se descubriría nada propio de la profesión del médico. Si un médico encuentra a una paciente insoportable o encantadora, o a un paciente aburrido, molesto, interesante o valioso, se puede criticar a sí mismo diciéndose que debe ser objetivo, regularmente amable, impersonal; en resumen, permanecer en su calidad de médico; y la así llamada ética médica y el tan nombrado juramento de Hipócrates seguramente están destinados a destacar las supuestas faltas y las evidentes anomalías de la profesión y a destacar nuevamente todos los defectos, lo cual desde un principio había sido prohibido por nuestra conciencia moral. Lo sospechoso de este reglamento interno de la profesión médica radica en el hecho de que se forma la apariencia de que si el médico sólo es discreto, no inicia ninguna relación amorosa, no practica ninguna "eutanasia" y ningún experimento humano, en resumen, sigue siendo "correcto"; entonces ya estaría todo en orden. Pero precisamente por esa manera de tranquilizarse, nuestros sentidos se volverán insensibles frente a una falta que oculta que, debido a que proviene de ambos, del médico *y* del enfermo, no necesita aparecer así nomás en una "ética médica". El destino fatal quiere aquí que ambos, enfermo y médico, veneren en una confusión actual un concepto de la medicina y de la terapia que se ha vuelto anticuado, falaz e inoperante, y que, sin embargo, no posean la comprensión y la energía para reemplazar ese concepto, que ya se hizo histórico, por uno nuevo.

En la actualidad lo preocupante parece ser que los hombres modernos no aceptan lo insuficiente de la existencia. Están indignados por la alteración de su bienestar y esperan también del médico que elimine el trastorno. Y el médico espera de sí mismo la capacidad de eliminar el trastorno. Así es que el concepto de salud se vuelve un esquema vacío, una pálida idea, una cualidad incolora, algo que sólo se puede definir negativamente: no debe significar *ningún* trastorno proveniente de ese lado. Existen personas que intentan corregirse constantemente; pero son demasiados las que no buscan una corrección en sí mismos, sino que esperan un cambio de las circunstancias y una mejora de las condiciones de su existencia. En ese aspecto, la medicina se convierte en una ciencia de los errores; la clínica, en un taller de reparaciones; la técnica, en una eliminación de trastornos; la meta un estado ideal. La muerte, que en algún momento será inevitable, se contempla con resignación; el nacimiento se considera un regalo; la enfermedad como un incidente innecesario. Todo esto es falso.

Todo lo aquí objetado se parece a un punto de vista espiritual, que se podría tener, pero también se podría dejar. Pero la idea de que se podría elegir entre una postura fatalista y una activista, entre pasividad y actividad se refuerza por testimonios que provienen abiertamente de conductores políticos o de conocidos profetas de las religiones. Por eso no es equivocado aceptar que la disposición de muchas personas hacia lo insuficiente de la existencia estaría en general influenciada por esto y se continúa luego también en el caso especial de la enfermedad. Por lo tanto, haremos referencia a dos de estas declaraciones. Hemos observado, por ejemplo, en la elevada política de los años más recientes, que es políticamente deseable pretender que se considere que los hombres deben luchar por obtener cuatro tipos de libertad: la libertad de credo, la de poder, la de necesidad y la del miedo. Aunque uno pueda, trata de aclarase que las reglas de juego o las leyes de la política le prescriben al médico un manejo determinado de la psicología. Pero en la medida en que se prolonga el brazo político y el de los instrumentos conducidos por él, también aparecen nuevos fenómenos en sectores que ya

no poseen una estructura política y estos son, en este caso, representaciones de expectativa de los hombres. Se observa entonces que de aquellas libertades *de* poder, *de* necesidad, *de* miedo se espera eliminar los trastornos ahora existentes, y nos encontramos así exactamente con la definición negativa de la libertad: libertad es ahora libertad "de" no libertad "hacia"; se trata de la misma definición negativa que da la medicina moderna sobre la salud. Si ésta es impugnable, entonces la postura general en relación con ello podrá ser reforzada políticamente.

La segunda declaración es la de que un sacerdote o la iglesia nos aconsejen ser creyente. En primer lugar este caso parece ser diferente; esto es, tal como si con la piedad quedara suprimido precisamente el error, que consiste en enfrentar a lo insuficiente de la existencia con indignación, en lugar de aceptarlo con humildad, según las palabras de Job: "El Señor lo ha dado, el Señor lo ha quitado, alabado sea el nombre del Señor". Pero la exhortación por la piedad, si se percibe que fue dada en forma autoritaria, no es fácil de distinguirla de una recomendación, tal como si aquel que la siguiera pudiera obtener de ello alguna ventaja: la postura distendida y paciente contendría entonces un medio curativo contra el malestar, el displacer y los estados molestos que nos inhiben y nos torturan. Ahora la piedad se hizo un medio para eliminar el trastorno y conduce a la misma postura, en relación con la terapia de la enfermedad, que ya hemos criticado.

A pesar de ello la piedad bien entendida y practicada se acerca mucho más a lo que buscamos aquí.

La religión.
¿Existe una medicina cristiana?

Si se supiera con tanta facilidad quién es un cristiano, entonces también sería fácil relatar cualquier tratamiento de enfermedades de cristianos y de no cristianos. ¿Pero quién es en realidad un cristiano? Un francés dijo que el hombre está compuesto de tres partes: por aquello que él es, por lo que aparenta ser y por lo que desea parecer. Si el hombre es así, es decir, que está constituido por estas partes, entonces desde el comienzo es imposible encontrar hombres que sean cristianos: aun si la parte que él *es*, fuese cristiano, de todas maneras se trataría sólo de una parte de este hombre. Y luego sigue la otra pregunta de quién puede en realidad juzgar si alguien es o no un cristiano. Nunca he tenido el valor de decir de mí o de algún otro que sea cristiano o que no lo sea.

En cambio la cosa parece ser más clara y prometedora si como médico le pregunto a un enfermo si tiene que luchar contra la tentación de quitarse la vida, y pregunto además si es católico. Si contesta afirmativamente, entonces puedo contar con bastante seguridad con que en él su acceso a cometer suicidio choca con una resistencia que proviene de su fe católica. Esta contradicción: la pregunta abstracta de si una persona es cristiana y la pregunta informativa de si pertenece a la iglesia católica se comporta como lo hace un problema en relación con un hecho. Naturalmente también existen suicidas católicos, pero ahora se desplaza nuestro nivel de preguntas: queda como pregunta lo que es en realidad un suicidio y queda como un hecho que esa persona ha sido católica. Ahora bien, sostengo que es una posición muy característica de la conciencia actual el que podamos interpretar el ser cristiano y el suicidio sólo como problema, mientras que debamos interpretar como hechos el pertenecer a la iglesia y el morir. Por lo que sé de la historia, en los comienzos del cristianismo, era precisamente al revés porque en aquellos tiempos se consideraba como natural el que se mate a al-

guien por ser cristiano, y en aquella época tampoco se sabía que el morir era un problema, sino que lo problemático era lo que venía después: la vida eterna o simplemente otros hombres. Sabemos que algunas personas añoran aquella mentalidad cristiana de los primeros tiempos, pero parece que nadie cree de verdad que ello sea posible. La cosa se hace más confusa si se trata de reproducir un estado de conciencia históricamente pasada; pero es en realidad muy fácil de aceptar que todos nos esforzamos por descubrir qué significa en realidad el morir y reconocemos, al mismo tiempo, que no podemos saber si continúan viviendo el alma o también el cuerpo, o no lo hacen ninguno de los dos. No podría comprender a ninguno de mis pacientes si pretendo que la pregunta por la vida después de la muerte sea una pregunta fáctica (decidida o no decidida) porque cada uno de ellos se encuentra en la situación de temer el morir, de desearlo, esperarlo o ignorarlo. Pero la afirmación de que esto dependería de si es o no un cristiano sería sólo un acto de violencia, porque sabemos muy bien que puede asumir cualquiera de estas posiciones a partir de una serie de pensamientos cristianos, y que sólo nos interesa la forma en que actúa en este caso su cristianismo. Pero no esperamos de ello una revelación de si es o no un cristiano.

De allí se desprende que el trato que tiene el médico con la muerte es para él en realidad un trato con el morir, porque el enfermo de hoy no se las tiene que ver con la muerte sino con el morir. Claro que queda a libre criterio el considerar esta postura como la consecuencia histórica del cristianismo, y luego sería fácil establecer que nosotros, queramos o no, vivimos en la era cristiana de la conciencia y no en otra. Pero esta interpretación se la podemos dejar a los historiadores: nada se modifica en la interpretación realista del hombre actual si lo comprendemos, además, como representante de una consecuencia histórica: sólo se comprenderá a un hombre actual si se comprende que se las tiene que ver con el morir, no con la muerte o con la comparación de la vida antes y después de la muerte. Por el momento no estoy seguro de si esta interpretación se cubre bien con la de su existencia religiosa, aunque me ayuda una orientación científico-religiosa que afirma que las religiones son especialmente discusiones con la muerte o con los muertos. De ninguna manera parece ser suficiente esta definición, pero marca seguramente un momento que no se puede abandonar sin perjudicar a la teología.

¿Medicina cristiana?

Si alguien dice que existe la medicina cristiana, entonces me surgen dudas, porque no la veo; si alguien dice que no hay una medicina cristiana, entonces elevo mis objeciones porque podría existir, ella es posible. La expresión "existe" sigue siendo ambigua porque contiene tanto el sentido de que realmente existe, como el otro, de que es posible pero no es disponible por el momento. Y detrás de ello aparece la pregunta de si debiera serlo o no.

Dicen que Przywara [265] expresó hace poco que no existe una cultura cristiana. Sólo pudo haber querido decir que la cultura no brinda ningún cristianismo, que no lo contiene como elemento o característica, que la cultura sólo podría estar contenida en lo cristiano, y no a la inversa. Luego habría que preguntar si la medicina es una parte de la cultura y si esto es así, entonces lo mismo es válido para la medicina: una

[265] Erich Przywara, S. J., teólogo y filósofo religioso.

medicina no puede contener en sí misma a lo cristiano como característica o elemento. Pero puede fluir de ella, puede ser una aplicación, mejor dicho, una consecuencia de lo cristiano, que es alentada, posibilitada y es realizada por el cristianismo y obtiene su fuerza de él. También puede haber una medicina cristiana y una no cristiana. Ésta es mi opinión.

La formación del ello

La exposición de la formación del ello tiene aquí como objetivo realizar algo que no se puede realizar adoptando los conceptos y las representaciones habituales, que más bien limitan la validez de estos y destruyen su valor como conceptos y representaciones fundamentales. Cuando aparece una transformación orgánica, tal como en una angina, o en un trastorno funcional, como en el caso de una diabetes, entonces la patología corriente presupone que los procesos materiales son algo real; se los considera hechos indiscutibles. Pero en la siguiente exposición nos tomaremos la libertad de no considerar en serio a esos "hechos" materiales, dándoles el valor de una forma de apariencia detrás de la cual se oculta algo diferente, a lo que tal vez nos acerquemos de otra manera y mucho más. Pero aquí nos tomamos una libertad de la que disfrutamos constantemente y sin escrúpulos en la vida cotidiana: existen muchas realidades a las que en el momento no les prestamos atención, que olvidamos o que nunca percibimos; de manera que nos comportamos como si no existieran, como nos ocurre con, por ejemplo, los que viven en la China o las cantidades de oxígeno o hierro en cualquier astro. Pero también en la ciencia se reconoce la irrealidad de esa realidad llamada "hechos", tal como ocurre en la crítica del conocimiento filosófico, que diferencia la apariencia de la cosa en sí.

Ahora bien, en aquello que denomino "formación del ello" y que intento representar aquí, quiero hacer pleno uso de la libertad que consiste en descalificar como real algo que algunos instantes antes todavía se había considerado como verdadero. La expresión "formación del ello" debe conducir a la reflexión de que precisamente aquí se está formando algo, que algo se genera, que algo desaparece y en su lugar aparece algo diferente; es decir, que ocurre una transformación de la realidad. Todavía no es demasiado arriesgado afirmarlo, ya que, como dijimos, dentro y fuera de la ciencia nos comportamos siempre así. Sólo depende de que reconozcamos ante nosotros mismos este comportamiento cambiante. Las dificultades en la exposición y el esfuerzo por lograr validez suelen comenzar recién cuando nos dirigimos a un objeto muy determinado. Comenzaré con uno que le resulta mucho más chocante al filósofo que al médico: la formación de un pensamiento. Pero la experiencia muestra que el médico no filósofo le ofrece una resistencia todavía mucho más tenaz, ya que es más inconciente.

La formación de un pensamiento

La afirmación que aquí se coloca en primer lugar, como si fuera un axioma de la geometría, es aquella que indica que con cada pensamiento se forma una realidad material. Si se aplica esa frase a un hombre pensante, tal vez aludiría a que un pensamiento también da origen a una transformación en su cerebro. A su vez, esta frase tiene todavía un carácter tan general que para muchas personas sigue siendo un poco chocante, precisamente porque flota en una esfera de generalidad e imprecisión. Dificultades

mayores recién surgen cuando se deben indicar las transformaciones cerebrales que se forman cuando alguien piensa acerca de la proposición pitagórica. ¿Cuáles son los procesos nerviosos que pertenecen al principio de causalidad, a la idea de la contradicción, etc.? En ese momento comenzamos a buscar las posibilidades de observación fisiológica que nos podrían ayudar en nuestros esfuerzos. La observación directa de los procesos cerebrales como, por ejemplo, sus corrientes de acción, son demasiado pobres para una iniciativa como ésa. En su lugar se ofrecen otros procesos que podemos considerar dependientes, aunque indirectamente, del proceso cerebral y son los movimientos visibles de nuestros miembros en aquello que se califica de movimiento voluntario.

El movimiento voluntario

En un movimiento voluntario ocurre que con un pensamiento se forma una realidad material. En este caso se podrán estudiar entonces las particularidades que tiene esa formación.

El pensamiento se representa pero no es el efector de las partes aisladas de la representación.

a) Si uno se imagina un paso o un golpe de martillo como una sucesión de una realización material de acciones, que comienza con un proceso cerebral y que a través de excitaciones nerviosas llega hasta la contracción muscular y finalmente termina con la dinámica del movimiento de los objetos externos, entonces en el transcurso de los pensamientos concientes no existe ninguno de los eslabones de esta cadena, ni tampoco la suma de ellos. De manera que en la observación tampoco aparece algo que se pueda considerar como causa de algunas de esas partes o de su suma.

b) Si en un movimiento voluntario uno se limitara a las observaciones que para el espectador son inmediatamente visibles, que son además registrables y medibles para el observador científico, entonces tampoco existe este movimiento físico descrito y analizado con exactitud en el pensamiento conciente de la persona que realiza la experiencia. Los trayectos, las fuerzas y las velocidades en su precisión fisicalista no aparecen en los pensamientos de lo que se mueve voluntariamente; eventualmente se representan de forma inexacta, pero debido a esa inexactitud, debido a esa forma de representación sólo simbólica, no pueden ser aceptados como causa de los efectos que se representan a partir de los rendimientos fisicalistas materialmente visibles.

c) Si se concede que la *prima causa* (sujeto, voluntad, pensamiento) de un movimiento voluntario no puede ser deducida inmediatamente, pero sí en forma mediata de los procesos orgánicos en los nervios y músculos, entonces se plantea la tarea de analizar los procesos visibles y medibles de los procesos externos (por ejemplo, del golpe del martillo) como resultado del medio externo y de la fisiología interna. Se podría pensar que las fuerzas del brazo y las resistencias del peso del martillo y del yunque son susceptibles de ser analizadas como una conformación compuesta físicamente, y que se las podría considerar como una averiguación indirecta de las causas hasta el pensamiento (propósito, decisión, etc.). Aquí aparece, sin embargo, la siguiente dificultad. Se puede indicar la participación en el proceso que aportan las condiciones externas (martillo, yunque, etc.) porque estas condiciones están dadas y pueden ser representadas por determinadas constantes naturales como el peso y la dureza. Pero para

la participación que aporta el organismo, es decir, la energía muscular, la distribución en espacio y tiempo, los reflejos y los umbrales sensoriales, resulta imposible indicar esas constantes naturales. Esta participación se forma más bien nuevamente durante cada acción voluntaria, y no se puede referir por lo tanto a constantes naturales, ni se puede representar utilizando dichas constantes. Para poder describir lo que luego ocurre en el conjunto, es necesario que haya ocurrido con anterioridad. De manera que el suceso es entonces en sí mismo una condición de su expresión, mientras que un hecho puramente físico es en su expresión independiente del hecho de que haya ocurrido realmente. (Por lo tanto, también se lo puede predecir, construir, provocar por medio de una preparación, de la técnica, y se lo puede llevar a cabo a través de un experimento del pensamiento). Por esta razón no existe entonces una composición comprobable de las fuerzas externas y orgánicas, excepto en un movimiento voluntario que ya haya sido efectuado. Es así que éste sigue siendo siempre un original histórico.

De manera que entiendo por formación del ello al proceso que ocurre en el hombre por medio del cual se origina en *un* acto una modificación corporal *y* un juicio, una afirmación o un pensamiento. Por lo tanto el ello que se forma está constituido de manera doble o en un sentido doble: como hecho material y como objeto para un sujeto. De modo que esa teoría afirma que el surgimiento de un objeto y el de una objetividad son sólo dos partes del mismo proceso. No existe la posibilidad de una sucesión temporal o de una dependencia causal o condicionada, ni en una dirección ni en otra. Es decir, que la teoría no es ni materialista ni idealista; y en lugar de limitarse en relación con estas dos filosofías, trata en primer lugar de probar su eficacia en el campo de la medicina antropológica y mostrar su validez a través de ella.

La relación entre cuerpos animados e inanimados

Es notable que algo tan indiscutible en la ciencia seria traiga tantas complicaciones. Me lavo con agua, hundo mi cuchara en la sopa, cierro mi casa con llave, escribo con grafito y tinta, entonces, ¿en qué consiste el problema? Hace cincuenta años se leía en muchos trabajos científicos que antes de encarar un problema se debía definir primero los conceptos relacionados con él. ¿Pero quién nos define los conceptos "relación", "cuerpo", "animado", "inanimado"? Quien procede de este modo desemboca en un círculo que consiste en anticipar lo que se puede comprobar, de introducir el resultado en la definición, de constituir la consecuencia en el antecedente, de engañar al lector y quitarle su autoridad, por si éste es lo suficientemente débil como para permitir que le sea impuesta la autoridad y no toma la venganza considerando lo leído como una opinión entre otras, es decir, que ni siquiera toma en serio la afirmación reconociéndola como un conocimiento demostrado.

Encontramos una actitud más favorable por parte de la ciencia cuando proponemos partir de experimentos en lugar de partir de acciones cotidianas y de definiciones. Un experimento es una acción que tiene forma científica, que contiene la esperanza de obtener determinadas respuestas a determinadas preguntas que calificamos de experiencias que se basan en observaciones. Esta vez se ha introducido toda una cantidad de conceptos, y no negamos que cada uno de ellos debería ser sometido a una crítica que tendría que aclarar si también aquí fueron anticipadas secretamente las definiciones que simplemente vuelven a aparecer al final del experimento, pero rebautizadas bajo el nombre de "hecho". Pero postergamos esta crítica para el final y nos proponemos proceder en ese momento no con menos sino con más severidad porque entonces sa-

bremos más de todo lo que ha ocurrido aquí. La relación entre cuerpos animados e inanimados debe suceder entonces de modo tal que se procederá experimentalmente al trato de un ser viviente con una cosa inanimada. Este trato puede ser realizado por mí o puede ser realizado por otro ser viviente mientras yo soy espectador. En lo que sigue se verá a qué llamo aquí "experimentalmente": se apoya en experimentos en los cuales cosas bien determinadas han sido movidas por un hombre sano. Dado que se han observado movimientos, el punto de vista de los experimentos fue el de la mecánica. Si se mira con mayor atención un libro de textos o una clase sobre mecánica, se encuentran una serie de experimentos, por ejemplo, con la palanca, el aparejo, el péndulo, que luego se interpretan como aplicaciones de una ley subyacente, de una simple representación de la misma. Estas construcciones las llamaremos brevemente máquinas.

El movimiento voluntario es un trato (*Umgang*) de lo animado con lo inanimado y está incluido aquí porque un trato como éste es un ejemplo cotidiano de la formación del ello. Pero existe todavía otra cantidad de ejemplos importantes que son de características diferentes. Se puede diferenciar los crónicos, los rítmicos y los del tipo de crisis agudas. Un ejemplo del tipo crónico es el envejecimiento, uno del tipo rítmico es la vigilia y el sueño, un ejemplo del tipo de crisis aguda es la voluptuosidad. Si se toma la formación del ello de esta manera abarcativa, entonces se habrán juntado también los ejemplos del círculo de la forma, en los que se subraya la sustitución del movimiento a través de la percepción (y viceversa) y su ocultamiento recíproco. Al mismo tiempo se observa una tensión entre la formación del ello y el círculo de la forma. Si la formación del ello parte de la simultaneidad o de la unidad indisoluble, una identidad del proceso material y el surgimiento de un pensamiento ocurre en el círculo de la forma de forma tal que el ocultamiento recíproco de ambos sólo puede integrarse por medio de un movimiento en círculo. Allí una identidad genera la unidad, aquí una especie de movimiento en círculo. Allí se toma como ya inevitablemente dado lo que aquí recién debe ser construido en un acto biológico. Debemos analizar esta tensión.

Si nos imaginamos a las dos postulaciones en su reciprocidad dualista: el ello debe devenir yo, pero el yo debe devenir ello, por ejemplo en la terapia médica, entonces también surge una tensión, incluso una inhibición. Porque no se puede transitar al mismo tiempo en una dirección y en la dirección opuesta. Al menos parece inconsecuente si le digo a un paciente: "Usted no necesita dormir", y, sin embargo, le prescribo un somnífero (que, por otro lado, de vez en cuando ocurre). A pesar de ello, como fin terapéutico uno se imagina un bienestar mayor, de manera que el agradecimiento de los enfermos se refiere menos a la elevación de su nivel, como lo sería una sublimación o una espiritualización, sino que acostumbra a asociarse a algún éxito sintomático y luego se forma un pensamiento como el siguiente: "esto me ha ayudado" (por ejemplo, en el caso de las inyecciones de calcio). En mi oficio acostumbro decir: ustedes no me entienden, pero yo los entiendo a ustedes. Esta manera mía de aceptar la terapia causal me resulta muy esforzada, pero busco acercarme a ella para ser justo en ambas direcciones, la reveladora *y* la encubridora.

Existen cosas que no se buscan tratar orgánicamente y otras que sí se intentan tratar. El envejecimiento, la cicatriz irreversible y la esclerosis no se intentan tratar. Ellos también oponen una resistencia imprevisible, que se puede denominar resistencia2, separándola de la resistencia1, que es menos intensa. No obstante, puedo tener la impresión de que alguien procede mal con su edad; hay quienes son demasiado infantiles o demasiado seniles y esto sí se vuelve materia de tratamiento, pero de otro modo, por ejemplo, por medio de la psicoterapia. De manera que existe una

buena y una patológica manera de envejecer o de madurar, lo cual elegimos como ejemplo de la formación del ello. ¿Existen entonces: 1. Formaciones del ello acertadas; 2. Una formación patológica del ello?; 3. ¿No existe formación del ello? A mi criterio, esto último, procesos sin formación del ello, ni siquiera existen. (Es una afirmación firme a la que podemos atenernos). Mucho más difícil es decir si existe 1 y 2. Con la respuesta a esta pregunta también se habrá contestado si existe un círculo de la forma bueno o patológico. Si el círculo de la forma es sólo una manera determinada de interpretar a la formación del ello, entonces tiene parte en todo lo que se refiera a la formación del ello.

Autopercepción y círculo de la forma (*Gestaltkreis*)

Si allí veo ubicada una casa, entonces puedo decir que yo mismo la he percibido y si siento un dolor en mi pie, puedo decir que yo mismo percibo mi dolor en mi pie. Ambas cosas se pueden describir como autopercepción, aunque en un sentido algo diferente. Pero en ambos casos también existe algo que permanece oculto y, sin embargo, forma parte, a saber el interior de la casa y los procesos en mi pie. Lo que percibo también se oculta ante mí, y también se oculta ante mí la forma en que puedo llegar a percibir algo que no soy yo. Con la autopercepción se combina también un autoocultamiento. Así como la percepción responde a un "inclinarse hacia" [266], el ocultamiento corresponde a un apartamiento, y esto sólo se puede combinar si uno realiza un giro y sólo se puede unificar si uno gira en redondo. Si entonces esta rotación en círculo es una unidad completa y cerrada, surgirá una conformación a partir del conflicto contradictorio, y eso es lo que he calificado de círculo de la forma [267]. ¿Qué es el círculo de la forma?

Dado que este concepto que se encuentra en el campo de la percepción sensorial y el movimiento voluntario, con inclusión de la patología, fue tratado detenidamente en un libro [268] anterior, aquí se deberán efectuar estudios que se refieren a la ampliación, transferencia y crítica del concepto. Así se volverá a mencionar lo que en realidad se quiere significar con ello. Acorde con mi desarrollo personal, considero que no se puede diferenciar si fue primero la situación médica o la investigación teórica, más precisamente en los sentidos de la piel, la que ha dado lugar a este intento de superposición de la teoría de las percepciones y la de los movimientos. Precisamente esta especialización lleva fácilmente al malentendido, como si se tratara de la solución del problema de la relación de cuerpo y alma, mientras que esta sustancialización dualista ya establece como tal una presunción a la cual no necesita someterse *a priori* ninguna ciencia experimental. Ya en mi primera conferencia sobre este tema, el análisis del proceso del tacto sólo fue utilizado para el desarrollo del concepto. Se hizo una alusión a su significado general biológico, pero como verdadera fuente fue considerada la relación de enfermo y médico. Y esto último es lo esencial en la antropología médica.

---

[266] Comillas de la traductora.

[267] El término y el concepto no han sido mimados por mis colegas y compañeros a través de la atención o la utilización. Primera argumentación en 1927 en el *Boletín filosófico* II, pág. 236. Argumentación más precisa en 1933 en el *Archivo para la Fisiología Histórica*, tomo 231, pág. 630. En 1941, se aplicó en *El círculo de la forma* (tercera edición, 1947).

[268] Publicado en "Médico y Enfermo", 1941, pág. 35-61 (tomo 5).

Círculo de la forma

La concepción del círculo de la forma proviene del esfuerzo por representar a los fenómenos biológicos en el esquema de las funciones fisiológicas y prepara un intento de darle una forma determinada al trato de los hombres. El círculo de la forma como teoría del acto biológico se encuentra por lo tanto entre la física y la antropología. Esta posición intermedia significa que el círculo de la forma no es el centro o eje de un sistema centrado, sino una transición, un escalón, una estación. Por eso es que también tiene cierta posición oscilante. Esto determina además mi relación con los colaboradores, los expertos de trabajos anteriores o posteriores en otras esferas de la producción espiritual que fueron presentados por filósofos, teólogos, fisiólogos o artistas. Y lo que viene después de nosotros sólo puede ser considerado como un pronóstico histórico, es decir, que nuevamente sólo se puede hablar de ello en una posición oscilante que está adherida a un elemento de incertidumbre o a la insuficiencia. En cambio el *esquema* teórico del círculo de la forma se puede presentar con bastante precisión. Ya por la composición hecha de dos palabras de "forma" y "círculo" se desprende claramente una tensión; el esquema contiene un dualismo. La combinación de las dos palabras y conceptos sólo se puede representar a medias, y así es que también se observa una tensión en su unión. También un círculo, tomado como figura, es una forma y la conformación, representada como algo que está en un devenir, también se puede representar realizando un movimiento circular. Pero mientras que una formación que se está gestando se refiere en definitiva también a algo cerrado en sí mismo que logró una cierta quietud, es un movimiento circular sin comienzo ni fin, de manera que se aleja de una conformación rígida como ésa. Esta tensión es percibida claramente a través del sentimiento lingüístico de la palabra "círculo de la forma"; es que es algo diferente que la forma circular.

Debido a que esta teoría no ha surgido como reacción revolucionaria o como alejamiento total del programa general de las ciencias de los tiempos modernos, también está permitido expresar, en esta exposición nueva y abreviada del círculo de la forma, los puntos principales en una sucesión similar en la que se desarrollaron genéticamente y en la que han sido considerados oportunamente en mi libro. Pero finalmente se dan de todas maneras modificaciones tan esenciales tanto de los conceptos fundamentales como de la forma de tratamiento de ciertas cosas, que se puede hablar de una especie de intención revolucionaria. Porque la necesidad de tal transformación aparece al mismo tiempo disimuladamente y en el constante intento de seguir siendo conservador como revolución "conservadora". Claro que se puede pensar que pudo haber influido desde el comienzo una tendencia o un instinto inconciente de invertir las condiciones. Pero debido a que esto no me resultó nunca totalmente claro, es que tampoco ahora trataré de justificarme en este punto y que puedo insistir en la máxima de que las innovaciones se deban valorar por su utilidad y exactitud. Siempre he tratado de retener el enfoque empírico y la intención de la investigación, no del saber.

El círculo de la forma nació en la investigación entre la física y la antropología, y de allí también resultan ventajas y límites en su manejo. Pero antes de que se evalúe y critique su rol de mediador y toda su posición de "palanca de cambio" [269], se intentará establecer, por así decir, lo que en sí mismo es. Acompañamos la construcción del esquema del círculo de la forma en los diferentes pasos.

---

[269] Comillas de la traductora.

El primer paso es la *introducción del sujeto* en el objeto. Este paso adquiere la mayor precisión en la formación del concepto de un automovimiento. Una cosa que se mueve por sí misma es un objeto que contiene un sujeto. No quiere decir que todo objeto que se mueve por sí mismo deba tener vida o deba ser un ser vivo. Pero es inconfundible que el concepto de un automovimiento contradice a la mecánica física, ya que ésta considera a cada movimiento de un objeto como originado o motivado desde afuera. La física alcanza esa separación de objeto y movimiento por medio de la diferenciación de materia y fuerza; son las fuerzas las que originan el movimiento de las cosas. (Y aunque en determinados casos habla de fuerzas vivas, no se refiere a seres con vida, sino a aquellas fuerzas que perduran en un movimiento, después de existir en forma potencial, latente y no por medio de un movimiento). De manera que la teoría física del movimiento no conoce un movimiento de la materia originado por sí mismo y en sí mismo. El automovimiento es un concepto que se contradice al concepto de la mecánica.

El que pueda aparecer siquiera un contraste contradictorio como éste se comprende enseguida si se observa el caso en el que nos encontramos con un ser vivo. En muchos casos podemos saber si una cosa vive o no vive al observar con toda naturalidad si se mueve por sí misma o si sólo es empujada desde afuera. Con ello ya hemos reconocido que un sujeto habita la cosa (*Ding*); pero naturalmente y sin necesidad de una prueba indirecta, este caso se presenta preferentemente en nuestro encuentro con un hombre vivo. En este caso en realidad sólo se trata del hecho de que debemos reconocer al sujeto. Por el contrario, en el caso de una planta, de un microorganismo, el pensamiento de las ciencias naturales necesita muchas veces incluir al sujeto de una manera especial a través de representaciones que hasta entonces acostumbraban a proceder sin considerar un sujeto en el objeto. La investigación biológica o fisiológica hasta se opone a esa inclusión del sujeto. En cambio la investigación filosófica y la teoría del conocimiento desde siempre se esforzaron por comprobar la inseparable unión de sujeto y objeto. Pero toman otro camino; parten del yo de quien reconocen, del espíritu o del concepto del conocimiento. De manera que aunque estén de acuerdo con la aparición o reconocimiento del sujeto, el resultado es, sin embargo, diferente. Una biología encuentra o exige al sujeto afuera, en la cosa (viviente); la filosofía la presupone en el interior y trata, al menos mientras sea idealista, de convencer de alguna manera al que conoce que el objeto ya está preformado, contenido en el sujeto y en cierta forma colocado junto con él; que una separación posterior se basa en el error, en la confusión y la ilusión.

Una segunda manera que nos permite facilitar el reconocimiento de la introducción del sujeto también en la naturaleza de los objetos, toma otro camino. Mientras que anteriormente el medio para ello fue la percepción de un *movimiento,* que luego fue aceptado como automovimiento, también podríamos considerar ahora la *percepción* de un movimiento. ¿Qué significa aquí percepción? Si también aquí prestamos atención al movimiento, no existe ninguna duda de que puedo percibir con toda naturalidad que me muevo. Esta vez ocurre que no necesito de ningún esfuerzo especial para introducir un sujeto, y que no hace falta ningún argumento indirecto para ayudar a que sea reconocido. Yo me muevo y diferencio claramente este caso de aquel otro en el que soy movido desde afuera. Podemos agregar enseguida que no tengo ningún derecho, y tampoco lo pretendo, a pensar que lo mismo no ocurre para mis semejantes. Al menos todos los seres que son mis semejantes se pueden mover por sí mismos. Recién surgirán dudas y discrepancias cuando se trata del movimiento de mi corazón. Esta vez puedo decir que no soy yo quien mueve mi corazón, sino que mi corazón se

mueve, y puede venir alguien que diga que este corazón no se mueve a sí mismo, sino que es movido, por ejemplo por medio de la energía de combustión del músculo. Y, sin embargo, este corazón es indudablemente mi corazón, forma parte de mí y ahora se hace difícil comprender qué es lo que significa en realidad este "mi" y "de mí". Si percibo su movimiento, entonces ya no es tan indudable como lo era antes, en el caso del movimiento voluntario, que yo me muevo; pero podría ser que también en el caso del corazón haya existido previamente un automovimiento que se realiza bajo la autopercepción, que la percepción de mi corazón sea sólo una percepción oculta, derivada, representativa: todavía existiría el sujeto en su actividad propia. En ambos casos, la percepción no es otra cosa que una autopercepción y aquello que percibo no es otra cosa que un movimiento, en realidad mi automovimiento.

Se han encontrado, por lo tanto, movimientos y percepciones de un tipo muy especial dentro del campo de lo viviente que hasta ahora se ha considerado, a saber, automovimientos y autopercepciones. Una combinación con el prefijo "auto" (*selbst*) destaca entonces una clase especial de movimientos y percepciones, y más adelante surgirá sin duda la pregunta de si esta clase es una clase especial, o si también otros movimientos y percepciones, incluso si todos los otros no son *en realidad* otra cosa, si eventualmente todos los movimientos que siquiera existen son automovimientos y todas las percepciones son en realidad autopercepciones. Con una tal suposición entraríamos en conflicto con grandes cantidades de convicciones y conceptos básicos dentro y fuera de la ciencia. Además hasta ahora nuestra observación se limitaba a procesos del tipo del movimiento, y no necesariamente esta especialización tendría que ser definitiva. Hasta aquí al menos sólo se hablaba de las percepciones que se refieren a movimientos, y los movimientos fueron del tipo de los que se perciben. De manera que los movimientos y las percepciones entran en una relación muy estrecha y exclusiva. Además se puede observar una especie de simetría o imagen en espejo de acuerdo con la cual el movimiento es lo percibido y la percepción registra el movimiento. Pero debido a que ambos le corresponden a un sujeto, se consideró en éste una fuente unitaria de lo que está simétricamente unido, y esto en su conjunto es lo que hasta el momento conduce a la introducción y al reconocimiento del sujeto.

Daremos un segundo paso en la construcción del esquema del círculo de la forma al investigar *qué* quiere en realidad significar la palabra *sujeto*. Junto con ella ya apareció la expresión "auto" [270]. Rápidamente notamos que las ventajas de una forma expresiva escueta y las desventajas de un lenguaje demasiado exuberante toman su venganza y se manifiestan luego con mayor claridad. De cualquier manera, el tratar de "alemanizar" [271] la palabra sujeto con "auto" (*selbst*) involucra una mayor calidez del concepto que destaca que en la aplicación concreta se refiere mucho más a lo más grande y real, que sólo a la concentración general en un punto que se encuentra adentro y en relación con el cual todo lo demás queda afuera. También las palabras adentro y afuera, interior y exterior ya son por así decir más cálidas que la palabra centro.

Para develar el sentido que se esconde detrás de la expresión "sujeto" hasta ahora sólo se ha tenido en cuenta la sensación lingüística. Si luego buscamos otros sinónimos, veremos palabras que parecen significar algo así como objetos: *yo*, *individuo*, *persona*, *ser vivo*, *lo animado*, *psiquis*. Todas ellas, tomadas como objetos, no pueden carecer de sujeto. Cada una tiene una naturaleza diferente y, sin embargo, todas ellas poseen la

[270] Comillas de la traductora.
[271] Comillas de la traductora.

característica de centrarse en un sujeto, pero en todas la subjetividad sólo se presenta como contraste frente a otra cosa, frente a algo que rodea a lo subjetivo. Ahora se hace evidente que desde un comienzo un sujeto es sólo un polo, que no existiría sin su polo opuesto. Y con esta dualidad ya se anuncia también la posible duda acerca de cuál de los dos polos sería el verdaderamente importante, el correcto, el que habría que priorizar; la duda acerca de dónde debe encontrarse el comienzo, el origen, el fin y la meta. La subjetividad tomada como polaridad hace titubear nuestra orientación anterior en relación con la contraposición de adentro y afuera. En la medida en que dimos lugar a diferentes denominaciones concretas, ya hemos entrado también en movimiento y sentimos claramente que una rigidez conceptual que se adhiere a la palabra sujeto cede, dejando lugar a una cierta movilidad, que trae mayor libertad pero también mayor falta de claridad. El elemento lingüístico es más fluido que el elemento de lo conceptual. Pero es que las cosas son algo que se puede nombrar y el nombre es el medio maravilloso y grandioso por el cual el concepto atrapa al objeto, precisamente con ayuda del lenguaje. Tal vez no sea sólo un derecho reservado al hombre que habla. El hombre mudo no es un "no hombre" [272] o un hombre desnaturalizado porque calla. Un lenguaje de signos también es un lenguaje, y una vez que hemos comenzado a reconocer el lenguaje de los animales, no se puede distinguir el lugar donde, en el resto de la naturaleza de las plantas, los paisajes, los astros, las moléculas, etc., deberíamos llegar a un límite con el medio de la expresión lingüística. Porque el lenguaje podría ser un medio de todo lo existente en la naturaleza y luego puede ser exaltado como creación fundamental del mundo. Todo eso no necesitaba quedar como conocimiento de una determinada filosofía natural como si fuera un entretenimiento especial de algunos pensadores, sino que también podría ser para cualquier persona y en todas partes un conocimiento inevitable.

Con ello al menos hemos logrado tanto que, si nos dirigimos a los "yoes" [273], a los individuos, las personas, los seres vivientes, los organismos, las moléculas y las almas, permanecemos en el reconocimiento de que no sólo nosotros tenemos un sujeto activo, sino que también en estos objetos nos enfrentamos a un sujeto, a saber a un sujeto diferente. Nuestros objetos contienen en sí mismos también un sujeto. De manera que hay varios sujetos. Si se trata de sujetos de la misma clase o no, esto será tema de futuras consideraciones.

Entretanto el tema actual de esta investigación requiere que se analice su aporte al esquema del círculo de la forma. Primero fue la introducción del sujeto a través de lo cual se aclaraba su estructura esquemática. Luego la experiencia del automovimiento y su interpretación como autopercepción podían mostrar las consecuencias que tenía el reconocimiento del sujeto. Además, como consecuencia de la aplicación de la subjetividad, nos vimos obligados a aceptar una pluralidad, una multiplicidad de sujetos. No sólo que toda objetividad requiere un sujeto, sino que también todos los objetos contienen un sujeto. Si durante un tiempo nos permitimos considerar a estos objetos que contienen un sujeto como un mundo de cosas multicolor, entonces se formará una imagen similar a la de una nube de mosquitos, pero naturalmente también una duda acerca de quién es aquí el verdadero espectador y acerca del lugar donde se encuentra en realidad el punto central para una observación que de alguna manera tiene derecho prioritario. No sólo se puede preguntar quién tiene razón; también se puede formular la pregunta acerca de la verdad, tantas veces planteada patéticamente.

---

[272] Comillas de la traductora.
[273] Comillas de la traductora.

Todo esto no tiene para nada el aspecto de que con el esquematismo del círculo de la forma nos fuese brindada una respuesta como si fuera una receta milagrosa. De cualquier manera debemos hacer un esfuerzo para siquiera volver ahora hacia esa representación. Pero no es tan difícil como parece. He entrado en movimiento en un mundo donde me encuentro con objetos que contienen sujetos. Un *encuentro* es más que un simple contacto cuando no me encuentro como sujeto con muchos objetos, sino que me topo en estos objetos también con sujetos que, como yo, se mueven ellos mismos. El encuentro no es ahora sólo contacto, fusión rígida, sino que es imposible de imaginar en su encuentro ulterior, ya que el otro sujeto podría moverse hacia el mío, podría evitarlo, huirle, esquivarle; no lo puedo saber. Si queremos conservar el contacto, pero también si queremos disolverlo, debemos tratar unos con otros, es decir, mi sujeto y el otro. El encuentro en la forma que está sucediendo es ahora del tipo del *trato* (*Umgang*). El encuentro de sujetos que son objetos los unos para los otros ocurre entonces bajo la forma del trato. Este trato no se mantiene inmóvil en sí mismo, sino que es en sí mismo también encuentro, pero si la relación es una relación de dos sujetos determinados y lo sigue siendo, entonces realmente tiene eso de constante, de que son los mismos, que esa característica de ser los mismos delimita un camino determinado, que es una forma, y que a pesar del cambio de lugar, sigue siendo algo constante en la relación, como algo encerrado en sí mismo. Es el símbolo del círculo. Esta deducción pretende mostrar cómo la representación de varios sujetos en un encuentro en forma de trato conduce al esquema del círculo de la forma. Pero también muestra que el esquema del círculo de la forma no es del todo claro, es decir, que no tiene una claridad geométrica. Porque la representación circular aquí sólo resulta útil en la medida en que la aplicamos como símbolo, y no como dada para los sentidos. El acento se encuentra sobre el concepto de forma (*Gestalt*) y lo que es la forma se aclarará luego sólo simbólicamente por medio de la representación de un movimiento en círculo, un movimiento que vuelve sobre sí mismo y por lo tanto es cerrado.

