

Algunas reflexiones sobre la dificultad



Gustavo Chiozza
Junio 2016

*El que desee llegar alto
deberá saber que el camino
no será en bajada.*

Buscando una definición:

Si mi trato con las cosas, en alguna medida, depende también de las cosas con las que trato, proponerme reflexionar sobre la dificultad por fuerza habrá de resultarme difícil; de modo que quizás lo mejor sea empezar estas reflexiones por los aspectos más sencillos. Lo primero que se me ocurre es buscar en el diccionario.

La definición del diccionario no aporta mucho: *dificultad* es «la cualidad de difícil»; a su vez, *difícil*, es un adjetivo que significa «que no se logra, ejecuta o entiende sin mucho trabajo». La función de los adjetivos en el discurso es la de calificar a los sustantivos. Aunque es obvio que la cualidad que el adjetivo atribuye al sustantivo surge siempre del trato que el sujeto tiene con la cosa, este carácter subjetivo no suele ser la intención que persigue el discurso. Por ejemplo, cuando digo que «el agua es líquida», pretendo que esta afirmación sea algo más que una opinión personal y subjetiva. La mayoría de los adjetivos, entonces, al ocuparse de los objetos, pretenden cierta objetividad.

Sin embargo, reflexionando sobre el adjetivo «difícil», veo que en este caso el aspecto subjetivo parece tener más importancia que el objetivo; es decir, que la intención del sujeto que utiliza este adjetivo no es tanto la de calificar la cosa adjetivada, sino calificar lo que experimenta en su trato con la cosa. No me refiero al caso de las hipálages, donde se transfiere al objeto las cualidades del sujeto. Cuando Borges dice «las estudiosas lámparas», lo que quiere decir a través de esta figura es que la cualidad de estudioso no pertenece a las lámparas sino a los sujetos que las utilizan, los estudiantes. En cambio si yo digo que el alemán es un idioma difícil, no quiero decir que yo sea una persona difícil. La cualidad de difícil, que atribuyo al objeto no le pertenece a él, pero tampoco me pertenece a mí con independencia de él. Es una

cualidad que pertenece al *trato* del sujeto con el objeto. Si califico a una cosa como difícil, entonces, no me refiero a que es difícil *en sí*, sino difícil *en mí*. Lo que para mí es difícil, puede no serlo para otro.

Seguramente existirán otros adjetivos en los que suceda esto mismo; por ejemplo lo placentero. El refrán que reza «para gustos, los colores» habla de que lo que es placentero para mí puede no serlo para otros. Sin embargo, si pienso en los grandes placeres, veo que hay muchas cosas que resultan placenteras para todos por igual; de modo que se podría decir que esas cosas *son* placenteras con cierta independencia del sujeto del discurso. En cambio, no me resulta tan fácil encontrar algo que sea igualmente difícil para todos ya que, si exagero mucho al buscar cosas muy difíciles, corro el riesgo de salir del terreno de lo difícil para ingresar en el de lo imposible.

Darí la sensación de que para lo placentero somos más parecidos que para lo difícil.

La «cualidad de difícil», es entonces la dificultad. Tratando de entender mejor, busco definiciones de otras cualidades: la *blancura* es «la cualidad de blanco», la *belleza* es «la cualidad de bello». La idea es siempre la misma; el diccionario define las cualidades a partir de los adjetivos. Deduzco que una cualidad surge de haber convertido en sustantivo lo que primitivamente era un adjetivo. Supongo que esto se debe a que si observo, por ejemplo, que dos cosas distintas son igualmente blancas, puedo llegar a la idea de blancura *razonando* a partir de las cosas blancas. Puedo tocar y ver las cosas blancas, pero no la blancura de las cosas. A diferencia de las cosas concretas, las *cualidades* son ideas abstractas, que surgen de haberlas «abstraído» de las cosas en las que se hallaban presentes. La diferencia entre la cosa y la cualidad, entonces, es la diferencia entre la materia y la idea, entre lo presente y lo representado. En la terminología psicoanalítica sería la diferencia entre percepción y recuerdo.

¿La dificultad es entonces una idea abstracta? No me convence. Si el adjetivo *difícil* es más subjetivo que objetivo, entonces la dificultad no es una abstracción hecha a partir de las cosas que *son* difíciles, sino que, al contrario, la idea de que hay cosas difíciles surge de *atribuir* a las cosas, la dificultad que el sujeto del discurso experimenta con ellas. Por lo tanto, la relación entre lo difícil y la dificultad debería ser inversa a la que propone el diccionario: En otras palabras, no se debería definir la dificultad a partir de lo difícil, sino al revés: lo difícil, a partir de la dificultad.

¿Qué es, entonces, la dificultad? ¿Cómo podría definirla?

Obviamente la dificultad no es una cosa concreta que se pueda ver o tocar, pero tampoco es una idea abstracta que surge de un razonamiento; la dificultad no pertenece al mundo perceptivo ni al mundo eidético. Si la dificultad pertenece más al sujeto que al objeto, si es algo que el sujeto experimenta en el trato con las cosas, entonces, la dificultad es en principio una sensación; más precisamente, un afecto.

Sé por anteriores reflexiones¹ que en el reverso de todo afecto siempre se puede ver un deseo. El psicoanálisis considera al afecto como el testimonio de una ineficacia en una acción que persigue una satisfacción; de modo que si la satisfacción no se alcanza, la insatisfacción —experimentada como afecto—denota la persistencia de un deseo. Sentir hambre es tener el deseo de comer.

Si, para definir la dificultad, aprovecho la definición que el diccionario ofrece para *difícil*, puedo agregar que el deseo que permanece insatisfecho en el sentimiento de dificultad, es el deseo «de lograr, de ejecutar o de entender» algo. Bien; pero la insatisfacción es algo muy poco específico como para dar una idea acabada de lo que se pretende definir. ¿Qué tipo de insatisfacción es la dificultad?, ¿acaso significa que eso que se desea lograr, ejecutar o entender es imposible? Por supuesto que no; difícil no significa imposible. Veo que he omitido un elemento esencial de la definición de difícil; si lo agrego, entonces la definición de dificultad quedaría así:

«El sentimiento de dificultad dice que el deseo de lograr, de ejecutar o de entender algo no se satisface *sin mucho trabajo*.»

Reflexionando sobre esta definición, veo que el tipo de insatisfacción de la que habla la dificultad no necesariamente está en la índole de la acción a ejecutar (lograr, ejecutar, entender). Por ejemplo, arrojar un dardo puede resultar fácil, pero acertar en la blanco resulta difícil, a pesar de que la acción es la misma. La cantidad de trabajo que requiere acertar en el blanco, radica en el entrenamiento previo. ¿La diferencia es, acaso, una cuestión de cantidad? Creo que debería buscar algo más específico que decir *mucho trabajo*; decir, por ejemplo, que se trata de ser capaz de hacer lo mismo *muchas veces*, tolerando que el resultado deseado no se produzca. Puedo decir, entonces, que la dificultad habla de deseos cuya satisfacción demandan un esfuerzo sostenido en el tiempo; que requieren constancia... En otras palabras, cuando experimento un sentimiento de dificultad, el tipo de capacidad que se demuestra insuficiente no es la acción en sí —al menos, no necesariamente— sino que la insuficiencia está en la capacidad para *seguir trabajando* cuando la satisfacción no llega; es decir, tolerando la frustración. Entonces:

La dificultad es una insuficiencia en la capacidad para tolerar la frustración

Las cosas difíciles, entonces, son aquellas que involucran una satisfacción que tarda en llegar, más de lo que soporta el sujeto que las califica de esa manera. Dicho de otro modo: «Difícil es tolerar la frustración». Esto supone que lo que define a todas las cosas que califico como difíciles, lo específico que todas ellas tienen en común, es que

¹REFERENCIAS

CHIOZZA, Gustavo (2003b), “El deseo y el afecto. Dos aspectos de la sensación” , en *Simposio 2003* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2003.

ellas requieren una capacidad de tolerar la frustración que no tengo. Si ahora invierto los términos de esta definición, podría llegar a la siguiente conclusión:

«Tolerar la frustración es el epítome de lo difícil; tolerar la frustración es la esencia de lo difícil.»

De modo que la dificultad no está en las cosas sino en mí. Esta conclusión me sorprende; dice que las cosas son al revés de lo que pensaba. Busco un ejemplo para verlo más claro: Tocar el violín es ejecutar una serie de acciones en el mundo —más concretamente, en el violín—; según mi conclusión, si digo que tocar el violín es *difícil*, este adjetivo no busca calificar las acciones que ejecuto sobre el violín —a pesar de lo complejas que puedan ser—, sino una acción en particular que no estoy pudiendo ejecutar *en mí mismo*: Lo difícil de tocar el violín es que, para lograrlo, primero debo lograr ser capaz de tolerar la frustración; es allí en donde radica la *dificultad* a la que el término se refiere.

A partir de estas reflexiones puedo entender mejor en qué consiste el carácter subjetivo del adjetivo *difícil*.

Si difícil es aquello que requiere tolerar la permanencia de la frustración, se entiende que la dificultad sea un afecto displacentero. De modo que la dificultad se relaciona con el tema del placer. Ahora sí he llegado a un ámbito en el que el psicoanálisis tiene mucho para ofrecerme. Ahora tengo un argumento teórico para entender por qué la dificultad posee una connotación tan negativa y desagradable.

Mi propósito al ocuparme de este tema es intentar cambiar esa connotación, porque pienso que tiene algo de erróneo y perjudicial; pero sé que esa connotación no anida en la razón sino en sentimientos poderosos. Entonces para cambiar esa connotación necesito encontrar buenos argumentos. El principio del placer puede ser un buen punto de partida porque sé que este principio, a veces se comporta como un anteojo limitado que arroja una percepción errónea de las cosas.

El principio de placer:

El concepto de principio de placer se suele utilizar en psicoanálisis para referirse a un modo primitivo e ineficaz de «funcionamiento del aparato psíquico», y está vinculado a otros conceptos de la teoría psicoanalítica como el yo de puro placer, la identidad de percepción, el fenómeno alucinatorio, la debilidad del yo, etc. Todos ellos son conceptos que intentan describir un modo de ser o hacer que condena al sujeto a la frustración. Por lo tanto, todos estos conceptos tienen para los psicoanalistas una connotación negativa.

Para cada uno estos conceptos, existen otros opuestos, de connotación positiva. Así, al principio de placer se opone un principio de realidad que se refiere a un modo más

maduro y eficaz de manejarnos por la vida. Este concepto queda emparentado con un yo que atiende a la realidad, con la identidad de pensamiento, con la satisfacción de deseos y necesidades y con un yo más potente, capaz de postergar el placer y ejecutar la acción eficaz en la realidad.

Esta manera de ordenar las cosas resulta tan útil y lograda que no sería inexacto afirmar que el objetivo de la terapia psicoanalítica consiste en instar al paciente a completar ese crecimiento que va de la inmadurez a la madurez; de la debilidad a la potencia; de la frustración a la satisfacción. La manera de lograr este cambio, consiste en que el paciente se avenga a considerar la realidad como es y se abstenga de crearla como él quisiera que fuera.

Tratando de dar una idea de la magnitud de la dificultad que supone esta tarea, Freud dice que psicoanalizar resulta una tarea «imposible»; y, a partir de esta característica, emparenta esta tarea con las de educar y gobernar; todas ellas igualmente difíciles.

Para lograr este cambio, el psicoanálisis afirma que es necesario que el paciente sea capaz de *renunciar* al principio de placer; y eso, obviamente, no resulta fácil. Ahora que ya sé en qué consiste la dificultad, puedo decir: Renunciar al placer es *difícil*, justamente, porque implica tolerar la frustración.

De aquí se podría dar un paso más y pensar también que «renunciar al placer» es la *esencia* de la dificultad. Pero me parece que no es así; que esta conclusión solo refleja una *apariencia* de las cosas, pero en el fondo, es equivocada. Creo que este es el malentendido que vicia la noción de dificultad con una connotación excesivamente negativa y, de ahí, también queda viciado el concepto de principio de placer. Esta connotación negativa de la dificultad, innecesariamente agrega una dificultad adicional; hace que lo difícil parezca aún más difícil de lo que es. Mi opinión es que el psicoanálisis no ha logrado escapar del todo a este malentendido.