Aquí nos hemos ocupado ante todo de una tensión del esquema del círculo de la forma frente a las evidencias sensoriales (también geométricas). Pero en relación con la lógica también existe una tensión. El par en oposición de la filosofía de Kant (evidencia y concepto o sensorialidad y razón o estética y lógica) no es capaz de representar esta dificultad esquemática, no es capaz de atraparla. Porque, en relación con ambos miembros del par de la filosofía crítica, el círculo de la forma se encuentra por así decir en tensión. No se trata aquí sólo de que el esquema es inadecuado tanto para la lógica como para la sensación (*Sinnlichkeit*) y que como intermediario debe unir ambos, sino que el esquema del círculo de la forma contradice a la lógica y destruye a la sensación (*Sinnlichkeit*), y tampoco puede mediar entre ellos. Debido a que el concepto de la contradicción es en sí mismo un concepto lógico, esta descripción de la tensión como contradictoria sólo puede tener un valor transitorio, no definitivo. Ahora nos dirigiremos a este tema.

Debido a que la expresión círculo de la forma fija una estructura relativa a la comunicación entre seres vivientes, es que la salida de la lógica sea tal vez la más conveniente para describir esta estructura. Ya que para interpretar los movimientos de los seres vivos uno debe moverse a sí mismo con vida, tenemos aquí una dificultad, nos encontramos con una incógnita para lograr el entendimiento, es decir, que nos encontramos en una situación mucho peor que el hombre cartesiano, que anuncia la solución de un problema o hasta la coloca en el comienzo. Nosotros nos encontramos en una "mala" situación, al menos expresado desde los deseos de la razón. Pero esto no debería aplicarse de una manera tan obstinada y fría a cada investigador y a cada cien-

cia como si fuese "una solterona inflexible" [274], tal como si otra formulación que no fuera de acuerdo con la razón no estuviera expuesta dignamente a la observación, y hasta muchas veces a la enemistad. Quien procede así oculta simplemente la cantidad de esferas en que la vida, pero también la ciencia, se comportan de una manera completamente diferente que de acuerdo con la lógica; y no sólo porque el objeto no ha sido penetrado todavía en forma lógica, pero que podría serlo, sino porque se consideró que el objeto fue creado como no lógico. Esto puede ser una convicción o puede ser aceptado como posible. A esto se agrega que en estas cuestiones uno se atiene a una teoría o prefiere buscar la respuesta a partir de la experiencia. Y todo depende también de lo que significa en realidad "lógico" [275], de lo que es la lógica.

Todas estas proposiciones hablan sólo de preguntas, posibilidades y clasificaciones, y no brindan ninguna certeza. Nos comportamos como si tuviéramos todavía la libertad de elegir o como si estuviéramos desprevenidos y dispuestos a aceptar posteriores fundamentos o pruebas. Pero en el trato con el mundo multicolor se percibe poco de esta utilización de la libertad y del acto de elegir. Por otro lado, con frecuencia vemos prejuicios rígidos. Entre ellos tenemos, por ejemplo, la presunción de la ciencia moderna de que ha terminado con la esencia demoníaca, los efectos mágicos y los sucesos místicos. Esta conciencia de triunfo proviene de la batalla que se ha dado en el punto de viraje, entre la Edad Media y la edad moderna, entre ciencia y conciencia popular. La ciencia se podía considerar como aliada de un saber antiguo que también había soportado esas luchas. Pero la oposición no había desaparecido nunca y nadie sabía que había tenido siquiera un comienzo en la historia. Existió siempre y también existe hoy. La apreciación del presente, si eso es posible, indica que hoy el mundo de la ciencia y los mundos de lo mágico y místico *coexisten.* Claro que ni lo científico ni lo mágico-místico han permanecido siempre con idéntica forma y ambos tienen también su característica actual.

Pero quizá también sería un error pensar que la forma científica de la imagen del mundo sólo es lógica o racional, y que la mágica y mística es alógica o irracional. En ambas y en otras formas de concebir el mundo, la lógica y la razón pueden estar mezcladas con sus negaciones, aunque la mezcla pueda ser de diferente tipo y significado. Por eso es que preferimos partir de determinadas cosas o sucesos o experiencias y observar cómo se presenta su forma; la consideración más importante deberá referirse al carácter lógico. Lo concreto deberá servir de ejemplo y de él se tendrá que aprender lo más general. Y la empresa tendrá tal vez que aportar algo al esquema del círculo de la forma. Pero tampoco puede aceptarse un planteo según el cual sólo se describe y se puede aceptar como "lógico" una forma determinada de la lógica. La lógica formal, trascendental y ontológica aparece en distintos momentos de la historia de la filosofía; Aristóteles, Thomas, Kant, Hegel y la logística se dan aquí como posibles ejemplos; sólo se permite pero no se exige el apoyo en la gramática, en la matemática, en la dialéctica y en el diálogo; la postura positivista, empírica, formalista y metafísica, también la necesidad estética, moral, psicológica o política se pueden inmiscuir sin que lo percibamos enseguida. Finalmente se persevera hacia una antropología, sin que su método se mantenga firme en ello. Pero afirmamos que el objeto que constituye el esquema del círculo de la formal es antilógico, que puede ser adecuadamente comprendido por

[274] Comillas de la traductora.
[275] Comillas de la traductora.

medio de la antilógica, pero que no puede ser entendido con la lógica. Sin embargo, la relación de la antilógica respecto de la lógica recién se considerará en último lugar.

Un primer ejemplo es el desarrollo de organismos a partir de la fecundación, la división, el crecimiento; es decir, la reproducción. Se ve cómo en la fecundación la célula espermática y el óvulo se transforman en una célula nueva y simple; cómo esta célula única se divide en dos, cuatro, ocho, etc. partes. El fecundarse, el dividirse, el hacerse en dirección a la reducción y a la producción contradice en cierto sentido el carácter indefectible del número entero: de dos se hace uno, de uno se hace dos. Ésta es una antilógica *numérica*; no se queda en la contradicción porque es superada por el hecho real. Todo eso se repite si en lugar de observar las células se observa su núcleo y sus cromosomas. La cariocinesis se comporta igualmente de forma antilógica. Este proceso también incluye lo siguiente: que lo creado por la fusión de dos células, que el ser que se originó en las divisiones y el crecimiento es siempre uno y el mismo. La primera célula fecundada, los niveles de la morula, gastrula, del embrión, el niño, el adulto siguen siendo el mismo ser y por partes persiste también una similitud tan grande de lo que también es diferente, de manera que se puede comprobar la existencia de otros tipos de antilógica. El niño se asemeja al joven, éste al hombre, y éste último al anciano; son el mismo pero, sin embargo, son diferentes. De manera que existe una antilógica genética en la que se ve unida antilógicamente la identidad, la similitud y la desigualdad.

Las antilógicas numéricas, genéticas, identificatorias e imitatorias son ejemplos también para la gran variedad en que se puede dividir el principio antilógico. En los ejemplos biológicos el medio de expresión es la morfología. El espacio y el tiempo están tomados inconfundiblemente de una manera especial como formas de expresión. Pero esta clase de evidencia es ella misma un caso entre otros. Si tomamos la expresión visible como lo externo de algo interno, que aparece precisamente así, nos acercamos evidentemente mucho más a la esencia de lo antilógico. El ejemplo más importante es la expresión de lo anímico por medio de un fenómeno corporal (o físico). Y con ayuda de las funciones el contenido anímico se expresa a través de la expresión corporal de maneras muy diversas. ¿Y hasta qué punto también el concepto "expresión" contiene una estructura antilógica? Lo contiene por cuanto en cada tipo de expresión se encuentran dos categorías lógicas juntas, que son: el ser y el significar [276]. El choque consiste en que lo que sólo tiene significado, en sí mismo no existe, mientras que lo existente también es.

En el momento en que tratamos de aclarar el concepto de lo antilógico con ejemplos concretos como los de la procreación, la división celular, el crecimiento, la similitud, la madurez, nos alejamos de la unidad lógica del concepto y, al modo en que podría irradiar sus destellos una estrella, nos dirigimos hacia otra cualidad correspondiente de los sucesos en cuestión. En esta divergencia misma ya se encuentra algo opuesto a la lógica, algo antilógico. Ahora se ve claramente que el concepto de lo antilógico no se puede determinar en forma lógica. Se trataría de una empresa filosófica que debemos omitir debido al concepto buscado. Si entonces nos encontramos con una clase de categorías para lo que existe y otra clase de categorías para el significar, que se contraponen y entran en colisión, entonces aquí todavía existen dudas acerca de la utilización de la

[276] Desde que Kant diferenció el fenómeno y el *noumenon*, esta contradicción ha quedado conciente y ha adquirido importancia, en cuanto a categorías, para la mayoría de los filósofos académicos. Ejemplo: Hermann Lotze destaca la oposición del valer frente al ser; le siguen Windelband, Rickert. La apariencia, el significar y el valer se encuentran emparentados en esta interpretación de la teoría del conocimiento.

palabra "*categoría*". No le damos mayor importancia a esa utilización con tal de que quede claro que se refiere a la oposición de lógico y antilógico y al choque entre el ser y el significar. Dado que Aristóteles también incluyó entre las categorías lógicas al hacer y al padecer, aquí no serán excluidas. Tampoco resulta prohibido desde el punto de vista terminológico un ulterior desarrollo y división de las categorías en categorías de lo que es y de lo que no es, pero vale, tiene importancia, de lo que quiere, puede, etc. [277]

Pero nuestra intención es delimitar lo antilógico como una estructura en el esquema del círculo de la forma. Debido a que fueran discutidos como trato la introducción del sujeto, luego el significado del concepto de sujeto en el trato y el círculo de la forma, es que ahora se ha colocado en primer lugar la estructura antilógica. Lo antilógico se hace evidente en diferentes ejemplos concretos como algo que posee significado, algo que vale, no como algo que es. Uno de estos ejemplos es luego el trato del alma con el cuerpo (y a la inversa), que no se debe tomar como dos sustancias que se encuentran una al lado de la otra, sino como categorías que se encuentran en un trato y que tienen valor entre ellas y que tienen significado para ellas, cuya relación no se debería interpretar como una relación de cosas sino precisamente como un trato. Aquí se ve enseguida esa colisión, ya que un trato se dirige a algo, a algo que es, a algo con lo que tratamos; el pensamiento no puede comprender que aquello con lo que alguien trata (*umgehen*) podría ser el trato mismo. Y aquí aparece para la lógica una situación dialéctica.

Los grandes poderes

Lo que se quiere decir en este capítulo comienza con una confusión. No quiero decir que proceda de una confusión. El mito de la creación le ha atribuido a Dios, el Creador, la creación de un mundo ordenado desde el caos. No deseamos entrar en competencia con él, ni siquiera si nos sentimos adulados por la subsiguiente afirmación mítica: que somos creados a semejanza de la imagen de Dios, es decir, que somos nosotros mismos algo así como creadores creados. La tarea también podría superar nuestras fuerzas y finalmente podría revelarnos como quien es insuficiente y fracasa, por lo cual no nos sentiríamos adulados.

Más bien se trata aquí de una confusión subjetiva que consiste en que ya no sabemos si vivimos en un mundo ordenado o en uno confuso. De hecho existe un estado en el que desaparece la presuposición de que el mundo es ordenado y domina la impresión de que el mundo es confuso (que se hizo confuso o siempre lo fue), de manera que debemos evaluar nuestra fuerza para ver si lo podemos ordenar. Aquí nos referimos a este tipo de confusión. Cuando hemos experimentado este estado, no lo podemos eliminar considerándolo "sólo transitorio" o "enfermizo", aunque lo haya sido sólo una vez, de todos modos lo fue y exige un derecho.

Existe una salida de esta situación de duda de si el mundo verdadero es el ordenado o el caótico. Esta salida es aquella en que uno se dice que el orden aceptado *hasta ahora* no es el verdadero y el acertado, sino que el correcto es un orden *diferente* y que es el que debe encontrarse. Deberíamos romper entonces con una tradición y reconocer que todo se relaciona y está ordenado de una manera diferente de lo que se aceptó hasta ahora. Esta salida de la confusión tiene el matiz del optimismo, de la esperanza,

[277] Así también los "existenciales" en Heidegger, que en la precisión que sigue tienen como "ser arrojado", "hacia la muerte", etc., el carácter no óntico.

aunque también del riesgo. Consideramos como especialmente arriesgado cuando alguien dice que *todo* se relaciona de una manera completamente diferente porque sería muy presuntuoso considerarse a uno mismo como aquel que podría destacarse de un modo tan totalmente revolucionario. Aquí no sólo faltaría la modestia, sino también casi seguro la comprensión. A pesar de ello, llama la atención que todos los hombres con temperamento actúan y piensan como si para ellos y precisamente ahora y aquí hubiera algo totalmente original para decidir, algo que nunca existió antes. Y nosotros respetamos este temperamento. Todos deseamos ser y permanecer como pequeños dioses creadores. El alto valor del que goza el concepto de libertad en nuestra cultura espiritual no tendría ningún sentido si en pequeña escala no se reconoce un poder creativo tan original y temperamental. Pero habrá que tener en cuenta que lo que vale para lo pequeño también deberá participar en la responsabilidad de lo grande.

La salida de la confusión, de la que hablamos antes, es decir, el intento activo de modificar un orden, lleva a otro intento, que es el de colocar en lugar del orden transmitido uno nuevo. Si consideramos a la confusión como primer estado, el estado revolucionario sería el segundo y el nuevo orden el tercero. Debido a que consideramos a la confusión como primer estado, no podemos considerar ahora el tercero simplemente como reemplazo del orden transmitido por medio de otro orden, de un nuevo orden, sino que la libertad creadora salta del caos al orden, no de un orden a otro. Es cierto, en ello se ve algo bastante importante: definir el nuevo orden sólo como modificación de otro, de uno viejo, se asemejaría a un engaño, ya que la simple modificación o hasta transformación no es un paso del caos hacia el orden, sino un paso del orden al orden. Se trataría, sin embargo, de una libertad limitada y por ello no completa. Si se trata de una libertad realmente plena y creativa, entonces el orden establecido hasta ahora fue una ficción, una construcción, una proyección, de manera que sólo conservó valor como trampolín y él mismo no poseería, debemos agregar, una libertad, es decir, no era completamente original. (Con la teoría de la transformación y del desarrollo nos privamos a nosotros mismos y al pasado de la nobleza de la verdadera libertad creadora). De manera que la imagen histórica de un pasado ordenado es siempre una simple invención de un orden actual o de un orden que se pretende lograr en la actualidad.

Sea como fuere, es evidente que el resultado de la confusión es cualquier cosa menos modestia; más bien demuestra, si la continuación no ha de mostrar otra vez confusión, que encierra la mayor pretensión y presunción que uno se puede llegar a atribuir.

En lo que sigue se hablará de lo que se suele considerar las grandes cosas: la muerte, la vida, la culpa, el sacrificio, la querella, la ilusión, el mandamiento, la verdad. Sin embargo, hablamos de estas cosas que se consideran importantes pero de una manera simple, sencilla y cotidiana. Porque no hablamos de las "cosas eternas" sino de las cosas tal cual se nos enfrentan. En ello esperamos llegar a una modificación útil. También se ve una limitación. Porque hablar de cosas tan grandes de forma cotidiana demuestra que hemos destacado a las cosas grandes como opuestas a las cosas pequeñas, como si las cosas pequeñas tuvieran sólo una oposición, que es precisamente la que hay en relación con las "grandes". Pero naturalmente tienen muchas más oposiciones en relación con cosas pequeñas.

Antes de comenzar, debo todavía expresar un pensamiento adicional. Me he esforzado durante mucho tiempo por descubrir a partir de qué punto firme, como punto central, podría construirse y tratarse lo humano en el hombre. ¿Es el amor o el odio o el placer o lo bueno en oposición a lo malo o a la naturaleza, o al espíritu, etc.? No se encontró un punto central seguro como ése, ya sea aplicando la lógica ni lo expre-

sado por la revelación en la Biblia. Lo que se impone en esa búsqueda es precisamente la confusión. Se puede decir: existe "la" física teórica, existe "la" biología, existe "la" anatomía patológica. Pero el que ellas existan es una ficción que puede desaparecer en cualquier momento, por ejemplo, si dudamos de un concepto fundamental como el espacio, la reacción o la infección. Pero éste no es el único caso en el que lo grande puede perder su dignidad y su valor.

Queremos saber ante todo quién o qué es el hombre. Sería bueno que hubiera algunos casos o al menos uno en el que pueda estar seguro de quién o qué es un hombre. Pero no existe ninguno. Una bruma me separa de cualquier otro hombre, y no hay nada que pueda saber con tanta seguridad como que en realidad no sé cómo, quién y qué es. Debido a que no conozco el idioma chino, a que no conozco ningún chino, es que para mí sólo existen "los chinos"; no sé cuántos son, tampoco sé cuántos idiomas diferentes hablan; para mí son sólo una cantidad o masa, que ni siquiera puedo determinar en forma numérica, que no puedo determinar en el espacio y que no puedo localizar en el tiempo. Los franceses están un poco mejor situados. Pero para mí ellos son también muchas veces simplemente "los franceses". (Hegel ha escrito sobre ello en forma cómica y acertada en un artículo titulado "Quien piensa abstracto". Su respuesta habla de la mujer en el mercado que se queja de la señora que dice que los huevos están podridos; ¿de dónde sacó la señora sus medias de seda? ¿Desde la entrada de los franceses en Berlín? En general, ¡"los franceses"! La mujer del mercado piensa en forma abstracta.) Nada de esto mejora cuando pienso en los "habitantes de Stuttgart" entre los cuales crecí o en las otras personas con las que he vivido muchos años; y finalmente no me reconozco más a mí mismo; necesito de las famosas abstracciones de "reconócete a ti mismo" a las que estoy dispuesto a ser infiel en cualquier momento, cuando entro en una situación muy especial, en una situación imprevista. No puedo saber siempre la forma en que me comportaría en ella.

Para las perspectivas de una antropología todo ello suena destructivo, siempre que ésta tenga la misión de hacer declaraciones lógicas sobre el hombre. Porque sólo pueden ser declaraciones lógicas si se hacen abstracciones y siempre se abstrae aquello que es humano en el hombre y que lo acerca a mí. Hacer una antropología, pensar antropológicamente, serían empresas que nos llevarían a alejarnos de cada hombre en lugar de acercarnos a él. ¿Es que no existe ningún punto firme? No, no existe ninguno, y cuando he comprendido esto en su totalidad, he encontrado realmente el método con el que sólo es posible dedicarse al trabajo para acercarse a los grandes temas en el hombre. Porque se verá que nosotros, en la medida en que hacemos esto, seremos más afortunados que con las preguntas por el dónde, cuándo, qué y por qué. Cuando preguntamos a los hombres por la muerte y la vida, la culpa y el sacrificio, la querella y la ilusión, el mandamiento y la verdad y demás, entonces ya no seremos llevados de duda en duda, sino que comprenderemos realmente algo para acercarnos a lo humano del hombre. Claro que no de manera que los hombres sean llevados a las alturas, sino de manera que lo que parece muy importante desciende a un pequeño presente.

En el fondo no tiene importancia que empecemos con una cosa o con otra. Sólo habrá confusión si me posee el deseo imperioso de comenzar allí donde se encuentra el verdadero fundamento sobre el que se puede construir, es decir, que el comienzo debería ser el principio pero si todo ya ha empezado hace mucho, y yo mismo soy sólo continuación. El fundamento de todo esto no puede llegar a ser nunca mi objeto y tampoco puede serlo para otros hombres. El comienzo de una antropología es siempre el encuentro con un hombre o con lo humano en el hombre. Pero tampoco el tema importante que incluimos en el encuentro puede ser considerado en este momento

como lo correcto o lo falso, porque el significado que tiene aquí sólo se podrá descubrir en el encuentro posterior, en el trato. Sólo proviene de que una hoja de papel es una superficie plana, que un renglón es una línea recta, que a una página le sigue otra, cuando surge un libro como éste, cuando aquí aparece un cierto orden. Pero en ello no radica nada de un orden esencial, nada de un sistema o de una estructura, que habría que hacer responsable. Se trata también de una consideración para con el lector, que se tiene que someter a una cierta técnica. Lo esencial es sólo que ocurre un acercamiento a lo humano en el hombre. Por lo tanto, comienzo con aquello que en este momento tengo ganas.

Querella (*Streit*) e ilusión (*Wahn*) [278]

Recién he tenido una querella y deseo saber qué significa esto en realidad. Existe un estado de ánimo filosófico o científico que considera que una querella es inevitable porque el mundo está construido así; debe haber fuerzas contrarias o principios para que ocurra algo; en cambio demás está decir que los hombres en lugar de luchar entre ellos, sólo querellan, con lo cual se ofenden inútilmente, se hieren y mienten, y con este "teatro" [279] evitan la verdadera lucha. Pero esta desvalorización de la querella no cambia nada en el hecho de que existe. Si se trata de algo que está demás, ¿por qué existe entonces? Es como con la ilusión; si es simplemente una ilusión, ¿por qué existe entonces? También esto debe tener una razón y así también el error pertenece a la realidad y tendrá entonces un motivo. Llegamos por lo tanto a suponer que la querella existe desde un comienzo, que por de pronto la cosa que llamamos mundo es una querella y no sólo algo que surge de la querella.

¿Y cuál es el motivo de la querella? Se pelea por la propiedad, el derecho y el poder. Al mismo tiempo, surgen también combinaciones como los derechos de propiedad, los derechos de poder; también es posible que exista una unidad primaria, así como en el rey confluyen el poder y el derecho. La experiencia indica que, si bien en la querella pueden discutirse cuestiones elevadas, se utilizan inevitablemente medios bajos. El camino alternativo utilizando medios bajos es chocante, pero puede ser defendido y casi siempre se emprende.

En la querella no existe nadie que sea imparcial. Aunque no sea necesario que un tercero tome partido, tampoco será imparcial como un juez, sino que se mantendrá apartado. La querella es en sí un proceso que sólo puede ser depuesto y no decidido. Ésta es nuestra definición.

Existe todavía otro medio para aclarar el concepto de querella: no puede ser representado sobre el trasfondo de una existencia quieta. Porque en la querella yo considero a mis enemigos como equivocados, locos, malos; es decir, que destaco justamente su realidad de una existencia que se encuentra en quietud, del ser en sí, que con ello es anulado como algo que posee validez general y única: todavía hay otra cosa que no es así y que tiene valor. El enemigo en la querella tiene para mí el valor de algo real y, sin embargo, falso, ilusorio o que no debe ser. Por lo tanto, debe ser eliminado. Su verdad tiene para mí el valor de su ilusión, lo que él cree no lo creo yo; durante la querella no reconozco que tenga derecho a creer algo diferente que yo; no tiene razón. Aquí no

[278] En alemán, la palabra *Wahn* también significa "ilusión, error, locura, demencia, delirio". La palabra *Streit* significa también: "querella, lucha, conflicto" (nota de la traductora).
[279] Comillas de la traductora.

existe nobleza de sentimientos que reconozca al enemigo. Quiero que el enemigo en la lucha se vuelva inofensivo, no lo quiero destruir. En la querella quiero destruirlo, no sólo debilitarlo. No existe nobleza que reconozca al adversario.

Si echamos una mirada a las enfermedades, veremos que aquello que ocurre, por ejemplo, en una infección, puede ser considerado como una querella, y así se ha hecho (por ejemplo, Krehl, *Fisiología Patológica*). Pero si hemos reconocido a la querella, se devela también el sentido de la querella en la enfermedad; éste es el punto de vista de un espectador durante la competencia: que la persona sana es alguien para quien estalla la enfermedad y con ello lo coloca en estado de lucha.

Es de todos modos un signo de debilidad si se colocan las querellas en un rango inferior a las luchas. Tal como si las querellas fuesen innecesarias y las luchas fueran fructíferas. Es una debilidad alabar lo fructífero y evitar la llama que arde, el no querer contradecirse, el querer ponerse a salvo de las controversias. La admiración de la lógica es una debilidad, la abstracción es una suerte de mentira y la tontería un derivado de la maldad.

Nos enfrentamos a la ilusión del mismo modo que nos enfrentamos con la querella, a saber, apasionadamente. Tomo aquí como ejemplo al más delirante, no a la ilusión. Lo tenemos que amar y, por esa razón, matarlo o ir con él, lo que significa sucumbir. Una manera de matarlo es la objetivización científica, la internación o el aislamiento. Una manera de amarlo es la de odiarlo. El odio a la querella es malo y el delirio también es malo. La *imitatio Christi*[280] es el suicidio, otra no existe.

El medio malicioso para ocultar la verdadera naturaleza de la querella y de la ilusión no es abstenerse pacíficamente de ellas, sino su objetivización. Debido a que se considera a la querella como una conducta mala e innecesaria de otras personas, debido a que se liquida el delirio considerándolo un trastorno mental patológico, uno se comporta como si el individuo pacífico y sano pudiera colocar a estos dos frente a él tal como si se tratase de un florero. Pero la ilusión de la inocencia es la que aquí actúa de la misma manera; sólo que de manera más maliciosa que el delirio visible, al cual se lo puede señalar con el dedo. Ello demuestra que cada persona que percibe una ilusión como tal participa de su desarrollo en partes iguales; va a medias con la ilusión ya que se encuentra en conflicto con ella.

La pregunta sólo es si existe un ámbito dentro del cual únicamente las personas sanas, concientes y normales tienen objetividad, reconocen lo objetivo, pueden reconocer objetos sin tener ilusiones o encontrarse en conflicto. Este ámbito no existe. Aunque parece haber físicos que están de acuerdo con la destrucción de la objetividad preexistente en la física atómica, han tratado de que siga subsistiendo en la física clásica. Pero tampoco allí se la puede conservar. Más bien en la física atómica al igual que en la fisiología, medicina y ciencia moral el engaño es constitutivo, y en el lugar de la objetividad impersonal apareció el trato. De manera que sólo existe una ilusión solidaria o ninguna, así como una querella sólo existe cuando es con alguien o, si no, no existe ninguna.

El resultado de ello es que todo juicio contiene un acto espiritual; cada acto, una acción; cada acción; una querella y cada querella; una ilusión, también allí donde todo ello no es manifiesto. Es así que debemos decir que con su ocultamiento ese "contiene" expresa la situación siempre existente y que no debería generar asombro, y que lo que está así oculto aparece en algunas ocasiones. Evidentemente esto se relaciona con el

[280] Itálicas de la traductora.

origen de lo lógico, de las categorías de lo verdadero, de lo bueno y lindo, como con aquello que califico de logofanía.

Otra manera de sustraerse del carácter conflictivo e ilusorio de la situación siempre existente es por medio del individualismo. Porque se dice que este hombre deberá ser comprendido y aceptado como individuo. Con ello se llega a lo mismo que con el objetivismo, que es la distancia entre uno mismo y el otro, y así se evita la solidaridad.

Uno podría tranquilizarse pensando que el individualismo y el objetivismo son inocentes diversiones que no dañan a nadie, que mantienen la paz y que por medio del ocultamiento de la querella que surge con la ilusión aportan a la paz general. Lamentablemente este conformismo es engañoso. Ya se había preguntado por qué es que tantas veces se llega a la manifestación de la ilusión y la querella. Para comprenderlo se deberá considerar su génesis. Algo que llama la atención es el carácter de *in crescendo* que toma la querella. Se lo observa tanto en la riña a cuchilladas como en la alta política. Pero la rapidez con que se intensifican los síntomas manifiestos de la querella es diferente. Además se puede observar tanto la continuidad como el progreso realizado de a saltos; ambos modos participan de alguna manera en lo mismo. Pero es inconfundible la tendencia de seguir de la disposición de ánimo a la insinuación, de esto al intercambio de palabras, de allí a la ofensa y de esta a violencia. Al *crescendo* le puede seguir el *decrescendo*, pero el desarrollo total es una intensificación y es notable que las catástrofes que fueron evitadas no se imprimen en el conciente histórico: los príncipes de la paz pocas veces se hacen famosos y nunca se transforman en grandes hombres.

El carácter de *in crescendo* realiza la primera insinuación acerca de la razón por la cual la tensión oculta, la ilusión de la inocencia y el efecto liberador del individualismo y objetivismo no tienen duración. Lo comprendemos totalmente cuando pensamos si no puede ocurrir nada para prevenir el destino fatal y para interrumpir la querella que va surgiendo y que primero se va haciendo manifiesta y luego violenta. ¿Es que ese devenir es irreversible? ¿Y qué ocurre si es interrumpido en alguna parte?

Querella [281] (*Streit*)

La suposición de que existen hombres buenos y malos (no todos los seres humanos son queribles) presupone la querella, conduce a ella, es en realidad ella misma el comienzo, ya es ella misma la querella. El intento de llegar al fondo de la comprensión de la querella, es decir, de descubrir sus causas, para tal vez evitarla y practicar el pacifismo, quiere derivar obviamente la categoría pática de la óntica. Habría que preguntar si esto en realidad sería posible y si tendría sentido.

De manera que la querella se origina así: dos hombres o grupos de hombres tienen cada uno una convicción, un deseo y un sentimiento. Luego se descubre que la ambición de uno se encuentra en una relación de exclusión con la ambición del otro; que son imposibles de combinar. Entonces comienza una lucha que supone una técnica que se puede dirigir y que es posible y necesaria para decidir. Finalmente hay una destrucción en la que puede haber vencedores y vencidos. Pero es falsa la idea de que antes había uno bueno y uno malo y que por esa razón se originó la querella, el conflicto y la destrucción. Considerado desde afuera o desde arriba, ambos estaban en su derecho, tenían una convicción sincera y un sentimiento auténtico. En ambos

[281] La palabra *Sreit* significa también "lucha, altercado, contienda, combate, etc." (nota de la traductora).

nació al mismo tiempo un odio maligno, un error y un deseo por destruir. La culpa de ambos será luego expiada por la destrucción. Todo ello es solidario y, sin embargo, recíproco. Así como el nihilismo, la resignación y el temor se pueden eliminar por la voluntad, la acción y la valentía, sólo se puede suprimir la culpa por la destrucción y el hundimiento.

Todavía hay algo más que es importante. La querella parece girar en primer lugar alrededor de la pregunta: ¿qué es correcto? ¿Qué es verdad? Ello se decidirá por medio de la lucha y la destrucción. Pero de allí se esclarece que la pregunta no trataba acerca de lo que es verdad, sino de lo que realmente es.

De esto surge luego que el pecado original, la *felix culpa* y la expiación no dicen: el hombre *es* culpable desde el comienzo; sino: tiene que volverse culpable.

Aunque uno pase de esta manera de una estática a una dinámica, de una ontología a un activismo, persiste la idea de que aunque uno aparentemente se encuentre en una querella, cuando trata de querellar, uno querella siempre por algo bien determinado. Pero este individualismo, mejor examinado, también es en su mayor parte una ilusión. No somos tan originales como creemos. La monogamia es un símbolo. Nos expresamos en forma romántica o clásica o sentimental o con un frío "glacial", pero cada vez nos hemos confiado a una tradición o nos hemos unido a un grupo en el vano intento de destacarnos como originales. Esta ambición de individualidad es una raíz de los conflictos.

Querella (*Streit*) y lucha (*Kampf*)

Así como el susto está en relación con el miedo, la querella está en relación con la lucha. No es porque en el susto haya un peligro objetivo y en la querella un objeto real, el miedo y la lucha carecen de objeto (vivimos un susto y una lucha también sin un objeto real), sino que susto y lucha por un lado, temor y querella por el otro se comportan como afectos agudos en relación con disposiciones de ánimos, tensiones y represiones crónicas. Puede ser que la diferencia temporal de agudo y crónico sea sólo provisoria y que haya algo más que sea más importante que el modo de expresión en el tiempo, pero como primera superación de una división fundamental se puede utilizar la diferencia temporal en la expresión, sólo por el hecho de que puede ser observada.

La siguiente pregunta es luego si se puede evitar la querella y si se trata de algo superfluo. Esto también se podrá afirmar en el caso de que la lucha sea insuperable, necesaria e inevitable a lo largo de toda una vida.

Es notable que el lenguaje disponga de dos palabras, querella y lucha, mientras que su finalización se explica con una sola palabra, que es la paz. En la contraposición se observa la ambigüedad de la palabra "paz". De esto se desprende que la pacificación de una querella es algo diferente que la pacificación de una lucha.

Cuando tratamos de encontrar la razón de una querella, encontramos que la querella surge de una lucha. La afirmación de que no se sabe quién ha comenzado no será aceptada por los contrincantes, ya que tratarán de culpar al enemigo afirmando que fue él quien comenzó. La otra interpretación es luego que la querella se originó por un desplazamiento proveniente de una lucha. Recién en una lucha se alcanza el nivel siguiente, es decir, que en ambos contrincantes se encontraba por así decir *in natura rerum*, y no había sido comenzado unilateralmente

Si tratamos de aclarar en un ejemplo la diferencia entre querella y lucha, y deducimos la querella luego de la lucha, entonces este ejemplo puede ser explicado en el

postulado del amor por el enemigo ya mencionado muchas veces en el Antiguo Testamento. El amor por el enemigo no se puede consumar en la querella, con lo que aparece una frase como aquella de Freud: "¡No todos los hombres son dignos de ser amados!". Si en cambio no se refiere a la querella sino a la lucha, entonces se puede consumar el amor por el enemigo. En la guerra algunas personas alcanzan este nivel hasta un grado tal que también se lo puede encontrar en el campo de la observación. Luego de haber sufrido una herida en el cerebro, un general dijo, por ejemplo, en una suerte de delirio: "¡El enemigo malo me da pena!". Estas ideas también se reflejan en expresiones como la que sostiene que para ser un buen general sobre todo hay que conocer al enemigo. Todavía un tercer ejemplo: una vez soñé que un general ruso defendía una ciudad en España de una manera más eficaz, en la medida en que dirigía las operaciones de tal modo que los contrarios no luchaban con sus tropas sino que disparaban sobre ellos mismos.

Si bien estos ejemplos son extraídos de la vida bélica, lo esencial de ellos no está vinculado a la guerra como método. Si bien las guerras, según las experiencias hechas hasta ahora, suelen proceder de querellas políticas, tampoco en la vida política o jurídica o económica las cosas se presentan de modo diferente. También aquí la querella precederá a la lucha, pero en el así llamado estado de paz se considera, con derecho, que el camino de la querella a la lucha tiene más valor y por así decir es un camino a la pacificación.

Ahora bien, sucede que también en la medicina el camino dado y realizable transcurre de la querella a la lucha y no a la inversa. Si la lucha también puede ser pacificada, todavía queda sin resolver. (Véase el capítulo sobre la lucha).

Ilusión (*Wahn*)

El concepto de ilusión fue utilizado de una manera poco común en varias partes de mi libro *Encuentros y decisiones*. Una vez, de manera tal que el transcurso de la historia es el de una ilusión, y que el intento de representar la historia de un modo racional sólo es posible gracias al delirio del expositor. Por otro lado este concepto se utiliza para la teoría que establece que la perpetración de delitos ocurre con frecuencia sin que haya un registro reconocible de la conciencia moral, de manera que surge la idea de que no sólo existe la ilusión positiva, sino también la negativa, un delirio que limita la conciencia y con lo cual esta teoría contiene una respuesta a la pregunta: "¿Cómo fue posible?".

La ilusión es presentada muchas veces por los psicólogos y juristas como trastorno enfermizo de la vida espiritual. Esta interpretación se derrumba cuando se describe como ilusorio al transcurso de la historia, o también cuando determinados delitos son considerados como ilusión negativa. Otra destrucción de ese concepto psiquiátrico o jurídico resulta cuando la ilusión se interpreta como portadora de la verdad, así, por ejemplo, cuando el carnicero al que se hace referencia en *Encuentros y decisiones* sufre de la angustia de haberle quitado la vida a tantos animales inocentes. En ese caso podemos decir que ese hombre exagera algo cierto. Aún más impresionante es la paradoja en la religión o la filosofía, como lo demuestra, por ejemplo, la frase de "*credo quia absurdum*" y la negación similar del mundo en las declaraciones de Parménides y su alumno Zenon, que habla de que la realidad del mundo es una tonta apariencia. También merece ser mencionada la cita de un pasaje en la obra de Freud, en la que reconoce que la interpretación del delirio del presidente del senado, Schreber, tiene tanta similitud con el psicoanálisis, que no sabe con seguridad si ese delirio es el psicoanáli-

sis; es decir, si también el psicoanálisis (que pretende ser una ciencia) sea el delirio, por ejemplo, del presidente del senado, Schreber.

Existe una salida del dilema que surge cuando uno se pregunta si un delirio también es la verdad y la verdad también es un delirio. Esta salida no se puede encontrar desde la epistemología pero sí desde la moral. Consiste en que un delirio, ya sea correcto o incorrecto, siempre es algo malo. Entonces se desenvuelven todas las fuerzas que se convocan en contra de lo malo. Esta salida del dilema es por el momento la única que le puede ayudar a aquel que no quiere sucumbir al delirio. Porque la verdad objetiva o la comprobación de los hechos ya no alcanza para diferenciar la ilusión de la no ilusión. Si alguien dice que está parado con ambas piernas en la realidad, todavía habría que preguntar a qué realidad se refiere en la cual está parado con ambas piernas. La última consideración del delirio partió de la vida de las células. Las células intentan convivir. Pero también viven con aquello que no es célula (líquidos circundantes, por ejemplo) y con lo que existe fuera del organismo y es llamado, desde von Uexküll, "mundo circundante". Esta convivencia de las células puede ser bastante narcisista o bastante altruista. Ahora bien, si la enfermedad procede del narcisismo o del altruismo no se puede saber de entrada. ¡La pregunta también se presentó en la psicología que se acopla a la vida orgánica! Si, por ejemplo, se calificó como una de las causas principales de las neurosis el incesto o el deseo incestuoso, a través de lo cual, entonces, lo propio se afirma con el alejamiento de lo ajeno. Si bien creo que el suelo de la enfermedad también abarca este amor homosexual por uno mismo, no veo ninguna posibilidad para demostrar o fundamentar a partir de la experiencia que el amor a lo ajeno (a lo eventualmente enemigo) sea más sano que la autoconservación, la autoafirmación.

El delirio se encontraría, en el último ejemplo, en la indecisión y ya no en la maldad. También se puede decir que la maldad consiste en la indecisión.

En aquella consideración del presidente del senado Schreber, Freud, anudando a las descripciones de la psiquiatría, supone varias formas del delirio, por ejemplo, el delirio de grandeza, el celotípico, el de persecución. Pero pareciera que estos tipos de delirio se pueden reducir a una raíz común que Freud hubiera descrito como alienación o huida de la realidad. Yo creo que existe tal raíz común y que los delirios son en su diferenciación formaciones secundarias.

La ilusión (*Wahn*)

Todos nosotros le debemos más al delirio que al conocimiento. Pero naturalmente le debemos la alteración y no la tranquilidad. Y ahora tenemos que diferenciar qué tipo de alteración es aquí más digna de ser agradecida, a qué tipo de tranquilización se le debería dar preferencia. Todo lo que tengo que decir sobre el delirio se comprenderá mejor después de haber reconocido las fibras y las ramificaciones del delirio que atraviesan al hombre que se cree sano y normal. La ilusión impregna como una linfa a todas las personas; cada persona ha por así decir absorbido la ilusión de la misma manera como la esponja el agua. Hasta existe un estado donde ya no somos capaces de diferenciar lo que es esponja y lo que es agua; algo así como ocurre en la sustancia viscosa donde uno puede interpretar que una cosa es disolvente para la otra, como a la inversa.

Enamoramiento, embriaguez, entusiasmo, depresión y sueños, interpretados como estados excepcionales, no serían apropiados para mostrar esa permanente impregnación y omnipresencia de la ilusión. Sólo tienen la ventaja de que también le dan al sano

una idea de lo que puede ser aproximadamente la ilusión del enfermo mental. Se encuentran como eslabón intermedio entre la ilusión psiquiátrica y la impregnación de toda existencia con sustancia ilusoria. Pero si cada persona fuese siempre una especie de enamorado latente o un embriagado latente, etc., si reconociéramos ese estado, comprenderíamos la estructura delirante de toda existencia. Lo considero posible. Pero el riesgo que corremos aquí consiste en extraer de todo aquello algo así como una estructura lógica concordante. Es decir, de no percibir la distancia que existe entre los sueños y la experiencia de la vigilia, sino de formular lo que tienen ambos en común en relación con la verdad.

Aquí como en todas las partes de este libro, percibo íntimamente que todo se relaciona con todo y que mi dificultad no es la unidad, sino la limitación y la subdivisión. Por ejemplo, la referencia al concepto de la verdad es una referencia ubicua; pero tampoco la tensión entre la esfera pática y la esfera óntica, entre el principio genético y el estático nos abandona jamás. Desde el punto de vista lógico, la ilusión es algo que vale o no vale, pero antropológicamente es algo que crece y desaparece y que, por lo tanto, siempre tiende hacia la forma temporal, que trata de adquirir una forma, de manera que es más una tendencia y una aspiración que algo que es o no es y que reclama validez o falta de validez. Es así como continuamente se efectúan asociaciones en lugar de explicaciones. Si bien las asociaciones ya están contenidas implícitamente en la palabra "delirio", todavía no son lo que se quiere explicitar aquí de un modo crítico.