Hace ya un tiempo², reflexionando sobre esta cuestión, he llegado a pensar que sería mejor nominar a los dos principios que rigen nuestra vida —el de placer y el de realidad—, de manera diferente. Si el psicoanálisis enseña a juzgar las intenciones por los resultados, me pregunté por qué motivo llama «principio de placer» a algo que solo provoca frustración. Me pregunté también por qué equipara el tener en cuenta a la realidad con la renuncia al principio de placer, si es esa actitud lo que conduce a la satisfacción placentera.

Entiendo que la idea de Freud al nominar estos conceptos fue describir la «percepción» subjetiva que el yo inmaduro y débil tiene de las cosas. Entiendo que el malentendido del que hablo, pertenece, en primera instancia al yo inmaduro. Pero, justamente por eso, creo que nominar estos conceptos desde esta visión errada

² CHIOZZA, Gustavo (2001a), “El malentendido en los vasallajes del yo”, en *Simposio 2001* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2001.

dificulta la tarea de deshacer el malentendido que subyace en ella. A esto me refiero con agregar, innecesariamente, una dificultad adicional.

Al nominar estos conceptos siguiendo el malentendido con el que el yo inmaduro ve las cosas, el analista se coloca en un lugar en el cual los objetivos del paciente y los de la terapia *parecen* opuestos. A los ojos del paciente, el analista y él están enfrentados en veredas opuestas: El paciente busca el placer y siente que el analista lo insta a renunciar al placer. El paciente siente que el analista lo quiere convencer de que debe tener en cuenta la realidad, cuando al mismo tiempo le ofrece una definición de realidad según la cual ella es lo que se opone a los deseos. Siente que el analista le propone hacer un trabajo para obtener la satisfacción, pero al mismo tiempo le transmite la idea que el trabajo es la postergación de la satisfacción.

No creo que resolver este malentendido haga que el cambio madurativo que se pretende del paciente se vuelva fácil; pero sí un poco menos difícil. Creo que el malentendido que describo lo hace parecer más difícil de lo que es. Trataré de explicarlo mejor:

El yo débil, no logra tramitar adecuadamente los estímulos; a estos estímulos se los puede considerar provenientes de la realidad o también, de los propios deseos. O sea que se puede decir que el yo débil no tolera la realidad, o bien que no puede dar satisfacción a sus deseos. Se siente frustrado. ¿Qué hace entonces?, niega la realidad y, alucinatoriamente, la recrea acorde a sus deseos. El resultado de esto es más frustración.

Puede tener cierta lógica llamar a esto «principio de placer», ya que esta manera de obrar nace de su desesperada búsqueda de placer. Está tan apurado por obtener placer que confunde lo que ve con lo que desea. Pero como dije, tiene el inconveniente de que genera en el paciente la idea de que mientras él busca desesperadamente el placer, el analista quiere que renuncie al placer que busca.

Si, con igual derecho, y sin faltar a la verdad, el psicoanálisis hubiera llamado a esto con un nombre más adecuado a los resultados —por ejemplo, principio de frustración, principio de alucinación, o principio de autoengaño— y, en cambio, hubiera reservado el nombre de «principio de placer» para lo que ha venido llamando principio de realidad, entonces el objetivo del tratamiento psicoanalítico, en lugar de percibirse como una renuncia al placer, se lo percibiría como el intento de que el paciente renuncie al recurso de imaginar que las cosas coinciden con sus deseos; es decir, que renuncie al autoengaño. El paciente sentiría que el objetivo de la terapia está a favor de su búsqueda de placer, y no en contra. Atender a la realidad ya no se percibiría como una renuncia al placer, sino como la mejor manera de alcanzarlo. La realidad no se percibiría como lo que se opone a los deseos sino como el único lugar donde la satisfacción es posible. El trabajo ya no se vería como una postergación del placer, sino que, por el contrario, pasaría a verse como el camino más corto para alcanzarlo.

Muchos han señalado el carácter pesimista de Freud. Reflexionando sobre sus ideas acerca de un malestar inherente a la cultura, llegué a la conclusión de que también allí participa este mismo malentendido³. Incluso el mismo Freud reconoce que la renuncia a la libertad individual que supone el ingreso a la cultura, vale bien poco en la naturaleza.

El malentendido que describo nace de una fantasía optativa que el psicoanálisis no ha logrado deshacer. Describiré esta fantasía optativa en términos de la relación entre paciente y analista, pero lo que diré, también vale para muchos otros vínculos:

El paciente se siente frustrado porque no logra satisfacer sus deseos lidiando con la realidad. Sintiendo impotente para lograr la satisfacción que anhela, intenta que el psicoanalista asuma la responsabilidad por los deseos que él no logra satisfacer. Para lograrlo, proyecta en el analista la responsabilidad por su frustración. Afirma que no está frustrado porque es incapaz de lidiar con la realidad para satisfacer sus deseos, sino porque, por indicación de su analista, ha renunciado al placer en favor de la realidad y el trabajo. Espera que a cambio del esfuerzo y el sacrificio de su renuncia, el psicoanalista le proporcione, en un futuro próximo, el mismo placer al que dice haber renunciado. En otras palabras, que el analista se ocupe de que la realidad sea acorde a sus deseos.

En los términos del malestar en la cultura esta misma fantasía optativa, rezaría que si yo no logro el completo bienestar en la cultura, la responsabilidad no es mía, sino de la cultura; el argumento es que en favor de la cultura yo he renunciado a una naturaleza en la que hubiera podido ser completamente dichoso. En otras palabras, la cultura está en deuda conmigo. Puede que la cultura nunca cancele su deuda; pero en ese caso, la impotente será ella y no yo. Yo soy una víctima; yo he sido engañado; yo hubiera sido feliz.