Evidentemente tenemos aquí la intención de no sondear la ilusión a partir del pensamiento libre de ilusión, sino de sondear el pensamiento a partir de la ilusión. Pero a primera vista una cosa sería igualmente imposible como la otra; ambas son una cuestión de apariencia y en ese sentido se encuentran en el mismo nivel. Pero la primera mirada no acierta necesariamente con lo correcto. ¿Y si el pensar mismo es un delirio? Como duda, esta duda es indudable. En este momento hablamos de modo antropológico. La frase "pienso, luego soy", no es tan cierta como la antecedente: dudo, entonces dudo. El acento en el yo no es relevante, dado que puede sustituirse por otras palabras. Descartes comprobó la existencia con ayuda del yo, no del pensamiento. Esto también se puede observar en su manera urbana y tolerante de hablar, como en el *Discours de la méthode*, donde no se adelanta más que otras personas en indicar el camino que le fue útil a él mismo. Kant no tenía razón en reprocharle dogmatismo. No obstante, ambos filósofos están impregnados de un invisible sistema de ilusorio dogmatismo al igual que todos nosotros.

Intentemos algo así como una descripción de la génesis de la ilusión y veremos: no nace de la duda, pero la duda acompaña su génesis. A la duda le sigue la iluminación, a ésta la decisión y a la decisión la acción. De manera que existe un camino de la duda a la acción. Como punto de transición aparece la iluminación. Alrededor de ésta se ordenan los juicios, las percepciones, los sentimientos, los pensamientos; pero estos son, tal como se presentan, secundarios.

El Estado

Es de notar que en el mundo moderno el tema del Estado no pertenece a los temas de especial interés de la juventud actual. Por lo tanto tampoco se observa con claridad si se toma al Estado como algo muy natural o si es silenciado como algo que ya no existe. Así es que nos atreveremos aquí a hacer el intento de tratarlo como un tema. De esta manera se evidencia que bajo Estado se entiende, por ejemplo en Asia, aparente-

mente algo diferente que en Occidente, principalmente en los países anglosajones. Aquellos que intentan hacer una separación, sea de carácter militar o de carácter psicológico, deberán tratar de diferenciar estos dos tipos de Estados, de manera tolerante o intolerante. Aquí los medios del entendimiento podrán ser otra vez diferentes, mientras no se pretenda lograr una unidad a través de una psicología o antropología. Pero si se hace, entonces la unidad o síntesis será el tercer paso, en cuyo caso es esencial saber si uno se imagina a este tercer paso en el tiempo como ya hecho en un futuro desconocido o en un presente o en un pasado. Por ejemplo, se lo podría descifrar en todos aquellos esfuerzos que en gran parte ya se encuentran en el futuro, que tratan de reemplazar al concepto del Estado tal vez por el concepto sociológico de la sociedad o de la convivencia o de la multiplicidad geográfica de la superficie de la tierra, etc. También se observan esfuerzos por considerar los conflictos de los políticos autorizados a conducir el Estado como de tipo psicológico, recomendando con ello un análisis psicológico de tales conflictos para suprimir los roces inútiles. Todo intento de ese tipo será bienvenido, aun en el caso de que tuviera efecto sólo por poco tiempo.

Estas exposiciones ya cuentan con la posibilidad de que el Estado como tal y en su concepción y formulación actual pueda ser superado y no deseado. La exageración del principio del Estado se trata de combatir luego como estatismo. También el anarquismo es una negación semejante del orden estatal y en la actualidad se ha tenido que enfrentar tanto con la policía de los Estados capitalistas y reaccionarios como con la oposición de los movimientos comunistas y totalitarios. Lo dicho en último término parece demostrar que estos se vinculan a un orden de la sociedad, que luego deberá ser producido por medio de la revolución, la fuerza o la instrucción. En particular estas situaciones se esclarecen a través de la palabra "democracia", cuya utilización se disputan tanto los regímenes de Occidente como los de Oriente. También las palabras nación o nacionalismo siguen un camino similar, sólo que en el nacionalismo la brecha surgen más bien porque en todas partes se renuncia al nacionalismo en la teoría y con conciencia, mientras que en todas las acciones prácticas se lo practica como si esa renuncia se hiciera sólo de la boca hacia fuera y no con el autoconocimiento.

En resumen: el concepto de Estado yace de un modo dudoso en el pasado y sólo puede ser combatido en el futuro. Esta descripción del concepto de Estado es uno de los puntos que indican que en determinados lugares, y así también aquí, coinciden una necesidad con una libertad de decisión, de manera que no es a su separación sino a su unión (es decir, de la unión de necesidad y libertad) que le correspondería el noble título de la verdad.

1. Estado y democracia

Cuando algunas personas exigen mayor interés y compromiso en relación con el Estado, no me siento involucrado ya que tengo, en relación con el Estado en sí mismo, una concepción en la que predomina el rechazo. Si bien he pagado mis impuestos y he portado cerca de doce años el uniforme, es decir, que he tratado de cumplir con mis obligaciones estatales, ni antes ni ahora he tenido un sentimiento de veneración frente al Estado y sus conductores. En el transcurrir de los años la predominancia del Estado comenzó a parecerme peligrosa, debo decir que también en la forma del Estado que ha de ser revolucionado. Una tal revolución debería modificar y mejorar al Estado y en teoría me pareció que el anarquismo se encontraba en un camino más acertado que la revolución. Resumiendo: no soy un "*zoon politikon*" como lo ha denominado Aristóteles.

Tampoco combino bien con la democracia, sin ser por eso adepto a la monarquía o al Estado totalitario. Pareciera que combino mejor con aquella forma de la democracia que considera a ésta como el mal menor. Por lo contrario, no creo en la actitud de dejar valer otras opiniones, como lo es por ejemplo, la tolerancia. Esto depende quizá de que mi creencia es que sólo existe *una* verdad, y que *mi* verdad es por el momento la mejor. Es decir que sólo soy liberal por adaptación y no por convicción democrática-tolerante. Tal convicción podría desprenderse de la circunstancia de que no creo más en el la frase del señor von Domaczewsky, quien, como he citado en otra oportunidad, me dijo una vez: "¡Pero si la razón y el amor son lo mismo!". En el momento en que surgió la duda de si existe una diferencia de valor entre personas tontas o inteligentes, tampoco podía considerarse a la razón en el sentido de inteligente o razonable. Esto es algo que yo pongo en duda. Podría ser que los que son menos inteligentes no sean los malos, sino los buenos, y lo dicho por Domaczewsky sólo sería válido si lo racional fuese predominante y también existiese en los tontos o los ininteligentes o en aquellos que son "pobres de espíritu". Todo esto también podría ser incluido en una democracia, pero recién en un futuro. Por ahora las democracias todavía le dan un valor predominante a la ciencia, a la inteligencia, etc.

Quizá también radique en esto la verdadera diferencia entre Este y Oeste.

2. Este y Oeste

Probablemente por efecto del estalinismo en la nueva evolución de la Unión Soviética este punto ha sido en mayor medida borroneado. Sin embargo, existen suficientes signos de que el Este y el Oeste no se pueden entender, sobre lo cual volveré más adelante. En la práctica me comporto como sin fuerzas para un viaje y una lucha en el este de Alemania, pero me parece conveniente que al menos se encuentre una forma de diálogo. Pienso esto porque del diálogo no sólo espero las palabras concientes sino también las comunicaciones inconcientes.

Una de las señales que indican de que en el Este una atmósfera diferente impregna las almas parece ser la mayor indiferencia ante la vida y la muerte. Parece, además, que las autoacusaciones y la traición a parientes no sólo suceden y sirven por motivos racionales, como por ejemplo la autoconservación, sino que tienen algo que ver con la capacidad de tener fe, una capacidad para el martirio que en los pueblos del Oeste casi no existe. Sin duda; se trata de una suposición que no necesariamente ha de ser cierta en todos los casos, pero es suficiente con que allí, en el Este, tenga lugar una lucha en este sentido.

3. Guerra

Mi pacifismo o como quiera llamarse no sólo se debe a que, como todos, tengo miedo a la guerra. Desde la teoría suelo decir que en toda lucha, en toda guerra, existen tantos vencedores como perdedores. Ocurre además que los hombres son factibles de idiotizarse de tal modo que ya no preguntan para qué se deben sacrificar. En la práctica esto desemboca en que no se pueda aceptar que alguien como Churchill, después de que comenzara la guerra, sólo quisiera ganar, sin meditar sobre qué o quién quiere triunfar. Por este motivo no considero que Churchill sea alguien a quien la historia deba llamar un "gran inglés". Es así que la guerra ha dejado de ser un juicio divino y ésta también es la razón por la que prefiero hablar de antipolemismo y no de pacifismo.

4. Lo médico

En el caso del Estado, la democracia, Este y Oeste y la guerra se observa, a través de muchos ejemplos, que se aspira a una reforma. Lo mismo vale para lo médico.

Derecho

Siempre que alguien coloque al derecho por encima de la fuerza, creyendo que él sabe lo que es el derecho, se estará aplicando la fuerza y no el derecho. Por esta razón la faja que cubre los ojos de la *justitia* es un símbolo de doble filo: la ceguera artificial le permite al derecho ser aplicado injustamente. No alcanza la pureza de la idea del derecho y de la tendencia hacia el derecho; también es necesario investigar las causas de la dificultad. Así es que allí donde esto fue omitido, el hacer justicia en una situación es tanto como el comienzo del fin del amor. Cuando los esposos ya piensan en el juez, entonces el matrimonio llegó a ser algo así como incurable. La justicia deberá reconocer su papel destructor igual que como lo reconocen la medicina y la jurisprudencia, aceptando que ellas describen lo malo pero no lo bueno; así como reconozco que la ciencia fisiológica sólo puede analizar la enfermedad pero no la vida. De manera que no pido de la ciencia del derecho más que de la medicina, pero tampoco menos.

Si en la terapia procedo tan despreocupadamente y sin conocimientos con los pacientes, de manera que en el lugar de un *trato* mutuo coloco la *aplicación* de un conocimiento, soy un simple chapucero. La aplicación del derecho es una eutanasia del hallazgo del derecho, un estadio en el que el jurista ya se encuentra en las garras de lo irreversible. Por otro lado, la transferencia de una cuestión conflictiva en una comisión jurídica es también un medio político para superar un punto muerto, dejar de lado un caso en la esperanza o, con el propósito de encontrar una solución completamente distinta, colocar algo totalmente diferente en primer término, dando, de esta manera, posibilidad de un cambio de escena y no de una decisión del derecho. Pero en ambos casos la idea del derecho llega a un nivel más bajo; tanto cuando se lo declara un camino imposible hacia la paz, como cuando se lo utiliza como medio de eliminar toda influencia.

Poder

Cuando Winston Churchill hace con los dedos separados la señal de la victoria como lo exterior de su política, se podrá pensar que todavía no desea incluir en esta parte externa de su política la idea de que una victoria no es algo decisivo. Y que el poder no siempre proviene de la victoria, sino que también puede provenir de la derrota. También se puede decir que para la acción política no sólo se necesita atraer la conciencia de las personas que deben ser influenciadas, sino también lo inconciente. Podría ser, por ejemplo, que en el inconciente ocurra e influya precisamente lo contrario de lo que ocurre en lo conciente, de lo que se explica fácilmente que muchos políticos logran lo contrario de lo que desean lograr. Tan problemático como es en este caso el efecto, también lo es el mismo concepto de poder. No se lo puede discutir sin considerar el origen del poder por medio de la seducción, la servidumbre y la impotencia; de manera que si el poder es poder sobre el hombre, habría que analizar la naturaleza del hombre.

Cuando se confunde el poder con la fuerza o se los coloca en el mismo nivel, como ocurre muchas veces, se dará lugar a una situación falsa. Desde Galileo se considera a la fuerza como producto de la masa y la aceleración. De manera que en este caso aceleración es la parte de la fuerza que se puede modificar. Si luego también se igualan las energías potenciales y cinéticas, aparecerá la posibilidad de construir la ley de la conservación de la fuerza como ley natural. Aunque la aceleración como expresión de fuerza en la conducta del hombre sería una forma que aspiraría incesantemente hacia lo infinito, también esa confusión de poder y fuerza está sujeta a una conducta que se hizo moda, que lleva aún más los rasgos de lo ilimitado que de la eterna igualdad. Pero tal conducta tampoco es una ley natural. Expresado desde el hombre, el poder no es una fuerza que se puede incrementar ilimitadamente, sino que es una fuerza domeñada, concentrada y conocedora de sus propios límites. Pero si el poder por sobre el hombre, la historia, la política, etc., no es sólo posible por el aumento de la fuerza, sino también por su disminución y limitación, entonces no se tratará aquí de subordinación bajo una ley natural. Dicho en otras palabras: el poder no se realiza práctica y teóricamente por medio del desarrollo de la fuerza. Confundir el poder con la fuerza sería muy cuestionable y esto lo hemos reconocido en primer lugar con la idea de victoria. No es, por lo tanto, un sentimentalismo, por el cual una derrota es dotada de una idealización, sino que se trata de una advertencia frente a conceptos incorrectos. Porque podría suceder que, utilizando conceptos erróneos, también ocurran acciones erróneas.

Mentira

Contrariamente a lo que ocurre con el robo y el asesinato, la mentira no es en todo los casos punible. No son punibles las mentiras infantiles, las mentiras sociales y de cortesía, tampoco la mentira en caso de necesidad. Sí lo son las falsificaciones de documentos, el perjurio. Ahora bien, en el sentir popular se comienza a notar una tendencia hacia la comprensión, hacia la disculpa y la atemperación. Esta tendencia, que luego también desencadena un movimiento contrario, demuestra que el delito o la contravención no son realmente alcanzados por el castigo, y que en realidad son algo diverso y se originan de algo diferente. Un camino hacia la comprensión acertada sería una psicología y, más exactamente, una psicología mejorada, a saber: la psicología profunda.

Esto se puede mostrar con el ejemplo de la mentira. Una primera observación es el contenido de la conciencia existente en el momento de la mentira. En el caso de al menos una parte de las mentiras, se puede observar que una persona sólo expresa algo que no es cierto porque en el momento de la afirmación cree en lo falsamente afirmado; es decir, se miente a sí misma. En un libro titulado *L'être et le néant* Sartre describió y ejemplificó este estado como *"mauvaise foi"*. Esto significaría que estas personas, dado que pareciera existir algo así como una coerción, en este sentido, no podrían mentir, ya que no podrían estar presentes en la conciencia algo verdadero y algo falso simultáneamente. El caso se traslada hacia el olvido y si éste es un olvido de larga duración, hacia la represión. Ahora ya no se puede elevar a la conciencia la falsedad de aquello que se significó como verdadero. Todavía resta revisar especialmente las condiciones bajo las cuales esto todavía podría ser factible. La prueba de los hechos, el argumento, el psicoanálisis podrían ser métodos factibles.

Se podrá ampliar y generalizar cuando, tomando ambas cosas, planteamos la pregunta de si hay siquiera algún conciente que es capaz de decir la verdad y de no mentir. Así es que la teoría de la filosofía crítica que nos dice que el hombre puede

reconocer en sí fenómenos y no cosas, tiene una especie de restricción: el hombre no puede reconocer la verdadera y completa verdad, es decir, la cosa en sí. Inversamente también se decía que sólo se puede afirmar lo que existe, ajustándonos a Parménides, Platón y Hegel. Aquí se reconoce la afirmación de que nadie puede mentir (en lugar de decir que cada persona debe mentir). Ambos aspectos de la filosofía sólo se pueden separar psicológicamente de la siguiente manera: una, la primera, aparece cuando se acepta lo inconciente; la segunda, cuando se lo rechaza.

La experiencia observada (a la que la misma persona también debe dar siempre el objeto) indica que existen diferentes grados o casos, tal vez también transiciones. Las ilusiones o el autoengaño pueden durar más o menos tiempo: la extensión de los objetos alcanzados por la mentira puede ser diferente; la forma del contenido puede ser distinta en cuanto se refiere a la percepción sensorial, a los pensamientos, sentimientos, recuerdos o predicciones. Ello demuestra la importancia de nuestro tema para la ciencia, el arte, la jurisprudencia, religión, teoría del conocimiento, etc.

En todos estos casos debemos recordar que ya no es posible hablar de una falsificación o de un cambio de matiz del espíritu objetivo por medio de la psicologización porque la introducción de la interpretación psicológica también modifica las afirmaciones y valoraciones espirituales.

Matrimonio

Desde una consideración histórica, el matrimonio parece estar contenido en el cristianismo. Porque, según lo que me es consabido, el apóstol San Pablo ha alabado el celibato, pero ha elogiado al matrimonio en sí como la mejor solución para la mayoría de los otros mortales. En los primeros siglos postcristianos se observan muchas influencias de las costumbres precristianas o externas al cristianismo, y su influencia se transforma cada vez más en la de una institución de la sociedad y del Estado. Antes y después de la Reforma, en las familias soberanas, surge la interpretación según la cual el matrimonio es al mismo tiempo un instrumento de la política, con cuya ayuda también se pueden afirmar algunas alianzas que se desean hacer entre países. Desde que este cuadro actúa como imagen ideal para el mundo burgués, surge un nuevo conflicto. Por ejemplo, esta nueva contienda aparece con todo esplendor a fines del siglo XVII, cuando Molière escribió determinadas obras que en la corte de Versailles dieron lugar a la risa y a la reflexión, en donde un padre intenta elegir el cónyuge a su hija y luego fracasa ante la protesta de ella, quien quiere decidir por su cuenta con quién desea casarse. También se trata de un preludio de esa división en un mundo de la nobleza y un mundo burgués, que todavía juega un papel considerable en la época de Goethe (el sufrimiento de Werther). Entretanto durante el Siglo de las Luces y la gran Revolución Francesa se ha proclamado al matrimonio burgués como disposición del Estado y se hizo posible el divorcio del matrimonio. Luego se reconoce que con ello no se pudo eliminar al matrimonio y en Austria hasta se introduce el matrimonio burgués y separable recién en 1938, luego de la entrada de Hitler. Pero al mismo tiempo se observa una inseguridad interna de los Estados. Un primer ejemplo es la Rusia comunista, que comenzó por liberar la unión matrimonial, pero luego volvió a dificultar el divorcio de un modo, por así decir, reaccionario: según me contaron, prohibió la entrada en el partido comunista a los que se habían divorciado dos veces.

Un segundo ejemplo, que fue más pasajero, es la disociación en el Estado Nacional Socialista, donde el General von Brauchitsch califica al matrimonio y a la familia

como la base del Estado, e inmediatamente después Himmler acepta al hijo ilegítimo y trata de protegerlo. La historia de los matrimonios parece demostrar, desde hace siglos, que el Estado es incapaz de solucionar el problema del matrimonio de una manera novedosa y que divorcio, ruptura de matrimonio, aborto, etc., no son capaces de impedir la tendencia del hombre hacia el matrimonio.

Esas experiencias históricas se pueden resumir diciendo que ni los mandamientos de la iglesia ni el orden estatal son capaces de resolver el problema del matrimonio. Ello demostraría que en el tiempo histórico, si es que siquiera ocurre, se necesitará un invento nuevo para el matrimonio.

Propongo que también hoy, como ya ocurrió muchas veces en la historia, el matrimonio debería ser nuevamente fundamentado. Esta propuesta significa que cada hombre, de acuerdo con sus fuerzas, debería aportar un poco a esta obra; no significa que el problema, que tiene que ser resuelto, sería nuevo en cada caso. A partir de todos los casos pasados y futuros, en primer lugar deberá responderse a la pregunta acerca de la posibilidad de la unión de dos. La palabra "posibilidad" no decide si contiene una solución que se puede obtener en algún momento o si es una cuestión que no se resolverá en el tiempo. Esta incertidumbre pertenece, creo, a la esencia de la cosa. En segundo lugar: en el ejemplo de la cuestión sexual, lo afirmado se hace más evidente. Esta cuestión no podrá ser restringida desde lo biológico. Tampoco se pueden ignorar los resultados del tiempo transcurrido en el ínterin. Pero un conocimiento también debe ser conciente de sus límites. Es así que, por ejemplo, la pregunta acerca de lo que es en realidad la sexualidad fue contestada equivocadamente por algunos desde la "reflexología", la biología o la psicología, y considerada por el momento como resuelta. Se comprobó que estos intentos de explicar el problema habían traspasado sus límites cuando se notó que la diferencia entre el hombre y la mujer no sólo se puede comprender desde la anatomía. El que tampoco esta diferencia fuera definitiva ya se desprende, sin necesidad de discutir con una ciencia, de la idea de que en el cielo no existe el "matrimonio" [282]. También se demostró que es falsa esta idea de que esta duplicación de la humanidad tiene algo que ver con sus edades o con la edad del individuo.

Del mismo modo que ninguna interpretación científica pudo aclarar el tema de la sexualidad, esto tampoco se pudo lograr para el matrimonio, al que pertenece después de todo tanto la sexualidad, como la procreación, que a partir de ella es inconciente, y su limitación por la muerte.

En ello radica la opinión de que, aunque el Estado y la sociedad defiendan la idea del matrimonio como tarea y orden, al mismo tiempo esta cuestión deberá ser considerada como tarea y no como acción posible de ser resuelta.

Hombres y mujeres [283]

Este tema merece una consideración especial porque en suelo europeo, como ya indicamos anteriormente, nos movemos en lo espiritual, institucional y anímico en una situación en la que predomina el derecho masculino. Es por eso que temas como, por ejemplo, la sexualidad, el matrimonio y el amor se encuentran en una forma particular de crisis. La diferencia que se hace desde la anatomía es parcial, la psicología es par-

[282] Comillas de la traductora.

[283] El autor utiliza, en lugar de la palabra mujer, la palabra *Weib* que significa también "hembra, esposa" (nota de la traductora).

cial, la jurisprudencia es parcial y las interpretaciones religiosas son parciales, de manera que los intentos de corrección que proceden desde cada uno de estos ámbitos parten del derecho masculino. Así es que, hasta hace poco tiempo (y todavía hoy), se luchó, por ejemplo, en la jurisprudencia o en la política por la igualdad de los derechos, pero sin conocer al mismo tiempo la diferencia cualitativa. También en la iglesia, particularmente en la iglesia católica, el progreso es vacilante, y aunque se recomienda el culto a la Virgen María y se anuncia dogmáticamente la asunción de la Virgen María, no se obtiene una equiparación o una particularidad cualitativa.

Mis esfuerzos tampoco podrán llegar más allá de lo que puedo comprobar como hombre, y estos se extraen de la terapia; dudo que el lenguaje sea siquiera el medio indicado para las mujeres. No creo que las mujeres puedan expresar su característica cualitativa por medio del lenguaje. Si ocurre, como sospecho, que hay pensamientos que nacen en las mujeres de manera diferente que en los hombres, no significa que estos pensamientos se puedan expresar. Por otro lado, parece que en la terapia todo lo esencial ocurre por medio de la palabra; pero debido a que se trata de un vínculo, supongo que en esta relación ocurre algo que no se dice.

De manera que con estas limitaciones demuestro que lo característico femenino no existe sólo en los marcados deseos de apoyo que tienen muchas mujeres, sino también en que las mujeres se diferencian de los hombres porque no pueden decir lo indecible; y que lo característico femenino está en la manera particular del callar, según la cual escuchan lo que dicen los hombres, pero también se oponen a ellos. La mejor manera de comprobar esto último es observando su proceder, que luego puede ser considerado como la tan discutida falta de lógica de las mujeres, aunque se sostenga que el mundo sería aburrido si todo fuera lógico.

Homosexualidad

Creo ahora que una homosexualidad en el sentido biológico, como también lo sostuvo Platón en su mito en el *Simposio* y en otros lugares, ni siquiera existe. En el trato terapéutico con homosexuales de ambos sexos recibí más bien la impresión que en cada caso de la así llamada homosexualidad se trataba de una aproximación a un ideal de asexualidad. Es frecuente que con ello se vincule un rechazo a la procreación y la inclinación a una espiritualidad asexual, a una pedagogía y a una paidofilia. De manera que en los así llamados homosexuales no se trata de una perversión, sino de un intento de asexualidad, en muchos casos con la ayuda de características del otro sexo o también del mismo.

Estas observaciones en cuanto al tema de la homosexualidad no sólo son importantes para la terapia, sino también para el problema principal, es decir, qué es en realidad la sexualidad (*Geschlechtlichkeit*). Y entonces yo diría que aunque es un concepto del ser, también es una formación ideal, a la que no se opone el otro sexo, sino la asexualidad en sí misma. En este punto, nuestro tema también se vincula a la reproducción y al tema que se relaciona con ésta última, al del orgasmo, así como al tema de la muerte. Cuando un hombre trata de eliminar estos dos de manera definitiva, entonces también denigra la reproducción; esto significaría que desea ser ascético, casto y en sí mismo inmortal. El que esto sea imposible no demostraría, según las experiencias realizadas hasta ahora, que sea falso como fin. Por el momento sólo podemos decir que todos los hombres han muerto y que no existió ningún hombre que por medio del ascetismo se haya hecho inmortal. Esto también indicaría que la aparición de santos en un futuro es improbable, si bien no imposible.

Relación con la filosofía

Existen filósofos, el filosofar y la filosofía. Si de un médico se dice que es un filósofo, es preciso prestar atención, quizá se esconda con ello la intención de ofender, que se expresaría de la siguiente manera: este médico no es un verdadero médico porque es un filósofo. Tampoco ayuda en ello la etimología un poco fantástica de Schelling, que dijo una vez que la palabra "ayudar" –σώζειν– deriva etimológicamente de "salvar". Pero aunque esta derivación sea filológicamente falsa, sin embargo, es ingeniosa y nos recuerda que sólo un conocimiento que tiene efectos benéficos es una sabiduría y que no se debería utilizar la palabra "verdad" en el sentido de una simple exactitud, sino como un conocimiento que posibilita la realización de lo bueno. El resultado es que cada persona que hace algo bueno por conocimiento deberá ser considerado filósofo, si esto que se considera bueno es un verdadero y certero bien.

Pero esta manera de producir algo debe ser de todos modos algo particular, si se lo puede considerar un filosofar. ¿Qué es esto especial? Esto sólo se podrá expresar si también se dice lo que es la filosofía. La filosofía es una ciencia para sí misma. Su historia es una historia del descubrimiento de conceptos especiales; el que tiene talento para ello puede aprender estos conceptos. El *principium individuationis* de Leibniz y la idea de Platón son ejemplos de ello. Si se acepta que existen varias maneras de filosofar y si sólo se reconoce a una de ellas como la esencial o como la mejor, también se deberá decir cuál es la palabra, el concepto o el fundamento para ello. Ejemplos de ello sería que la filosofía tiene o ha considerado al ser o al logos o a la verdad como lo principal, como tema principal o como el fundamento. A partir de algo que se podría llamar síntomas, también se podrá adivinar indirectamente hacia dónde apunta una filosofía. Por ejemplo, se puede intentar deducirlo de la posición que toma la lógica en una filosofía o de la clase de concepto de lógica que hay en ella. Más alejado y todavía más indirecto sería tal intento si se quiere descubrir lo que en una filosofía significa el tiempo y la fuerza.

Pero filosofar no es sólo producir filosofía. Si se aceptara esto ni siquiera se hubieran considerado a aquellos que sostienen que una filosofía ni puede ni debe ser producida por el hombre, sino que para el hombre lo único que importa es el hecho de filosofar.

Religión, política, psicología y medicina

Ha llegado el momento de tratar estos temas, no para colocar a la psicología por sobre las otras cosas o para subordinarla, sino para incluirla en un orden.

Es de observar que, tanto por parte de los teólogos y de los sacerdotes, como del lado de los psicoterapeutas, se extiende una especie de fobia al contacto. Si bien también existe una conciencia o una intuición de la unión recíproca que se basa en la indivisibilidad del hombre, se pueden dar suficientes ejemplos tanto para la atracción como para el rechazo. Para la atracción: comunidades de trabajo, conversaciones (acción en conjunto de índole práctica, artículos fundamentales); para el rechazo, muchas veces lo mismo. Desde que hemos observado nuevamente, a través del psicoanálisis de Freud y por medio de Bleuler, lo que ya podíamos saber por medio del mandamiento, difícil de cumplir pero no por ello falso, que habla del amor por el enemigo, a saber: que el odio y el amor sólo son dos formas de ligazón entre los hombres y que posiblemente se presenten siempre es que nos podemos ajustar mejor a los afectos y

ejercitar constantemente y con regularidad aquello que se llama amabilidad o buenos modos. Con ello se domina y alivia la existencia cotidiana.

Existe también otra razón para el miedo a mezclar la religión y la psicología. Allí donde la religión se convirtió en un medio para la educación y la creación de formas de vida con ayuda de costumbres y rituales se transforma en una celosa competencia de una psicología, que alienta por así decir las costumbres, y a la inversa. Donde luego surge la firme convicción de que es imposible de evitar la oposición, ya que las religiones, como alguna vez expresó Freud, son medios para ahorrarse una neurosis, se tendrá mucho cuidado con cultivar las ilusiones, cuya supresión es obligación de los terapeutas. Esta vez es el problema de la verdad, y no el problema de la educación, lo que desafía la postura de ambos. No podemos extendernos aquí en relación con cuál es el papel que juega el racionalismo en esta decisión proveniente de una definición que exige esta oposición.

¿Se puede entonces vincular de alguna manera la religión a la psicología? Si bien abordamos esta cuestión recién al final, ya anticiparemos aquí que personalmente me parece que esta combinación es posible y necesaria. No creo que la razón para ello sea sólo un deseo senil por la tranquilidad en la edad avanzada, sino que también puede deberse a otros momentos. Si, por ejemplo, se acepta que la fe en la existencia de Dios habita en el inconciente, se habrá logrado una tal conciliación.

También frente a la *política* existe una tensión semejante entre ella y la psicología. Muchas veces el lector de diarios desearía que los hombres de Estado tuvieran una mejor formación psicoanalítica de fondo; de modo que una negociación o una conversación no tuviese sólo lugar junto con un acto conciente, sino también junto con los procesos inconcientes, como ocurre en todo tratamiento. Si consideramos, por ejemplo, la conversación de personas de Occidente o de Oriente, en ello queda sin considerar el aspecto inconciente de la relación (transferencias, simpatías y antipatías). Si bien se habla de desconfianza y de confianza, sin considerar que éstas fallan como simples contenidos concientes si no se comprende que en su formación influye preponderantemente el aspecto inconciente, y que consiste en la eterna lucha entre la autoafirmación y el dominio sobre la persona ajena, de manera que este aspecto tiene la conducción y sólo en la conciencia se manifiesta como interés.

Otro punto que se refiere a la tensión entre la política y la psicología es que el concepto de enfermedad se extiende también abarcando a los políticos y a la así llamada opinión pública, en donde no se hace otra cosa que aquello que ya ocurrió en el marco del psicoanálisis, en la medida en que no se consideran en este sentido como enfermos o víctimas de la resistencia al hombre en particular o al neurótico, sino a *todos* los hombres. Entonces el psicoterapeuta consideraría a los políticos como enfermos y necesitados de ser tratados, *y* entonces también el político y la opinión pública deberá ofrecer resistencia frente al intento terapéutico.

Teoría del hombre

¿Por qué no ha de ser posible una teoría del hombre? ¿Por qué no se puede formular una teoría, que precisamente ahora es inevitable y útil, aun si más adelante se la considere antigua, abandonada o refutada? Quien construye hoy una teoría del hombre no lo puede hacer sin considerar que el pecado original, la contradicción, la escisión y la esquizofrenia forman parte de la verdadera esencia del hombre. Ello pertenece a la investigación realizada hasta el momento, tanto como la afirmación que 4 x 4 es igual

16 pertenece al estudio de los números realizado hasta el momento, a las matemáticas. Por eso es que tampoco puedo aceptar que la fe y el saber sean eternos enemigos; que el romanticismo, la religiosidad o el sometimiento sean necesarios para superar esta desavenencia. *Fue* una vez necesario decir *credo ut intelligam* o *intelligo ut credam*; pero ahora esto ya no es ni inevitable ni útil. Ahora se puede saber en lo que se tiene fe y tener fe en lo que se sabe.

El núcleo de mi teoría del hombre es que se puede construir una regla fundamental para todas las acciones y pensamientos humanos, de manera que aquello que es diferente en las acciones y los pensamientos se puede referir a esta regla fundamental. Por medio de esta estructura de la teoría se logra dominar y disminuir en importancia las oposiciones contradictorias y las insuperables diferencias de los hombres –tanto entre ellos como en el corazón de cada uno en particular–. En la medida en que aquellas oposiciones y diferencias son sólo aplicaciones especiales de la misma regla fundamental, es que su explicación incumbe a las situaciones históricas, sociales o políticas. Es cierto que será necesario conocer lo mejor posible estas diferentes situaciones, pero en la teoría del hombre ya no aparecen.

De manera que la teoría del hombre sólo podrá subsistir si incluye la contradicción lógica y la escisión. Ahora bien, ¿se trata de una constatación o de un deseo, que el hombre esté escindido? ¿Se trata de una ley natural o de un mandato ético? ¿La regla fundamental es una ley o un mandamiento? ¿Se prefiere la racionalización o la moralización? ¿Se trata de una necesidad o de una libertad? ¿Es por ejemplo el deseo incestuoso del psicoanálisis una realidad o un enemigo? No quiero decir que estas dos tendencias o corrientes opuestas sean antitéticas o pesimistas o que sean decisiones que necesariamente haya que tomar, sino que lo planteo desde el optimismo como un don humano. Si, por ejemplo, como señala Freud, el ello deberá devenir yo, entonces también el yo deberá devenir ello. Porque el camino único del ello al yo lleva a la neurosis obsesiva moral, que se encuentra muy cerca del volverse católico, si no se inicia el movimiento contrario del yo al ello.

Ahora deberá expresarse aquella regla fundamental de la teoría del hombre. No tengo inconveniente de que más adelante en lugar de antropología se diga cosmología, pero recién cuando la imagen de la naturaleza de la física se haya animado a incluir la imagen del hombre.

Del mismo modo recién se puede hablar de una teoría *del* hombre *cuando se haya* diferenciado al hombre de la mujer, la gente de color de los blancos, los judíos de los griegos, cada uno a su manera. El concepto de la edad es luego el que posibilita tales superaciones de las diferencias (que son "hechos"). La edad, desde allí la muerte, la absolución y la justificación los posibilitan, y ellos también son hechos, pero hechos diferentes. Primero hay que separar y después hay que unir.

Se ofrecen ahora aplicaciones especiales de la regla fundamental. Extraemos tres de ellas: 1) la solidaridad de la muerte, 2) la acción conjunta de la medicina en sus consecuencias, 3) la reciprocidad en la relación entre médico y paciente. Mientras que en el punto 1) no se nota todavía nada de la antropología *médica*, en 2) y en 3) se observa algo de su particularidad.

1. La muerte no es una liquidación. Con ella no se contestan las preguntas formuladas; se podría decir que es tonta, más tonta aun que el Diablo. Esto tampoco cambiaría en una solidaridad de la muerte, si la solidaridad no significase otra cosa que una generalización cuantitativa. Ello se expresa a través de representaciones del infierno, el purgatorio, el paraíso, el juicio final; se trata por así decir de interpretaciones inte-

lectuales acerca de la eternidad de la vida. Por eso es que la vida después de la muerte es una representación de todas las religiones. De la misma manera se puede comprender al paralelismo que existe entre la obra y el hijo: ambos son sustitutos de la inmortalidad. Esta vez no son representaciones sino hechos. Diríamos más bien que la solidaridad de las muertes es una aplicación de la regla fundamental a los órdenes en el tiempo. Pero el tiempo es sólo un plano de proyección y si se lo elimina, el ser se encontrará frente a la nada. Éste será un motivo de nuestras preocupaciones; en lugar de expresar la regla fundamental: tememos la nada.

2. La medicina no tiene conciencia de que coparticipa en sus consecuencias y es importante que tome conciencia de ello. Un ejemplo es el restablecimiento de la capacidad de lucha o de trabajo. Otro ejemplo, la eternización de la vida, ya sea por medio de una obra o de un hijo. Un tercer ejemplo es la extraña dialéctica: si el médico conserva la vida, la conserva para la muerte. La separación íntegra de los intereses médicos de los valores de la moral, de la historia, de la política, de la religión, etc. no puede modificar nada el hecho de que el espíritu particular de una medicina influya en la creación de Estados políticos, culturales, etc. Si el espíritu de la medicina es materialista, entonces actúa de acuerdo con el materialismo, etc. Pero también el ignorar determinados valores puede, de acuerdo con el "principio de la formación de las sombras" [284], evocar valores tales como, por ejemplo, la moral y la religión, porque tendrán que surgir luego determinados conflictos espirituales o síntomas carenciales.

De todos modos, en relación con el paciente, el médico asume una responsabilidad, como se hace evidente en el hacerse cargo de fallas en el buen arte, en los seguros por mala praxis médica, en la exigencia de la aprobación estatal. Tales disposiciones y leyes indican todas las mismas limitaciones inteligentes que se orientan hacia lo relativamente formal y hacia groseros hechos de la realidad. La común disconformidad que siente el paciente en relación con su médico queda sin considerar. Pero la controversia más reciente respecto de la eutanasia y de los experimentos humanos comprueba cuán inseguros y faltos de protección llegaron a ser los límites del acto médico, a saber: justamente allí donde son aplicados de manera insuficiente, como allí donde son evaluados en forma controvertida

Pero luego, si consideramos anticuadas y necesarias de ser reformadas a las maneras habituales de pensar, tendremos que desarrollar un concepto de la responsabilidad que se oriente por completo a la nueva relación de médico y enfermo, que tiene como consecuencia una nueva distribución del riesgo entre ambos y que está dirigido hacia un ideal de la reciprocidad. Porque si la relación de médico y paciente, como ocurre aquí, se interpreta como encuentro, trato e tendencia a la unión de sujetos humanos, entonces también se deberán formular de un modo totalmente nuevo la responsabilidad, el riesgo y la reciprocidad. Muchas veces se critica tal deseo de reforma diciendo que debe presentarse enseguida con un proyecto de ley. Pero también en esta ocasión las buenas leyes deberán surgir paulatinamente y desde la experiencia práctica, y no se aconseja comenzar con aquello que deberá estar al final. Por eso es que la propuesta se limitará a lo principal, pero ello deberá ser expresado sin reserva.

La regla fundamental en una teoría del hombre surge negativamente del hecho de que el hombre no tiene un valor que se pueda nombrar. Empíricamente se mostró en cada caso particular que la autoconservación se presenta junto a la autodestrucción,

[284] Comillas de la traductora.

que la conservación del extraño está unida a la destrucción del extraño. Lo que Freud calificó aquí de "pulsión" recibió esta denominación más bien como consecuencia de cierto tipo de psicología empírica y como diferencia en relación con los pensamientos concientes. Pero se trataba, de todas maneras, de algo real que es algo pático y que puede ser reprimido ocasionalmente por un esfuerzo de la voluntad, pero que no se puede eliminar. Así es que muchas veces la represión le da a lo reprimido una supremacía. Quien desea vivir demasiado tiempo, fácilmente llega a ser un asesino, prueba de ello es el asesinato con motivación sexual; y quien tiene demasiado deseo de morir a menudo origina precisamente vida: lo demuestra la gloria póstuma. Es así que lo cuestionable de la existencia humana todavía no comprobaría en forma lógica la falta de valor de los hombres, pero sí socavaría la incuestionabilidad de su valor. El establecimiento por derecho natural de los derechos humanos es por lo tanto una manera de proceder, necesaria por su forma reactiva, tomada como absoluta, pero infundada, de características históricas, temporales y consagrado a la destrucción.

A pesar de esta falta de esperanza de todo intento por construir una antropología, ya sea a partir del espíritu absoluto o de la revelación religiosa, se pueden establecer líneas directivas para una futura filosofía del derecho, que proceden del sentido que posee la regla fundamental de una teoría del hombre. Tanto el derecho penal como el civil y el derecho administrativo carecen de la aceptación de un inconciente en el hombre. Pareciera que parten del hecho de que luego, cuando un hombre es considerado importante, como fuente de una formación de la voluntad o de la acción, se deberá considerar a la conciencia como una fuente de sus actos; así ocurre por ejemplo en el código penal militar americano, donde se exige que el culpable haya podido diferenciar lo bueno y lo malo en el momento de su acción. ¿Pero qué sucede si ningún hombre "cree" lo que dice, o hace lo que "quiere"? Y esto es así. Por lo tanto, esta ley penal parte de un tremendo error sobre lo humano. No sabe nada de la determinación de la conciencia a través de lo inconciente. De manera que la primera reforma exige la aceptación de lo inconciente.

Surge una segunda pregunta. ¿Es responsable el inconciente? Desde hace ciento cincuenta años se impuso la idea de que nadie puede ser castigado por una acción realizada mientras se encontraba en un estado enfermizo. Si, entonces, una persona que se encuentra en un estado enfermizo está sujeta a la superioridad de lo inconciente, no podrá ser castigada porque lo inconciente no era considerado como responsable. Ahora la disculpa del enfermo se ha vuelto regla y expresión de la asistencia superior del derecho. (Inmediatamente aparece también la exigencia de que se debe defender a la sociedad contra tales abusos de los enfermos, de manera que, en lugar de la aplicación de una pena, se debe disponer de una administración de seguridad).