Esta misma idea es la que da sustento a muchas religiones que aceptan los términos de este contrato que buscan los fieles, difiriendo la recompensa a una supuesta vida eterna, que vendrá luego de esta vida breve y percedera. Los feligreses, gustosos ponen la firma en un contrato según el cual, por el solo hecho de haberse portado bien en esta vida renunciado al pecado y a la tentación, se les garantiza que, en la otra, todo será acorde a lo deseado, eternamente. Si uno logra creer en esa otra vida eterna, y creer también que la promesa será cumplida, entonces, el negocio parece redondo. Ahora que la fe en la existencia del Paraíso se ha debilitado mucho, la misma fantasía del Edén reencarna en una versión más terrenal: la fantasía de la jubilación. Se trata de la misma idea: Luego de haber renunciado al placer a favor del trabajo, tener a cambio la posibilidad de vivir sin dificultades, sin trabajar y sin esforzarse, para poder dedicarse solamente a las cosas que dan placer.

³ CHIOZZA, Gustavo (2003a [2002]), "Del malestar en la cultura al bienestar moral", en *Simposio 2003* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2003.

Volviendo al psicoanálisis, creo que al describir el objetivo de la terapia como «renunciar al principio de placer y atender a la realidad», inadvertidamente el psicoanalista se hace cómplice de la fantasía optativa de su paciente. En cambio, si puede mostrarle este malentendido, este autoengaño según el cual, lo que él cree que le da placer, lo frustra más aún, luego le resultará más fácil orientarlo hacia la realidad y hacia el trabajo, ya que ese es el único camino posible hacia el placer que busca.

Creo que este malentendido persigue el fin de disfrazar la frustración que no se tolera, como si se tratara de una renuncia a la satisfacción. Pero la frustración no proviene de renunciar al placer, sino de no alcanzarlo. En otras palabras, lo que frustra no es la eficacia en la acción de renunciar al placer, sino la *ineficacia* en la acción que procura la satisfacción. En virtud de esta fantasía optativa, la omisión se disfraza de acción, la incapacidad se disfraza de capacidad y la debilidad se disfraza de virtud. El sujeto, entonces, espera que, como recompensa por su renuncia, alguien le facilite la satisfacción que no consigue por sus medios. El mismo malentendido sucede con la idea de postergar el placer: Si no se puede alcanzar el placer, entonces no es cierto que se lo está postergando. Como dije en otra oportunidad², el trabajo no es la postergación del placer sino la manera más rápida de alcanzarlo.

Puede haber caminos más largos o más cortos para alcanzar el placer, pero lo que determina si se debe buscar un placer mediato o uno inmediato siempre será el deseo que se busca satisfacer. Si, por ejemplo, existieran incompatibilidades entre distintos deseos, el sujeto deberá decidirse por el que le importe más o, dicho de otro modo, por aquel cuya insatisfacción le resulte más difícil de soportar. Desestimar un deseo no es renunciar al placer si se lo desestima para satisfacer otro deseo. Elegir no es renunciar. De modo que, cuando se puede alcanzar el placer, no es necesario renunciar a él ni postergarlo. La idea de renunciar al placer contiene un equívoco. Más aún: renunciar al placer ni siquiera es posible... Por suerte, otros desarrollos de Freud dejan esto bien claro.

El displacer como principio:

En el *Proyecto...*, Freud se imagina al psiquismo como si fuera un dispositivo o un aparato creado para llevar a cabo la función de evitar que la energía circundante lo invada y lo destruya. Esta energía circundante, exterior, puede venir tanto del mundo como del cuerpo (que también es exterior con respecto a ese supuesto aparato psíquico).

El aparato, para funcionar, cuenta con una cierta cantidad de energía —pequeña si se la compara con la que existe afuera— y para conservar esa energía que le permite funcionar debe mantenerla separada de la energía exterior. La idea es que las capas más exteriores del aparato, por estar en contacto directo con la energía exterior, perecen y —como sucede, por ejemplo, con la epidermis— pasan a formar una barrera de protección que permite mantener la diferencia energética entre el exterior y el

interior. Una representación podría ser esta: Si yo pongo un queso en el horno, se derrite y pierde su forma sólida; pero si en cambio lo expongo al fuego directo, la capa exterior del queso rápidamente se quema formando una costra dura que le permite al queso, aún caliente, mantener su forma... al menos por un tiempo.

De modo que el principio básico de funcionamiento de este aparato es prolongar ese tiempo de vida, protegiéndose del «influjo nivelador» de las cantidades exteriores que podrían destruirlo. En otras palabras, mantener la energía dentro del aparato en el nivel mínimo funcional, o dicho de otra manera, en el máximo tolerable. Para esto, como si se tratara del corazón o los pulmones, este aparato tiene que hacer un trabajo constante: procurar descargar los excesos de energía que lo invaden permanentemente. Si el aparato no logra actuar de manera eficaz, la energía que ingresa se acumula y supera el límite tolerado. Si la situación no se resuelve, el aparato se destruye y muere.

Este principio, al que Freud da el nombre de «principio de inercia neuronal», reza entonces que las neuronas procuran aliviarse de la cantidad. Si por «alivio» entendemos un sentimiento placentero, entonces lo contrario de la descarga será sentido como lo contrario del placer; es decir, como displacer. De aquí se comprende que no puede haber placer, si primero no hay un displacer que tramitar a través de la descarga. Por este motivo, a este principio también se lo conoce como «principio de displacer-placer».

Resulta sorprendente con cuánto ingenio Freud consigue explicar todo el complejo funcionamiento psíquico a partir de este único principio: para sobrevivir, hay que tramitar estímulos displacenteros; si se lo consigue, se siente alivio; se siente placer. Por eso se entiende que renunciar a la búsqueda del placer es imposible; sería como dejar de funcionar; como dejar de vivir; como dejarse invadir por la frustración hasta ser destruidos.

Años más tarde, Freud llevó esta hipótesis aún más lejos; *Más allá del principio de placer*. Sostuvo que esa energía que estaba contenida dentro del aparato y que lo mantenía funcionando —con vida— también provenía del exterior y por lo tanto era, en sí misma, una perturbación. O sea que más allá del deseo de aliviar la *sobrecarga* retornando la energía interior al nivel tolerable, estaba el deseo de descargar *toda* la energía... y morir. En otras palabras, volver al estado anterior, inorgánico, resolviendo la perturbación vital.