Pero si el inconciente es también responsable, entonces el enfermo también deberá ser castigado, claro que de otra manera que el delincuente. El acento se encuentra ahora en el cumplimiento de la pena, en el procedimiento penal. Cualquier persona que se ponga a pensar habrá notado hace tiempo que también la administración de seguridad tiene un efecto similar al castigo. Precisamente se ha recurrido a los argumentos que atenúan la pena para eludir a este hecho paradójico. Pero con ello el concepto de castigo se ha vuelto más oscuro. Porque no se puede modificar la cualidad del concepto de castigo por medio de una atenuación cuantitativa. Finalmente todo depende de la interpretación atenuada y humana del juez, y poco del texto de la ley. Esta diferencia entre juez y ley no es buena. Desaparecería si hubiera una ley diferente y mejor que tuviera validez. El resultado de este planteo es que deberá omitirse la disculpa por medio de la enfermedad.

Surge a la vista una consecuencia desconcertante: todos los hombres son de alguna manera delincuentes, mentirosos y estafadores. Pero también todos los hombres son de la misma manera buenos, honestos y piadosos. ¿Pero dónde están las diferencias, los límites? Se dice que no todos los hombres son culpables o enfermos; aunque también: todos los hombres son culpables de la muerte y son enfermos. Así como en el drama el poeta necesita para la representación que aparezcan sobre el mismo escenario el "bueno" y el "malo" [285], aquí el bueno y el malo pueden sustituirse mutuamente y, a la luz de la teoría del hombre, "son tan similares que se los llega a confundir".

Si no hay entonces un hombre que es más valioso que otro, tampoco habrá uno que tenga menos valor que otro. El resultado es que en una teoría del hombre no existen valores. Vida, normalidad, individualidad y subjetividad no son valores humanos. (Esta teoría es opuesta a la de Max Stirner). Los valores humanos y los derechos del hombre han sido ahora totalmente negados. Tengo la impresión de que estas son ideas que ya se encontraban en Cristo. También los intentos que se han realizado para que los enfermos mentales sean considerados en su derecho. Algo así es el mandamiento que habla del amor por el enemigo. El mandamiento que habla del amor al enemigo es una idea tal. Asimismo la confirmación de la samaritana. Ocurre ahora que de la regla fundamental se desprende la posibilidad de que se sustituyan el bien y el mal. Es mejor la sustitución que la decisión por cuál ha de ser el bien. Por ahora, es mejor, pero todavía no es una solución adecuada. Todavía no se han eliminado las diferencias de valor tales como, por ejemplo, que el dinero es una porquería o que la compañía es mejor que la soledad. Tampoco se ha decidido acerca de quién es mejor, el hombre o la mujer. La decisión (el "o éste o el otro") no se puede suprimir a través de una frase como "el uno como el otro". Ahora la regla fundamental sólo afirma que la postura de la indecisión es alabada, aconsejada, indicada. Seguramente la mística es mejor que la dialéctica. Pero esto significa que callar es mejor que hablar. Y, sin embargo, yo hablo. ¿Por qué? Por los otros que también hablan. Mi discurso es entonces un discurso en respuesta. Esto se vincula al estado de una vida dentro de un mundo. No se puede vivir y callar.

La teoría del hombre se ha dividido ahora sobre todo en "Este" y "Oeste". Una palabra clave es en ello la libertad. Desde el Oeste se dice que el Este no da ninguna libertad; desde el Este se dice, por el contrario, que la libertad del Oeste es una ilusión y un engaño. ¿Quién tiene razón? Por lo visto esta contradicción se entiende tan fácilmente porque se trata de una falta de claridad y de una ambivalencia en el interior de cada persona. Una teoría del hombre bien lograda también puede superar la contradicción entre Este y Oeste, entre los derechos del hombre y los deseos de paz. Se tratará luego de descubrir las libertades aparentes y de desenmascarar la falta de sinceridad del deseo de paz. La edad avanzada (madurez), el desenmascaramiento y la reciprocidad serían entonces tres métodos que podrían ser fundamentos de una antropología teórica.

Ya hemos hablado de la edad madura: supera las oposiciones entre lo masculino y lo femenino, de raza y clase. En el caso del desenmascaramiento, se trata de la superación de las ideologías surgidas a partir de la logofanía, a partir de cuyo suelo actúa el interés, la ventaja (no sólo la económica, sino también de toda propiedad espiritual o erótica). Nos acercamos a la reciprocidad a) por semejanza, por ejemplo, por madurez de la edad, b) por la exposición al extraño. Al mismo tiempo se trata también de a) y b) en la reciprocidad. La contradicción entre lo semejante y lo extraño es plena de sen-

[285] Comillas de la traductora.

tido. La ambivalencia conduce a la necesidad *y* a la libertad ("No tenemos la libertad de no ser libres", J. P. Sartre). Y esta ambivalencia no debe ser resuelta en forma dialéctica-lógica. ¿Entonces? Se trata de la oposición entre vida y muerte, no entre el "sí" y el "no". Ésta es hasta ahora la regla fundamental de la teoría del hombre. La regla fundamental es: *El hombre es mediación* (Vermittlung) *entre vida y muerte*.

Así como en la edad madura desaparece la oposición de masculino y femenino, también la de sentir y pensar, de lo irracional y racional. Todo esto se vuelve secundario, después de haber parecido primario. ¿Desaparecerá también la oposición de yo y ello? Es de esperar, pero habría que analizarlo un poco mejor. Puede que la melancolía de los pensamientos se vuelva muy intensa y que lleve al suicidio. Pero también puede ocurrir que en lugar de la melancolía aparezca una enfermedad mental o física y se transforme en una liberación indescriptible. Esta vez tampoco es posible establecer un orden de valores. Se trata entonces de la apreciación igualitaria del yo y el ello. Se impondría de nuevo la solución por la fuerza instituyendo una apreciación de valores. Ignoraría el mandamiento de la reciprocidad. No mediaría entre la muerte y la vida, sino que decidiría. Es decir que tampoco sería una solución última.

Si contemplo lo escrito hasta ahora, me llama la atención su limitación. No es falsa la teoría de que el hombre es una mediación entre vida y muerte, pero *prima vista* es abstracta y vacía. Se puede buscar de muchas maneras lo que es el hombre: en los mitos, en las religiones, en las filosofías, en los cuentos, en poesías, leyendas, en la historia, la biología, la psicología, y lo hago a diario en la práctica médica. Un recuento como éste no se decide por ninguno, busca impulso unas veces en un lado y otras veces en otro. Aparecen la profesión y la adquisición de dinero, también situaciones sociales e internas. Las primeras dos son pertinaces, las otras dos son imprevisibles.

Resulta claro que los ejemplos que actúan como modelos o ideales tienen mucha importancia. Y al mismo tiempo el rechazo y la resistencia de los otros ejercen muchas veces un gran encanto. Esto se denomina de manera muy insuficiente y especial como la "corona de los mártires". Cuando se rechaza un ideal o una persona como ideal es como si en un sueño alguien tuviera un león en calidad de animal doméstico, o como si llevara consigo a un perro. Ambas cosas, tanto el masoquismo como el desprecio, deberán llegar a ser un elemento de la teoría del hombre. Esta parte fluida y móvil no puede ser considerada y separada como si fuera lo emocional o lo irracional o lo teológico o lo pático, y, sin embargo, es diferente de lo lógico, lo firme, etc. Siempre me imagino que también la descripción futura de lo fisiológico, de lo físico del cuerpo (*Leib*) y la biología deberían contener estos, por así decir, elementos pasionales, de modo que la reforma de la fisiología y de la patología tendría que consistir en la introducción, por ejemplo, del masoquismo y del desprecio. También estos dos se contienen recíprocamente.

De todas maneras se llega al resultado de que en la teoría del hombre se presentan diferentes sistemas que se pueden proyectar unos sobre otros, y que, según el punto de vista, se pueden referir a A en relación con B, C o también B en relación con A, C... etc. Este relativismo es lo que hace a la teoría como tal. Por ejemplo, el sistema psicoanalítico (yo, ello o pulsión de vida y muerte) se puede referir a uno mítico (Moira, Cronos, Ifigenia, Anfitrión) y también a la inversa. Pero en estas inversiones se nota que en cada transformación también se pierde algo, tal vez un sentimiento humano, un matiz o algo único. De todas maneras la asunción de un punto de vista sistemático no proviene de la teoría, sino de la vida cotidiana profesional o de una situación dada por el matrimonio, la familia, la imposibilidad de procrear, etc. Un economista puede tener un punto de vista diferente que un teólogo, un juez o un médico, etc.

Si uno luego siquiera se atreve a hablar de una regla fundamental en una teoría del hombre, como ocurrió aquí, es decir, definiendo al hombre como mediador entre la vida y la muerte, se puede esperar que nos encontremos también con la contradicción, la enemistad y el rechazo. Una persona cualquiera, también un círculo cualquiera, una clase, una nación estarán preparados para ello y tal vez surgirá. Nuevamente se me presentará la autoafirmación como masoquismo o como desprecio. Y otra vez trataré de encontrar allí la mediación entre vida y muerte.

Nota editorial

La *Patosofía* fue escrita en los años 1948/51 y no fue revisada por el autor para la edición. La *Patosofía* publicada por la editorial Vandenhoeck & Ruprecht en Göttingen en dos ediciones sin modificaciones, en 1956 y 1967, es una versión revisada por Hellmut Beele a partir de textos que fueron compilados por el doctor en medicina Ernst Scheuerlen.

Para la nueva edición de la *Patosofía*, como décimo tomo de las obras completas, prevaleció la utilización de un extenso manuscrito, una copia realizada a máquina y una versión impresa por Beele.

Aquí los textos se editan por primera vez acorde con el manuscrito, hasta donde éste existe, y, de acuerdo con la copia realizada a máquina, en la medida de lo necesario. El orden de los textos para las primeras tres partes de la *Patosofía* está asegurado a través del manuscrito: "Lo óntico y lo pático", "Proyecto para una teoría general de la enfermedad" y "Proyecto para una teoría especial de la enfermedad". La cuarta parte, "Intento de una enciclopedia", se edita de acuerdo con el orden existente en la edición de Beele, dado que no se pudo reconstruir una continuada composición "original" de la enciclopedia.

El editor decidió publicar también aquellos textos que no habían sido incluidos en la versión de Beele. Por lo pronto, son pasajes de texto que estaban tachados en el manuscrito y en la copia a máquina. Dado que no se sabe quién ha realizado las tachaduras, estos textos se encontrarán en el "Anexo". Además se hallaron otros pasajes en el material encontrado después de su muerte, que también fueron incorporados en el mismo. El lugar del cual procede el pasaje estará, cada vez, marcado en el texto con un *.

Los capítulos y las enumeraciones de los mismos realizadas por Beele no serán incluidos: el índice refleja los títulos y las marcas (A,B...) de las clasificaciones que Weizsäcker había colocado en los respectivos pasajes. Los títulos que faltan en el manuscrito se toman de la versión de Beele y se colocan al mismo.

Otros adicionales corregidos serán destacados por el signo <>. La ortografía y la puntuación se adaptaron cuidadosamente a las reglas vigentes en la actualidad.

Ediciones realizadas en múltiples versiones se marcarán con WW.

Notas

17 *quaestio juris... quaestio facti*
A 84 y páginas siguientes, B 116 y páginas siguientes en: Kant I. (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

19 en la que nos ha tocado vivir
Luego le siguen dos párrafos que han sido tachados:
Pero si la querella es un problema, lo es porque la discordia y la paz se encuentran en estado de pelea. La pelea-en-sí, como el pecado, sería sólo una determinación negativa, en realidad, algo así como la ausencia de Dios o algo similar. La perplejidad lógica de esta pregunta atrapa por la confusión entre pasión y lógica. La lógica desentierra la pasión como si fuera una pala, la pasión conduce apasionadamente adentrándose en la lógica. El análisis, como tal, ayuda aquí a clarificar a través de la separación; utilizado como síntesis lo logra insinceramente, "míticamente", despertando la ilusión de unidad y armonía de lo que por síntesis ni siquiera se originaría, sino que es misericordia, como la virtú *del Quattrocento.*
El problema de la querella conduce entonces tanto a la actualidad como a la continuidad de la tradición y se presta así como introducción. Le sigue la indicación sobre la forma de la exposición y con ello la clasificación y la cuestión del sistema. La parte principal tiene que presentarse ella misma: está constituida por la anatomía, la fisiología, etc.

20 Las épocas de salud representan una forma de continuar esta guerra a través de otros medios.
Alusión a la frase de Carl von Clausewitz (1780-1831): "La guerra es una continuación de la política con otros medios". En: (1832) Vom Kriege. (1980) Berlín: Ullstein, pág. 34.

el embate de las facultades
Alusión a: Kant I. (1798), Der Streit der Fakultäten. En WW VI.
Compárese también: von Weizsäcker V. (1947), Die Medizin im Streite der Fakultäten, (tomo 7).

21 todos los pensamientos son sólo acciones impedidas
Freud (1911) dice (WW VIII, pág. 233): "el pensar es una acción en pequeña cantidad". Análogamente Weizsäcker dice en la pág. 121 en: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin, (tomo 6, pág. 404): "pensamientos son actos que no se efectúan".

emotividad
Después de la traducción de "sensible" por "sentimental" en Laurence Sternes, *Sentimental Journey...*, denominación introducida para las corrientes que entre 1730 y 1800 acentuaban el sentimiento.
Sterne L. (1786), *A Sentimental Journey through France and Italy*, by Mr. Yorick, (1963), basado en la traducción de J. J. Bode (1786) sobre S. Schmitz. Munich: Winkler.

22 Dolor... suerte de un fenómeno primordial
Weizsäcker acerca también en otros lugares la antropología médica ("es decir, una persona enferma que tiene una penuria, que necesita ayuda y, para ello, llama al médico") al concepto fundamental de *fenómenos primordiales* de Goethe. Pág. 73 en: (1926) Der Arzt und der Kranke, (tomo 5, pág. 13). De Goethe J. W.: Maximen und Reflexionen: pág. 366 y siguiente (compárese pág. 710, anotación 15-20) en (1953) WW 12.

23 *Simplex sigillum veri*
Lo sencillo es el sello de lo verdadero.

24 soy católico, pero naturalmente soy ateo.
Las siguientes partes de Maurice Barrès (1862-1923) de "Mes Cahiers" (1933) dan a lo citado un nuevo sentido:

Suis-je croyant? Suis-ye athée? Violà de bien grands problèmes que j'ai mal médités, que je n'ai pas jugés, tranché mais j'ai un mouvement de vénération et si j'avais une crise religieuse, ce qu'on appelle un mouvement de la Grâce, je voud-rais qu'il fût catholique. (M.C. 5, p. 44).

Ma religion.–Sur le mot catholique-athée.– Toutes les hipothèses sur l' origine des choses son également absurdes. Ignoramus et ignorabimus. *Cependant sur un point de notre planète, en France, le catholicisme a présidé à notre formation. Je respire seulement dans cette atmosphère catholique*. (M.C. 14, p.294).

26 desprejuiciado frente a las sorpresas y lo previsible.

Respecto de "núcleo biológico de los conceptos expectativa y sorpresa" véase pág. 138 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1940), Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 261 y siguientes).

27 Y una teoría del conocimiento se demostró dispuesta

Alude a la filosofía neokantiana, que se comporta esencialmente como una teoría del conocimiento no tocando los contenidos de las ciencias naturales, sino que, más bien, queriendo sólo reconocer y verificar la forma y bajo qué supuesto lógico se ha llevado a cabo. Con ello se atribuye "el derecho de ser ciencia, el derecho de mirar el mundo como un todo mismo (*Ganzes selbst*) y con medios propios". Pág. 7 en: von Weizsäcker V. (^{6}1963), Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie, (tomo 2, pág. 267).

botoncito del cuello de la camisa

"Primero saltan los botoncitos de tres camisas, dado que me las quiero poner". El objeto malicioso, que se había escondido bajo la lámpara, era una llave. Pág. 24 en: Visher T. (1987), Auch Einer.

maltrato de un animal

Pág. 37 y páginas siguientes en: Visher T. (1987), Auch Einer.

cuando... haciendo referencia a Visher

Véase pie de página de la pág. 99 en conexión con el trastocar las cosas confundido: Freud S., *Psicopatología de la vida cotidiana*, (1904): "Para las muchas coincidencias que se atribuyen desde T. Vischer, 'La malicia del objeto', quiero proponer explicaciones similares".

"precisamente ahora" y "precisamente aquí"

La pregunta por la elección del síntoma y la coincidencia temporal de enfermedades y crisis vitales se trata a menudo bajo estas palabras claves, así, por ejemplo, en el caso de una gastritis e ictericia, en cuya epicrisis Weizsäcker dice: "Nosotros entonces no podremos desprendernos tan fácilmente del conocimiento de que la génesis de enfermedades orgánicas está íntimamente relacionada con acontecimientos del alma. Pero gradualmente se nos hace claro qué clase particular de sucesos del alma son tan eficaces. Esta pregunta está todavía tan oculta como la inversa: qué significado particular posee cada órgano, como por ejemplo, el corazón, el cerebro, el hígado, para el movimiento de la totalidad del alma." Pág. 23 y páginas siguientes en (^{2}1951): Fälle und Probleme, (tomo 9, pág. 45 y siguientes). Véase también pág. 21 y siguientes y 234 y siguientes en (1951): Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 326 y siguientes y 519 y siguientes), como también pág. 90 en este tomo. Otros lugares relacionados: en el glosario de palabras claves del tomo 9 bajo "enfermedad(es)".

28 *in effigie*

En el cuadro, es decir: ahorcar o quemar, en el sentido de la ejecución del castigo, en la imagen del delincuente que se ha fugado.

30 La ilusión de la materia

Debajo del título en el manuscrito está tachado: "Estoy enloquecido de dolor" ¿Quién o qué es acá realmente lo loco?

de la locura divina

Véase Phaidros 244ª-245c en: Platón WW IV.

31 afinidad trascendental

A 122 y páginas siguientes en: Kant I. (1781), Kritik der reinen Vernunft. WW II (compárese con pág. 120 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1911), Neovitalismus, (tomo 2, pág. 218 y siguientes y observaciones).

utlización regulada de las ideas racionales

A 642 y páginas siguientes, B 670 y páginas siguientes en: Kant I. (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

32 "el análogo psíquico"

En todas las ediciones compiladas y editadas por E. Bleuler (^{6}1937), pág. 50 dice: "el análogo fisiológico".

33 el coraje de Platón

Acerca de la crítica de Platón al arte ver ante todo libro X de *Politeia*, especialmente 605c-608 en: Platón. WW III.

34 un ataque de vértigo giratorio laberíntico

Un ataque de vértigo giratorio que parte del laberinto (en los conductos del oído al servicio del logro del equilibrio), que, acompañado de náuseas, aumento de sudoración y disminución auditiva, se denomina ataque de Menière. En el caso de repetición reiterada de estos ataques, zumbidos permanentes en los oídos y creciente disminución auditiva, se habla de la enfermedad de Menière.

V. von Weizsäcker tuvo "él mismo, una vez, un ataque de vértigo de Menière", como menciona en el capítulo "Vértigo" (en este tomo, pág. 335). En relación con estos estadios descritos en el comentario de J. P. Sartre en *La Nausée*, menciona que "él mismo ha tenido dos ataques de Menière". En: Weizsäcker V. (1949), Der Wiederstand bei der Behandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean Paul Sartre, (tomo 6, pág. 438 y notas).

ni tampoco la pregunta "existencial"

Véase para ello el caso concreto de "la formación de conceptos partiendo del estado de un hombre" (pág. 433) tomado por Weizsäcker de *La Nausèe* de Sartre: "La formación del concepto existencial, partiendo de una pequeña psicosis, que surge de una náusea". Pág. 489 en: von Weizsäcker V. (1949), Der Wiederstand bei der Bahandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean Paul Sartre, (tomo 6, pág. 437).

trabajos anteriores

Véase especialmente aquellas investigaciones de Paul Vogel que fundamentan en formar experimental la teoría del círculo de la forma, acerca de las que V. von Weizsäcker hace referencia en ambas publicaciones del Gestaltkreis (1933 y 1940), (tomo 4): Vogel P. (1931), Über die Bedingungen des otpokinetischen Schwindels. Pflügers Arch ges Physiol 228, 510-30. Vogel P. (1931) Über optokinetische Reaktionsbewegungen. Pflügers Arch ges Physiol 228, 631-43. Vogel P. (1932) Beiträge zur Physiologie des vestibulären Systems beim Menschen. Pflügers Arch ges Physiol 230, 516-32.- Vogel P. (1933) Studien über den Schwindel. Sitzungsberger Heidelberger Akademie Wissensch Mathem –naturwissensch Kl, Jhrgg 1933, 5 Abhdlg. Berlín y Leipzig: de Gruyter.

35 *seducción de la juventud*

Alusión a la acusación contra Sócrates en el pleito por blasfemia hacia Dios, que "delinque, en la medida en que arruina la juventud y en que no acepta a los dioses que el Estado acepta, sino otras cosas, nuevas, demoníacas". Platón: Des Sokrates Verteidigung. WW I, 23e-24d.

vitalismo de la biología

Weizsäcker concibe en otro lugar, (tomo 2, pág. 222 y tomo 4, pág. 67) el vitalismo como "*ignava ratio*", la perezosa razón de las ciencias biológicas.

ganglios psicomotores (Cajal)

Weizsäcker reconduce el concepto a Ramón y Cajal. Los conceptos "célula psíquica" o bien "neurona psíquica": pág. I y siguiente, 39 y siguiente, 80 en: Ramón y Cajal S. (1906).

receptores nerviosos (von Kries)
Págs. 3, 88 y siguientes en: von Kries J. (1923).

36 sustitución de lo comprensible por lo incomprensible
Para la diferenciación entre psicología explicativa y comprensiva compárese las partes 2. y 3. de Jaspers K. ([9]1973), Zur Wirkungsgeschichte der Unterscheidung von verstehender und erklärender Psychologie in der Psychiatrie. Ver allí también los comentarios en la pág. 250 y siguientes.
Compárese también el comentario en relación con la diferenciación entre comprender y explicar, pág. 3 y siguiente en: von Weizsäcker V. (1948), prefacio a E. von Gadow, Irrenpflege. I. Schilling, Selbstbeobachtungen im Hungerzustand, (tomo 6, pág. 421).
Ver además pág. 249 y páginas siguientes:"Erkenntnistheoretischer Exkurs über Erklären" en: (1951) Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 531 y siguientes).

37 Kant... Descartes... Parmenides
A la "Anfibología del concepto de reflexión" de Kant pág. A 260 y siguiente, 316 y siguientes, en: Kant I. (1781, [2]1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II. Kant designa como anfibología a "la confusión de los objetos de la pura razón con la apariencia" (A 270 , B 326), por ejemplo, en lo que respecta a la "materia" del juicio (juicio de la materia de las conclusiones) y materia en el sentido físico, es decir, empírico, como objeto de la experiencia.
La polémica de Kant contra el *cogito ergo sum* en los "Paralogismen der reinen Vernunft" es la crítica de la psicología racional (A 341 y siguientes B 399); especialmente 422 y notas.
De Descartes: véase *Meditationes de prima philosophia* (1641). Especialmente Meditatio II. "Über die Natur des menschlichen Geistes..."
De Parménides, véase caítulo 5 en ([2]1787) Die Fragmente der Vorsokratiker, tomo 1. Editado por H. Diels.

paralogismo de la razón pura
Dialéctica trascendental. Libro 2: "Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft", primera parte principal "Von den Paralogismen der reinen Vernunft", A 362 y siguientes, B 341 y siguientes en: Kant I. (1781, [2]1781), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

38 *vis a tergo*
Una fuerza que tiene su efecto desde atrás.

la *ratio*... después de haber deglutido a las pasiones mismas
Quizá alude al mito de Cronos de la mitología griega. A Cronos, quien se casó con su hermana Rea, los titanes le adjudicaban el reinado máximo sobre la tierra. Pero, como recibió la premonición por parte de la madre Tierra y su padre moribundo Urano de que uno de sus hijos lo iba a destronar, devoraba todos los años los hijos que Rea paría.

You can't have your cake and eat it
Una figura pedagógica frecuente en Inglaterra, según el *Diccionario de proverbios de Oxford*, de la mutua exclusión del guardar y usar: "No puedes (al mismo tiempo) conservar tu torta y comerla".

39 Cinemática
La cinemática define el movimiento como magnitud, es decir matemáticamente; es una teoría pura de la magnitud del movimiento, a diferencia de la definición del movimiento dinámica y mecánica, o sea, la teoría física del movimiento (la ley de gravitación de Newton y las tres leyes de la mecánica). Compárese para ello I. Kant: (1786), Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. WW V.

enfermedades son movimientos apasionados
"Las enfermedades no se originan por una casualidad, sino a partir de un movimiento apasionado de la vida. Una comprensión de su decurso depende de si se quiere seguir aquel movimiento de las pasiones". S II en: von Weizsäcker V. (1935), Studien zur Pathogenese, (tomo 6, pág. 259).

morbus sacer

Enfermedad sagrada. Ἱερός y *sacer* pertenecen a las palabras arcaicas que tienen un doble sentido (compárese Freud, 1910) que, al mismo tiempo, podía significar sagrado como así también maldito. Por lo tanto, la primera monografía sobre la epilepsia, cuya escritura le fue atribuida a Hipócrates (460-370 a. C.), habla de las así llamadas enfermedades sagradas. Se trata de un escrito concebido por un médico para el esclarecimiento del lego, en el cual la idea de un origen divino es considerada como una superstición (O. Temkin, 1945).

Pág. 219 en: Freud S. (1910), Über den Gegensinn der Urworte. WW VIII.

Pág. 4 en: Temkin O. (1945, ^{2}1971), The Falling Sickness. A History of Epilepsy from the Greeks to the Beginning of Modern Neurology. Baltimore and Londres: The Johns Hopkins University Press.

compararon con el coito

"*The epileptic attack was compared to the sexual act, and both Hippocrates and Democritus were credited with the sayen that 'coitus is a slight epileptic attack'*".

Pág. 32 en: Temkin O. (1945, ^{2}1971), en el lugar citado.

"attitudes passionelles"

Charcot, empeñado en hacer una cuidadosa diferenciación entre ataques epilépticos e histéricos, describió cuatro fases en los grandes ataques histéricos: 1. la fase epiléptica, 2. la fase de los grandes movimientos, 3. las alucinaciones con los gestos y posiciones apasionados (la "*attitude passionelle*") y el delirio final. "De la prolongación y del acortamiento, la caída y el aislamiento, Charcot deriva todas las formas de ataques histéricos que, por cierto, se observan con mayor frecuencia que los grandes ataques". Freud y Breuer "en un intento de explicación anudan la "*attitude passionelle*" a la tercera fase, la de las *attitudes passionelles.* Allí donde ésta es intensa, está marcada por la reproducción alucinatoria de una reminiscencia, que fue significativa en el momento del estallido de la histeria..." Pág. 93 en: Freud S. (1895), Studien zur Hysterie. WW I.

Véase también pág. 106 y observaciones, pág. 107 en: Charcot J. M. (1892), Poliklinische Vorträge.

Véase también: figura 81-83 y el cuadro sinóptico de "grandes ataques histéricos regulares y completos" con posiciones típicas y "variadas" , en la página 152 y siguiente en: Charcot J. M., Richter P. (1988), Die Besessenen in der Kunst. Editado por M. Schneider, sobre W. Hendrichs. Göttingen: Steidl.

40 filosofía existencial

Le sigue el párrafo:

Hasta donde puedo opinar, es descendiente de la filosofia trascendental y de la ontológica, tiene, por lo tanto, progenitores. En vez de la experiencia intuitiva y sensorial, su posibilidad, más precisamente, las condiciones de sus posibilidades son revisadas; pero lo que es objeto de la experiencia no es (como para Kant) la naturaleza, sino la existencia humana, el devenir; no el ser del devenir.

41 demostraciones filosóficas de Dios

Compárese para ello § 85 "Von der Physikotheologie", § 87 "Von den moralischen Beweisen des Daseins Gottes" y las "Allgemeine Anmerkung zur Teleologie" de Die Kritik der Urteilskraft (1790) en: Kant I. WW V.

Kant... en contra de la demostración ontológica de Dios

"Von der Unmöglichkeit eines ontologischen Beweises vom Dasein Gottes." (A592, B 620 y siguientes) en: Kant I. (1781, ^{2}1787). WW II, pág. 529 y siguientes.

cuatro antinomias

Kant I. (1781, ^{2}1787), "Die Antinomie der reinen Vernunft" (A 405 y siguientes, B 432 y siguientes, especialmente A 426 y siguientes, B 454 y siguientes).

petitio principii

Utilización del fundamento de la demostración, a saber, de lo que recién ha de ser establecido como fundamento de la demostración. Véase también la definición dada en la pág. 38.

42 Con el método trascendental
El llamado método filosófico de Kant: preguntar acerca de las condiciones de posibilidad del conocimiento; las principales preguntas trascendentales son:
¿Cómo es posible la matemática pura?
¿Cómo son posibles las ciencias naturales puras?
¿Cómo es posible considerar la metafísica como ciencia?
Compárese para ello Kant I. (1783), Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. WW III.

43 sublimación
Freud (1923) explicó terminológicamente este concepto en "Psychoanalyse" y ""Libidotheorie". WW XIII, pág. 230 y siguiente.

ley de la conservación de la suma del movimiento
Compárese con lo planteado por V. von Weizsäcker en relación con la historia de la física, en tomo 2, pág. 320 y siguientes. Descartes formulaba la ley de la conservación como conservación de la suma del movimiento: segunda parte "Über die Prinzipien der körperlichen Dinge", capítulo 36, en: Descartes R., *Principia philosophiae* (1644).
(Véase también en la pág. 500, en tomo 2, en *Kant y otros)*.

44 proposiciones de energía
J. R. Mayer (1845) calculó por primera vez en 1842 el equivalente térmico mecánico. Von Helmholtz (1847) formuló la proposición de la conservación de la fuerza (energía) independientemente de Mayer, pero respetó su prioridad (1883).
Mayer J. R. (1845), Die organische Bewegung in ihrem Zusammenhang mit dem Stoffwechsel. Ein Beitrag zur Naturkunde. Heilbronn: Drechsler.
Von Helmholtz H. (1847), Über die Erhaltung der Kraft. Un ensayo fisicalista, presentado en la Sociedad Fisicalista de Berlín, el 23 de julio de 1847. Berlin: Reimer; (1889) Klassiker der exakten Wissenschaften, tomo I, Leipzig: Engelmann; (1883) Robert Mayers Priorität. En: ([5]1903) Vorträge und Reden. Tomo I, Braunschweig: Vieweg. (1966) Reimpreso. Brüssel: Culture et Civilisation.

Goethe... elevado a máxima
En: Maximen und Reflexionen. WW 12.

45 *divide et impera*
Divide y dirige: máxima política, que recién se puede comprobar a partir del Renacimiento.

... esta frase extensivamente en muchos lugares
Así, por ejemplo, en la pág. 2219 en: (1922) Neuere Forschungen und Anschauungen über Reflexe und ihre physiologische Bedeutung, (tomo 3, pág. 186). O la pág. 5 en: (1939) Geleitwort zur nachstehenden Abhandlung von Ernst Marx, (tomo 4, pág. 73). O la pág. 3 en: (1940) Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 103 y siguientes). O resumido en la pág. 82 en: (1954) Natur und Geist, (tomo I, pág. 69): "El concepto de reflejo y el del movimiento voluntario son justamente inconciliables y si se quiere investigar científicamente los movimientos voluntarios, se tendrá que soportar el derrumbe de la soberanía del concepto reflejo."

46 La expresión pática
Compárese pág. 67 y siguientes.

47 antilógica
Compárese V. von Weizsäcker (1923), Das Antilogische, (tomo 2); V. von Weizsäcker (1950) Das Antilogische, (tomo 7).

48 en los últimos tiempos los físicos tratan
En "Der Begriff des Lebens. Über das Erforschliche und das Unerforschliche" (1946), pág. 86 y siguientes en: (1950) "Diesseits und Jenseits der Medizin", (tomo 7, pág. 31 y siguientes) Weizsäcker da

ejemplos para “un mutuo acercamiento de la física y la biología” tanto en el sentido de “ un fisicalismo de la biología” como de una “biologización de la física”, como se lo llama aquí: “tentativamente”.

En el marco del aprendiz de brujos
Señor, ¡la penuria es grande!
De los espíritus que yo convoqué,
no me puedo deshacer ahora
De la poesía que lleva el mismo nombre, de Goethe, pág. 246 y siguientes en: von Goethe J.W. (1953). WW I.

los conceptos de Aristóteles
Compárese para ello la nota de Weizsäcker sobre Aristóteles (por ejemplo Psychologie, 412a, 414a), en quien recae principalmente la diferenciación entre materia y forma que influye hasta hoy el pensamiento científico. Pero ha ocurrido un entrecruzamiento de conceptos y denominaciones, en cuanto Aristóteles enseña: “La sustancia es lo posible y la forma es lo real. En el moderno concepto de naturaleza esto ha sido aproximadamente invertido”. Nota 29 de: Los trastornos patológicos en el sistema nervioso. Pág. 194 en: von Weizsäcker V. (1940), Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4, pág. 326 y siguiente).

La *Ilíada* de Homero... el valor de una joven expresa
Pero al vencido le pone una mujer exuberante en el campo de batalla, hábil en algún arte y estimada en un valor de cuatro cabezas de ganado.
Ilíada, pág. 23, 704 y siguiente.

“fuerza de trabajo” de un hombre
Consideraciones acerca del carácter del valor del trabajo y la aptitud para el trabajo, su definición física, psicológica y psicofísica, véase pág. 707-61 en: von Weizsäcker V. (1948), Zum Begriff der Arbeit. Eine Habeas Corpus-Akte der Medizin?, (tomo 8, pág. 222-267).

49 Leo Frobenius
No encontrado.

diferenciación... entre cualidades primarias y secundarias.
Locke J. (1981), Versuch über den menschlichen Verstand.

registro perceptible biológico de los animales
Según Jakob von Uexküll: “ todo lo que el sujeto percibe se convierte en su *mundo perceptible* y todo lo que efectúa se convierte en su mundo efectivo. El mundo perceptible y el mundo efectivo forman en su conjunto una unidad cerrada, el *medio ambiente”.*
Von Uexküll J. (1933), prólogo. Pág. 22 en: Von Uexküll J./ Kriszat G. (1956), Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen. Hamburgo: Rowohlt.

50 vértigo... doble sentido
Véase pág. 338 y notas de la pág. 35 (en este tomo).

formulación lógica... mendacidad
Etimológicamente no existe ninguna relación.

51 “pseudología fantástica”
Creída por sí mismo y con los respectivos actos consecuentes combinados con mentiras fantásticas.

Cagliostros (no figura en el original)
Alexander Graf von Cagliostro (1743-1795) (en realidad Giuseppe Balsamo) en sus viajes lejanos sabía impresionar con espiritismo, pociones mágicas y alquimismos, hasta que el descubrimiento de sus engaños lo obligaba a cambiar de localidad.

52 intercambio de cartas entre d'Alambert y Federico el Grande
El 9 de marzo 1770, d'Alembert había preguntado al rey si el pueblo podía ser engañado en cuestiones religiosas; él mismo respondió negativamente a esta pregunta y opinaba que el esclarecimiento surgiría si se tenía paciencia y se procedía paso a paso.
El rey contestó el 3 de abril 1770: "Todos los que tienen que ver con la gran multitud, los que hay que guiar hacia una meta, están en ocasiones obligados a refugiarse en un engaño y yo considero, por lo recién expuesto, que no son condenables si le imponen su voluntad al mundo".
En: Friedrich II, König von Preussen. Briefe (1914), tomo 2, pág. 181 y siguiente.

un asesinato cometido por un epiléptico
La relación entre comportamiento violento y epilepsia tiene una larga historia llena de contradicciones, que encontró su máxima expresión en la figura literaria de Smeradjakoff en los hermanos Karamasoff (F. M. Dostojewski, 1879-80), que en un *status epilepticus* –un estado de muchos ataques convulsivos– habría asesinado a su padre. Sin embargo, Dostojewski incluye a los hermanos, a través de un análisis minucioso de los motivos, en el cuestionamiento por la responsabilidad.
Dostojewski F. M. (1952), Die Brüder Karamasoff. Munich: Piper.

54 la vida tiene *dos caras*
Weizsäcker señala "también la tensión entre la dualidad de nuestra existencia humana en la enfermedad"... "como el punto nodal de todo". En: (1948) Grundfragen Medizinischer Antrophologie. Pág. 165 en: Diesseits und Jenseits der Medizin, (tomo 7, pág. 280). Véase también pág 54 y siguientes en: (1946) Anonyma, (tomo 7, pág. 80 y siguientes).

56 El trato
En el comienzo de este párrafo en el manuscrito dice la fecha: 26.III.48.

... el elemento espacial del trato se coloca en lugar del numérico
Véase "16. Encuentro numérico y espacial" en: von Weizsäcker V. (1946), Anonyma, (tomo 7, pág. 62 y siguiente).

el concepto cicloidal de la vida
Forma circular, aquí utilizada en el sentido del círculo de la forma, véase tomo 4, pág. 99, también tomo 3, pág. 624.

57 las tres partes de la antropología médica
En la pág. 137 de: (1948) "Grundfragen der medizinischen Antropologie" en (1950) "Diesseits und Jenseits der Medizin", (tomo 7, pág. 256) expone: "en la primera parte se tata de exploraciones fisiológicas; en la segunda, de exploraciones reflexivas, si Usted quiere, determinaciones empírico-filosóficas de conceptos fundamentales; en la tercera se trata de la consecución de un modo de pensar y actuar médico".

amo y siervo
Referencia a "Dependencia e independencia de la conciencia de sí, dominación y esclavitud", pág. 148-158 en: Hegel G. W. F. (1806), Phänomenologie des Geistes. (1951). WW II.

categorías páticas
En primer lugar, pág. 181 y siguientes en: (1940) Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 310 y siguientes) y pág. 123, 127 en (1946) Anonyma, (tomo 7, pág. 48 y siguiente) luego repetidamente en alusiones en pág. 123, 127, 132 en (1947) Fälle und Probleme, (tomo 9, pág. 175, 179, 187) y pág. 232, 279, en (1951) Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 516, 558) concretado desde la clínica y desde lo conceptual.

58 pentagrama pático
Pentagrama= estrella de cinco haces, símbolo mágico, propiamente, cinco letras. Servía a los pitagóricos como signo distintivo y al mismo tiempo como símbolo de salud.
"Imaginémonos aquellas cinco determinaciones páticas" –las cinco categorías páticas– "concentradas en cinco puntos, entonces surge un esquema claro, a través del cual se explican algunas cosas especiales; podemos llamarlo el pentragrama pático". Pág. 123 en: (1947) Fälle und Probleme, (tomo 9, pág. 175).
Compárese también con "Das pathische Pentagramm" presentación de enfermos transcripta en la pág. 119 y siguientes en: (1947) Fälle und Probleme, (tomo 9, pág. 170 y siguientes).

61 no consistía en ligar, sino en disolver
Ligar y disolver son dos conceptos rabínicos, procedimiento disciplinario de la excomunicación (ligar= sentenciar la excomunión; disolver= levantar la excomunión), pero también las decisiones dogmáticas y jurídicas (ligar= explicado como prohibido; disolver= explicado como permitido). Según Mateo 16, 19, Pedro es autorizado a ejercer el poder disciplinario.

"transferencia"... quedaba la duda de si el hombre en realidad se podía desprender
Correspondientes pensamientos en: Freud S. (1937), Endliche und unendliche Analyse. WW XVI.

62 tal como la representa Husserl
Para la relevancia de la fenomenología lógica de Husserl, véase también los comentarios de Weizsäcker (1948): Husserl E. (1948), Erfahrung und Urteil. Untersucheungen zur Genealogie der Logik. Editado por L. Landgrebe. Hamburgo: Classen y Goverts. En: tomo 1, pág. 556 y siguiente.

filosofando
De manera filosófica.

63 la libertad sólo se encuentra en el estado de las termitas
Quizá una referencia a la tesis representada por Maurice Maeterlink: que la suma de las reglas que dirige la vida social de las termitas es más bien de mayor categoría o valor que en las sociedades humanas más perfectas. Si bien no se hace explícito que la libertad de las termitas, a pesar de que, y por su ligazón a un sistema de estado extremadamente organizado, sería mayor que la de los hombres, sí está insinuada. Maeterlink M. (1927/28), Das Leben der Termiten. Traducción de K. Illich. Stuttgart, Berlín, Leipzig: Deutsche Verlaganstalt.

64 *Honni soit qui mal y pense*
Un pícaro que, en tanto, piensa maliciosamente. Divisa el orden inglés de la jarretera.

65 "ningún hombre 'tiene' que 'tener'"
De Lessing G. E. (1779), Natan der Weise, primer acto, tercera escena, verso 385.

66 en la carne como dice el Evangelio
Especificado en pág. 115: von Weizsäcker V. (1947), Von den seelischen Ursachen der Krankheit. En: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin, (tomo 6, pág. 399 y siguiente).

67 "Dios, perdónales que no saben lo que hacen"
Lucas 23,24. En concordancia con el texto griego, dice en la traducción luterana, frecuentemente citada por Weizsäcker, "Padre" en vez de "Señor".

"El desconocimiento de la ley no protege del castigo"
Iuris ignorantia nocet, facti non nocet. Paulus, Digesten 22, p pr.

más allá del bien y del mal... la propuesta
Nietzsche F. (1885), Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. (1956). WW III.

68 triunfo de la voluntad
Título de una película de Leni Riefenstahl sobre el congreso del partido del Reich de la NSDAP 1934 en Nürnberg.

Nietzsche, incluso la ética misma
En: Jenseits von Gut und Böse y en Zur Genealogie der Moral. (WW III, ver más arriba).

69 Lutero contra Erasmo
Erasmo de Rotterdam (1524) *Del libre albedrío (De libero arbitrio)* contra: Lutero M. (1525) *Sin libre albedrío (De servo arbitrio).*

querella de las indulgencias en Francia
Se refiere a la querella en relación con el jansenismo. Cornelius Jansen (1585-1638). Obra principal: Augustinus seu doctrina S Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pela-

gianos et Massilienses. 3 Bde. posth. Ersch. (1640). Representó, basándose en Michael Bajus (1513-1589), una doctrina de indulgencia orientada a Augustinus, en la que una indulgencia irresistible fue considerada como la única fuente de buen obrar por Urbano VIII. En 1642 surgió el movimiento jansenista (al cual también pertenecía Pascal), que, entre otros, se dirigía contra el centralismo papal, los jesuitas y el iglesia estatal. Fue combatido especialmente por Luis XIV; este movimiento terminó recién con la nueva escolástica después de la Revolución Francesa.

libertad de la voluntad humana

Compárese tercera conferencia en: von Weizsäcker V. (1926), Seelenbehandlung und Seelenführung, (tomo 5, pág. 118 y siguiente).

La libertad cristiana

"San Pablo escribe mucho sobre que tenemos que reconocer profundamente qué sería un cristiano y cómo sería la libertad que Cristo le ha otorgado. Lo quiero llevar a estas dos tesis: un cristiano es un hombre libre sobre todas las cosas y no está sometido a nadie. Una cristiano es un siervo servicial de todas las cosas y está sometido a todos".

Lutero M. (1520), Von der Freiheit eines Cristenmenschen. Werke in Auswahl. Editado por O. Clemen, tomo II. Berlín: de Gruyter.

La libertad... con el estado de las termitas

Véase comentarios de la pág. 63.

la discusión filosófica del siglo XIX

Con la definición de la legalidad universal de la naturaleza (determinismo), la reflexión filosófica del siglo XVIII acerca del desarrollo de la ciencias naturales modernas encaró de un modo diferente el problema del libre albedrío como antinomia de la libertad y de la necesidad. Kant resolvió este problema a través de la diferenciación principal entre determinación física y moral: se debe diferenciar estrictamente el determinismo causal con significación física de la determinación por las leyes morales. Por consiguiente, la libertad no es indeterminismo, sino autodeterminación, es decir, libre voluntad desde el punto de vista moral como finalidad del ser racional del hombre.

La solución kantiana de la antinomia entre libertad y determinismo se introduce en el discurso filosófico del siglo XIX de diferentes maneras: Fichte, si bien mantiene la diferenciación kantiana de determinación física y moral, fundamenta la libertad –en sus conferencias de la "política de Estado" (pronunciadas en 1813)– no como ley moral, sino como un plan universal divino de la formación moral del género humano. Marx le da otra solución al problema: la libertad no se encuentra en la independencia soñada de las leyes naturales, sino en el conocimiento de estas leyes y en la posibilidad que conlleva de usarlo metódicamente para algunos fines. (Compárese Engels F.: Herrn Eugen Dührings Umwälzung der Wissenschaft, realizada por Sr. Eugenio Dühring, en Marx K., Engels F. [1973] Werke. Berlín: Dietz, tomo 20, pág. 106). Esta concepción, de que la libertad sería una necesidad comprendida, fue criticada por W. James como "*soft determinism*" (Der Wille zum Gauben und andere populär-philosophische Essays. Stuttgart: Frommann 1899, pág. 125). Asimismo Hegel ya había determinado la libertad como una necesidad reconocida. (WW VIII, pág. 348 y siguiente).

Schopenhauer había resuelto la antinomia a través de la hipótesis fundamental, que el ser y la esencia de todas las cosas es la expresión de una voluntad real y libre, que justamente en eso se reconoce a sí misma" (Werke, editado por A. Hübscher, 3, pág. 365); una solución del problema, que Weizsäcker, en este párrafo (véase pág. 74), califica de juego de palabras.

Nietzsche se separa de la tradición metafísica. Su *diktum* "la creencia en la libertad de la voluntad es un error de todo lo orgánico" (en Nietzsche F. [1879] Menschliches, Allzumenschliches; [1954] WW I, pág. 461) refleja la historia efectiva de los ulteriores conocimientos de las ciencias naturales en el siglo XIX, especialmente de la biología evolutiva. Con el descubrimiento de los "errores metafísicos" llega al conocimiento de "que la historia de los sensaciones morales es la historia de un error, del error de la responsabilidad, que descansa sobre el error de la libertad de la voluntad." (en el lugar citado, pág. 480).

70 antinomia de la libertad de Kant

A 444 y siguientes, B 472 y siguientes en: Transzendentale Dialektik. Dritte Antinomie. En: Kant I. (1781, ^{2}1787). WW II.

71 pero la aplicación a los movimientos voluntarios recién está comenzando
Ejemplos en "medicina", editado por V. von Weizsäcker. Stuttgart: Enke: Christian P. (1948), Vom Wertbewusstsein im Tun. Ein Beitrag zur Psychophysik der Willkürbewegung. H 4, 1-20. Christian P., Haas R. (1949), Wesen und Formen der Bipersonalität. Grundlagen für eine medizinische Soziologie. Derworth A (1948) Zur Psychophysik der handwerklichen Bewegungen bei Gesunden und Hirngeschädigten. H 4, 21-77.

sustancia y... función
Para la discusión de estos conceptos compárese con Cassirer E. (²1923), Substanzbegriff und Funktionsbegriff: Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik.

querer... padecimiento... Schopenhauer
En el pesimismo de Schopenhauer el padecimiento de toda vida no tiene ninguna otra salvación que la negación de la voluntad de vivir.
Shopenhauer A. (1819), Die Welt als Wille und Vorstellung.

72 amo y siervo
Véase la pág. 57.

73 la pulsión de muerte a la pulsión de vida
Por ejemplo, pág. 46 y siguiente, 66 en: Freud (1920). WW XIII. Pág. 268 y siguiente en: (1923) Das Ich und das Es. WW XIII. Véase también las discusiones clínicas, buscándolas según las palabras claves en: tomo 9 de las obras completas de de V. von Weizsäcker.

74 resistencias en la enfermedad
Compárese con von Weizsäcker V. (1949), Der Widerstand bei der Behandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean-Paul Sartre, (tomo 6). (1950) Zwei Arten des Widerstandes, (tomo 6).

Eubiosie: no figura en la traducción (dice en su lugar: hacia una especie de vida saludable)
Arte del buen vivir.

adversario
En una acción constituida como juego se requieren jugadores y adversarios. En un drama, por ejemplo, el antagonista es una figura, el opuesto –generalmente negativo– al héroe principal. El adversario causa o precipita, a través de su modo de accionar, la catástrofe del héroe principal o, aunque sea, predetermina esencialmente su destino, como por ejemplo Mefistófeles en el *Fausto* de Goethe.

76 *potentia* en especial con Aristóteles
Véase en particular Methaphysik IX. Buch, 1045 bff.

78 haber notado recién desde hace catorce años
Pareciera que aquí Weizsäcker alude a la asociación de ciencia e historia contemporánea, la que en 1944 en "Natur y Geist, (tomo 1, pág. 73)" describió así: "Desde la historia contemporánea habrá que recordar que la dedicación de nuestro laboratorio a este tema" (el rendimiento del equilibrio corporal) "se derrumba con la concomitante inestabilidad política en Alemania, y que la primera exposición consolidada y extensa de la idea del "círculo de la forma" apareció en el año 1933 (escrito en Pascuas de 1932). No puedo decir exactamente qué nos llevó a estudiar el vértigo optocinético, la reacción optocinética y los seudomovimientos; no me cabe ninguna duda de que el motivo inconciente para ello haya sido el terremoto histórico de aquellos años".

"informes de Damasco"
Según el ejemplo de la conversión de Saúl en Damasco, Acta (Apg.) 9.

natura non facit saltus
La naturaleza no realiza saltos

79 Cuando Descartes reconoció que no podía cambiar las circunstancias...
En el *Discours de la Méthode* (1637), tercera parte, escribe Descartes: "Mi tercer principio fundamental era estar siempre esforzado... cambiar mis deseos antes de cambiar el orden en el mundo y acostumbrarme a la idea de que nada está en nuestro poder a excepción de nuestros pensamientos". A diferencia de esta acotación, a la que Weizsäcker podría referirse, dice empero en la primera parte, 3: "En cambio, no temo sostener que creo haber sido muy afortunado, por el hecho de que desde mi juventud me encontré en ciertos caminos que me llevaron a reflexiones y principios fundamentales a partir de los cuales desarrollé un método en el que... poseo un medio de ampliar, paso a paso, mis conocimientos y elevarlos poco a poco hasta la cima..."
Véase pág. 5, 43 en: Descartes, R. (1996), Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung (los textos en esta edición están paginados por separado).

cambiar... siempre algo ínfimo
"Cuando hace algunos años un distinguido profesor de la mística judía en Jerusalén dictó una conferencia para nosotros, le pregunté, al final, qué es lo que sería en realidad "lo judío". Después de reflexionar brevemente contestó: "lo judío es el hecho de que en el mundo siempre existe algo ínfimo que no está del todo en orden; ¡siempre debemos buscar algo ínfimo para ponerlo en orden!" Más tarde me dijo que esto también está escrito en el Talmud".
En: von Weizsäcker V. (1951), Das Missliche am Schmerz, (tomo 6, pág. 510).

"precisamente aquí"
Véase comentarios de la pág. 27.

la unión y la división
Compárese capítulo "Unir y dividir" en: von Weizsäcker V. (1949), Begegnungen und Entscheidungen, (tomo 1).

80 angina tonsilar... pérdida amorosa
Ampliado en capítulo I de: (1935) Studien zur Pathogenese. Pág. II y siguientes, (tomo 6, pág. 259 y siguientes).

Roessle... inflamaciones
Compárese también: Roessle R. (1944), apéndice de las "Serösen Entzündungen" y otra vez al concepto de inflamación. Virchows Archiv 3II, 281-4.

83 estómago (*Bräutigam*)... enfermedades del estómago
Bräutigam W. (1948), Biographische und psichoanalytische Anamnesen bei Magenkranken. Pronunciado en el seminario de V. von Weizsäcker, no está publicado.

tuberculosis pulmonar... hipertensión
Bräutigam W. (1956), Beitrag zur Psychosomatik der Lungentuberkulose Fortschr Tuberk-Forsch 7, 184-211. Huebschmann H. (1952), Psyche und Tuberkulose. Beiträge aus der allgemeine Medizin. H8. Stuttgart: Enke. Alexander F. (1939), Psychosomatic study of a case of hipertension. Psychosom Med: 173-179. Wyss D., (1955) Psychosomatische Aspekte der juvenilen Hypertoniel. Nervenarzt 26, 197-210.

85 teoría de las pulsiones... de un modo dualista
"Inmerso en el total desconcierto del comienzo, la frase del poeta-filósofo Schiller me dio el primer indicio de que >hambre y amor< mantienen unido el funcionamiento del mundo. Pág. 476 en: Freud S. (1930), Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV. Citas parecidas: VIII, 98; XIII, 230; XIV, 227, 476.
Véase también las notas de la pág. 137.

la posición captativa con Schultz-Hencke
Es Schultz-Henke quien propone reemplazar la palabra oral por captativo (de *capere* agarrar, alcanzar) y aplicarlo como concepto para designar "inclinaciones y posiciones claramente no sexuales de características de la posesión" y que originalmente están referidas a la alimentación.

La misma característica de primordial, como lo referido a la posesión, vale para él una "tendencia retentiva", es decir, una posición emocional relacionada con el deseo de guardar o retener. Pág. 19 y siguientes en: Schultz-Henke H. ([2]1947).
Compárese también los capítulos: "Das kaptative, das orale Antriebserleben" (pág. 25 y siguientes), "Das retentive, das anale Antriebserleben" (pág. 28 y siguientes) en: Schultz-Henkel H. ([5]1988), *Die kaptativen und retentiven Vorgänge bei Franz Alexander*.
En el prólogo de Schultz-Henke ([2]1970, pág. VI): "F. R. Alexander... sostiene en su nueva publicación aproximadamente el noventa por ciento de los mismos conceptos empíricos que son desarrollados en el presente manual". Franz Alexander no utiliza en su manual "Psychosomatische Medizin" (1951) los conceptos "captativo" y "retentivo", si bien terminológicamente se refiere a oralidad y analidad.

87 *ama et fac quod vis*
Ama y haz lo que tú quieras. Originalmente: *dilige, et quod vis fac.* Tract VII, capítulo VIII en: San Augustín, *In Epistolam Ioannis ad Parthos tractatus decem.*

91 una continuación de la dramática anímica en la corporal
Considerado en: Weizsäcker V. (1933), Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studien über somatische Symptombildungen, (tomo 6). Compárese también los ejemplos en: von Weiszacker V. (1935), Studien zur Pathogenese, (tomo 6).

restitutio ad integrum
Recuperación completa

93 "las enfermedades mentales (*Geisteskrankheiten*) son enfermedades del cerebro"
"... así es que como cada vez tenemos que reconocer en las enfermedades psíquicas afecciones cerebrales". Libro I, capítulo I: "Über den Sitz der psychischen Krankheiten und die Methode ihres Studiums". § I en: Griesinger W. (1845).

94 en algunos círculos psicoanalíticos
Una pequeña corriente psicoanalítica que se ocupaba de la teoría y el tratamiento de la esquizofrenia empalmó, desde el principio del psicoanálisis, con, por ejemplo, Jung, Tausk, Abraham, Fenichel, Ferenzi, P. Federn y creció claramente hasta la introducción de los neurolépticos en los años cincuenta, a saber (después de la emigración) en los Estados Unidos (Hartmann, Kris, Loewenstein [psicología del yo que contribuyó esencialmente a la fundación teórica del psicoanálisis], M. Mahler, Sullivan, R. Schindler, Rado, Jacobson, Winnicott, Bally; más tarde, Searles), pero también en Inglaterra (M. Klein y parte de su escuela, por ejemplo Bion). En aquella época, en Francia, (Grunberger) existían psicoterapias psicoanalíticas para las psicosis; en Suiza, por la escuela de Zurcí, se había establecido una estrecha unión entre psiquiatría y psicoanálisis.

"psicosis orgánica"
"Experiencias... dejan suponer, que, si alguna vez se logra a través de una psicoterapia la disolución y curación de una enfermedad orgánica grave, consecuentemente puede aparecer un estado que linde con una psicosis. Se trataría de un estado de cosas que fue sugerido con la palabra "psicosis orgánica" en un trabajo anterior sobre anorexia de Grote y Meng (1934) ". De: von Weizsäcker V. (1949), Psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 461).

95 casuística de la medicina psicosomática
Ejemplos de ello publica V. von Weizsäcker en: (1935) Studien der Pathogenese, (tomo 6), en sus conferencias: (1947) Fälle und Probleme, (tomo 9), (1947, 1948) Klinische Vorstellungen, (tomo 9) y en: (1951) Der kranke Mensch, (tomo 9).

hallazgos preedípicos
Por ejemplo segundo ensayo: Die infantile Sexualität. En: Freud S. (1905), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. WW V, pág. 73 y siguientes.

96 Antes... "destino último"
"Toda enfermedad es en realidad una pequeña muerte, un trozo del preparativo para aquel 'destino último', aquella verdadera transformación que viene con la muerte, que es comparable... pero generalmente se omiten los dos puntos de vista: sanar y ser transformado, y unificar la anteúltima tarea y el 'destino último'."
Pág. 411 y siguiente en: von Weizsacker V. (1947), Von den seelischen Ursachen der Krankheit, (tomo 6).

97 ahora padece precisamente de que no tiene nada
Comentado en: von Weizsäcker V. (1928), Krankengeschichte, (tomo 5).

99 la afirmación de Heráclito
Compárese Fr. 91: Uno no se puede sumergir dos veces en el mismo río. En: (^{3}1912) Die Fragmente der Vorsokratiker. Editado por H. Diels, tomo 1.

duplex negatio affirmat
Doble negación afirmada.

duplex positio negat
Doble afirmación negada.

100 el intento de Darwin
Véase pág. 80.

102 El sombrero... como representante de la cabeza
Así, por ejemplo, el sombrero de "Gessler" en el *Guillermo Tell* de Schiller.

103 hijo adoptivo del César
Octavio, el primer emperador romano que luego fuese honrado con el nombre de Augusto, un sobrino del César, fue adoptado por éste e instituido como su heredero.

107 *primus inter pares*
El primero entre iguales.

108 a los vivos les enseña acerca de la vida
Complemento del lema de los anatomistas: *vivos mortui docent* (los muertos instruyen a los vivos).

109 cuando Cannon mostró
"*The results which I have reported may seem more impressive because of the slight effects resulting from removal of the sympathetic system than because of the actual deficiency phenomena. It must be admitted, however, that the slight effects may be misleading. The animals, to be sure, continue to live, but they live in the protective confines of the laboratory where there are no marked temperature changes throughout the year and no necessity for struggle for food, no requirement of escape from enemies, no danger of hemorrhage. This is very special and limited sort of existence. Judging by such observations we might easily draw the inference that the sympathetic system is of minor importance for the proper functioning of the body. Such an inference would be erroneous*".
Cannon W. B. (1932) pág. 283.

110 se trata de la así llamada necesidad morfológica
Véase Ernst P. (1926), Das morphologische Bedürfnis. Die Naturwissenschaften, H 48/49, 1075-1080.

112 la relación entre ciencia y política... Virchow
En la pág. 109 de: (1947) Die Medizin im Streit der Fakultäten, en: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin, (tomo 7, pág. 207) Weizsäcker hace referencia a que Virchow habría trazado, a modo de analogía, paralelos entre el estado celular y la democracia. En la correspondiente nota, (tomo 7, pág. 437), Weizsäcker refiere que, si bien Virchow a menudo comparó el organismo con una comunidad, no habría empleado para ello el concepto de "democracia".
Véase también: Mazzaloni R. G. (1988), Politisch-biologische Analogien en el Frühwerk Rudolf Virchows. Marburg: Basiliskenpresse.

Darwin

En la pág. 99 de (1954) "Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie", Weizsäcker señala la relación de la teoría de la variabilidad desarrollada por Darwin, y el origen de las especies por la adaptación de los seres vivos a su entorno, con la ética anglosajona del utilitarismo. Véase tomo 2, pág. 344 y observaciones pág. 519.

En la pág. 134 de (1947) Der Begriff der Allgemeinen Medizin, (tomo 7, pág. 181) : "La influencia, por ejemplo, del darwinismo en la ciencia de la salud era considerable, y es entonces muy aleccionador seguir remontándose y ver en qué medida la lucha de Darwin por la existencia, su concepto de selección de la filosofía inglesa o la descendencia del hombre de los monos dependían de la economía política. Sin embargo, el concepto de "influencia espiritual" es demasiado estrecho y también inexacto, dado que tanto causa como efecto hunden sus raíces en un *tercero* de características históricas. De todos modos, "el origen de las especies" de Darwin surgió en la época en que la forma social burguesa comenzó a estar impregnada por sus problemáticas sociales y, en igual medida, el concepto de *especie* pierde entonces su estabilidad, tal como sucede con el concepto de *clase*."

Véase también las correspondientes notas, (tomo 7, pág. 433).

Pawlow

Un ejemplo son aquí los famosos intentos de Pawlow (1897), que para muchos médicos aún hoy valen como fundamento para la relación cuerpo-alma. Pawlow mostraba que perros adiestrados ante una campanada excretan jugo gástrico. Se habla ahora de un jugo gástrico psíquico, a pesar de que el mismo Pawlow había asumido una postura totalmente diferente: él buscaba fundamentar con ello una teoría refleja puramente mecanicista (1903). A él mismo le llamó la atención que el intento sólo daba resultado cuando estos animales estaban en un estado de ánimo particular, es decir, cuando se encontraban en un estado de excitación voraz y, sobre todo, si se mantenía un ambiente bien determinado. En un notable desconocimiento de estas relaciones, se obstinó en una "reflexología" pura y consideraba de modo muy consecuente y, desde su punto de vista, de forma indiscutible, a la consideración psicológica como poco científica (V. von Weizsäcker en: tomo 7, pág. 22 y siguiente).

Pawlow (1934) mismo cita a Sherrington, quien le dijo: "Sus reflejos condicionados... huelen a materialismo" y señala su propia posición como "monismo que se muestra en nuestros reflejos condicionados" (1935).

Pawlow I. P. (1903), Experimentelle Psychologie und Psypathologie bei Tieren. WW III/I.

Pawlow I. P. (1934/1935) del apunte taquigráfico del coloquio de los miércoles del 19 de septiembre 1934 (pág. 154) y del 6 de noviembre 1935 (pág. 178). En: Pawlow I. P. (1972), Die bedingten Reflexe. Eine Auswahl aus dem Gesamtwerk bes v. G. Baader y U. Schnapper. München: Kindler.

Leonardo y Dürer... como raíz de la belleza

Que el cuerpo humano como microcosmos seguiría las mismas leyes, en escala proporcional, que el armónico macrocosmos de la construcción del mundo fue la idea dominante de la antigua filosofía griega, la cual también se mantuvo viva en la edad media latina.

Alrededor del 1500, Leonardo da Vinci y Albrecht Dürer, vincularon sus reflexiones sobre la belleza de la *Gestalt* humana al así llamado *homo quadratus*, una figura proporcional, que había sido descrita por el arquitecto romano Vitruv en un tratado de arquitectura. A partir de ello, Dürer desarrolló métodos de construcción geométrica para el cuerpo masculino y femenino. Nunca separó sus construcciones geométricas de la experiencia, medía personas vivas de todas las edades; "quiere ser como la más bella de las figuras humanas", escribió él, "sólo lo sabe Dios". Dürer reconoce la belleza en las figuras en las que "la posibilidad de comparar las partes" salta a la vista. De allí Dürer desarrolla la idea nuclear de las belleza humana condicionada del hombre, de la mujer y del niño en las diferentes edades. Según Dürer existen entonces "seres humanos gordos y bellos" y "seres humanos bellos y delgados" si sólo la "comparación de los miembros entre sí y con todo el cuerpo son acordes".

El libro *Vier Bücher von menschlicher Proportion* de Dürer apareció poco después de su muerte (1528). Se tradujo al latín y al italiano. Dado que solamente el tratado de Dürer había sido impreso, Miguel Ángel, Rubens, Poussin y Velásquez discutieron el libro de Dürer en la medida en que se trataba de la pregunta artística de la belleza de la *Gestalt* humana.

juicio de Paris

Paris, hijo del rey de Troya, arbitró en la pelea por la belleza que se había establecido entre las diosas Hera, Atenea y Afrodita y decidió a favor de Afrodita. Compárese Homero: *Ilíada* 24, canto 25 y siguientes.

La caja de Pandora

El mito de Pandora fue legado por Hesíodo en la *Teogonía* (pág. 517 y siguientes). Hesíodo: Theogonie. Werke und Tage. Griego y alemán, editado y traducido por A von Schirnding, Munich: Artemio y Winkler 1991.

113 Haller

Con Albert von Haller (1708-1777) comenzó, según Weizsäcker, el intento fallido (1939) de comprender los movimientos naturales de animales y hombres a partir del análisis experimental-fisiológico de los reflejos.

Véase Marx E. (1939), Die Entwicklung der Reflexlehre seit Albrecht von Haller bis zur 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Math-naturwiss Klasse, Jhrgg. 1938, 10. Abhdlg., Heidelberg: Weisssche Universitätsbuchhandlung, pág. 3-8.

Von Weizsäcker V. (1939), Gelitwort zu einer Abhandlung von Ernst Marx, (tomo 4, pág. 72-75).

milieu externe et interne

Véase pág. 112 y siguiente: Bernard C., *Lecons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux*, (1878).

115 teoría del *Od*

Carlos Freiherr von Reichenbach (1780-1869) intentó demostrar en numerosas investigaciones que tanto la materia viva como la inerte emanan un fluido cósmico que él llama od (carga odpositiva y odnegativa). Numerosas publicaciones, por ejemplo:

Carlos Freiherr von Reichenbach (1854/55), Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode.

Tal cual

Tal como es.

Novalis

No en esta formulación, pero de acuerdo con el sentido de, por ejemplo: "13. Teoría sobre la evolución de la naturaleza... La naturaleza debe ser moral. Nosotros somos sus educadores, sus tangentes, estímulos morales". Pág. 450 en: Aus dem "Allgemeinen Brouillon" 1798-1799. En: (^{2}1981) Novalis Werke (Komm. Pág. 780 y siguientes, véase también pág. 840).

116 como decía Kant

"Pensamientos sin contenidos son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas". A51, B75 en: Kant I. (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

porque en ciertos lugares importantes se ha dicho que Dios está muerto

Discurso desde el universo del Cristo muerto, que Dios no existe. Pág. 269 y siguientes en: Jean Paul (^{2}1818) Siebenkäs. (1959) Werke, tomo 2. Munich: Hanser. Aforismo 108, pág. 115, en: Nietzsche (1882), Die fröhliche Wissenschaft. WW II y capítulo 2, pág. 279 en: Also sprach Zarathustra. WW II.

117 rival

Véase nota de la pág. 74.

El símbolo de Pigmalión

Pigmalión amaba a Afrodita. Ya que ella como diosa le era inalcanzable, talló su imagen en marfil, la colocó en su cama y le suplicó escucharlo. Conmovida por tanta sumisión, Afrodita se deslizó dentro de su escultura y le dio vida con calor humano.

El Ser y el Tiempo

Heidegger M. (1927), Sein und Zeit.

El Ser y la Nada

Sartre J. P. (1943). Véase también V. von Weizsäcker (1947), "Sein und Nichts" de Jean Paul Sartre. Pág. 239-250 en: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin, (tomo 1, pág. 424-434).

118 "relación fundamental"
Pág. 181 y siguientes en: (1940) Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 310 y siguientes) y pág. 9 y siguiente en: (1946) Anonyma, (tomo 7, pág. 47 y siguiente).

Freud... representaciones especulativas
De este modo habló Freud en la *Autobiografía*, en relación con su hipótesis de la articulación de lo inconciente, que "esas representaciones y otras parecidas pertenecen a una superestructura especulativa del psicoanálisis, de la cual se pueden sacrificar o intercambiar cada parte sin daño, tan pronto como se compruebe una insuficiencia". (WW XIV, pág. 58).

Junto a Schiller, nunca discute
"Como 'hambre' o como 'amor' podemos clasificar, según las palabras del poeta, todas las pulsiones corporales que actúan en nuestro alma". En: Freud S. (1910), Die psychogene Sehströhrung in psycoanalytischer Auffassung. WW VIII, pág. 98. "... Se encontraba entonces en concordancia con el enunciado del poeta que se popularizó: que el acontecer mundial se sostiene a través del 'hambre y del amor'". En Freud S. (1923), "Psychoanalyse" y "Libidotheorie". WW XIII, pág. 230.
"Recordarán las palabras de nuestro poeta-filósofo: hambre y amor. Dicho sea de paso, ¡un par de fuerzas muy respetable!". En: Freud S. (1926), Die Frage der Laienanalyse. WW XIV, pág. 227.

el hambre y el amor rigen el mundo
Mientras tanto, hasta la construcción del mundo
es sotenida por la filosofía,
mantiene el mecanismo
a través del hambre y a través del amor.
Friedrich Schiller: Die Weltweisen. EN: WW I, pág. 221 y siguientes.

pulsión de vida y ἀνάγκη
Véase notas de la pág. 92.

Eros y Tánatos
"Eros y Tánatos se convirtieron también en los padres de la cultura". En: Freud S. (1930), Das Unbehagen in der Kutur. WW XIV, pág. 460.

122 la perfecta obra pictórica
"En la formación de la escultura (*Statuenbildung*) el *David de bronce* (realizada en 1430) en el Museo Nazionale (del Bargello) marca la nueva conquista del *desnudo* para la plástica cristiana... todavía austero y severo, colmado de una seriedad casi pesada, es el *David* "la primer figura desnuda, lograda, con la libertad de los antiguos". Pág. 122 en : Semrau M. (1912), Die Kunst der Renaissance in Italien und im Norden. Esslingen: Nett.

al robusto de Miguel Ángel
"A primera vista el colosal *David* delante del Palazzo Vecchio en Florencia (1501-1503) quizá agrade menos aún" (que el *Bacchus* en Bargello). Pág. 632 en: Burckhardt J. (1855, 1927), Der Cicerone. Eine Anleitung zum Genuss der Kunstwerke Italiens. Leipzig: Kröner.

123 "malestar en la cultura"
S. Freud (1930), Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV.

124 Se dice que Hipócrates afirmó
"Lo que los medicamentos no curan, lo cura el hierro; lo que el hierro no cura, lo cura el fuego; lo que el fuego no cura, tiene que ser considerado como incurable". Capítulo octavo, 6 en: Hipócrates (1934), Die hippokratischen Lehrsätze (Aphorismoi).

última ratio regis
"El último recurso del rey". Inspirada en Calderón, inscripción convertida en proverbio, que Luis XIV desde 1650 en Francia y Federico II desde 1742, en Prusia, instalaron como cánones.

128 explicación de acuerdo con leyes causales... desencadenamiento
R. Mayer (1876), Über Auslösung. Bes Beil Staatsanz Württemb Nro. 7, pág. 104-7. En: (³1893) Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften. Editado por J. J. Weyrauch, Stuttgart: Cotta. -"R Mayers Auslösungs- oder Anstoßkausalität: >Auslösung> als eine besondere Form kausalen Wirkens", pág. 55 en: Mittasch A. (1940), Julius Robert Mayers Kausalitätsbegriff, seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Berlín: Springer.

130 *espirit de finesse*
"*Difference entre l'esprit de finesse*" Fragmento 1-4 en: Pascal B. (1670).

una controversia famosa
Compárese Wolter F. (1910): Die Hauptgrundbesetze der epidemiologischen Typhus-und Choleraforschung in Rücksicht auf die Pettenkofer'sche und Koch'sche Auffassung der Typhus- und Choleragenese. Munich: Lehman.
Allí, en la pág. 4 y siguiente: Max von Pettenkofer (1889) opina que "la ubicación puede ser el medio de cultivo para el germen específico, producir algo que aumente temporariamente el crecimiento ayude a intensificar la virulencia o que aumente la disposición del hombre a enfermar, pero también algo que sea directamente hostil al germen incorporado o que inmunice a los hombres contra ello". Roberto Koch, en noviembre de 1902 en su conocida conferencia "Die Bekämpfung des Typhus" explicó, que, para las personas, los bacilos del tifus como los bacilos del cólera son parásitos obligatorios, los que, fuera del cuerpo humano, tanto en el suelo como en el agua, se conservan poco tiempo y sucumben enseguida: su verdadero medio de cultivo sería el hombre, es decir, los tejidos del cuerpo humano.

Test de Rorschach
Un método que se basa en la significación de manchas de tinta para hacer diagnósticos de personalidad. H. Rorschach (⁴1941), Psychodiagnostik. Bern: Huber.

132 *"clare et distincte"*
Por ejemplo, la segunda y cuarta meditación en: Derscartes R. (1641), Meditationes de prima philosophia. (1996) Meditationen über die Grundlagen der Philosophie. Philosophische Schriften, en un tomo.

Los cultos a los dioses de las cavernas
Cavernas y cuevas servían frecuentemente como centro de culto a las religiones primitivas, pero también a algunas más tardías (creta-mikense, persa-romana, como al culto de Mithras).

Asclepios pertenecía a los dioses de las cavernas
Homero y los poetas lo consideran un héroe mortal que aprendió de Chiron el arte de curar. En el culto es equiparado mayormente con los dioses superiores. En realidad, originalmente es también un demonio tesálico que habita en la tierra, que envía desde las profundidades, como muchos de esos espíritus terrenales, curaciones de enfermedades, adivinaciones del futuro (ambos, en tiempos antiguos, en estrecha relación). Además él facilitó el pasaje al héroe. El heroico Asclepios fue herido por el rayo de Zeus que... no le aniquiló la vida de lleno, sino que lo elevó a una existencia superior sustraída del mundo visible". Pág. 76 en: E. Rohde (o J), Psyche, Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Leipzig: Kröner.

Duplex negatio affirmat
Véase notas de la pág. 99.

133 velo de la Maya
En los pliegues del velo de la Maya, la madre de Buda, están contenidas las imágenes de todos los seres creados. Véase también las notas de la pág. 416 en tomo 4.

134 haya sido enviado por San Antonio como castigo
"En el camino vimos fortalezas, castillos y casas que el rayo había destruido porque los habitantes habían molestado a los peregrinos, que por allí pasaban, ya que ese gran sucesor de Elías (San Antonio) tiene, como aquél, el poder de castigar fácilmente con fuego a aquellos que lo injurian, como

de curar a aquellos que lo invocan". Un pasaje de la descripción de la peregrinación del obispo Hugo von Lincoln hacia San Antonio en el año 1119 como prueba de que San Antonio, poco después de la fundación de la primera hermandad antonina (1095), también fuera considerado dueño del fuego, en un sentido punitorio, vengativo. Pág. 75 en: Kühn W (1948/49) Gestalt und antike Vorbilder des Antonius Eremita. Psyche 2, 72-96.

136 "Dios creó todas las cantidades"

"Dios creó todas las cantidades, todo el resto es obra humana." Cita de una conferencia de Kronecker en el Congreso de ciencias naturales de 1886. § 19 en Weber H. (1893), Leopold Kronecker. Jahresbed d Dt Mathematiker-Vereinigung 2. Stuttgart, Leipzig, Wiesbaden: Teubner.

error

En el manuscrito le sigue un párrafo tachado:

Tomemos enseguida un ejemplo en el cual se pueda examinar esta tesis. Una gran cantidad de personas debe morir por atenerse a ideas anticuadas. Si una época supone que la peste es la consecuencia del pecado, y que entonces no se cometerían pecados, muchos tendrán que morir por la peste estén o no cometiendo estos pecados. Se los puede salvar si se evita la propagación de los bacilos de la peste; pero este bacilo fue recién descubierto por Kitasato y Yersin en 1894. Ahora se logró prevenir epidemias de peste. O bien:

137 *"Namenerklärung"* de la verdad Kant

"La declaración del nombre de la verdad, que sería la concordancia del conocimiento con sus objetos, es aquí concedida y presupuesta; pero se pide saber cuál sería el criterio general de la verdad de cada conocimiento". En: Kant I. (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft. Transzendentale Elementarlehre, II. Teil Transzendentale Logik. Einleitung (A 58, B 82). WW II.

138 Paris

Véase nota de la pág. 112.

de acuerdo con la teología negativa

Principio teológico que, partiendo de la imposibilidad de conocer a Dios, intenta clarificar a través de negaciones, cuán insuficiente se expresa la concepción humana acerca del ser de Dios. En la teología mística del seudo Dionisio Aeropagita (V/VI siglo), el fundador de la corriente de la teología negativa, la *via negationis* conduce a la unión mística, la que es interpretada como padecimiento (*pati divina*) de una inefable experiencia de Dios.

139 modernas de Knigge

von Knigge A. (1788), Über den Umgang mit Menschen. Hannover: Hahn. (1996) Reimpreso. Frankfurt/M: Insel.

Kirchhoff se acercó mucho a ella

Compárese Max Planck: "Su expresión más precisa (el otro método de observación de la naturaleza) la ha encontrado seguramente en la conocida definición de Gustav Kirchhoff sobre la tarea de la mecánica como una "descripción" de los movimientos que ocurren en la naturaleza." De: Die Einheit des physikalischen Weltbildes (1708). En: Planck M. (1969), Vorträge und Erinnerungen, quinta edición, impresa en 1949. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pág. 29.

Max Planck rechazó el positivismo

Compárese por ejemplo "Positivismus und reale Außenwelt" y "Religion und Naturwissenschaft" en: Planck M. (1969), Vorträge und Erinnerungen. Quinta edición, impresa en 1949. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, pág. 228 y siguientes y pág. 325 y siguientes.

Compárese también la cita extensa y los comentarios en: von Weizsäcker V. (1926), Der Arzt und der Kranke, (tomo 5, pág. 20 y siguiente).

lo expresado por Kant cuando dice que la cosa en sí es incognoscible

La tesis de Kant, de que no conocemos la cosa "en sí" (*das Ding*), es el resultado de su reflexión sobre las condiciones de la posibilidad de la experiencia.

La respuesta de Kant –que espacio y tiempo como formas de la intuición y que las categorías como funciones del pensar constituyen experiencias como conocimientos de los objetos– explica que las cosas (*das Ding*) se nos manifiestan; su ser es manifestación.
La afirmación de Weizsäcker, que "lo que el fenómeno muestra, en verdad, es el ser mismo" o bien es, según la comprensión de Kant, una afirmación inadmisible (no podemos "quitar" otra vez las condiciones bajo las cuales podemos tener experiencias de las cosas y hablar del mismo ser) o una tautología: el fenómeno es el ser en sí mismo como se presenta.

139/140 la separación entre fe y ciencia... es con frecuencia sólo un apoyo a la concepción de Kant
Como resultado de su *Crítica a la razón pura* con la diferenciación de razón práctica y teórica, Kant había rechazado el uso especulativo del uso de la razón, "su pretensión excesiva de conocimiento".
La crítica se dirige contra el conocimiento aparente de la metafísica dogmática, con el objetivo de fundamentar el uso práctico de la razón concibiendo a "Dios, libertad e inmortalidad" como las "verdaderas fuentes" de toda moralidad (compárese para ello: Vorrede zur 2. Auflage der Kritik der reiner Vernunft B XXX).
Este es el sentido de la oración varias veces citada: "Yo tenía que elevar la ciencia, para conseguir un lugar para la fe..." (ídem).

140 la resistencia descrita como R_2
es separada como R_1 inquebrantable en la pág. 393 de la resistencia quebrantable. Véase también pág. 1 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1950), Zwei Arten des Widerstandes, (tomo 6, pág. 477 y siguientes). En Freud encontramos un concepto similar cuando menciona la resistencia del ello en: "Die endliche und die unendliche Analyse" (WW XVI, 87) como la cuarta de "los cinco tipos de resistencia". (En "Hemmung, Symptom und Angst"; WW XIV, 192 y siguiente).

sadismo anal como formación preedípica
Descrito por primera vez en: Freud S. (1913), Die Disposition zur Zwangneurose. WW VIII, pág. 446 y siguiente, y en último lugar en: (1953) Abriss der Psychoanalyse. WW XVII, pág. 76.

la posibilidad de sustituir el uno por el otro
También como principio de la sustitución o de la equivalencia discutido detalladamente en "Gestaltkreis" tomo 4, págs. 282 y siguientes.

141 *status nascendi*
Estado de nacimiento.

142 Logofanía y eidología.
Al título le sigue un párrafo que está tachado: *En este libro sigo una inclinación de develar ciertas tendencias pasionales detrás del pensamiento y de sus categorías lógicas. Si pensamos, por ejemplo, que un perro es tonto porque ladra ininterrumpidamente, tengo la impresión de que aquí se esconde una tendencia de procesar de cualquier manera, a través de la explicación de su idiotez, esas molestias que el ladrido nos provoca. Si entonces tras las ideas y sus categorías se ocultan las pasiones, entonces*

quaestio juris... quaestio facti
Véase notas de la pág. 17.

Ya hemos manifestado anteriormente
En la introducción II. Pág. 17 y siguientes.

146 "relación de la indeterminación"
Con el término "relación de la indeterminación" W. Heisenberg designa (1927) la principal imposibilidad de medir simultáneamente un lugar específico y un impulso preciso. Heisenberg W. (1927), Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinematik und Mechanik. Z Physick 43, 172-98.

143 la tabla de categorías de Kant
"Des Leitfadens der Entdeckung aller reinen Vestandesbegriffe, dritter Abschnitt", § 10: Von den reinen Verstandesbegriffen oder Kategorien" A77, B102 y siguientes en: Kant I. (1781, ^{2}1787). WW II.

144 mi afirmación
En el índice de materias del tomo 7 y 9 se encuentran bajo enfermedad –recibir– numerosas citas. Por ejemplo:
"Sin embargo, es importante que la entera aparición de la enfermedad en el hombre es un modo de su ser humano, que no solamente tiene su enfermedad, sino que también la hace, que algo tiene que ver con su verdad o, para usar la palabra clave de la filosofía, con su existencia. Se vio cómo mentiras de vida se convierten en enfermedades" De: (1944): Die Grundlagen der Medizin, (tomo 7, 21).
O: "Concluyendo, llego con ello a aquella tensión de la bilateralidad de nuestra existencia humana también en la enfermedad. Esto podría designarse como el punto central de todo. El punto central sería la frase formulada que no sólo recibo y tengo mi enfermedad, sino que también la hago y conformo; que no sólo padezco mis penurias y las deseo lejos de mí, sino que también las necesito y quiero." De: (1948) Grundfragen Medizinischer Antrophologie, (tomo 7, pág. 280).

145 sustancialidad... funcionalidad
Compárese Cassirer E. (21923).