De modo que, aún con la energía en el nivel tolerable, persistía una dificultad que resolver. La vida misma, Eros, era una perturbación de lo inorgánico, de modo que el primer deseo del ser vivo, es aliviar esa «cantidad» para retornar al reposo de la muerte. Lo interesante es que ese deseo de retornar a lo inorgánico es, al mismo tiempo, la vida. Por lo tanto, mientras el sujeto viva, ese deseo estará insatisfecho y será lo que lo impulse a vivir.

La vida es un deseo insatisfecho

¿Por qué, entonces, no suicidarse y descansar en paz? La idea es más compleja y resumirla aquí me apartaría mucho del tema que me ocupa. Obviamente, nadie quiere morir así nomás, de cualquier manera. Dicho mal y pronto, morir no es lo mismo que resolver la dificultad en la que la vida coloca al sujeto. Lo que el sujeto quiere es *resolver* esa dificultad, no renunciar a ella.

Sin entrar en mayores precisiones, lo que quiero destacar de aquellos desarrollos de Freud es esa visión de la vida como una perturbación... Antes de estas ideas, se podía pensar que la perturbación solo se produce cuando, estando el aparato en reposo, llega un estímulo perturbador de ese reposo; allí entonces aparece el displacer y el deseo de descargar ese exceso para volver al estado de reposo. A partir de estas ideas, ya no hay estado de reposo; la vida misma es un estímulo a tramitar; la vida es la dificultad a resolver. O también: tener que resolver una dificultad es lo que se experimenta como vivir. En otras palabras, la dificultad y la vida, son la misma cosa. Si no se puede resolver la dificultad se muere; eso ya lo dije antes. Pero ahora se agrega algo más interesante aún:

Si no hay dificultad, tampoco hay vida.

Prosigo. Si la vida es una dificultad a resolver, ¿qué es lo que se necesita para vivir? Si vuelvo al *Proyecto*... la pregunta podría formularse así: ¿Cuáles son las partes esenciales que el aparato psíquico necesita para llevar a cabo su función?

Lo primero tiene que ser algo que le permita «saber» cuando el nivel de energía aumenta dentro del aparato. Si este aumento, como dije, se vuelve intolerable, esto en sí, ya constituye un sentimiento displacentero; por lo tanto el primer elemento que este aparato tiene que tener es la posibilidad de experimentar displacer; es decir, la posibilidad de sentir. La sensación y la conciencia de la sensación son una misma cosa. El primer elemento, entonces es una *conciencia* que *sienta*.

La conciencia aparece cuando hay una dificultad que resolver; cuando el aparato no está logrando llevar a cabo su función, y la energía acumulada sobrepasa el umbral de lo tolerable, aparece la conciencia de esa ineficacia como una sensación de displacer. El aumento de carga es el displacer; si el displacer es una sensación conciente, entonces, la conciencia también es un aumento de carga.

Un ejemplo de esto: Si cuando estoy dormido, no logro tramitar los estímulos adecuadamente, me despierto con una sensación de incomodidad, de molestia; es decir, aparece la conciencia como sensación displacentera. Registro la incomodidad porque estoy despierto, pero estoy despierto porque registro la incomodidad: la conciencia y la sensación son la misma cosa; no se pueden separar.

Abro un paréntesis:

(Si uno piensa, siguiendo a Freud, en la vida como una perturbación, dado que esa perturbación tiene que experimentarse como una sensación conciente de displacer, entonces no se puede concebir la vida sin conciencia. En el ejemplo anterior, la falta de conciencia debería significar la muerte y, por supuesto, esa no era la intención del ejemplo. Creo que se ajusta mejor a las cosas, imaginar un modelo más complejo, en el cual existen distintos niveles de conciencia, estratificados. Al dormir, la conciencia de vigilia desaparece, pero los otros niveles de conciencia siguen operando; gracias a ellos, en un momento dado, la conciencia de vigilia puede retornar. Siguiendo este modelo, el ejemplo anterior, debería decir: lo que la conciencia onírica no logra resolver, despierta la conciencia de vigilia. Aclarado esto, retorno al modelo simple, y continúo el razonamiento anterior donde lo dejé.)

Fin del paréntesis.

Uno pensaría que el displacer vino a interrumpir lo que hasta entonces era un dormir placentero; pero no es así. Antes del displacer no había conciencia y por lo tanto, no había sensación placentera. Que *volver* a dormir a uno le «parezca» placentero, no significa que se *vuelva* al placer. La idea de que el displacer viene a estropear un placer previo, es una interpretación paranoica. El displacer es lo primero; y, si uno lo resuelve, el placer de haberlo resuelto es lo segundo. Si, como resultado de esto, uno se vuelve a dormir, una vez dormido, ya no hay placer. La secuencia, esquemáticamente, sería así: 1) me despierto con displacer, 2) lo resuelvo, 3) experimento el placer de haberlo resuelto y 4) me vuelvo a dormir.

Para volver a dormir, entonces, tengo que resolver esa dificultad; es decir *actuar*. Entonces, lo segundo que necesita el aparato es un sistema que le permita resolver ese displacer. Por lo tanto, lo segundo es la acción: cancelar el estímulo y descargar el exceso acumulado. Como se ve en el ejemplo del sujeto que duerme, si la acción es eficaz, se experimenta placer, y luego el aparato vuelve al estado de reposo hasta que la cantidad se vuelva a acumular. De aquí se deduce que uno no se despierta cuando ha dormido lo suficiente, sino cuando dormir se vuelve insuficiente para tramitar los estímulos. Otra cosa que pensar.

Prosigo: En el estado de reposo no hay conciencia; porque ya no se la necesita. La conciencia llamada a resolver una dificultad, desaparece una vez resuelta la dificultad.

Aquí se me ocurre una idea interesante:

Si, como dije, la conciencia es una carga —el displacer como sensación conciente— entonces la desaparición de la conciencia —una vez resuelta la dificultad— tiene que ser una descarga. Dado que toda descarga es placentera, entonces, lo que se experimenta como placer no es otra cosa que este «desaparecer» de la conciencia.