146 quisquillosidades
insignificancias, pequeñeces (traducción: *Müll*).

difícil construir una filosofía de la historia
Véase también pág. 117 y siguiente en: von Weizsäcker V. (1950), Erinnerung an Alexander von Humboldt, (tomo 1, pág. 451 y siguiente).

dualismo en la física de la luz... relación de indeterminación... Einstein... unitarismo
Bohr interpretó la nueva situación de la física, surgida a partir del desarrollo de la teoría cuántica, aplicando el concepto de complementariedad creado por él: onda y partículas son modos complementarios de la naturaleza de la luz, es decir, modos de la descripción conceptual fisicalista. Esta interpretación exigió que se incluya el sujeto en la teoría de la experimentación. Compárese para ello: Bohr (1931), Atomtheorie und Naturbeschreibung. Berlín: Springer.
La relación de indeterminación de Heisenberg interpreta este estado de cosas: lugar e impulso son magnitudes determinantes de una partícula, pero en el experimento no pueden ser medidas simultáneamente con precisión. El carácter resultante principalmente estadístico del conocimiento de la teoría cuántica fue designado por Weizsäcker como "indeterminación calculable" (pág. 207) y se refiere al carácter de probabilidad de la predicción de esta teoría; se trata de afirmaciones acerca de la probabilidad de que ocurran ciertos estados de un objeto. La usual descripción causal tiempo-espacio de la física clásica es un caso límite. Esta descripción, que luego fue llamada la interpretación de Kopenhagen de la teoría cuántica (Bohr, Heisenberg, Karl Friedrich von Weizsäcker), no concibe al "dualismo" como una dificultad pasajera, sino como la principal "dificultades de la formación conceptual humana", "en la que la separación de sujeto y objeto" estarían fundamentadas (compárese N. Bohr, en el lugar citado, pág. 59).
Heisenberg W. (1927), Über den anschaulichen Inhalt der quantentheoretischen Kinamatik und Mechanik. Z Phys 43, 172-98. Heisenberg W, Bohr N., (1963) Die Kopenhagener Deutung der Quantentheorie. Dokumente der Naturwissenschaft, sección Physik, tomo 4, Stuttgart: Blattenberg.
Einstein contradijo decididamente la interpretación estadística como el último conocimiento válido de la realidad: ¡Dios no arroja los dados! Bohr disiente con Einstein: La pregunta no es si Dios arroja los dados, sino a qué nos referimos cuando decimos que Dios arroja los dados (comunicación personal de Karl Friedrich von Weizsäcker). Compárese para ello: A. Einstein, Reply to Criticism en: (1970) Albert Einstein: Philosopher-Scientist. The Library Of Living Philophers Vol VII. Editada por PA Schilpp. Londres: Cambridge University Press, págs. 663 y siguientes.

proposición de la posibilidad
"El primer postulado es el postulado de la posibilidad de las cosas" (A219, B 265); "Todo lo real es posible..." A 291, B 283 en: Kant I. (1781, 21787). WW II.

147 continuada repetición de lo idéntico
Por ejemplo: "Consideremos este idea en su forma más fecunda: la existencia, tal como es, sin sentido ni meta, pero irremediablemente retornante, sin un final en la nada; >el eterno retorno<". Esta es la forma más extrema de nihilismo: ¡La nada (el "sin sentido") eterna!"
En: Nietzsche F. (1956), Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre. WW III, pág. 853.

Espacio... tiempo... Kant... formas de concepción
Compárese entre otros, Kritik der reinen Vernunft. A 50, B 74. WW II.

la designación de categoría por parte de Aristóteles fue adoptada
Compárese Kritik der reinen Vernunft A 80, B 105 y A 81, B 107. WWII.

148 "Grande" es la Diana de los Efesios
Apg. 19, 28.

149 *ôte-toi <de là> que je m'y mette*
Sal de ahí para que yo me pueda sentar. De: Saint-Simon C., *Catéchisme politique des industriels*, (1823).

150 el concepto de fuerza... y de acuerdo con la crítica de Kant
Compárese "Zweites Hauptstück der Metaphysischen Anfangsgründen der Dynamik" (A 31 y siguientes) y la tercera parte principal de "Metaphysischen Anfangsgründen der Mechanik", especialmente A 119 y siguientes, en: (1786) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft (WW V).

151 he tratado de demostrar
"La igualdad de *actio* y *reactio* no dice que es lo mismo recibir una bofetada que efectuarla. Aquí hay que aclarar que, de igual modo cuando en la equiparación cuantitativa de una ecuación se atropella una diferencia cualitativa, en cierta forma, se la destruye, así también en la diferenciación cualitativa es atropellada una igualdad cuantitativa y hasta cierto punto es destruida". De: (1948) Zum Begriff der Arbeit, (tomo 8, pág. 238 y siguiente).

sobrecompensación
"R. Adler hizo valer con derecho que la observación de la propia deficiencia orgánica actúa como estímulo para una vida espiritual producitva y que, en el camino de la sobrecompensación, provoca un aumento del rendimiento". Freud S. (1914), Zur Einführung des Narzissmus. WW X, pág. 166.
El concepto de sobrecompensación de Adler se origina en su "Studie über die Minderwertigkeit von Organen" (1907) (Compárese introducción I en: Über den nervösen Charakter. 1912) En asociación con la ambición de poder, conduce a una sobrecompensación (Menschenkenntnis 1927) que, finalmente, también puede llevar a geniales trabajos culturales. (Adler A, Furtmüller C: Heilen und Bilden. 1913).

152 "l", "t", "i" son un esquema
"l"= *longitudo* (longitud), t= *tempus* (tiempo), i= *inertia* (inercia).

Frobenius afirmó
No encontrado.

fórmula antilógica de: sí, pero no así
En von Weizsäcker V. (1951), Medizin und Logik (tomo 7, págs. 355 y siguientes) las tres fórmulas, a la luz de la experiencia médica, "sí, pero no así", "si no es así entonces de otra manera", "entonces esto es así" son descritas en su estructura lógica. En (1951) "Der kranke Mensch", (tomo 9, pág. 318 y siguiente, 391 y siguiente) estas fórmulas son consideradas como máximas de una ética médica: "Son tres fórmulas que yo propongo para entender que la ética médica cambia" (pág. 392).

153 Las leyes de conservación
Véase notas de la pág. 43 (proposiciones de energía).

intuicionismo de Brouwer... la base de la contradicción... La argumentación dialogística

La base de la contradicción y la proposición del tercero excluso son principios fundamentales de la lógica clásica y fueron formulados por primera vez por Aristóteles (compárese Aristóteles, Analytica priora I, I, por ejemplo, Metaphysik Libro X, 7, $1057^{a}33$ y siguiente, pero también el libro IX). El intuicionismo cuestiona la universalidad de la proposición del tercero excluso. El planteo-lógico operativo de Brouwer requiere de un procedimiento con el cual se pueda probar que una afirmación es verdadera o falsa; no es seguro que se pueda encontrar un método así. De este planteo operativo resulta para la matemática que el *terium non datur* rige para las cantidades finitas pero no para las infinitas. Compárese: Brouwer, L. E. J. (1949), Consciousness, Philosophy, and Mathematics.

Este planteo fue incluido en la fundación dialógica de la lógica de P. Lorenzen (compárese P. Lorenzen [1955], Einführung in die operative Logik und Mathematik. Berlín, Göttingen, Heidelberg: Springer) y K. Lorenz la siguió desarrollando (compárese P. Lorenzen, K. Lorenz [1978] Dialogische Logik. Darmstadt: Wissenschaftliche Buschgesellschaft).

base de la contradicción

En: Aristóteles Methaphysik, Libro IV. 1005 b 19 y siguiente.

Las antinomias de Kant

Compárese Kant I. (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft, Transzendentale Dialektik, segundo libro, segunda parte principal: Die Antinomie der reinen Vernuft, A 405 y siguientes/B 432 y siguientes.

La ontología dialéctica de Hegel

Compárese Hegel G. W. F. (1812/1816): Wissenschaft der Logik. WW XI.

El evolucionismo en las potencias de Schelling

Compárese para ello: (1799) Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie, especialmente la tercer parte principal, y la introducción de Entwurf eines Systems der Naturphilosophie en: Schellings Werke (1927, 1958). WW II. También la interpretación de Weizsäcker sobre Schelling: "Über F.W.J. Schelling", (tomo 1, pág. 470 y siguientes).

154 antilógica

Véase comentarios de la pág. 54.

σωφροσύνη de Platón

La serenidad desde Platón (*Politeia.* Cuarto libro, 442 c-d, en WW III; véase especialmente Charmides, cuyo tema central es la serenidad, en WW I) que, junto con la sabiduría, la valentía y la justicia, es una de las cuatro virtudes cardinales.

μεσότης de Aristóteles

punto medio. Aristóteles define la virtud: ella sería "no sólo por su ser sino también por la explicación de su naturaleza, un punto medio 'entre dos males, en consideración a lo mejor y la manera correcta 'del obrar', el más elevado". Véase: Nikomachische Ethik, segundo libro, cap. 5, 1106 b 36-1107 a 9, en WW 6.

el sentido que tiene Parménides para el realismo científico natural

Esta observación de Weizsäcker puede remitirse a la segunda parte del poema didáctico de Parménides, con la salvedad de que las ideas de las ciencias naturales citadas por este último no pueden ser equiparadas con la comprensión moderna de los conocimientos de las ciencias naturales y el realismo. Mientras que en la primer parte del poema didáctico están "la auténtica conversación y el conocimiento en el horizonte de la verdad" (B 8, 50/I), la segunda parte describe (Comienzo B 8, 52) las "opiniones humanas" sobre la naturaleza, por ejemplo, del cosmos. Compárese Parménides: Peri physeos, en: Diels H. (^{3}1912), Die Fragmente der Vorsokratiker. Tomo 1.

155 aquel creyente esclarecido

"Antes temería sentirme defraudado (cuando no tenía fe) y enterarme que la religión cristiana es verdad, no engañarme, cuando la creía verdadera" Fragmento 241 de Pascal (1670): Pensées. Pascal B.

([6]1963), Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Traducido y editado por E. Wasmuth, Heidelberg: Schneider.

Kant...
véase comentarios de la pág. 147.

intuiciones sin conceptos son ciegas
Véase comentarios de la pág. 116.

156 "*sensorium commune*"
Órgano que unifica las percepciones que ingresan a partir de diversos órganos sensoriales, conformando una percepción en común –según Aristóteles el corazón; según otros filósofos griegos, que fueron retomados por la doctrina escolástica y considerados hasta el comienzo de la fisiología moderna, el cerebro–.

Teoría de la *Gestalt*
El concepto de *Gestalt* fue introducido en 1890 por C. von Ehrenfels en la psicología y fue caracterizado mediante dos criterios:
1. Criterio de la no sumatoria: el todo es más que la suma de las partes: La *Gestalt* es una totalidad y como tal es más que la suma de las partes = carácter más que sumativo de la *Gestalt.*
2. Criterio de la transposición: la *Gestalt* se conserva como un todo, aun cuando es trasladada a otra modalidad, por ejemplo, la transposición de una melodía a otro tono.
Von Ehrenfels C. (1890), Über "Gestalt-Qualitäten". VVjschr wiss Philos 14, 249-92.
Más sobre ello en notas de la pág. 113 del tomo 4.

Finalmente subrayamos
En: von Weizsäcker V. (1940), Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4).

157 Dante decía
No encontrado.

Kant llamó espacio al sentido referido al exterior y tiempo al sentido referido al interior
Kritik der reinen Vernunft. A 26, B 42 passim y especialmente B 66 y siguientes. WW II.

158 la tabla de Kant
Véase comentarios de la pág. 202.

La así llamada sinestesia de los sentidos
"Al principio todavía está la comprobación de las grandes influencias *intermodales* o... las transformaciones entre los sentidos principales que, seguramente, hasta ahora fueron subestimadas en su importancia. Siempre se reconoció como fuertemente dependientes entre sí y como participantes de las mismas tareas a los pares de órganos: ojo y los encargados del tacto, oído y ojo, sentido vestibular y sentido muscular. Hasta ahora se trataba siempre de sinestesias aisladas o de influencias, pero aún no se trata de una teoría fundamental completa de una sinestesia general; como lo consideramos inevitable." Pág. 79 en: von Weizsäcker V. (1940). Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Warnehmen und Bewegen, (tomo 4, pág. 192).

160 Así es que Freud introdujo el yo en su psicología
Compárese Freud S. (1923), Das Ich und das Es. WW XIII.

inevitable a una psicología de las masas
Compárese Freud S. (1921), Massenpsychologie und Ich-Analyse. WW XIII.

Jung intentó hacerlo
Referencia al concepto de inconciente colectivo de C. G. Jung que, si bien es común a todas las personas, también fundamenta que aquel concreto "nosotros" se funda en el campo de lo ahistórico.

"formas (*Gestalt*) oscilantes"
Primera línea de la poesía *Zueignung* (1797), que Goethe colocó antes de la edición de *Fausto I*. Pág. 9 en: J. W. von Goethe (1808). WW III.

la "*sofrosyne*" de Platón, el *"mesotes"* de Aristóteles
Véase comentarios de la pág. 154.

formas de la percepción de Helmholtz
Compárese para ello: von Helmholtz H. (1879), Die Tatsachen in der Wahrnemung.

161 yo he sostenido esa opinión
Finalmente en: Christian P., Haas R., von Weizsäcker V. (1948), Über ein Farbenphänomen. (Polyphäne Farben). Aquí especialmente en: "Kritik der ontologischen Dialektik", (tomo 4, pág. 515 y siguientes). Véase también: prólogo a la cuarta edición en: (^{4}1950) Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4).

las formulaciones de Kant... las cosas en sí ni siquiera se pueden conocer
Véase notas de la pág. 139.

162 filosofía de Aristóteles
Véase también comentarios de la pág. 48.

forma en la doctrina de la comunión
En "Decretum de ss. Eucharistia" (1551) del Tridentinum se llama a lo que tiene en común la eucaristía con todos los sacramentos, que sería la "*invisibilis gratiae formam visibilem*" (la forma visible de la gracia invisible; en Lat AcI, por eso está en acusativo). (Denzinger: Enchiridion symbolorum, N° 876). Aparte de esta designación que considera la última cena como un todo, San Agustín diferenció luego *signum* (signo) de *res* (cosa). Tomás de Aquino subdividió el *signum* en "forma" y "materia", donde "forma" es la palabra más eficaz del sacerdote. También esta diferenciación fue tomada por el Tridentinum. (compárese: Denzinger: Enchiridion symbolorum. Index systematicus zu Eucharistia. Realis praesentia).
Kinder E. (1961), Sakramente. I. Dogmengeschichtlich. En: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tercera edición, tomo V, Sp 1322 y siguiente, Tübingen: Mohr (Siebeck).

bajo la influencia de Gundolf apareció una obra sobre Goethe en la cual fue considerado el concepto de *Gestalt*.
"El alemán tiene para el complejo de la existencia de un ser verdadero la palabra *Gestalt"*. De: von Goethe J. W. (1817), Zur Morphologie. Die Absicht eingeleitet. En: WW XIII, pág. 5.
Véase también: von Weizsäcker V. (1942), Gestalt und Zeit, tomo 5.
Zur Rezeption in der "neuzeitlichen Naturwissenschaft" véase Troll W., Wolf K.L. (1940, ^{3}1950), Goethes morphologischer Auftrag. Versuch einer naturwissenschaftichen Morphologie. Tübingen: Neomarius.
En la historia conservativa del espíritu, el concepto *Gestalt* de Goethe casi se convirtió, desde Gundolf y representantes de la George-Schule, como Wolters (1911) y Kommerell (1928) y con Cassirer (1921), Walzel (1925) y Jolles (1930), en un concepto de moda en las llamadas ciencias literarias morfológicas francamente instructivas (Müller 1944).
Wolters F. (1911), Gestalt. Jahrbuch für die geistige Bewegung, segundo año, Berlín: Holten, pág. 136-158. Kommerell M. (1928), Der Dichter als Führer in der deutschen Klassik. Berlín: Bondi. Cassirer E. (1921), Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin; 5 Aufsätze. Berlín: Cassirer. Walzel O. (1925), Gehalt und Gestalt im Kunstwerk des Dichters. Wildpark Postdam: Athenaion. Jolles A. (^{2}1958), Einfache Formen. Legende, Sage, Mythe, Rätsel, Spruch, Kasus, Memorabile, Märchen, Witz. Tübingen: Niemeyer. Müller G. (1944), Die Gestaltfrage in der Literaturwissenschaft und Goethes Morphologie. Halle: Niemeyer.
En la psicología experimental, el concepto de *Gestalt* fue introducido en 1890 por C. von Ehrenfels y fue definido, entre otros, por su carácter más que sumativo (véase las notas de la pág. 221). Max Wertheimer, Wolfgang Köhler y Kurt Koffka (desde 1912) fundaron la psicología gestáltica, la cual intentaba comprender los sucesos del alma como un conjunto interrelacionado que se organizaba en totalidades ("*Gestalten*") articuladas.
Más detalladamente en las notas de la pág. 113 del tomo 4.

163 *pensamiento* latente del sueño
Un concepto idéntico a "contenido onírico latente" de Freud que él define entre otras maneras: "Los pensamientos oníricos latentes son la materia que el trabajo del sueño transforma en el sueño manifiesto". Freud S. (1917), Vorlesung zur Einführung in die Psychoanalyse. WW XI, pág. 229.

166 lo inalcanzable llegó a ser un suceso
Todo lo perecedero
es solamente una metáfora;
lo inalcanzable
se convierte aquí en acontecimiento;
Verso final de *Fausto II* en: von Goethe J. W. (1953). WW 3, 12104-12107.

167 tabla de las categorías del entendimiento
véase notas de la pág. 143.

168 en el capítulo correspondiente
véase "Patología espcial. La estructura proléptica de la biogragía", pág. 258 y siguientes.

la aspiración de Schelling de la teoría de la potencia
Véase notas de la pág. 153.

171 partiendo del psicoanálisis que ha evolucionado hacia la psicología profunda
Weizsäcker se refiere aquí a su propio planteo: interpretar para la comprensión de la enfermedad el "ello" del psicoanálisis psicosomático y "no solamente las consecuencias de la represión, sino la biografía".
Compárese: von Weizsäcker V. (1949), Psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 455 y siguiente).

una resistencia imposible de superar
Compárese: von Weizsäcker V. (1950), Zwei Arten des Widerstandes, (tomo 6, pág. 477 y siguientes).
Véase notas de la pág. 197.

hasta ahora... por medio de una fórmula doble
Por ejemplo, pág. 341 en: von Weizsäcker V. (1949), Psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 462).

172 Anteriormente habíamos dicho... el cumplimiento de un orden vital
No encontrada en la *Patosofía*. Pero compárese con notas de la pág. 205.

174 Como habíamos dicho anteriormente... formación dual de opuestos
Compárese pág. 192. Compárese el capítulo "Die Einschätzung der Vernunft" pág. 244 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1947), Der Begriff der Allgemeinen Medizin, (tomo 7, pág. 167 y siguientes).

175 *Variatio delectat*
Latín: variación alegre. De la "Rhetorik des Herrenius" (autor desconocido) 3, 12, 22 en referencia al elevar y disminuir la voz al hablar: "*Auditorem... varietas maxime delectat*".

176 capítulo sobre "El pentagrama pático"
Posiblemente Weizsäcker pensaba titular el capítulo "Las categorías páticas" con el título "Pentagrama pático". (Compárese pág. 70).
Sobre el pentagrama pático véase notas de la pág. 57.

de la comprensión a la concepción
Compárese "Erkenntnistheoretischer Exkurs über Erklären, Verstehen und Begreifen" pág. 249 y siguientes en: (1951) Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 531 y siguientes). Véase también pie de página y notas de la página 36.

177 *conditio sine qua non*
Latín: condición necesaria, requisito previo inalienable.

179 la ley de Malthus

T. R. Malthus (1766-1834) postuló –como otros autores anteriores a él (primeramente: G. Botero, 1589, *Della ragion di stato*)– una relación acorde con la ley entre el crecimiento poblacional y el margen de recursos alimenticios en: T. R. Malthus, *An essay on the principles of population, as it effects the future improvement of society*, (1798-71872).

(quien despreciaba la asistencia a los pobres)

tomo III, capítulo V-VIII: "Die Armengesetze", pág. 460-506; tomo IV, especialmente el capítulo III: "Die einzige wirksame Methode, die Lage der Armen zu verbessern". Pág. 642-50 en: Malthus Th. R. ([2]1900), Versuch über das Bevölkerungsgesetz.

fue combatido principalmente por parte de los cristianos y socialistas

Compárese: Smith K. (1951), The Malthusian controversy. Londres: Routledge & Kegan Paul.

180 choque hídrico

Parte de un *test*, actualmente en desuso, del funcionamiento de los riñones (intento de adelgazamiento e intento de concentración) por la provocación de diuresis según F. Volherd (médico internista, 1872-1950). En el intento de adelgazamiento se dan 1000-1500 ml. de agua (el así llamado choque hídrico), después del vaciamiento de la vejiga, para medir entonces el transcurso temporal de la orina y la transformación del peso de la misma.

181 de inflamación fisiológica

Véase pág. 180 y siguiente en este tomo.

184 reflejo, junto con Descartes

Descartes todavía no conocía el concepto del reflejo. Pero su descripción del complejo movimiento de protección involuntario realizado por un niño que se está quemando (*De homine*, 1662) vale como un comienzo de la investigación de los reflejos; si bien, en el sentido de la neurofisiología, no se puede considerar a este movimiento como un reflejo.

185 cualidad gestáltica

Véase notas de la pág. 221.

Debido a que anteriormente me detuve bastante

Referencia a: von Weizsäcker V. ([4]1950), Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4).

conexiones...

Compárese "II. Die krankhaften Störungen im Nervensystem", "2. Abbau motorischer Leistungen", pág. 46-54 en: von Weizsäcker V. ([4]1950), Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4, pág. 152-163).

cerebro, más exactamente a su corteza

En síntesis. Cap. 8 "Die Bedeutung der Hirnrinde für kognitive und symbolische Leistungen und für bewußte Erfahrung." Pág. 323-62 en: Creutzfeldt O. D. (1983), Cortex Cerebri. Leistungen, strukturelle und funktionelle Organisation der Hirnrinde. Berlín, Heidelberg, Nueva York, Tokyo: Springer.

las enfermedades mentales son enfermedades cerebrales

"... es así que reconocemos en toda enfermedad psíquica una enfermedad del cerebro." Primer tomo, primer capítulo: "Über den Sitz der psychischen Krankheiten und die Methode ihres Studiums" § I en: Griesinger, W.: (1845, [5]1892), Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Arzte und Studierende dargestellt.

y, también, lo contrario, que no lo son

Compárese Ch. Müller (1959), Die Psychoterapie der Psychosen. Fortschr Neurol Psychiat 27, 363-91; I "Introducción", II "Geschichtliches", II. Theoretische Grundlagen, Modellvorstellungen" pág. 291-342

en: Müller Ch. (1972), Psychoterapie und Soziotherapie der endogenen Psychosen. En: Psychiatrie der Gegenwart. Forschung und Praxis. Editado por K. P. Kisker, J. E. Meyer, M. Müller, E. Strömgren, tomo II, primera parte, Berlín, Heidelberg, Nueva York: Springer. Compárese tomo 9, pág. 205.

tratamiento de las antinomias realizado por Kant
Véase notas de la pág. 35.

187 ignorar
El manuscrito en esta zona no es legible.

188 Max Planck... positivismo
Véase notas de la pág. 139.

190 *embarras de richesse*
Literalmente: perplejidad/confusión como consecuencia de riqueza/abundancia.

192 del principio de Newton
Tercer axioma newtoniano de la mecánica, primera parte de: Newton, *Philosophiae naturalis principia matemática*, (1687).

causa aequat effectum
Latín: La causa es igual al efecto.

catálisis, accionamiento
J. Berzelius (1836), Einige Ideen über eine bei Hervorbringung organischer Verbindungen in der lebenden Natur bisher nicht beachtete, mitwirkende Kraft. Compárese: Mittasch A. (1935), Berzelius und die Katalyse. Zum Gedächtnis der Aufstellung des Katalyse-Begriffs, 1935. Leipzig: Akademische Verlagsgesellschaft; (1939) Kurzgeschichte der Katalyse in Paxis und Theorie. Berlín: Springer.
R. Mayer (1876), Über Auslösung. Bes Beil Staatsanz Würtemb N° 7, pág. 104-7. En: (^{3}1893) Die Mechanik der Wärme in gesammelten Schriften. Editado por J. J. Weyrauch. Stuttgart: Cotta. Compárese cuarta parte "R. Mayers Auslösungs-oder Anstoßkausalität: (1940) Julius Robert Mayers Kausalbegriff, seine geschichtliche Stellung, Auswirkung und Bedeutung. Berlín: Springer.

Las famosas tesis de conservación
Véase notas de la pág. 43.

proposición metafísica de Leibniz
Por ejemplo, pág. 101 en: Leibniz G. W. (1925), Die Theodicee. Neu übers u m Einl Anm u Register vers por A. Buchenau. WW IV.

la afirmación psicológica de Freud
Por ejemplo, III. "Der Traum ist eine Wunscherfüllung" pág. 127 y siguientes en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

(también los sueños de angustia)
Por ejemplo, pág. 166 y siguiente, 242 y siguiente, 562 y siguiente en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

193 transfiguración
Concepto tomado de la Vulgata para metamorfosis, que Lutero tradujo por "transfiguración". (Mateo 17, 1-9: Marcos 9, 2-10; Lucas 9, 28-36).

el concepto de tiempo biológico o histórico
Por ejemplo, 3 "Der Funktionswandel als zeitliche Störung", capítulo "Über Zeitbegriffe"; IV. 4. "Raum, Zeit und Form" pág. 58 y siguientes, 134 y siguientes en: von Weizsäcker V. (^{4}1950), Der Gestaltkreis. Theorie und Einheit von Wahrnehmen und Bewegen, (tomo 4, pág. 167 y siguientes, 256 y siguientes).

194 sólo lo no vivido lo que es activo... lo imposible lo que es realizado
Véase notas de la pág. 212.

rabia... hipertonóa arterial... ofensa erótica... angina
Hipertonía, compárese: pág. 166-74 en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 458-65).
Angina: pág. 146 en: von Weizsäcker V. (1933), Körpergeschehen und Neurose, (tomo 6, pág. 234).- I. "Das Drama, sein Inhalt und sein Formalismus. Verschiebung der Erregung. Die Rolle der Sexualität und der Moralität (Angina tonsillaris)". Pág. 11 y siguiente en: von Weizsäcker V. (1935) Studien zur Pathogenese, (tomo 6, pág. 2589 y siguientes).

195 teorema... de Leibniz acerca del mejor de todos los mundos
véase notas de la pág. 192.

teoría sobre el cumplimiento de los deseos en los sueños
Véase notas de la pág. 192.

San Agustín
XII, 7 en: San Agustín A. (413-426), *De civitate Dei Libri XII.*

197 la fórmula de J. P. Sartre
Pág. 515 en: Sartre J. P., *L'être et le néant* (1943). Aquí traducido por V. von Weizsäcker; compárese: "Yo estoy condenado a ser libre. Esto significa que para nuestra libertad no podemos encontrar otro límite que no sea ella misma o, si se quiere, que no tenemos la libertad de dejar de ser libres". Pág. 560 en: (1962) Das Sein und das Nichts. Compárese también la pág. 764 en: (1993) Das Sein und das Nichts.

200 (tal como lo indica Krock)
Presumiblemente se refiere por "Grock" al conocido *clown* Adrian Wettach (1880-1959), cuyo *gag* más famoso era, en las escenas aparentemente imposibles, exclama un "*Nit möglich*".
Wettach A. (1951), Ein Leben als Clown. Meine Erinnerungen, traducido por A. Schatz en colaboración con H. Walz, Düsseldorf: Hoch; (1956) Nit M-ö-ö-ö-glich. Die Memorien des Königs der Clowns. Adaptado por E. Konstantin. Stuttgart: Mundus.

"Amo a aquel que desea lo imposible"
Klassische Walpurgisnacht, verso 7487 en: Goethe J. W.: *Fausto II.* WW 3.

Goethe... Revolución Francesa
Goethe sobre la Revolución Francesa: "Me oprimen ciertos grandes motivos... tan profundamente, que los mantuve vivos en mi interior por cuarenta hasta cincuenta años... precisamente a partir de esta reflexión se deduce la inminente dirección de mi espíritu de muchos años contra la Revolución Francesa, y se explica el ilimitado esfuerzo de elaborar poéticamente las causas y consecuencias del más terrible de todos los sucesos".
Pág. 607 y siguiente en: von Goethe J. W. (1893) Goethes Werke. Editado por pedido de la duquesa Sofía de Sajonia. Sección II, tomo II: Allgemeine Naturlehre, primera parte, Weimar Böhlau.

cada ὑποκείμενον
Lo que es el fundamento.

201 el discurso acerca del ser
"... pero la *Gestalt* de todas las *Gestalten* no es su consecuencia, sino el encuentro consigo mismo en eterno retorno al origen. Este era el motivo inconciente de elegir el nombre de *Gestaltkreis.* Él es la expresión del círculo de la vida que aparece en cada fenómeno vital, un balbuceo acerca del ser." Pág. 190 en: von Weizsäcker V. ([4]1950), Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 321).

205 Introducción. Del esfuerzo sistemático al enciclopédico

Los tres capítulos que le siguen a la "Introducción" fueron enumerados en el manuscrito como capítulo 1.-3. (primer capítulo: "De la forma antropológica a la patosófica"; segundo capítulo: "Expresión artística y científica"; tercer capítulo: "Sueño, meditación, pensamiento"). Estos tres capítulos forman junto con la "Introducción" una unidad, en el sentido de una introducción metódica para el "Intento de una enciclopedia" o bien para la forma patosófica del conocimiento. Luego, la numeración de los capítulos se quiebra en el manuscrito-escrito tipográfico.

El hombre enfermo

Para la consideración sistemática de este libro compárese con la "Introducción" y con el capítulo 21: "Einheit der Krankheit und Krankheitseinheiten", pág. 5-15, 364-8 en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 315 y siguientes, pág. 634 y siguientes).

salud como un orden

"El orden de la vida es la fusión de la solidaridad de la muerte con la reciprocidad de la vida como meta". Este es el tema del capítulo cuarto: "*Die Solidarität des Todes und die Gegenseitigkeit des Lebens*". Pág. 361 y siguientes, cuarto párrafo, pág. 337 y siguientes en: von Weizsäcker V (1951) Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 637, IV capítulo, pág. 610 y siguientes).

del camino a la determinación última

Junto con varios puntos en textos anteriores, (tomo 5-7), entre otros, también la pág. 259 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 540 y siguientes).

206 Yo, superyó, ello

Freud en "Das Es und das Ich" (1923. WW XIII, pág. 235-289) introdujo los conceptos yo, superyó y, de este modo, a diferencia del modelo topológico (conciencia-preconciente-inconciente), fundó el modelo estructural de la psique. (En la literatura también fue llamada segunda tópica).

Nietzsche... voluntad de poder

Bajo el título "Der Wille zur Macht" se planeó reunir en una obra los trabajos preliminares y los desarrollos fragmentarios, lo cual no se llevó a cabo.

Compárese K. Schlechta: "Philologischer Nachbericht", pág. 1393 y siguientes en: (1956) Friedrich Nietzsche. Obras en tres tomos. WW III.

el último metafísico

Heidegger interpretó a Nietzsche como el último metafísico en las conferencias que dictó en los años 1936 hasta 1940; ahora publicadas: Martín Heidegger. Gesamtausgabe. II Sección: Vorlesungen 1923-1944; tomo 43: (1985). Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (semestre de invierno 1936-37). Editado por B. Heimbüchel; tomo 44: (1986) Nietzsches metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen. (semestre de verano 1939). Editado por E. Hanser; tomo 48: (1986) Der europäische Nihilismus (segundo trimestre 1940). Editado por P. Jaeger, Frankfurt/M: Klostermann.

Pierre Bayle

Pierre Bayle (1647-1706) publicó en 1697 (la versión definitiva es de 1702, elaboraciones atemperadas en alemán en 1741-44) su *Dictionnaire historique et critique*, el cual originalmente debía corregir y ampliar el reiteradas veces editado *Grand dictionnaire historique ou le mélange curieux de l'histoire sainte et profane* de L. Moréri. En las detalladas observaciones de cada artículo, el análisis histórico reemplaza al dogmatismo o al sistema filosófico.

en la forma intelectual previa a la Revolución Francesa

Referencia a la enciclopedia publicada en 1751-1780 por Diderot y d'Alembert, considerada como obra fundamental del Siglo de las Luces. (1751-1780) *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers, par une Societé de gens de lettres.* Mis en ordre et publié par M. Diderot, et, quant á la partie mathématique, M. d'Alembert. 35 vol, París: Briasson.

del diccionario enciclopédico o del Baedecker

En el siglo XIX, las enciclopedias científicas fueron separadas del diccionario enciclopédico ya que se dirigían a los legos cultos. En 1827, Karl Baedecker fundó la editorial para las guías de viaje que llevaron su nombre.

208 *Geistersehern*

Alude al fragmento de la novela de F. von Schiller *Der Geisterseher. Aus den Memoiren des Grafen von O***. (1787-1789). Pág. 48 y siguientes en: (1959) Friedrich Schiller. WW V.

209 "restos diurnos" son insignificantes

Freud definía a los restos diurnos "como un ingrediente necesario de la formación del sueño"; también él "restringía la interpretación de los restos diurnos por las observaciones que les precedían": "por decirlo en una metáfora: es muy probable que un pensamiento diurno cumpla el rol del *empresario* en un sueño; pero el empresario... necesita un *capitalista,* y este capitalista... es siempre e infaliblemente... *un deseo que proviene del inconciente*". Pág. 568-566 en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.
Pág. 566-8 en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

investigación de Ellenberger

H. Ellenberger propone en sus investigaciones "Der Tod aus psychischen Ursachen bei Naturvölkern" (>Vodoo Death<) (1951) una "medicina sociopsicosomática" para poder entender esta forma de morir (pág. 343). No se ha encontrado alguna indicación de la forma de sueño de la conciencia de la vigilia de estos pueblos. Dado que las muertes descritas están relacionadas con la creencia de tener que morir, la referencia mencionada por Weizsäcker del sueño puede ser realizada mediante la comprensión de Freud del sueño como realización de un deseo.
Compárese también la exposición de la relación de magia y la realización de deseos: pág. 103-106 en: Freud S. (1901/13), Totem und Tabu. WW IX.

210 un sueño (aunque censurado) es una carta

Freud compara la censura del sueño con la censura política de los textos: pág. 147 y siguientes en Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

esto inconciente

Así en el capítulo "V. Die besonderen Eigenschaften des Systems Ubw." Pág. 285-288 en: Freud S. (1915), Das Unbewußte. WW X.

un pensamiento del sueño latente... un "no pensamiento" antilógico

Según Freud se encuentran en los pensamientos del sueño las "múltiples relaciones lógicas" que, por el trabajo del sueño, se volvieron irreconocibles. La interpretación de los sueños tiene el trabajo de "restaurar las conexiones".
Pág. 317 en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

principio de realidad

Por primera vez en: Freud S. (1911), Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. WW VIII.

Kant... conceptos sin las intuiciones

Véase notas de la pág. 116.

Bleuler... antes demencia precoz

B. A. Morel utilizó por primera vez en una presentación casuística singular y, sin la pretensión de una conceptualización nosológica, la denominación "*démence précoce*". Fue aplicada por E. Kraepelin con el concepto de grupo *dementia-praecox* –a la que primero E. Bleuler en 1911 llamó *dementia praecox* o grupo de las esquizofrenias a las así llamadas esquizofrenias– y se consideró opuesta a la locura maníaco-depresiva.
B. A. Morel (1860) Traité des maladies mentales. París: Masson. E. Kraepelin (1896) Psychiatrie. Ein Lehrbuch für Studierende und Ärzte. 5ta. Edición totalmente reelaborada, Leipzig: Barth.

Eliot

No encontrado.

Freud

Compárese: "El deseo, que se presenta en el sueño, es un deseo infantil. Surge entonces, en los adultos, del inconciente". Pág. 559 en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III o del proceso primario: "Nosotros concebimos estos (sucesos anímicos inconcientes) como los restos más antiguos, primarios, de una fase del dasarrollo en la que eran los únicos modos de sucesos psíquicos." Pág. 231 en: Freud S. (1911), Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. WW VIII.

211 asociaciones libres

Por ejemplo, pág. 104 y siguientes en: Freud S. (1917), Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. WW XI.

Guardini

Guardini remite en su interpretación del diálogo "Fedón" de Platón a la experiencia de la "esencia" del ser que se expresa en el pensar platónico: "En lo irreal... entra lo verdadero, absoluto... su poder de validez es tan grande, supera el ímpetu de la realidad de lo que se puede vivenciar, que adquiere para el sentimiento del sujeto el carácter de una realidad más elevada. A esto se refiere Platón cuando dice que la idea sería 'la esencia verdadera'". Sobre ello advierte Guardini que "descansa la comprobación de Dios, considerado tantas veces como ontológico; se la considera plena de sentido tan pronto como un sin sentido cuando falta. O se quiere sostener en serio que Anselmo de Canterbury no notó la equivocación lógica, que Guanilo le señala tan claramente..." Aunque Guardini no utilice aquí el concepto de meditación, sí corresponde su referencia a Anselmo la expresión de Weizsäcker de la meditación como "sobrepensamientos".
Pág. 158, nota I en: Guardini R. (1956), Der Tod des Sokrates. Eine Interpretation der platonischen Schriften Euthyphron, Apologie, Kriton, Phaidon. Reibeck: Rowohlt.
La edición contiene el texto corregido de la cuarta edición de 1952; en ediciones anteriores no se encuentras estas notas).

unidad de Dios y del ser (*ens realissimum*)

Compárese Anselmo de Canterbury "Proslogion II–IV"; ni aquí ni en "Monologion" se encuentra el concepto "*ens realissimum*" (1961, Proslogion, edición latín-alemán editada por P. F. S. Schmitt O.S.B. Stuttgart: Frommann; 1964 Monologion, edición latín-alemán editada por P. F. S. Schmitt O.S.B. Stuttgart: Frommann).
Una indicación directa del Proslogion de Anslemo lo da Johann August Eberhard en su obra: Vorbereitung zur natülichen Theologie zum Gebrauch akademischer Vorlesungen. Halle, im Waisenhause. 1781. En el sexto párrafo nombra Eberhard el Proslogion y debate en los párrafos de la página 20 y siguientes la así llamada comprobación ontológica de la existencia de Dios con referencia a Anselmo y Descartes.
En relación con estas partes del texto, se encuentran en el ejemplar de trabajo de Kant los comentarios de Eberhard, en los que él usa el concepto de *entis realissimi* como signo del concepto de Dios en la comprobación ontológica de la existencia de Dios (compárese Kants Reflexionen zur Metaphysik N° 6245-6249 y N° 6287-6293 en el tomo XVIII de la publicación académica: Kants handschriftlicher Nachlaß, tomo V, Methaphysik, segunda parte, Berlín y Leipzig, 1928). Kant alude con ello a una concepción de la Metaphysika de Baumgartens que usaría en sus conferencias (compárese Metaphysika Alexandri Gottlieb Baumgarten, tercera edición 1757, Halle; aquí: Pars III Theologia Naturalis. Caput I. Conceptus Dei, § 806).
Para la refutación de Kant sobre la comprobación ontológica de la existencia de Dios, véase: Kritik der reinen Vernunft A 596/ B 624.
La *metaphysika* de Baumgarten está en el tomo XVII, pág. 157 y siguientes y la obra de Eberhards en el tomo XVIII, pág. 491 y siguientes en: Kant's gesammelte Schriften, editado por die Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlín y Leipzig, 1926 y 1928, copia.

"secreto manifiesto"

La expresión significativa de Goethe de "entrar en escena de la idea" como fenómeno primordial o en el símbolo "como revelación vital y momentánea de lo inexplorable". Compárese especialmente el N° 13, 15, 20, 749, 752 (según las disposiciones de H.J. Schrimpf), pág. 366 y siguiente, 470 y siguiente en:

von Goethe J. W. ([12]1944), Maximen und Reflexionen. Crítica del texto revisada y comentarios de H. J. Schrimpf. WW 12.
Por ejemplo, "Offenbar Geheimnis" (1814, título original: "Mystische Zunge"), West-östlicher Divan. Pág. 24 en: von Goethe J. W. (1949). WW 2.

Muerte
En el manuscrito se encontró, como registro traspapelado, lo siguiente: "hoja introductoria" del capítulo "Muerte":
La idea anterior era llamar este libro Patosofía. *Ahora bien, si uno comprueba que cada enfermedad tiene un sentido y si se sigue comprobando que este sentido no está en la producción de un orden imaginario, sino en la consecución de un orden, que es también el orden de la muerte, entonces el sentido de la enfermedad es el sentido de las muertes. Entonces, en lugar de* Patosofía*, sería más claro el título* Tanatosofía.
Si ya se quiere poner a Dios en el cuadro, entonces como matrimonio, trinidad o Javé de los muertos, perdonados o condenados, etc, Sofía es la forma femenina del Espíritu Santo, la que en Abesinia todavía hoy es considerada la mujer de Dios. No es correcto que esta representación solamente se da en Oriente. La Hagia Sofía se encuentra en terreno europeo. Pero es correcto que en estas tierras una preponderante masculinización se tornó excluyente; si bien hay católicos, en este punto llevan una especie de oposición contra Roma y contra los protestantes. Seguramente más en el arte europeo la Señora Luna también fue conservada como diosa. En la Biblia, la sabiduría está representada en los dichos de Salomón; cuando se trataba de Salomón, estos fueron estimulados por su amistad con la reina de Saba.
El suicidio sólo se puede defender, en la medida en que se sostiene que todas las muertes de todos los hombres son un suicidio, en cuanto todos los hombres, en tanto que viven, también matan, y entonces se encuentran en lo que nosotros más tarde vamos a llamar la solidaridad de la muerte. De lo contrario, el suicidio es condenable porque no representa una solución de la tarea y porque eventualmente revela el hecho de que la persona le da una excesiva importancia a la propia depresión y persona.
Dado que nos encontramos aquí en el límite o más allá del límite de lo cognoscible por la experiencia o por la observación, siempre se nos podrá objetar la especulación.
Sofía es la forma femenina del Espíritu Santo
Sobre el fondo de viejas tradiciones orientales acerca de la sabiduría, del mito de la sabiduría judío y las especulaciones gnósticas relacionadas con Sofía, que consideran la personificación de la sabiduría en los proverbios del Antiguo Testamento, la figura de Sofía ingresó, en los comienzos, de la idea de la Trinidad. Especialmente en la teología de la iglesia oriental se considera a Sofía, de diversas maneras, como un modo de la eficacia y presencia divina.
dichos de Salomón... amistad con la reina de Saba
Los proverbios del Antiguo Testamento surgen de varias recolecciones, que unifican las enseñanzas israelíes y no-israelíes de varios siglos acerca de la sabiduría. Ellas fueron atribuidas a Salomón (Prov I, I) que, sencillamente, iluminado como sabio (compárese I Kön 5,9 y siguientes), era considerado el autor de una literatura salomónica que se extendió más allá de la Biblia. La narración de la visita de una reina de Saba, al menos para la Saba sudarábica no aceptada como una figura histórica, (I Kön 10, 1-13) trata, sobre todo, de la fama de la sabiduría superior de Salomón. Ella muestra las relaciones diplomáticas del Estado salomónico. De una estrecha relación entre Salomón y la reina de Saba recién se habla en las legendarias exposiciones tardías de las narraciones bíblicas.

211/212 Tártaro... en los prados de los asfódelos
Tártaro: por ejemplo, Homero: *Ilíada.* Canto 8, verso 13 y siguientes; prado de los asfódelos: por ejemplo, Homero: *Odisea.* Canto II, verso 539.

212 hermanos Grimm
Se refiere al cuento "Der Gevatter Tod" J. y W. Grimm (1812/14), Kinder und Hausmärchen. Berlín: Realschulbuchhandlung.

en algún momento dije... la vida no vivida
La expresión "vida no vivida" aparece, en cuanto al contenido, en las siguientes conexiones (ejemplos del texto): de la explicación de lo pático: pág. 43 en: (1951) Medizin und Logik, (tomo 7, pág. 351); en el contexto de las ciencias morales: pág. 43 en: (1951) Medizin und Logik, (tomo 7, pág. 253 y siguiente); en el sentido de una "filosofía de la historia", pág. 206 en este tomo; compárese para ello pág.

118 en: (1950) Erinnerung an Alexander von Humboldt, (tomo 1, pág. 451); zur Erläuterung des Krankheitsgeschens: pág. 338 en: (1949) Psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 460); Pág. 338 en: (1951) Medizin und Logik, (tomo 7, pág. 358).

concepto de tiempo
Compárese para ello los argumentos de Weizsäcker acerca del "tiempo biológico"; especialmente el párrafo IV, pág. 22 y siguientes en: Gestalt und Zeit, (tomo 4, pág. 339 y siguientes).

213 solución alguna para (este) problema
En el escrito tipográfico aparece bajo 1. y 2. respectivamente:... *Solución de un problema...*

214 en los versos de Goethe
"Y mientras tú no lo tienes,
esto: ¡muere y sé!
eres sólo un huesped sombrío
sobre la oscura tierra."
"Selige Sehnsucht" (1819, ampliado 1827). West-Östlicher Divan. Pág. 18 y siguiente en: von Goethe J. W. (1949). WW 2.

en palabras de Plotino
"El Misericordioso Padre creó la ataduras mortales." Pág. 56, 164, 166, IV. Enneade: tomo 3, capítulo 12, tomo 8, capítulos 3 y 5 en: Plotino (1905) Enneaden. En artículos O. Kiefer, tomo II, Jena, Leipzig: Diederichs.

(la pulsión de muerte de Freud)
Freud denominó, por primera vez, en "Jenseits des Lustprinzips" (1920. WW XIII, pág. 1-69) la oposición pulsión de vida y pulsión de muerte. Compárese capítulo IV "Die beiden Treibarten", pág. 268 y siguientes en: Freud S. (1923), "Das Ich und das Es". WW XIII.

se puede eludir este dilema... ("valoración" de Hermann Lotze)
Es decir, se puede eludir el dilema de no querer tomar por cierto la muerte a través de la aceptación de la validez de las verdades eternas. Así interpreta H. Lotze el "concepto fundamental" de la valoración del trasfondo en la enseñanza platónica de las ideas: "Ninguna otra cosa quería enseñar Platón que... la validez de las verdades... el eterno significado igual a sí mismo de las ideas que siempre son lo que son, aunque haya cosas, que por participación en ellas, éstas... las hacen aparecer..."
Tercer tomo, cap. II: "Die Ideenwelt." Pág. 501 en: Lotze H. (1874), Logik.

creación de Adán por Miguel Ángel
Después de la enumeración de R. Kuhn (1975, Die sixtinische Decke. Beiträge über ihre Quellen und zu ihrer Auslesung. Berlín, Nueva York: de Gruyter) la cuarta historia en el espejo del techo. Weizsäcker representa aquí la interpretación de H. Thode: en el manto del Creador estaría representada la preexistente descendencia de Adán.
Pág. 322 en: Thode, H. (1903), Michelangelo und das Ende der Renaissance. Tomo 3: Der Künstler und seine Werke. Berlín: Grote.

215 Franz Rosenzweig
Compárese la conmemoración de Weizsäcker por Rosenzweig: capítulo "Franz Rosenzweig", pág. 10-9 en: (1949) Begegnungen und Entscheidungen, (tomo I, pág. 198 y siguientes).

esclerosis lateral amiotrófica
Una atrofia muscular, parálisis flácida y espástica, simultánea de todas las extremidades, también dificultades graduales al hablar y tragar hasta la pérdida total de la movilidad por la progresiva enfermedad del sistema nervioso, en la cual la conciencia se conserva hasta el final.

216 *juste milieu*
La mitad correcta. Lema político como insignia del régimen de Luis Felipe; inicialmente creado por él mismo, luego se convirtió en una denominación para falsos compromisos.

μεσότης
Véase notas de la pág. 154.

Else Mc Caulay
No encontrado.

"*Gaudemus igitur*"
Canción estudiantil, en uso en la versión de C.W. Kindleben (1781).

217 Dostoievsky y Nietzsche
Compárese el comentario de Weizsäcker de la figura de Kirilloff de la novela de Dostojewskij "Besy" (1871/72; alemán "Die Dämonen"), pág. 184 en: (1949) Begegnungen und Entscheidungen, (tomo I, pág. 363).
Nietzsche considera al suicidio como "el acto del nihilismo". "Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre", pág. 793 en: Nietzsche F. (1956). WW III.

La recomendación de Freud
"Nos acordamos del viejo dicho: *Si vis pacem, para bellum"*. Si quieres mantener la paz, prepárate para la guerra. Sería tiempo de cambiarlo: *Si vis vitam, para mortem*. Si quieres soportar la vida, prepárate para la muerte." Pág. 355 en: Freud S. (1915), Zeitgemäßes über Krieg und Tod. WW X. "*Si vis pacem, para bellum*." Pensamiento diversamente comprobable en escrituras antiguas griegas y latinas. El texto que le sigue: F. Vegetius Renatus: (aproximadamente 400 después de Cristo) Epitome rei militaris. 3, prol: "*Qui desiderat pacem, praeparet bellum*." El que desea la paz, prepárese para la guerra.

Pulsión de muerte
Véase notas de la pág. 214.

218 origen de las palabras... magia... poder
Etimológicamente magia y poder tienen un "origen común" griego pasando por *magus* (mago, brujo); magos, latín; *magus*, en el alto alemán antiguo; *magan* (poder, ser capaz).
Compárese pág. 565 "querer", en: Kluge F. (^{25}1995) Etymologisches Wörterbuch, revisado por Seboldt. Berlín: de Gruyter.
Compárese también: "Resumidamente podemos decir entonces: el principio que rige la magia, la técnica de la mentalidad animista, es la omnipotencia del pensamiento". Pág. 106 en Freud S. (1912/13), Tótem y Tabú. WW IX.

una reflexión acerca de la muerte y del morir
En el escrito tipográfico se encuentra aquí una página sin numeración. El texto fue excluido:
Se puede también percibir allí una lucha con la muerte, donde ésta fue denominada como un factor corporal-material, en la medida en que ésta también insinúa además una lucha con el cuerpo, más aún cuando el cuerpo es reconocido como encarnación.
También esta lucha con el cuerpo tiene su riesgo, que comienza cuando la enfermedad o debilidad corporal es considerada en su totalidad como la portadora del proceso. El riesgo consiste entonces en que se huye hacia la enfermedad, no sólo para obtener de allí beneficios (ganancia de la enfermedad) en sentido externo, sino también para evitar el conflicto espiritual, que se podría originar respecto del sentido del morir. Una forma de ganancia de la enfermedad que (sería) adecuada para la huida de luchas no sólo exteriores, sino también interiores. Para ser todavía más claro, digamos que el riesgo no consiste solamente en la huida de los conflictos anímicos, sino también en que se reciba de sorpresa una enfermedad corporal. Cuando hablo con personas formadas, hablamos frecuentemente en dos idiomas. Un paciente dice, por ejemplo, que él sería ambicioso o sensible, pero yo siento que utiliza su psicología cotidiana, si bien lo hace en la creencia de explicarme algo y a través de ello de tener que ayudarme, en realidad lo hace para evitar que yo busque otras propiedades caracteriológicas de las que se le hicieron concientes que, en el caso dado, fueron colocadas para evitar que yo pronuncie lo que se oculta detrás de ello y que, entonces, yo aparezca como aquel que sabe más. Tales sucesos de sumisión deberán ser evitados y por eso no habrá que tomar en serio dichas confesiones.

Kurt Schneider
Kurt Schneider (1887-1967) era entre 1945-1955 catedrático titular de psiquiatría en Heidelberg.

220 Pablo

Pablo se designa en Acta (Apg) 22,6 según la criticada edición de Nestle-Aland (*Novum Testamentum Graece*) como "hijo de fariseos". Nacido en Tarsos, en Kilikien (Acta 21, 39), creció, sin embargo, como judío helénico. Por ello, un parentesco fariseo es improbable, si bien Pablo se declaró más tarde como fariseo. Probablemente Pablo fue presentado así en la historia de los apóstoles para destacar lo extraordinario de su conversión. La traducción de la Biblia luterana del Acta (Apg. 23,6) "un hijo fariseo" corresponde a una variante en el texto (de la así llamada Koine); se encuentra en la edición de Erasmo, que Lutero consultó para la traducción.

Rilke... propia muerte

Véase pág. 714 en: Rilke R. M. (1920), Die Aufzeichnungen des Malte Laurids Bridge. WW, tomo 6, pág. 707-946.

mi propia teoría

Compárese pág. 16 en: von Weizsäcker V (1948), Grundfragen Medizinischer Anthropologie, (tomo 7, pág. 265).

piensan en la desnudez

Compárese el verso Hi I, 21 que a menudo se cita en casos de muerte y entierros.

221 "Dios, perdónalos..."

Véase comentarios de la pág. 67.

como dijo Freud

Freud trae, en analogía a su exposición del parricidio en "Totem und Tabu" (1912/13. WW XVI), en "Der Mann Moses und die monotheistische Religion" (1937/39. WW XVI), la relación entre la eficacia de la religión mosaica con la eliminación del asesinato de Moisés. La religión mosaica habría ayudado a los judíos, a partir de la renuncia pulsional, para el "progreso en la espiritualidad" (tercer ensayo, segunda parte, apartado C). Apartado c-e, pág. 219-233 (especialmente págs. 222, 225, 231) en: Freud S. (1937/39), Der Mann Moses und die monotheistische Religion. WW XV.

bulto a Judas

Juan 12,6.

el hombre espiritual... luego de la muerte

Compárese para ello los comentarios de Goethe a Eckermann el 2 de mayo de 1824: "Este pensamiento me deja en total tranquilidad, ya que tengo la fuerte convicción de que nuestro espíritu es un ser de naturaleza completamente indestructible..." (pág. 105); el 4 de febrero de 1829: "La convicción de la continuidad de nuestra vida me nace del concepto de la actividad..." (pág. 278); el 1 de septiembre de 1829: "Yo no dudo de nuestra permanencia, dado que la naturaleza no puede carecer de entelequia..." (pág. 335). En: Eckermanmn J. P.: (1986) Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Editado por H. Schlaffens. Münchner Ausgabe, tomo 19. Munich: Hanser.

es mejor creer lo falso que dudar de lo verdadero

Compárese F. von Müller: Encuentro con Julie von Egloffstein con Goethe: "Es mejor que creas en lo *falso* a que dudes de lo *verdadero*, le decía significativamente a Julie." 4674, pág. 109 y siguiente en: (1971) Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenösischer Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann. Completado y editado por W. Herwig, tercer tomo: 1817-1825, primera parte, Zürich, Stuttgart: Artemis.

"la muerte es..."

Romano 6, 23.

222 compensación vengadora del "Talión", que también corresponde a la venganza

Talión: latín: la (misma) recompensa. El concepto designa el principio frecuente, comprobable, legal, de recompensa-represalia. Se encontró por primera vez en la tabla romana de los doce mandamien-

tos (451 a. C., tabla VIII). El principio de recompensa-represalia es conocido especialmente de la formula bíblica del Talión Ex. (2. Moisés) 21, 23-25. Hay que entenderlo según su intención original como limitación de la venganza.

Vivos mortui docent

Latín; los muertos enseñan a los vivos.

Goethe, cuando rechaza el reproche de no ser cristiano

"Meine Wahl", pág. 318 en: von Goethe J. W. WW I.

Goethe... "Margarita"... "Otilia"

Compárese: Varnhagen. Tagebuch: "Goethe le dijo una vez a Rühle: >¿Yo, pagano? Entonces si, después de todo, he matado a Margarita y dejé morirse de hambre a Otilia, ¿no es esto, para la gente, lo suficientemente cristiano? ¿Qué quieren más cristiano?<" 3285, pág. 575 en: (1969) Goethes Gespräche. Eine Sammlung zeitgenösischer Berichte aus seinem Umgang auf Grund der Ausgabe und des Nachlasses von Flodoard Freiherrn von Biedermann. Completado y editado por W. Herwig, segundo tomo: 1805-1817. Zürich, Stuttgart: Artemis.

amor al enemigo

Mateo 5, 44; Lucas 6,27 (compárese también romanos 121, 14-20; Prov (Spr) 25, 21 y siguiente).

cantata de Bach

Se trata de una cantata: "Schlage doch gewünschte Stunde" BWV 53. Según A. Dürr, esta cantata no es auténtica y seguramente fue compuesta por Georg Melchior Hoffmann. Pág. 724 en: Dürr A. (1971), Die Kantaten von Johann Sebastian Bach. Tomo 2. München, Kassel: dtv-Bärenreiter.

Uno de mis predecesores

Se refiere a Otfrid Foerster (1873-1941), titular de la cátedra de neurología de la Universidad de Breslau.

223 *Les jeux sont faits*

El guión *Les jeux sont faits* (1947, alemán 1952: Das Spiel ist aus) fue filmado en 1947 por J. Delannoy.

en mi "antropología médica"

Introducción de la muerte: cap. 19. "Einführung von Tod und Leben" Pág. 357 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 628 y siguientes). Dualistische Spaltung der Begriffe aus der Geschlechtigkeit: en el lugar citado, pág. 352, (tomo 9, pág. 623).

complejo de Cronos

Freud menciona varias veces la problemática de Cronos en relación con las angustias edípicas y los deseos de muerte, por ejemplo, pág. 262 y siguiente en Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III. Pág. 243 y siguiente en: (1901) Zur Psychopathologie des Alltagslebens. WW IV. Pág. 240 en: (1926) Die Frage der Laienanalyse. WW XIV.

Compárese también la genealogía de los dioses de Hesíodo, pág. 19 en: Hesiodo: (1991), Theogonie. Griego y alemán; editado y traducido por A. von Schirnding. Munich: Artemis y Winkler.

El estado conciente como destino fatal

Dada la buena relación con Alfred Seidel (1825-1924), H. Prinzhorn editó en 1927 un libro que había quedado como fragmento inconcluso. Según la reseña editorial y biográfica de Prinzhorn (en el lugar citado pág. 7-68), Seidel tuvo una infancia y una juventud desolada, estudió en Heidelberg y se doctoró junto con Alfred Weber sobre el tema "Produktivkräfte und Klassenkampf. Ein Beitrag zur Interpretation des historischen Materialismus von Karl Marx und Friedrich Engels." (compendio citado en otro lugar, pág. 299 y siguientes). Poco antes de la planeada publicación de su libro, (título completo: "Bewußtsein als Verhängnis. Fragmente über die Beziehungen von Weltanschauung und Charakter oder über Wesen und Wandel der Idiologien", en el lugar citado, pág. 69), como consecuencia de una depresión profunda, se quitó la vida.

"represión curativa"
"Represión curativa", pág. 159 en: (1952) Über psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 520). Algunos ejemplos de esta idea se encuentran en: (1947) Fälle und Probleme. Anthropologische Vorrlesungen in der Medizinischen Klinik, (tomo 9, pág. 9, 90, 126 y siguientes, 133, 138). Compárese también el retorno de la frase feudiana "Donde ello estaba, debe devenir el yo" (WW XV, pág. 86), pág. 341 en: (1949) Psychosomatische Medizin, (tomo 6, pág. 462).

Karoline Schlegel
"... y este es mi ser más profundo, que puede esbozar una sonrisa en una penuria indescriptible." Pág. 271. Dirigida a Schelling [Braunschweig] martes por al mañana [Octubre 1800], pág. 7 en: (1913) Caroline. Briefe aus der Frühromatik. Según G. Waitz, editado por E. Schmidt, tomo 2. Leipzig: Insel.

224 reemplaza a la neurosis
Pág. 444 en: Freud S. (1930), Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV; pág. 195 en: (1910) Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. WW VIII.

las particularidades caracterológicas de los judíos
Tercer apartado, segunda parte "Zusammenfassung und Wiederholung", pág. 211-46 en: Freud S. (1937/39), Der Mann Moses und die monotheistische Religion. WW XVI.

un misterio imposible de ser comprendido
Compárese pág. 246 en: Freud S. (1937/39), Der Mann Moses und die monotheistische Religion. WW XVI.

225 "*scientes bonum et malum*"
Traducción de la Vulgata del génesis (I. Moses) 3,5. Compárese escena escolar, verso 2047 en: J.W. Goethe (1808), *Fausto I.* WW 3.
Biblia luterana: "... en ese día, en el que ustedes coman (del árbol de la sabiduría del bien y del mal), serán abiertos vuestros ojos y ustedes serán como dioses y sabrán qué es bueno y qué es malo".

todas las vidas tienen idéntica duración
En el sentido de: pág. 266 y siguientes en: Theophrast von Hohenheim gen. Paracelsus (1929) Bruchstücke des Buches "Von den fünf Entien", llamado "Volumen medicinae Paramirum de medica industria". (*Paramirum primum*). En: Sämtliche Werke. Primera sección: medizinische naturwissenschaftliche und philosophische Schriften. Editado por K. Sudhoff, tomo 1: Früheste Schriften ums Jahr 1520 verfasst. Munich, Berlín: Oldenbourg.

226 en otras épocas con la tesis de la solidaridad de la muerte
Weizsäcker introduce el concepto, varias veces utilizado por él, bajo el título "moral-antropológico" en el contexto de la pregunta por la Segunda Guerra Mundial: "Die Solidarität des Todes", pág. 180 y siguientes en (1949) Begegnungen und Entscheidungen, (tomo 1, pág. 359 y siguientes). En el cuarto apartado: "Die Solidarität des Todes und die Gegenseitigkeit des Lebens" (pág. 337) en: Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie, (tomo 9, pág. 610 y siguientes) aparece como un concepto fundamental de la antropología médica.

amor al enemigo
Véase notas de la pág. 222.

fue calificada por Freud de demoníaca
Freud designa la compulsión a la repetición como diabólica: pág. 36 en: Freud S. (1920), Jenseits des Lustprinzips. WW XX XIII. Pág. 251 en: (1919) Das Unheimliche. WW XII.

la idea compulsiva de la muerte
Pág. 452 y siguiente en: Freud S. (1909), Bemerkungen über einen Fall von Zwangneurose. WW VII.

Ahasver

Nombre del llamado judío eterno. La leyenda de los judíos peregrinos hasta el regreso del Cristo enlaza diferentes fuentes y relatos. En el siglo XIII en Italia fue volcada varias veces por escrito, luego homogeneizada en la figura del Ahasverus (descripción breve y relato de un judío cuyo nombre es Ahasverus en 1602). Ella es la fuente de innumerables narraciones populares en toda Europa y, desde el siglo XVIII, siempre es tema de nuevas elaboraciones literarias.

mito de Münchhausen

Al así llamado barón de las mentiras, Karl Friedrich Hieronymus, barón de Münchhausen (1720-1797), le fueron adjudicadas historias falsas con aventuras fantásticas agregadas a sus relatos aventureros, que fueron transmitidas en numerosas versiones, elaboraciones dramáticas y novelescas y también en muchas filmaciones. La colección que para todas las versiones más recientes sirve de comparación surge de Gottfried August Bürger.

G. A. Bürger (1786), Wunderbare Reisen zu Wasser und zu Lande, Feldzüge und lustige Abentheuer des Freyherrn von Münchhausen, wie er dieselben bey der Flasche im Cyrkel seiner Freunde selbst zu erzählen pflegt. Londres: Raspe (Göttingen: Dieterich).

del sentido de las enfermedades a partir de la muerte... sólo se puede definir la enfermedad

Pág. 370 en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 639).

el planteo, que lo inalcanzable en la ciencia

Compárese pág. 28 en: von Weizsäcker V. (1948), Der Begriff sittlicher Wissenschaft, (tomo 7, pág. 253).

Job

Probablemente referencia a la relación con los casos de muerte, pasaje frecuentemente citado, Job I, 21.

Freud... saduceo

Weizsäcker considera aquí a Freud como saduceo, porque él "sólo le daba validez al conocer y el saber". Compárese para ello la siguiente característica de los saduceos: " Los saduceos reprueban la >doctrina oral< (*halacha*) de los fariseos, interpretan las Santas Escrituras literalmente, ironizan los excedidos preceptos de pureza de los fariseos, rechazan (según el Apg 23, 8) la doctrina intrusa de los ángeles y espíritus y la resurrección, niegan (según José) la providencia y predican la responsabilidad exclusiva del hombre de su destino." Sp 1278 en: Dietrich E. L. (1961) Sadduzäer. En: Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tercera edición, tomo V. Tübingen: Mohr (Siebeck).

227 "*Si vis vitam... mortens*"

Véase notas de la pág. 217.

la mística le resultaba sospechosa

Compárese el informe de Weizsäcker sobre su visita a Freud. Pág. 182 en: (1954) Natur und Geist. Erinnerung eines Arztes, (tomo I, pág. 145).

Carlyle... *Job*

Lectura II: "The Hero as Prophet. Mahomet: Islam." En: (1841) On heroes, Heroworship and the Heroic in History; pág. 48 y siguiente en: Carlyle, T. (1904); pág. 45 y siguiente en: Carlyle T. (1913) Helden und Heldenverehrung.

"¡No debes matar!"

Ex (2. Moisés) 20, 13; Dtn (5. Moisés) 5, 17.

unión de la muerte y la vida

Compárese cap. 20 "Die Verschmelzung von Tod und Leben" pág. 361 y siguientes en: (1951) Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie (tomo 9, pág. 632 y siguientes).

228 como aquello que ya es

En la tipografía se encontraron, junto con la página introductoria, las siguientes enumeraciones de páginas después de ("Muerte", página 30" y "Muerte", página 31) últimos textos en relación con el capítulo "Muerte".

"Muerte", página 30:

II.

Antes yo proponía que en la terapia había que conseguir el destino del hombre. Para ello me parecía necesario una transformación. Cuando investigué luego las cuestiones religiosas y de confesión, se me hizo cada vez más convincente la opinión de que la mayoría de las personas en realidad no se podrían convertir; quizá, ninguna de ellas. Pero si esto es así, la única transformación posible es aquella que se dirige hacia la muerte, es decir, en este caso, sólo hacia la fe completa. Todavía está en pie la pregunta de si como médico se ocupa en ello un lugar particular o si se tiene que cumplir una tarea especial, según la cual, bajo cualquier circunstancia, se debería estar a favor de la vida. Yo no creo esto. Creo que tiene y debe establecer con la muerte un pacto, pero no pienso que la debería combatir. En este caso, el médico no se encuentra frente a la muerte en una posición especial, sino que debe conocer las condiciones de la vida sana, es decir, verdadera, buena y bella, con la particular intención de promover su desenvolvimiento. No más. Tampoco se encuentra, por lo tanto, más allá de aquello que los juristas y los éticos llaman el delito. No lo es: ni como seducido ni como seductor se encuentra en esta situación particular. No se encuentra en una posición especial en relación con la muerte, sino en relación con la salud. Con ello la verdadero no se puede separar de lo bello ni de lo bueno.

Antes yo proponía... destino del hombre
Véase observaciones a pág. 205.

Muerte, página 31

Cuando se toca el tema desacostumbrado de la "muerte" habrá que preguntarse si no sería mejor guardar silencio que hablar. Por una parte, porque el silencio muchas veces es represión y, por otra, porque no se sabe nada acerca de la muerte. Es cierto que antes dijimos aquí que no se trata de una definición sino del comportamiento en la interpretación.

Luego también la así llamada eutanasia juega un papel. Y ahora se me ocurre que, junto con el hablar de la muerte, también resulta posible una ayuda para morir, que de otro modo no se podría OBTENER y que entonces es de utilidad. Si se impone un trato mejor, un comportamiento más adecuado, ESTO también se conseguirá fuera y dentro de la medicina.

De este modo no ocurrirá un debilitamiento sino un fortalecimiento y este es un buen motivo para hablar de este tabú. Así se extiende un estado de ánimo optimista.

Estas palabras tampoco son un impedimento para que alguien actúe. Si, por ejemplo, se trata de posiciones o decisiones políticas, alguien que ha hablado mucho del morir y de la muerte puede ser tanto pacifista como militarista y no está dicho que mi pacifismo haga surgir una consecuencia o un contenido de mi teoría acerca de la muerte. Más bien sólo sostengo que ha de lograrse la libertad para una tal decisión. Y que se logre a partir de una mayor libertad de los sentimientos y de los pensamientos. Y que haya una comunicación mejor entre los sentimientos y los pensamientos.

Por lo tanto, se ejerce la interpretación en su superioridad en relación con tales conocimientos absolutos. Y con ello se practica en mayor medida una especie de libertad de lo que más se promete que se cumple en ciertos programas políticos.

Aparentemente aquí se trata de la muerte. Sin embargo, tengo la impresión de que también el médico puede tratar mejor con la enfermedad si, aunque no siempre le lleve a la conciencia del enfermo el tema de la muerte, tenga, de todas formas, conciencia de ello. Si bien no necesita decirle al enfermo que alguna vez tendrá que morir y que él, el médico, no sabe cuándo, ni de qué, el enfermo percibirá también este respeto y a través de ello podrá recibir nuevamente la fuerza para superar la enfermedad en mayor medida de lo que sucedería, quizá, a través de una comunicación de ideas religiosas que, por ello, no habrán de excluirse.

dejad que los muertos

San Mateo 8, 22

229 "Amo a aquel que quiere lo imposible"

Véase observaciones a pág. 287. (En Goethe: "Amo a aquel…").

el principio Leibniz-Freud

Véase observaciones (proposición de Leibniz, proposición de Freud) a pág. 192.

230 una picazón o al rascarse
Compárese: parte II, cap. 3 "Die Wirksamkeit", pág. 207 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1951), Der kranke Mensch, (tomo 9, pág. 493 y siguientes).

Theodor Haecker
No fue encontrado.

232 Yo mismo he sufrido una vez un ataque de vértigo de Menière.
Véase observaciones a pág. 34.

233 cuando hablemos de la naturaleza conceptual de estos hechos
Luego se encuentra tachado en el manuscrito el comienzo de un párrafo nuevo que no fue continuado: *Si me pregunto o le pregunto a otros que enfermaron de vértigo qué es lo que sienten no sólo me contestan "me siento mal", también dicen, por ejemplo, "todo se me da vueltas".*

por la noche se encuentran los zorros
Giro lingüístico que se refiere a un lugar alejado.

235 movimientos y... percepciones
En el manuscrito se encuentra un párrafo escrito con lápiz: La Nausée *de Sartre coloca el asco y los síntomas del vago delante del giro aparente. Esta sería sólo una transición a la escisión e identificación patológicas. Nuevamente, desde lo psicológico o sintomático, la vecindad anatómica del núcleo de Deiters y del núcleo del nervio vago no son aquí una casualidad.*
La Nausée de Sartre
Compárese las reflexiones de Weizsäcker en relación con *La nausée* (1939, alemán: Der Ekel. 1949) en (1949), Der Widerstand bei der Behandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean Paul Sartre, (tomo 6); los síntomas no son "descritos con tanta precisión que, en el caso de Roquentin, se pudiera establecer un diagnóstico".
Pág. 490 en: von Weizsäcker V. (1949), Der Widerstand bei der Behandlung von Organkranken, (tomo 6, pág. 438).
la vecindad anatómica
En relación con la idea de que la vecindad del núcleo de Deiters (núcleo del nervio vestibular) y del núcleo del nervio vago en el bulbo raquídeo (*medulla oblongata*), para la percepción auditiva y del equilibrio y (junto con el simpático) para los circuitos que regulan la función nerviosa del estómago, del intestino y de la vejiga, no es "una casualidad", compárese la exacta exposición en la conferencia "XXXIX. Geist (Menièrsche Krankheit)" pág. 191 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1947), "Fälle und Probleme", (tomo 9, pág. 263 y siguientes).

teoría de la histeria
Compárese S. Freud: (1892/93) Ein Fall von hypnotischer Heilung, nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den "Gegenwillen". WW I. Compárese E. Kretschmer (1920), die Willensapparate der Hysterischen. Z. ges. Neurol. Psychiat. 54, 251-80; (1923) Über Hysterie, Leipzig: Thieme; (1944) Hysterie, Reflex und Instinkt. Leipzig: Thieme; (1974) Hysterie. Begr. v. E. Kretschmer, bearb u erg v W. Krteschmer, 7. neugefasste Aufl, Stuttgart: Thieme.

236 experimentos que han mostrado
Compárese para ello pág. 124 en: von Weizsäcker V. (1921), Über Willkürbewegungen und Reflexe bei Erkrankungen des Zentralnervensystems. (Elektromyographische Untersuchungen). Dtsch. Z. Nervenheilk 70, 115-30 (No aparece en las obras completas). Allí remite a: H. Piper (1912) Elektrophysiologie menschlicher Muskeln. Berlín: Springer.

una fuerza mística entre el cuerpo y el alma
fuerza mística: compárese 22. VIII, pág. 152 en Freud S. (1938, escritos no publicados). Ergebnisse, Ideen, Probleme. WW XVII. Entre cuerpo y alma: pág. 214 en: Freud S. (1925), Triebe und Triebschicksale. WW X.

237 acontecimiento y vivencia
Alusión a: E. Straus (1930, ^{3}1978) Geschehnis und Erlebnis. Berlín: Springer.

238 motivo, que trataremos de explicar luego
Se refiere a pág. 254.
Al margen del manuscrito se encuentra aquí la referencia: (*bipersonal*).

239 deuda... culpa
Estar endeudado (compárese la deuda referente a lo financiero) versus culpa en el sentido de una falta.

241 la actitud creyente de Darwin
"De las imágenes que se han gravado en mi memoria ninguna supera en grandiosidad a aquellas de los bosques todavía intocados por los hombres, ya sea los de Brasil, donde reina la fuerza de la vida, o aquellos de Tierra del Fuego, donde reina la muerte y la disolución. Ambos son templos que están colmados de testigos grandiosos de los dioses de la naturaleza; nadie puede estar ubicado en esta soledad sin sentir que en el hombre existe algo más que la simple respiración de su cuerpo". Pág. 372 en: Darwin C. (1988), Reise eines Naturforschers um die Welt.

242 *scientes bonum et malum*
Véase observaciones a pág. 225.

243 la *transformación de los fundamentos* de los conceptos fundamentales de las ciencias naturales
Compárese pág. 11 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1948), Grundfragen Medizinischer Anthropologie, (tomo 7, pág. 260 y siguientes).

Una teoría de la sexualidad
Al borde del manuscrito está escrita la fecha: 14.9.49 sin ulteriores referencias a las páginas que le corresponden.

243 Freud... "perversos polimorfos"
Véase 92 y siguientes en: Freud S. (1905), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. WW V.

244 Frobenius
En el capítulo 29 (Die Welteltern) de su "Kulturgeschichte Afrikas" (pág. 153 y sig.), Leo Frobenius relata diversas combinaciones sexuales en relación con la tierra y el cielo en las representaciones africanas y antiguas del origen del mundo.

246 agua, raíces... revólver
En relación con "raíces", compárese lo escrito por Weizsäcker referente a J. P. Sartre, *La nausée*, pág. 48 y siguiente en: von Weizsäcker V (1949), Der Widerstand bei der Behandlung von Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean Paul Sartre, (tomo 6, pág. 435). El "agua" se refiere aquí probablemente a la experiencia de fusión mencionada allí de Hugo von Hofmannsthal. "Göding, el 14. VI. por la noche" Pág. 121 en: von Hofmannsthal H, 1959, Aufzeichnungen und Tagebücher aus dem Nachlass. En: Aufzeichnungen. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. Frankfurt-Main: Fischer). Además Weizsäcker refiere (tomo 6, pág. 435) que "ha hecho experiencias parecidas hace aproximadamente treinta años". Con ello se refiere al "por así decir momento inspiratorio", relatado en "Natur und Geist", que tuvo al contemplar un cinturón de cartuchos. Es probable que con el mencionado "revólver" aluda a ese momento. Compárese pág. 98 en: von Weizsäcker V. (1954), Natur und Geist.

"principio de realidad"
Véase observaciones a pág. 210.

247 "Capacidad de trabajo y de goce"
En Freud: "Capacidad de rendimiento y de goce", por ejemplo, pág. 8 en: (1904) Die Freudsche psychoanalytische Methode. WW V. pág. 385 en: (1912) Ratschläge für den Arzt bei der psychoanalytischen Behandlung. WW VIII.

251 cosa en sí
Véase observaciones a pág. 139.

"sobrevaloración del objeto de amor"
En Freud "sobrevaloración sexual" del "objeto" o "sobrevaloración" del "objeto sexual", por ejemplo: Freud S. (1905), Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. WW V.

254 definición de Schopenhauer
Cap. 44 "Metaphysik der Geschlechtsliebe" en: Schopenhauer A. (1819), Die Welt als Wille und Vorstellung.

Con ello ya nos movemos... sexualidad
Al borde del manuscrito se encuentra la referencia: *Androginidad. Bisexualidad*

255 *Magna Mater*... en el culto hermafrodita, en la filosofía sexual andrógina
En calidad de gran Madre Cibeles, una diosa frigia era equiparada a Rea, la madre de Zeus, y fue venerada como diosa de la fertilidad en un culto que se practicaba en todo el mundo antiguo. Hermafroditas un ser divino masculino-femenino, según el mito griego más tardío, hijo de Hermes y Afrodita, era venerado desde el siglo 4 a. C. en Atenas. Zur androgynen Sexualphilosophie compárese: Weininger O. (1903), Geschlecht und Charakter.

256 Queda todavía una pregunta
Al margen del manuscrito se encuentra para las páginas siguientes la fecha: 29.9.50.

Freud luego de la génesis preedípica
Génesis del carácter compulsivo preedípico, por ejemplo: Freud S. (1908), Charakter und Analerotik. WW VII. Zwangsneurose und analsadistische Phase, por ejemplo: Freud S. (1913), Die Disposition zur Zwangsneurose. WW VIII. Sadismus als Abkömmling des Todestriebes, por ejemplo, pág. 58 en: Freud S. (1920), Jenseits des Lustprinzips. WW XIII.

257 Kant... concepción intelectual
Traszendentale Elementarlehre, parte II: Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phänomena und Noumena. A 235 y siguientes, B 294 y siguientes, sobre todo B 307 en: Kant (1781, ^{2}1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II; (1770) De mundi sensibilis atque inteligibilis forma et principiis. § 10. WW III.

258 algunos fundadores de religiones
Haciendo referencia al segundo mandamiento (Ex. 20, 7; Dtn. 5, 11), desde el rabinismo en el siglo II y III a. C., se usaron, en el judaísmo, numerosos nombres y definiciones sustitutivas para Dios.

advertencia de Goethe
No se ha encontrado

sublimación
Para el tema de la relación entre sublimación y desarrollo cultural, véase pág. 457 en: Freud S. (1930), Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV.

259 "triunfo de la voluntad"
Véase observaciones a pág. 68.

260 *Audiatur et altera pars*
También se debe escuchar la otra opinión. Se trata de un principio fundamental de la pronunciación de sentencias y se retrotrae al juramento jurídico de Atenas.

261 pensamiento onírico latente... que el pensamiento conciente
Ver observaciones a la página 163 o 210.

principio de realidad
Freud relacionó el concepto de la realidad psíquica (sobre el trasfondo de la utilización diferente en la filosofía y psicología del siglo XIX) con el deseo inconciente. Sobre todo, pág. 625 en: Freud S. (1900), Die Traumdeutung. WW II/III.

265 cuatro tipos de libertad
"Las cuatro libertades". Discurso del presidente Franklin Delano Roosevelt del 6 de enero 1941, véase págs. 36-8, en: Roosevelt F. D. (1953), *Amerika und Deutschland 1936-1945.* Extractos de discursos y documentos publicados por indicación del gobierno de los Estados Unidos.

266 según las palabras de Job
Job I, 21.

267 Dicen que Przywara expresó hace poco
Compárese como posible fuente o expresión emparentada en su sentido de Erich Przywara (1889-1969): E. Przywara (1948), Vier Predigten über das Abendland. "Siehe ich mache alles neu". Geleitwort de H. U. von Balthasar, Christ Heute, 1. Folge, 3. H, Einsiedeln: Johannes-Verlag.

269 El movimiento voluntario
Compárese IV. "Las condiciones del movimiento", pág. 119 y siguientes en: von Weizsäcker V. (1950), Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 239 y siguientes).

golpe de martillo
Compárese con: Derwort A. (1948), Zur Psychophysik der handwerklichen Bewegungen bei Gesunden und Hirngeschädigten. En Beiträge aus der Allgemeinen Medizin 4, publicado por V. von Weizsäcker, 21-77. Stuttgart: Enke.

prima causa
Latín: causa primera. En la escolástica, Dios, en relación con Aristóteles, se diferencia como *causa prima* de la creación de la *causa secunda.*

271 se apoya en experimentos
Compárese "Zur 4. Auflage" pág. X en: (1950) Der Gestaltkreis, (tomo 6, pág. 89).

resistencia imprevisible
V. von Weizsäcker (1950), Zwei Arten des Widerstandes, (tomo 6, pág. 477 y siguientes). Véase observaciones a pág. 140.

276 el lenguaje podría ser un medio
En el borde del manuscrito se encuentra aquí un dato: (San Pablo) I. Corintios 14, 10: "... nada existe sin el lenguaje" (Biblia luterana).

277 el hombre cartesiano, que anuncia la solución de un problema
En el párrafo 6-12 de la segunda parte de *Discours de la méthode* (1637), Descartes describe cuatro "indicaciones" para la solución de problemas científicos. (1996) Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. En: René Descartes. Philosophische Schriften en un solo tomo.

279 Nota 276: Kant... fenómeno y *noumeno*
Compárese con "Von dem Grunde der Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in Phaenomena und Noumena" (A 235 y siguientes, B 294 y siguientes) en Kant I. (1781, 1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

280 Dado que Aristóteles
Pág. 9, IIb en: Aristóteles (1984), Kategorien. Übers y erl por K. Oehler. En WW I, parte I.

el mito de la creación... la creación... desde el caos
Génesis (I. Moisés) I, I y siguientes. El primer informe de la creación no es un mito. Con ayuda del conocimiento de su época, informa acerca de la creación, pero, en lo que respecta el caos, recurre a motivos místicos del mundo oriental antiguo para exponer de este modo que el mundo creado no está subordinado a poderes míticos sino que obedece a sus propias leyes.

282 Hegel... en un artículo
"Wer denkt abstrakt?" pág. 445-50 (aquí: pág. 449) en: Hegel G. W. F. (1958). WW 20.

reconócete a ti mismo
Inscripción en el templo de Apolo en Delfos.

284 por ejemplo, Krehl, *Fisiología Patológica*
Cap. 2, "El comportamiento del organismo en contra de la penetración de sustancias ajenas". I. Infektion und Immunität", pág. 25-93, (por ejemplo, pág. 39, 44, 85, 90) en: Krehl, L. ([10]1920), Pathologische Physiologie.

i*mitatio Christi*
Sucesión de Cristo. La devoción de los sucesores de Cristo, en el sentido de la *devotion* moderna, encontró su expresión literaria más efectiva en el libro cristiano de mayor divulgación después de la Biblia, titulado *Cuatro libros de la Imitatio Christi* de Thomas a Kempis (1380-1471).

La destrucción de la objetividad preexistente
Ver observaciones a pág. 206 y siguiente.

El engaño es constitutivo
Se define el concepto del engaño constitutivo en pág. 202 en: Wiezsäcker V. (1950), Der Gestaltkreis, (tomo 4, pág. 336).