El placer es la desaparición de la conciencia.

Cuando uno es capaz de resolver una dificultad, el placer que experimenta es el ahorro de la energía consumida por la conciencia. Trato de explicarlo mejor: Haber tenido que llamar a la conciencia para resolver una dificultad implica un gasto de energía —tener que «pagar» sus servicios—. Una vez que la conciencia resuelve la dificultad, sus servicios ya no son necesarios; entonces, resuelta la dificultad, ya puedo *ahorrarme* ese gasto: una cosa menos en que pensar; qué placer. El placer, entonces, es no tener que pensar para resolver una dificultad.

Esta idea parece armonizar con lo propuesto por Freud en *Más allá del principio del placer*. Si la vida es una perturbación de lo inorgánico, que genera el deseo de retornar a lo inorgánico, y la perturbación es una sensación conciente de displacer, entonces la desaparición de la conciencia —junto con el displacer— es el placer de retornar a la inconciencia de lo inorgánico.

Vuelvo al ejemplo del dormir: Me despierto con una sensación displacentera. Resuelvo el estímulo perturbador, experimento placer y retorno al sueño. El placer que experimento por haber resuelto el estímulo consiste, justamente, en retornar al sueño. El placer es la disolución de la conciencia de vigilia. En la experiencia placentera el yo —la conciencia— se diluye.

El placer es el ahorro dejar de tener que de ser.

Esto resulta más claro con placeres muy grandes, como el orgasmo, durante el cual mi yo pierde los límites netos que tenía antes, y luego del cual me duermo y desaparezco. Acorde a la idea cuantitativa, con placeres menores, esta disolución de la conciencia será también menor, porque seguramente coexisten otras dificultades que aún no se resuelven —para ese estrato de conciencia—.

El modelo de la cantidad:

Del modelo cuantitativo propuesto por Freud, se pueden derivar algunas conclusiones sumamente interesantes y esclarecedoras:

a) La primera conclusión, ya la mencioné antes, al hablar del principio del displacer-placer; en efecto, del modelo cuantitativo se deduce que el placer proviene del displacer. Así como para poder descansar uno debe, primero, cansarse, no es posible experimentar placer si, primero, no sucede nada displacentero. De modo que el placer viene *después* del displacer y, por supuesto, *después* de lograr resolver lo que genera el displacer. En otros términos, no puede haber placer si previamente no hay

un estado de displacer; pero tampoco puede haber placer si no se logra la acción eficaz. Entonces:

El placer solo es posible una vez superada la dificultad

b) La segunda conclusión es que, si el placer es una descarga, entonces el placer se agota en sí mismo, junto con la conciencia capaz de experimentarlo. El placer, sea grande o pequeño, es siempre efímero y, una vez descargado, no se lo puede seguir experimentando. Para volver a sentirlo se necesita que “el aparato se recargue”. Como sucede con el orgasmo o con la orina: luego de la descarga, sobreviene un período refractario, en el cual no se puede volver a descargar.

De aquí deduzco que los placeres que se experimentan como «sostenidos en el tiempo», consisten en una suerte de «ciclos rápidos» de descarga y recarga sucesivos. Por ejemplo, jugar al tenis puede llegar a darme un placer sostenido durante todo el partido porque cada vez que resuelvo una dificultad —devolver la pelota—, inmediatamente se presenta otra —la pelota vuelve—. Una vez terminado el partido, si jugué bien y gané, puedo sentirme satisfecho; pero esa satisfacción no dura mucho tiempo (aunque intente estirla recordando lo bien que gané el partido).

De aquí deduzco también que es más eficaz —esquemáticamente, hablando— enfocarse en el placer de jugar al tenis que en el placer de ganar el partido; ya que el segundo placer es efímero, mientras que el primero se lo puede experimentar de manera continua.

Se podría decir, entonces, que hay dos tipos de placeres diferentes: el placer de «haber podido» resolver una dificultad y el placer de «estar pudiendo» resolver una dificultad. Este segundo tipo de placer parecería involucrar algo similar a lo que ofrece el modelo de las metas parciales de Freud para la sexualidad: la meta parcial se satisface en la descarga, pero al mismo tiempo, genera también más excitación. No debería suponer mayores objeciones vincular esta idea con los desarrollos con los cuales, al estudiar la enfermedad de Parkinson⁴, pretendimos diferenciar los logros de las obras.

Lo que me resulta mucho más interesante aún, es que estos dos tipos de placeres arrojan dos maneras opuestas de experimentar la dificultad. Si mi meta es el primer tipo de placer —el logro—, entonces experimentaré la dificultad como el obstáculo que me impide el placer. Si mi meta es el segundo tipo de placer —la obra—, entonces la dificultad será aquello que hace que el placer sea posible. Por eso el logro es un

⁴ CHIOZZA, Luis y colab. (2001*n*) (Colaboradores: Gustavo Chiozza, Silvana Aizenberg, Horacio Corniglio, Ricardo Grus y Roberto Salzman) “Un estudio psicoanalítico de la enfermedad de Parkinson”, en L. Chiozza, *Enfermedades y afectos*, Alianza Editorial, Buenos Aires, 2001, págs. 203-250.

{OC, t. XIII}

medio, mientras que la obra es, en sí misma, un fin. En el primer caso el placer viene *después* y, comparativamente, se va antes. En el segundo, el placer se experimenta *durante* y por lo tanto, dura mientras dura la tarea. Vale la pena reflexionar sobre esto.

Recuerdo una experiencia que tuve hace muchos años y que, en su momento, me suscitó reflexiones afines con este tema. Por ese entonces atendía a un niño que durante un período muy largo, ocupaba las sesiones construyendo castillos de naipes. La tarea era difícil y le daba mucho trabajo completar el castillo hasta el último piso. Lo interesante era que cuando lograba completar la tarea, se sentía satisfecho unos momentos... pero luego, la diversión había terminado y ya no sabía qué más hacer. Entonces lo destruía y volvía a empezar. Una y otra vez; sesión tras sesión. Más allá del sentido que esto tuviera en su vida, ya por ese entonces comprendí que lo atractivo de hacer castillos de naipes no era terminarlos, sino estar haciéndolos. Lo atractivo es que era *difícil*; y lo interesante era «estar lidiando» con esa dificultad. Resolverla era el objetivo, sí; pero no era lo más atractivo del juego. En otras palabras, la diferencia estaba entre estar resolviéndola y haberla resuelto.

c) La tercera conclusión que arroja el modelo cuantitativo es que, si el placer consiste en la descarga del displacer, entonces necesariamente hay una correspondencia entre la magnitud del displacer experimentado primero y la magnitud del placer obtenido luego de superar la dificultad. Cuanto mayor sea el primero, mayor será el segundo y también, a la inversa. Dicho así parece una obviedad; tengo que decirlo de otro modo:

**Para tener grandes placeres
es necesario buscar grandes dificultades.**

Si bien es cierto que las dificultades provocan displacer, justamente por eso, ofrecen la posibilidad de experimentar placer. La idea tan compartida de que una vida sin dificultades sería muy placentera, es por lo tanto, una idea errónea. Si no hubiera dificultades, no habría conciencia, y sin ella, no habría sentimientos; ni displacenteros ni placenteros. Solo el displacer, a través de la dificultad, conduce al placer.

El aprendizaje:

Recapitulando, el aparato tiene dos elementos básicos: una conciencia que registra la sobrecarga como sensación displacentera y un sistema para lograr la descarga que se registra como sensación placentera. Básicamente:

Vivir es sentir que uno tiene que hacer algo.

Sin embargo, este modelo de dos elementos —sensación + acción— tiene que tener una eficacia muy limitada. Puedo retirar la mano, a partir de sentir que me quemó, casi

como un acto reflejo; sin necesidad de ver qué es lo que me quema. Puedo sacudir la mano si siento, por ejemplo una picadura... Pero no mucho más. ¿Qué pasa, entonces, cuando el aparato no logra actuar eficazmente?, ¿qué pasa cuando el estímulo requiere acciones más complejas? El aparato necesita mejorar su performance para cancelar el displacer. Se puede pensar que el aparato tiene la capacidad de aprender de sus errores y elaborar acciones mejores. La idea de Freud es que para lograr una eficacia mayor, primero hay que conocer de dónde viene el estímulo; saber cómo es, qué aspecto tiene. En otros términos, «abrir los ojos» para ver qué pasa que las cosas no están funcionando.

El tercer elemento, entonces, es la percepción. Freud es claro en esto: la percepción no surge del deseo de conocer el mundo, sino de la necesidad de protegerse de él. Puedo pensar, entonces, que el aparato hace un re direccionamiento en los dos elementos que lo componen. La acción, en lugar de procurar huir del estímulo, ahora se dirige hacia él con el fin de enfrentarlo. La conciencia, que hasta ahora era una sensación que registraba la serie que iba del displacer al placer, hace un cambio análogo; una especie de contorsión por la cual, en lugar de observar al sujeto y lo subjetivo, se vuelca al mundo de donde proviene el estímulo, con el fin de objetivarlo; es decir, transformarlo en objeto. En virtud de este cambio:

La sensación se transforma en percepción.

Por ejemplo, si siento dolor al tragar; me pregunto ¿qué me pasa? ¿qué me tragué? Uso la sensación para construir la imagen del objeto tragado: algo duro y voluminoso, como un carozo. Así, transformo la sensación en percepción.

El displacer, como sensación, logra configurar la existencia de la primera cosa; el primer objeto de la conciencia: el estímulo. Objeto significa «arrojado fuera de sí». Lo que la conciencia intenta arrojar fuera de sí, y colocarlo —paranoicamente— sobre el estímulo, es justamente el displacer. Por eso, como dice Freud, la primera cualidad del estímulo es la de ser displacentero. «Displacentero» es el primer adjetivo y, por supuesto, es bastante subjetivo. Si para la conciencia el estímulo es displacentero, entonces para el otro componente del aparato, la acción, el estímulo es *difícil*. Este, quizás, sea el segundo adjetivo.

Como dije, estos adjetivos hablan menos del objeto que del sujeto; por lo tanto, también la percepción necesita ser mejorada. Necesita aprender a ver las cosas como son y no como el aparato las experimenta o como le gustaría que fueran. Como ya me ocupé de esto en otra oportunidad⁵, diré rápidamente, que el cuarto elemento es el pensamiento. (Es decir, un archivo de representaciones surgidas de la percepción —la memoria—, y la posibilidad de combinar, mentalmente, esas representaciones de distintas maneras.) A través del pensamiento, se logra una mayor eficacia en el trato con el mundo. A medida que el aprendizaje progresa, la identidad de pensamiento y la

⁵CHIOZZA, Gustavo (2013b) “La debilidad del yo como principio”, (inédito) presentado en FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, septiembre de 2013.

identidad de sentimiento, de a poco se van imponiendo sobre la identidad de percepción y la identidad de sensación⁶.

Para Freud, la posibilidad de investir representaciones displacenteras es lo que permite anticiparse a ellas en el pensamiento. Pero lo interesante es que investir representaciones displacenteras es, en sí mismo, displacentero, y esto representa ir en contra de la tendencia básica del aparato que es la búsqueda del placer. Significa un cambio de dirección de 180°; en lugar de huir de la dificultad, enfrentarla. Este cambio posibilita el aprendizaje y, con él, la mayor eficacia de la acción.

Otro ejemplo: Si al sentarme siento un pinchazo doloroso, inmediatamente me levanto. La sensación conciente de displacer pone en marcha una acción de huida. Si la acción es eficaz no hay mucho más que decir; pero si al sentarme me clavé una astilla, el dolor no desaparece a pesar de haberme levantado del asiento. Gritar, llorar y patear, no alivia el dolor. No son acciones eficaces para quitar la astilla. Puede incluso que, al patear, el dolor aumente. ¿Qué debo hacer? Soportando el dolor, tengo que enfocarme en la sensación tratando de obtener, a partir de ella, una representación de lo que me sucede. Imaginarme una herida en mi cuerpo, con algo clavado en ella, me resulta desagradable; sin embargo tengo que poder sobreponerme a ese desagrado si quiero resolver el dolor. Puedo incluso tocar la zona dolorosa y guiándome por el aumento del dolor que la presión del tacto me provoca, identificar el lugar preciso donde se encuentra la astilla. Luego tengo que concebir un plan para quitarla, etc. Ya se entiende lo que quiero decir: hacer el esfuerzo de soportar el dolor mientras busco resolver la situación; incluso tengo que ser capaz de provocarme más dolor aún.