285 (no todos los seres humanos son queribles)
Formulado por Freud como "duda" acerca de la "disposición hacia un amor generalizado a los hombres y el mundo": "y además no todos los hombres son queribles". Pág 461 en: Freud S. (1930), Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV.

puede haber vencedores y vencidos
La siguiente oración está tachada:
Estos tres estadios se parecen en todo a aquellos que fueron descritos anteriormente al considerarse el acto sexual.
La observación se refiere a la pág. 239

286 sino de lo que realmente es
En este lugar en el manuscrito dice: (compárese 14.III.48)

felix culpa
"*O felix culpa quae talem ac tantum meruit habere redemptorem*". Oh, culpa divina, que merece un redentor tan grande". Extraído del "exsultet" de la liturgia católica: veneración de la celebración de las luces que inicia la noche de Pascuas.

in natura rerum
En la naturaleza de la cosa(s).

"¡No todos los hombres son dignos de ser amados!"
Ver observaciones a pág. 285.

Querella y lucha
Este apartado no aparece en el manuscrito.

287 Ilusión
Pág. 169, 217 en: von Weizsäcker V. (1949), Begegnungen und Entscheidungen, (tomo 1, pág. 348, 395).

carnicero
Pág. 154-7 en: von Weizsäcker V. (1949), Begegnungen und Entscheidungen, (tomo 1, pág. 334-6).

"*credo quia absurdum*"
Creo porque es paradójico. Origen: "*Et mortuus est Dei Filius, prorsus crediile qia ineptum est*". Seguramente es creíble que el hijo de Dios haya muerto porque es paradójico. Cap. 5, pág. 806 en: Tertullianus F. (1844), De Carne Christi. En: *Patrología. Series latina*, tomo 2, publicado J. P. Migne, París. "… *tam multa fabulosissima et absurdissima, quia demonstrari non poterant, credenda imperari*"... hay que creer tantas cosas inventadas y absurdas que no pueden ser demostradas. VI, 5, pág. 722 en: Augustinus A. (1877) Confessiones. En: *Patrología. Series latina*, tomo 32, publicado J. P. Migne, París: Migne.

negación similar del mundo... Parménides... Zenón
Compárese fragmentos de Parménides, en especial 8,1-14; en relación con Zenón: los cuatro fragmentos aludidos en el texto se refieren a lo cuestionable y contradictorio del discurso acerca de la multiplicidad de las cosas y del movimiento; el final referido a "la negación del mundo" es un resultado de la discusión prefilosófica de las "Paradojas de Zenon" que comienzan con Aristóteles (compárese Aristóteles Metaphysik B 4, 1001 b y Physik tomo 4, 209 A, pág. 23 y siguientes; 210 B 22 y siguientes; tomo 6, 239 B, 10 y siguientes).
Parmenides: Fragmente, Zenon: Fragmente, en: Diels H. (1972), Die Fragmente der Vorsokratiker. Tomo 1.

Cita de un pasaje en la obra de Freud
Pág. 315 en: Freud S. (1911), Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia (Dementia paranoides). WW VIII.

288 desde von Uexküll "mundo circundante"
Ver observaciones a pág. 49.

el delirio de grandeza, el delirio celotípico, el delirio de persecución
En el orden mencionado de las diferentes formas de delirio, pág. 309, 300, 299 en: Freud S. (1911), Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. WW VIII.

Freud... alienación o huida de la realidad
Compárese Freud S. (1924), Der Realitätsverlust bei Neurose und Psychose. WW XIII. (No se puede encontrar en las obras completas de Freud el concepto de la alienación en relación con el delirio).

en la sustancia viscosa
lat viscosus: pegajoso, viscosidad, tenacidad, fricción interior de un líquido o también de un gas; depende, entre otras cosas, del estado de dispersión (dispersión: distribución muy fina de una sustancia en otra diferente); por ejemplo, la sangre o el suero sanguíneo como sustancia viscosa (compárese tomo 1, pág. 48).

289 Descartes comprobó la existencia
Ver la segunda meditación en: (1941) Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, en: (1996) René Descartes: Philosophische Schriften en un tomo único.

Discours de la méthode
Compárese especialmente primera parte, 5: "por lo tanto, no es mi intención enseñar aquí el método que todos deberán seguir para conducir acertadamente su intelecto, sino que se trata sólo de enunciar cómo he tratado de conducir el mío". (1637) Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Pág. 7 en: (1996) René Descartes, Philosophische Schriften en un tomo único. (Los textos en esa edición están paginados de un modo especial).

Kant no tenía razón
Referido a la discusión sistemática en relación con la demostración de la existencia "Die transzendentale Dialektik" de Descartes. Segundo libro: "Von den dialektischen Schlüssen der reinen Vernunft", primera parte principal: "Von den Paralogismen der reinen Vernunft" A 355 y B 422 y observaciones en: Kant I. (1781, ²1787), Kritik der reinen Vernunft. WW II.

290 "*zoon politikon*"
"Por su naturaleza el hombre es un ser político", Aristóteles, Politik I. Libro 2; 1253ª 2. WW 9.

Dictum del señor von Domaczewsky
Probablemente se refiera al historiador Alfred von Domaszewski (1856-1927) quien fue profesor en Heidelberg desde 1887.

293 "*mauvais foi*"
Première Partie, Chap II "La mauvais foi" pág. 85-III (sobre todo: "III. La 'Foi' de la mauvaise foi" pág. 108 y siguientes) en Sartre J. P. (1948) L'être et le néant. En la traducción alemana más reciente se traduce "*mauvaise foi*" por "insinceridad". (Compárese tomo I, pág. 428, observaciones I): primera parte, cap. 2 "La insinceridad ['*La mauvaise Foi*']", pág. 119-60 (III "Der 'Glaube [foi]' der Unaufrichtigkeit [mauvaise foi]", pág. 154-60). En: Sartre J. P. (1993), Das Sein und das Nichts.

294 cosa en sí
Compárese observaciones a la pág. 139.

apóstol San Pablo
1. Corintios 7, 1-9

Molière... padre... hija
Por ejemplo, Der Geizige (*L'Avare*. Primera represenación 1668); Der Tartuffe o Der Heuchler (*Le Tartuffe ou L'Imposteur*. Primera representación 1669); *El enfermo imaginario* (*Le malade imaginaire*. Primera representación 1673).

295 Himmler
"Más allá de los límites que establecen las leyes y costumbres burguesas, por lo general necesarias, podrá ser una tarea elevada para las mujeres y jóvenes alemanas de buena familia transformarse, fuera de la familia y no por liviandad, sino por profunda seriedad moral, en madres de hijos que deberán ir al frente y de quienes sólo el destino sabe si volverán o si caerán por la patria alemana". Orden proveniente de la SS para la totalidad de la SS y la policía, H. Himmler, el 28 de octubre 1939 (archivo de Estado, Koblenz. NS 20-30) pág. 153 y siguiente en: Klinsiez D. (1982), Die Fraus im NS-Staat. Schriftenreihe der Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte Nro. 44, Stuttgart: Deutsche Verlagsanstalt.

en el cielo no existe el "matrimonio"
Mateo 22,30.

296 asunción de la Virgen María
El 1.2.1950 el Papa Pío XII anunció como dogma la *assumpio mariae*, la inclusión de María con cuerpo y alma en las maravillas celestiales. (Denzinger: Enchiridion symbolorum 2331-33).

Platón en su mito en el *Simposio*
El mito cuenta la procedencia y la esencia filosófica de Eros, 202 d y siguientes; 210ª-210d y 211b; el amor homoerótico es incluido en lo verdaderamente bello; en el mito, no se menciona la homosexualidad en el sentido biológico.

297 la etimología un poco fantástica de Schelling
No se ha encontrado.

principium individuationis
Cap. 27 en: Leibniz G. W. (1962), Nouveaux Essais. WW 2, 3.

psicoanálisis de Freud... Bleuler *sen*
Referente a la concepción de S. Freud de la ambivalencia, compárese, por ejemplo, pág. 528 y siguiente en: (1931) Über die weibliche Sexualität. WW XIV.
E. Bleuler (1914), Die Ambivalenz.

del mandamiento... que habla del amor por el enemigo
Véase observaciones a la pág. 222.

298 las religiones… medios para ahorrarse una neurosis
Véase observaciones a la pág. 223.

299 *credo ut intelligam… intelligo ut credam*
"*neque enim quaero intelligere, ut credam, sed credo ut intelligam*"... porque no ambiciono comprender para creer, sino que creo para comprender". 1. I, 227 en: Anselm von Canterbury: Prosologion (escrito cerca de 1077-78); "*intelligo ut credam*": comprendo para creer. Esta inversión de la frase de Anselm von Canterbury caracteriza, simplificando, la posición de Petrus Abaelardus (1079-1142).

como señala Freud, el ello deberá devenir yo
"Donde ello estaba, debe devenir el yo" pág. 86 en: Freud S. (1933), Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. WW XV.

también el yo... un ello
Véase observaciones a la pág. 171.

300 controversia más reciente acerca de la eutanasia y de los experimentos en seres humanos
Probablemente se aluda al debate de A. Mitscherlich y F. Mielke acerca de la documentación sobre el proceso a los médicos de Nurenberg: A. Mitscherlich y F. Mielke (1947), Das Diktat der Menschenverachtung. Eine Dokumentation. (De la comisión alemana de médicos en el juzgado militar americano I en Nurenberg). Heidelberg: Schneider; (1949) Wissenschaft ohne Menschlichkeit. Medizinische und eugenische Irrwege unter Diktatur, Bürokratie und Krieg. Con una introducción de la Comisión de Trabajo de las Cámaras de Medicina de Alemania Occidental. Heidelberg: Schneider; (1960, ^{7}1983). Medizin ohne Menschlichkeit. Dokumente des Nürnberger Ärzteprozesses. Frankfurt/Main: Edición de bolsillo, Fischer.
Aportes de A. Mitscherlich en relación con la controversia, en la gaceta universitaria de Göttingen: A. Mitscherlich (1947), Unmenschliche Wissenschaft. En: (1983) Alexander Mitscherlich. Gesammelte Schriften. Publicado por K. Menne, tomo VI: Politisch-publizistische Aufsätze I. Publicado por H. Wiegandt, pág. 154-60. Frankfurt-Main. Suhrkamp; (1948) Absicht und Erfolg. En el lugar citado, pág. 160-4; (1948) Protest und Einsicht. En el lugar citado, pág. 164-71. Mitscherlich opina acerca de V. von Weizsäcker (1947, "Euthanasie" und Menschenversuche. Tomo 7) en: (1947) Unmenschliche Wissenschaft. En el lugar citado, pág. 159. La discusión en relación con la documentación es expuesta por Mitscherlich en un prefacio a la edición 1960: Mitscherlich A, (1960), Von der Absicht dieser Chronik. En: Gesammelte Schriften. Tomo VI, pág. 174-87.

301 Lo que Freud calificó aquí de "pulsión"
Referente a la pulsión de autoconservación, por ejemplo, el capítulo "Gegensatz von Sexualtrieben und Ichtrieben", pág. 229 y siguiente, en: Freud S. (1923), "Psychoanalyse " y "Libidotheorie". WW XIII. Referente a la vinculación entre pulsión de autoconservación y pulsión de muerte: pág. 41 en: Freud S. (1920), Jenseits des Lustprinzips. WW XIII. Referente a la relación entre pulsión sexual y pulsión de destrucción (pulsión de muerte): IV "Die beiden Triebarten", pág. 268 y siguientes, en: Freud S. (1923), Das Ich und das Es. WW XIII.

302 Max Stirner
Max Stirner (en realidad, Johann Kaspar Schmidt, 1806-1865), perteneciente al así llamado hegelianismo de izquierda, desarrolló el punto de vista de un extremo individualismo.
Sobre todo: M. Stirner (1845), Der Einzige und sein Eigentum. Leipzig: Wigand; (1969) Der Einzige und sein Eigentum und andere Schriften. Publicado por H. G. Helms. Munich: Hanser.

mandamiento, del amor al enemigo
Véase observaciones de la pág. 222.

La confirmación de la samaritana
Juan 4, 9 y siguientes.

303 J. P. Sartre
Véase observaciones de la pág. 197.

Literatur und Anmerkungen
Pathosophie
Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (1956, ^{2}1967)

* Alexander F. (1950) Psychosomatic Medicine. New York: Norton; (1951, ^{3}1977) Psychosomatische Medizin. Grundlagen und Anwendungsgebiete. Übers v P. Kühne. Berlin, New York: de Gruyter.

* Aristoteles (1959 ff) Werke in deutscher Übersetzung. Begr v E. Grumach, hrsg v H. Flashar. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Aristoteles (1959) Über die Seele. Übers v W. Theiler. WW 13.

* Aristoteles (1967) Physikvorlesung. Übers v H. Wagner. WW 11.

* Aristoteles (1984) Kategorien. Übers u erl v K. Oehler. WW 1, Tl 1.

* Aristoteles (^{9}1991) Nikomachische Ethik. Übers u erl v F. Dirlmeier. WW 6

* Aristoteles (1991) Politik. Übers u erl v E. Schütrumpf. WW 9.

* Aristoteles (1960) Metaphisik. Übers v F. Bassenge. Berlin: Aufbau Verlag.

* Augustinus A (^{2}1981) De civitate Dei libri XXII. Ex rec B Dombart, A. Kalb. Stuttgart: Teubner.

* Barrès H. (1933) Mes cahiers. Edition Plou. Paris:La Palatine.

* Baruk H (1945, ^{2}1950) Psychiatrie morale expérimentale, individuelle et sociale. Haines et reactions de culpabilité. Paris: Presses Universitaires de France.

* Baruk H. (1976) Des hommes comme nous: mèmoires d'un neuropsychiatre. Rec par J. Laborde. Paris: Laffont.

Bayle P. (1697) Dictionnaire historique et critique. Rotterdam: Leers; (1702) 2. éd., rev, cor et augm par l'auteur. Rotterdam: Leers; (1741-44) Peter Baylens Historisches und critisches Wörterbuch n d neuest Aufl v 1740 übers auch m e Vorr u versch Anm vers v Johann Cristoph Gottscheden. Nebst dem Leben des Herrn Bayle von Herrn Desmaizeaux. Th 1-4. Leipzig: Breitkopf.

De Beuvoir S. (1946) Tous les hommes sont mortels. Paris: Gallimard; (1949) Alle Menschen sind sterblich. Aus d Franz v E Rechel-Mertens. Stuttgart, Hamburg, Baden-Baden: Rowohlt.

Von Bergmann G. (1932, ^{2}1936) Funktionelle Pathologie. Eine klinische Sammlung von Ergebnissen und Anschauungen einer Arbeitsrichtung. Berlin: Springer.

* Bernard C. (1878/79) Leçons sur les phénomènes de la vie communs aux animaux et aux végétaux. Paris: Baillière; (1966) Avec une préface de G. Canguilhem. Paris: Vrin.

Bilz R. (1940) Pars pro toto. Ein Beitrag zur Pathologie menschlicher Affekte und Organfunktionen. Leipzig: Thieme.

Bleuler E. (1911) Dementia praecox oder Gruppe der Schizophrenien. In: Handbuch der Psychiatrie. Hrsg G Aschaffenburg, Spez Tl, 4. Abt I Hälfte, 1-420. Leipzig, Wien: Deuticke.

Bleuler E. (1914) Die Ambivalenz. In: Festgabe zur Einweihung der Neubauten der Universität Zürich, 93-106. Zürich:Schulthess.

Bleuler, E. (1916, ^{6}1937) Lehrbuch der Psychiatrie. Berlin: Springer.

Bonhoeffer K. (1910) Die symptomatischen Psychosen im Gefolge von akuten Infektionen und inneren Erkrankungen. Leipzig, Wien: Deuticke.

* Brouwer LEJ (1949) Consciousness, Philosophy and Mathematics. Library of the Xth International Congress of Philosophy. (Amsterdam, August 11-18, 1948) Vol. I, 1235-49. Amsterdam: North Holland Publishing Co.

* Brugsch, Th. (1930/31) Lehrbuch der Inneren Medizin in 2 Bdn. Berlin, Wien: Urban & Schwarzenberg; (^{12}1947) umgerarb Aufl, Bd I: (^{12}1948) umgearb Aufl, Bd 2; (^{14}1950) durch e Nachtr erw Aufl. Berlin: Urban & Schwarzenberg.

* Cannon W. B. (1932,^{2}1939) The wisdom of the body. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.

Carlyle, Th. (1841) On Heroes, Hero-Worship and the Heroic in History. Six Lectures. Reported with emendations and additions. London: Fraser; (1904) Heroes, Hero-worship and the Heroic in History. London: Chapman and Hall; (1913) Helden und Heldenverehrung. Übers v E Wicklein. Jena: Diederichs.

* Cassirer E. (1910,^{2}1923) Substanzbegriff und Funktionsbegriff. Untersuchungen über die Grundlagen der Erkenntniskritik. Berlin: Cassirer; (2000) Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe. Hrsg v B Recki, Bd 6. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Charcot J.M. (1892) Poliklinische Vorträge. I Bd. Übers v S. Freud. Leipzig, Wien: Deuticke.

* Christina P, Haas R, von Weizsäcker V. (1948) Über ein Farbenphänomen. (Polyphäne Farben). Pflügers Arch ges Physiol 249, 655701.

* Darwin Ch. (1859, 91899) On the origin of the species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for live. London: Murray; (1920) Über die Entstehung der Arten durch natürliche Zuchtwahl oder die Erhaltung der begünstigten Rassen im Kampfe um's Dasein. N d letzt engl Ausg übers u wiederh durchges v JV Carus. Hrsg v GH Müller. Reprogr Nachdr Stuttgart: Schweizerbarth; (1992) Reprogr Nachdr Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Darwin Ch. (1871) The descent of man, and selection in relation to sex. London: Murray; (^{2}1992) Die Abstammung des Menschen. Aus d Engl übers v JV Carus. Wiesbaden: Fourier.

* Darwin Ch. (1988) Reise eines Naturforschers um die Welt. Hrsg v G Giertz, Nördlingen: Greno.

Descartes R. (1996) Philosophische Schriften, in einem Band. Hamburg: Meiner.

Descartes R. (1637) Discours de la méthode pour bien conduire sa raison, et chercher la vérité dans les sciences. (1996) Von der Methode des richtigen Vernunfgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung. Philosophische Schriften in einem Bd. Hamburg: Meiner.

* Descartes R. (1644) Principia philosophiae. Amsterdam: Elzevier; (1964) Philosophische Werke. Bd II, übers u hrsg v A Buchenau. Leipzig: Meiner.

* Descartes R. (1662) De homine. (1664) Traité de l'homme. (1963) Le monde et le traité de l'homme. In: René Descartes oeuvres philosophiques. Tom I, Ed F Alquié. Paris: Garnier; (1969) Über den Menschen, sowie Beschreibung des menschlichen Körpers. N d erst franz Ausg v 1664, übers u m e hist Einl u Anm vers v KE Rothschuh. Heidelberg: Schneider.

* Diels H. (1903, ^{3}1912) Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch u deutsch, Hrsg v W Kranz, 3 Bde. Berlin: Weidmann.

* von Ehrenfels Chr. (1890) Über >>Gestalt-Qualitäten<<. Vjschr wiss Philos 14, 249-92.

Ellenberger H. (1951) Der Tod aus pychischen Ursachen bei Naturvölkern (>>Vodoo Death<<). Psyche 5, 333-44.

* Erasmus von Rotterdam (1524) Vom freien Willen (De libero arbitrio). (1985) Verdeutscht v O Schumacher. Göttingen: Vandenhoeck &Ruprecht.

* Freud S. (1940ff) Gesammelte Werke. Hrsg v A Freud (eds). Frankfurt/M: Fischer.

* Freud S. (1892/93) Ein Fall von hypnotischer Heilung, nebst Bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den >>Gegenwillen<<. WW I.

* Freud S. (1985) Studien über Hysterie. WW I.

Freud S. (1900) Die Traumdeutung. WW II/III.

Freud S. (1904) Zur Psychopathologie des Alltagslebens. WW IV.

* Freud S. (1905) Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie. WW V.

* Freud S. (1908) Charakter una Analerotik. WW VII.

* Freud S. (1909) Bemerkungen über einen Fall von Zwangneurose. WW VII.

* Freud S. (1910) Einen Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci. WW VIII.

* Freud S. (1911[a]) Formulierung über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. WW VIII.

Freud S. (1911b) Psychoanalytische Bemerkungen über einen autobiographisch beschriebenen Fall von Paranoia. WW VIII:

* Freud S. (1913) Die Disposition zur Zwangneurose. WW VIII.

Freud S. (1915[a]) Zeitgemäßes über Krieg und Tod. WW X.

* Freud S. (1915b) Triebe und Triebschicksale. WW X.

* Freud S. (1915c) Das Unbewußte. WW X.

* Freud S. (1915d) Einige Charaktertypen aus der psychoanalytischen Arbeit. WW X.

* Freud S. (1917) Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. WW XI.

* Freud S. (1919) Das Unheimliche. WW XII.

* Freud S. (1920) Jenseits des Lustprinzips. WW XII.

* Freud S. (1923) Das Ich und das Es. WW XIII.

* Freud S. (1924) Der Realitätsverlust bei Neurose uns Psychose. WW XIII.

* Freud S. (1930) Das Unbehagen in der Kultur. WW XIV.

* Freud S. (1933) Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse. WW XV.

* Freud S. (1937/1939) Der Mann Moses und die monotheistische Religion. WW XV.

* Friedrich II. König von Preussen (1914) Die Briefe Friedrichs des Großen in deutscher Übersetzung. 2.Bde. Hrsg v M Hein. Berlin: Hobbing.

* Frobenius L. (1933) Kulturgeschichte Afrikas. Zürich: Phaidon.

* von Goethe J.W. (1948-1960) Werke. Hamburger Ausgabe in 14 Bdn, hrsg v E. Trunz. Hamburg: Wegner, (1973) München: Beck.

Von Goethe (1948, [16]1996) Gedichte und Epen. WW I.

von Goethe J.W. (1808,1831) Faust. In: ([16]1996) WW 3.

Von Goethe J.W. (1819) Westöstlicher Divan. In: ([16]1996) WW 2.

* Griesinger W. (1845, 51892) Die Pathologie und Therapie der psychischen Krankheiten für Ärzte und Studierende dargestellt. Stuttgart: Krabbe.

* Grote LR, Meng H. (1934) Über eine interne und psychotherapeutische Behandlung der endogenen Magersucht. Schweiz med Wschr 64, 137-41.

* Gundolf F. (1916, [5]1918) Goethe. Berlin: Bondi.

* von Haller A. (1732) De partibus corporis humani sensibilibus et irritabilibus. Commentarii societatis regiae sientiarum Gottingensis, Tom II ad annum MDCCLIII. Gottingae: Vandenhoeck; (1922) Von dem empfindlichen und reizbaren Teilen des menschlichen Körpers. Dtsch hrsg u eingel v K. Sudhoff, Klassiker der Medizin Bd 24. Leipzig: Barth.

Harvey W. (1628) Exercitatio anatomica de motu cordis et sanguinis in animalibus. Frankfurt/M: Fitzer; (1910) Die Bewegungen des Herzens und des Blutes. Übers u erl v R. von Töply, Klassiker der Medizin Bd I Leipzig: Barth.

* Hegel G.W.F (1954ff) Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bdn. Hrsg v H. Glockner. Stuttgart: Frommann.

Hegel G.W.F. (1812/1816) Wissenschaft der Logik. 2 Bde. Nürnberg: Schrag; (1958) I. Tl: Die objektive Logik. WW IV; ([3]1949) 2. Tl: Die reflexive Logik oder Lehre vom Begriff. WW V.

Hegel (1958) Wer denkt abstrakt? WW 20, 445-50.

* Heidegger M. (1927) Sein und Zeit. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd 8. Halle: Niemayer; (1927) Halle: Niemeyer; ([15]1984) Tübingen: Niemeyer.

Heidegger M. (1950, [4]1963) Nietzsches Wort Gott ist Tod. In: Holzwege. 193-247. Frankfurt/M: Klostermann.

* von Helmholtz H. (1879) Die Tatsachen in der Wahrnehmung. Zählen und Messen. Erkenntnistheoretisch betrachtet. Berlin: Hirschwald; (1959) Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* von Helmholtz H. ([4]1878) Das Denken in der Medizin. Rede, gehalten zur Feier des Stiftungstages der Militärärztlichen Bildungs-Anstalten in Berlin 1877. In: Vorträge und Reden, Bd 2, 165-93. Braunschweig: Vieweg.

* Hippokrates (1934) Die hippokratischen Lehrsätze (Aphorismoi). Die Werke des Hippocrates: Die hippokratische Schriftensammlung in neuer deutscher Übersetzung. Hrsg v R. Kapferer unt Mitw v G Sticker ua. Tl 14. Stuttgart: Hippokrates.

* Hippokrates; (1955) Der Eid des Hippokrates. In: Fünf auserlesene Schriften. Eingel u neu übertr v W Capelle, 212f. Zürich: Artemis.

Husserl E. (1900ff, [4/5]1968) Logische Untersuchungen. Bd I-III; Zweiter Band. II, I: (51986) Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis V; II, 2: ([4]1968) Elemente einer phänomenalen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen: Niemeyer.

Zur Aktanalyse logischer Untersuchungen II, 2, Vi Elemente einer phänomenalen Aufklärung der Erkenntnis. Tübingen: Niemeyer.

* Janet P. (1889) Le automatisme psychologique. Paris: Alcan.

* Jaspers K. (1913,[9]1973) Allgemeine Psychopathologie. Berlin, Heidelberg, New York: Springer.

* Kant I. (1956ff) Werke in sechs Bänden. Hrsg v W Weischedel. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Kant I. (1781, [2]1787) Kritik der reinen Vernunft. In: WW IV.

* Kant I. (1788) Kritik der praktischen Vernunft. In: WW IV.

Von Krehl L. (1898, [12]1923) Pathologische Physiologie. Leipzig: Vogel; ([13]1930) Entstehung, Erkennung und Behandlung innerer Krankheiten. Bd I: Die Entstehung innerer Krankheiten: Pathologische Physiologie. Leipzig, Berlin: Vogel.

* von Kries J. (1923) Allgemeine Sinnesphysiologie. Leipzig: Vogel.

* Kütemeyer W. (1953) Körpergerschehen und Psychose. Stuttgart: Enke.

* Leibniz G.W. (1996) Philosophische Werke. In 4 Bdn, in der Zusammenstellung v E Cassirer. Hamburg: Meiner.

* Leibniz G.W. (1702) Betrachtungen über die Lehre von einem einigen, allumfassenden Geiste. In WW I: Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie. Übers v A Buchenau, m Einl u Anm hrsg v E Cassirer.

* Leibniz G.W (1704) Nouveaux essais sur l'entendement humain. ([3]1926) Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand. In: WW III: Übers u m Einl u Anm hrsg v E. Cassirer.

* Leibniz G.W. (1710) Versuche in der Theodicee. Übers u m Anm vers v A Buchenau, WW IV.

* Lessing G.E. (1867, ^{3}1987) Sämtliche Schriften. Hrsg v K. Lachmann. Leipzig: Göschen.

* Locke J. (1689) An Essay concerning Human Understanding. In four books. (1981) Versuch über den menschlichen Verstand, in vier Büchern. Hamburg: Meiner.

Lotze, H. (1874) System der Philosophie. Bd I: Logik. Drei Büchern vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen. Leipzig Hirzel.

* Luther M. (1525) Vom unfreien Willen (De servo arbitrio). In: (^{6}1967) Martin Luther. Werke in Auswahl. Unt Mitw v A. Leitzmann hrsg v O. Clemen, Bd 2: Schriften von 1524 –1528. Berlin: de Gruyter.

* Malinowsky B. (1930) The sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. An Ethnographic Account of Courtship, Marriage and Family Life among the Natives of the Trobriand Islands, British New Guinea. London: Routledge & Kegan Paul; (1979) Das Islands, British New Guinea. London: Routledge & Kegan Paul; (1979) Das Geschlechtsleben der Wilden in Nordwest-Melanesien. Liebe, Ehe und Familienleben bei den Eingeborenen der Trobiandinseln/ British-Neu-Guinea. Schriften in vier Bänden, hrsg F. Krämer, Bd 2. Frankfurt/M: Syndikat.

* Malthus Th. R. (1798, ^{7}1872) An essay on the principles of population, as it effects the future improvement of society. London: Johnson; (^{2}1900) Versuch über das Bevölkerungsgesetz oder eine Betrachtung über seine Folgen für das menschliche Glück in der Vergangenheit und Gegenwart mit einer Untersuchung unserer Aussichten auf künftige Beseitigung oder Milderung der aus ihm entspringenden Übel. N d siebten Ausg d engl Orig übers v F. Stöpel. Berlin: Prager.

* Molière J.B. (1967) Werke. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Newton I. (1687) Philosophiae naturalis principia mathematica. London; (1963) Prinzipien der Naturlehre. M Bemerk u Erl hrsg v J. Ph. Wolfers (unveränd Nachdr d Ausg Berlin 1872). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

* Nietzsche F. (1954/56) Werke in drei Bänden. Hrsg v K. Schlechta. München: Hanser.

* Novalis (1798/99) Allgemeines Brouillon. In: (21981) Novalis Werke. Hrsg u komm v G. Schulz. München: Beck.

* Pascal B. (1670) Pensées de M. Pascal sur la religion et sur quelques autres sujets qui ont esté trouveés aprés sa mort parmy ses papiers. Paris; (1904, ^{4}1948) Pensèes. Ed L. Brunschwicg. Paris: Garnier; (^{6}1963) Über die Religion und über einige andere Gegenstände (Pensées). Hrsg u übers v E. Wasmuth. Heidelberg: Schneider; (81978) Werke. Bd. I Heidelberg: Schneider.

* Platon (1957ff) Sämtliche Werke in 6 Bänden. N d Übers v F. Schleiermacher m d Stephanus-Numerierung. Hrsg v W. F. Otto. E. Grassi, G. Plamböck. Hamburg: Rowohlt.

* Ramón y Cajal S. (1906) Studien über die Hirnrinde des Menschen. H 5: Vergleichende Strukturbeschreibung und Histogenesis der Hirnrinde. Anatomisch-physiologische Betrachtungen über das Gehirn. Struktur der Nervenzellen des Gehirns. Übers v J. Bresler. Leipzig: Barth.

* von Reichenbach C. (1854/55) Der sensitive Mensch und sein Verhalten zum Ode. Stuttgart: Cotta.

* Rilke R. M. (1987) Sämtliche Werke. Hrsg v Rilke-Archiv in Verb m R. Sieber-Rilke bes durch E. Zinn. Frankfurt/M: Insel.

* Rohde E. (1893,^{2}1897,^{5}1910) Psyche, Seelencult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen. Tübingen: Mohr.

Rössle R. (1923) Über die Entzündung. Vehr dtsch Ges Path 19/20, 18-69, Berlin. Springer.

Sartre J. P. (1943) La Nausée. Paris: Gallimard; (1949) Der Ekel. Stuttgart: Rowohlt.

Sartre J.P. (1943) L'être et le néant. Essai dóntologie phénomenologique. Paris: Gallimard; (1962) Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Übers v J. Streller, K. A. Ott, A. Wagner. Hamburg: Rowohlt (Erste vollst dtsch Ausg); (1993) Hrsg v T. König, dtsch v H. Schöneberg u T. König.

J. P Sartre. Gesammelte Werke in Einzelausgaben. In Zusammenarbeit m d Autor u A. Kaim-Sartre hrsg v T. König, Philosophische Schriften Bd. 3 Reinbek b Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

Sartre J. P. (1947) Les jeux sont faits. Paris: Nagel; (1952) Das Spiel ist aus. Übers v A. Dürr. Reinbek b Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

* Scheler M. (1923) Wesen und Formen der Sympathie. Bonn: Cohen.

Schelling F. W. J. (1927/1956-1960) Schellings Werke. Nach der Originalausgabe in neuer Anordnung hrsg v M Schröter. 6 Hauptbde u 6 Ergbde. München: Beck & Oldenbourg.

Schiller F. (1958f) Sämtliche Werke. In 5 Bdn. Hrsg v G. Fricke u H. Göpfert. München: Hanser.

Schiller F. (1958) Gedichte. WW I.

Schiller F. (1787-1789) Der Geisterseher. Aus den Papieren des Grafen**. WW V, 48-182.

* Schiller F. (1795) Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen. WW V, 570-669.

* Schilling F. (1949) Selbstbeobachtungen im Hungerzustand. Beiträge aus der Allgemeinen Medizin, 6. H. Stuttgart: Enke.

* Schopenhauer A. (1819) Die Welt als Wille und Vorstellung. Leipzig: Brockhaus; (^{3}1859) bearb u beträchtl verm Aufl; (1961) Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Hrsg v W. Freiherr von Löhneisen, Bd 1 u 2. Darmstadt: Wissenschafliche Buchgesellschaft.

* Schultz-Henke H. (1951, ^{2}1970, ^{5}1988) Der gehemmte Mensch. Entwurf eines Lehrbuchs der Neo-Psychoanalyse. Stuttgart: Thieme.

* Schultz-Hencke H. (1939, 21947) Lehrbuch deer analytischen Psychotherapie. Stuttgart: Thieme.

Seidel A. (1927) Bewußtsein als Verhängnis. Aus dem Nachlassen hrsg v H Prinzhorn. Bonn: Cohen.

Sherrington C.S. (1906) The Integrative Action of the Nervous System. New Haven: Yale Universtity Press; (^{2}1947) Entirely reset with a new foreword by the author and a bibliography of his writings. Cambridge: University Press.

* Sturm A. (1938) Grundbegriffe der Inneren Medizin. Jena: Fischer; (^{13}1987) Stuttgart: Fischer.

* Vaihinger H. (1911) Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Berlin: Reuther & Reichhard; (^{10}1927) Leipzig: Meiner; (1986) Neudr d 9./10. Aufl Leipzig 1927. Meiner: Hamburg.

* Vischer F. Th. (1879) Auch Einer. Eine Reisebekanntschaft. 2 Bde. Stuttgart, Leipzig: Deutsche Verlags-Anstalt; (1987) Frankfurt/M.: Insel.

Weizsäcker V. (1911) Neovitalismus. Logos 2, 113-124 (Bd 2).

Von Weizsäcker V. (1921) Über Willkürbewegungen und Reflexe bei Erkrankungen des Zentralnervensystems. (Elekromyographische Untersuchungen). Dtsch Z Nervenheilk 70, 115-130.

Von Weizsäcker V. (1922) Neuere Forschungen und Anschauungen über Reflexe und ihre physiologische Bedeutung. Klinische Wochenschrift I, 2217-2220 (Bd 3).

Von Weizsäcker V. (1923) Das Antilogische. Psychologische Forschung 3, 295-318 (Bd 2).

Von Weizsäcker V. (1926) Seelenbehandlung und Seelenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. Studien des apologetischen Seminars H 16, Gütersloh: Bertelsmann; (1955, ^{6}1970) Menschenführung. Nach ihren biologischen und metaphysischen Grundlagen betrachtet. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht (Bd 5).

Von Weizsäcker V. (1926) Der Arzt und der Kranke. Die Kreatur I, 69-86; in: (1941) Arzt und Kranker I. 62-88 (Bd 5).

Von Weizsäcker V. (1927) Über medizinische Anthropologie. Philosophischer Anzeiger 2, 236-54; in: (1941) Arzt und Kranker I, 35-61. Leipzig: Koehler & Amelang (Bd 5).

Von Weizsäcker V. (1928) Krankengeschichte. Die Kreatur 2, 455-473; in: (1941) Arzt und Kranker I, 120-148 (Bd 5).

Von Weizsäcker V. (1929) Fortschritte der Physiologie und Pathologie des Herzens. In: Pathologie und Therapie der Zirkulationsstörungen. VI. Fortbildungslehrgang in Bad Nauheim, 18.-20.9.1929, Leipzig: Thieme, 24-32 (Bd 2).

Von Weizsäcker V. (1933) Der Gestaltkreis, dargestellt als psychophysiologische Analyse des optischen Drehversuches. Pflügers Arch ges Physiol 231, 630–661 (Bd 4).

Von Weizsäcker V. (1933) Körpergeschehen und Neurose. Analytische Studie über somatische Symptombildungen. Int Z Psychoanal 19, 16-116; (1947) Stuttgart: Klett (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1934, ^{2}1935) Ärztlichen Fragen. Vorlesungen über Allgemeine Therapie. Leipzig: Thieme (Bd 5).

Von Weizsäcker V. (1935) Studien zur Pathogenese. Schriftenreihe zur Dtsch med Wschr H 2, Leipzig: Thieme; (21946) Wiesbaden: Thieme (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1939) Geleitwort zur nachstehenden Abhandlungen von Ernst Marx. In: Marx E: Die Entwicklung der Reflexlehre seit Albrecht von Haller bis zur 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts. Sitzungsber Heidelberger Akad Wissensch: Mathem-naturw Kl, Jhrgg 1938, 10. Abh, 3-8, Heidelberg: Weiß'sche Universitätsbuchhandlung (Bd 4).

Von Weizsäcker V. (1940) Der Gestaltkreis. Theorie der Einheit von Wahrnehmen und Bewegen. Leipzig: Thieme; (^{4}1950, 1986) Stuttgart: Thieme (Bd 4).

Von Weizsäcker V. (1941) Arzt und Kranker I. Leipzig: Koehler und Amelang.

Von Weizsäcker V. (1941, ^{2}1943) Klinische Vorstellungen. Stuttgart: Hippokrates (Bd 3).

Von Weizsäcker V. (1942) Gestalt und Zeit. Die Gestalt, H 7. Halle: Niemeyer (Bd 4).

Von Weizsäcker V. (1946) Der Begriff des Lebens. Über das Erforschliche und das Unerforschliche. Die Wandlung I, 132-143; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin 83-96 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1946) Anonyma. Sammlung >>Überlieferung und Auftrag<<, Reihe Schriften, H 4. Bern: Francke (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1947) Von den seelischen Ursachen der Krankheit. In: Siebeck R., von Weizsäcker V.: Die Medizin in der Verantwortung. Zwei Vorträge . Schriftenreihe der Evangelischen Akademie, Reihe V, H 2, 27-44, Tübingen: Furche; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin. 97-114 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1947) Die Medizin im Streit der Fakultäten, In: Vom neuen Geist der Universität. Hrsg KH Bauer, Schriften der Universität Heidelberg Bd 2, 158-170; Berlin, Heidelberg: Springer; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin. 97-114 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1947, ^{2}1951) Fälle und Probleme. Anthropologische Vorlesungen in der medizinischen Klinik. Beiträge aus der Allgemeinen Medizin, H 3. Stuttgart: Enke (Bd 9).

Von Weizsäcker V. (1947) Der Begriff der Allgemeinen Medizin. Beiträge aus der Allgemeinen Medizin, H. I Stuttgart: Enke (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1947) >>Euthanasie<< und Menschenversuche. Psyche I, 68-102 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1947) Klinische Vorstellungen. Psyche 1, 68-102 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1948) Klinische Vorstellungen. Psyche 1, 560-581 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1948) Zum Begriff der Arbeit. Eine Habeas Corpus-Akte der Medizin? In: Synopsis. Alfred Weber, 30.7.1868 – 30.7.1948. Hrsg E Salin, Heidelberg: Schneider, 707-61 (Bd 8).

Von Weizsäcker V. (1948) Grundfragen medizinischer Anthropologie. Studiengemeinschaft der Evangelischen Akademie: Forschungen und Studien Bd 6, Tübingen: Furche; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin. 136-166. (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1948) Der Begriff sittlicher Wissenschaft. Forum Academicum, Fankfurt/M: Schulte-Bulmke; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin. 167-191 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1948) Geleitwort zu E. von Gadow, Irrenpflege. I Schilling, Selbstbeobachtungen im Hungerzustand. Beiträge der Allgemeinen Medizin. H 6. Stuttgart: Enke (Bd 6, S 421)

Von Weizsäcker V. (1949, ^{2}1951)

Begegnungen und Entscheidungen. Stuttgart: Koehler (Bd I).

Von Weizsäcker V. (1949) Der Widerstand bei der Behandlung bei Organkranken. Mit Bemerkungen über Werke von Jean-Paul Sartre. Psyche 2, 481-98 (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1949) Psychosomatische Medizin. Verh Dtsch Ges Inn Med 55, 13-24, Psyche 3, 331-341 (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1950) Zwei Arten des Widerstandes. Psyche 4, I- 16 (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin. Arzt und Kranker/ Neue Folge. Stuttgart: Koehler.

Von Weizsäcker V. (1950) Erinnerung an Alexander von Humboldt. In: Schicksalswege deutscher Vergangenheit. Beiträge zur geschichtlichen Deutung der letzten 150 Jahre. Festschrift für Siegfried A. Kaehler. Hrsg. W. Hubatsch, Düsseldorf: Droste, 117-122; in: (1950) Diesseits und Jenseits der Medizin, 278-284 (Bd I).

Von Weizsäcker V. (1950) Das Antilogische. In: Diesseits und Jenseits der Medizin. 74-82 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1950) Über F. W. J. Schelling. In: Diesseits und Jenseits der Medizin. 285-294.

Von Weizsäcker V. (1951) Medizin und Logik. Dialectica 5, 25-58 (Bd 7).

Von Weizsäcker V. (1951) Das Mißliche am Schmerz. Deutsche Zeit und Wirtschaftszeitung (Stuttgart) 20.I.1951, 4 (Bd 6).

Von Weizsäcker V. (1951) Der kranke Mensch. Eine Einführung in die Medizinische Anthropologie. Stuttgart: Koehler (Bd 9).

Von Weizsäcker V. (1954,61963) Am Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Grundfragen der Naturphilosophie. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Bd 2).

Von Weizsäcker V. (1954) Natur und Geist. Erinnerung eines Arztes. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht (Bd 1).

* Wolf H. J. (1942) Einführung in die Innere Medizin. Leipzig: Thieme; (^{9}1967) Stuttgart: Thieme.