Si me atengo a la definición de difícil, puedo decir que soportar el dolor es difícil porque implica tolerar el displacer; la frustración. Tengo que permanecer en la dificultad, en lugar de escapar de ella; más aún, tengo que «ir hacia» la dificultad; enfrentarla, en lugar de huir. Tengo que enfocar la sensación displacentera hasta convertirla en la representación del objeto displacentero y actuar sobre él para alejarlo de mí, en lugar de alejarme de él.

Ahora puedo preguntarme de dónde saco la fortaleza para ir en contra de la tendencia que me lleva a la búsqueda de placer; preguntarme de dónde saco la valentía necesaria para enfrentarme a mi dolor y al objeto que me lo provoca. Respondo esta pregunta con otra pregunta: ¿Qué otro remedio me queda?

**La eficacia no es un mérito
sino una necesidad.**

⁶ CHIOZZA, Gustavo (2015b) “Afectos, sentimientos y emociones”, en *Simposio 2015* del Instituto de Docencia e Investigación de la FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, Buenos Aires, enero de 2015.

La asistencia ajena:

El psicoanálisis, para comprender la vida anímica, se remonta a los comienzos e intenta imaginar al individuo en su versión más simple. Para esto, utiliza dos tipos de representaciones distintas: a veces utiliza la hipótesis de un aparato psíquico como un conjunto de neuronas, o también, como un individuo en su máxima simplicidad posible; por ejemplo, una ameba o una vesícula indiferenciada de plasma germinal. Otras veces, utiliza la representación de un bebé recién nacido.

La gran diferencia que hay entre las dos primeras representaciones y la tercera (este problema ya se me presentó otra vez)⁵ es que, tanto el aparato como la vesícula, deben valerse por sí mismos, mientras que el bebé puede contar con la asistencia ajena. Este cambio es central para el tema que me ocupa.

El aparato psíquico o la vesícula indiferenciada, pueden intentar resolver la dificultad por vía alucinatoria; pero al fracasar este intento, no tienen más remedio que dirigirse a la realidad y lograr una acción eficaz para resolver la frustración. El bebé, en cambio, puede ponerse a llorar y encontrar, a través de la asistencia ajena, la satisfacción deseada. La diferencia es que en el primer caso, la acción para ser eficaz debe ser específica, mientras que en el segundo, la acción puede ser eficaz, aún siendo inespecífica.

Toda acción eficaz deja un aprendizaje en el sujeto: Lo que el aparato o la vesícula aprenden de su eficacia, es que la acción necesita ser específica. La necesidad de encontrar la acción específica conduce a la necesidad de conocer mejor la realidad y aprender a lidiar con ella. Muy por el contrario, lo que aprende el bebé de su eficacia es, básicamente, que «el que no llora no mama». Por lo tanto, lo que el bebé necesita conocer mejor es al objeto; pero no a la realidad.

En ambos casos, el displacer proviene de la realidad; la diferencia está en el origen del placer. Para el aparato o la vesícula, el placer también proviene de la realidad, y esto es lo que lo acerca a ella. En cambio, para el bebé el placer proviene del objeto; de modo que se acerca al objeto del placer y se aleja de la realidad displacentera.

Se supone que, con el tiempo, el bebé crece y va disminuyendo su invalidez hasta transformarse en un individuo lo suficientemente capaz como para lidiar por su cuenta con sus propios deseos y dificultades. A medida que el sujeto crece, sus deseos se complejizan y el objeto auxiliador no siempre puede resolverlo todo. Hay cosas que el sujeto tendrá que resolver por sí mismo. Pero también se observa que este aprendizaje madurativo no suele suceder en la medida de lo deseable; a punto tal que se puede decir que el objetivo de la terapia psicoanalítica, es ayudar al paciente a completar ese desarrollo que, en muchos aspectos, quedó interrumpido.

Para comprender por qué este aprendizaje no se suele completar en la medida de lo necesario solo tengo que enhebrar estas ideas con las del malentendido al que antes me referí. Para decirlo con un ejemplo que utilizaba Freud, muchas veces la asistencia

ajena parece funcionar como esas salchichas que, arrojadas a la pista durante la carrera de perros, arruinan la recompensa final.

Esto no significa que la asistencia ajena sea carente de utilidad. En otra oportunidad⁷, al ocuparme de la función parental, diferencié dos funciones distintas que ahora puedo adjudicar al objeto auxiliador: la función de protección y la función de preparación. La utilidad de la primera es que protege la vida, pero lamentablemente, no la fortalece. El aprendizaje que deja es que «cuando las cosas son difíciles, hay que buscar la protección». La segunda, en cambio, está orientada al fortalecimiento del individuo; el aprendizaje que deja es que «cuando las cosas son difíciles, hay que mejorar». O dicho en otras representaciones: Mientras que el sujeto protegido depende de incrementar el amor del objeto —la estima—, el sujeto preparado, depende de incrementar su capacidad de acción; su autoestima.

El psicoanálisis afirma que la asistencia ajena deja en la memoria del sujeto asistido la huella de un objeto bueno al que, luego, se desea reencontrar. Sin embargo, se comprende que si el objeto logra fácilmente lo que al sujeto le parece imposible de lograr por sí mismo, a los ojos del sujeto inmaduro, el objeto bueno le resulte omnipotente. De esta manera, el objeto bueno adquiere la característica de ser, también ideal.

Aquí sucede algo interesante.

Las religiones occidentales proclaman la existencia de un dios de infinita bondad, todopoderoso y misericordioso. Pero, al mismo tiempo, infunden el temor de los fieles hacia ese dios que «todo lo ve» y «todo lo juzga». Como se ve, la bondad y la omnipotencia, no pueden ir juntas por mucho trecho. De modo que solo se puede creer en la existencia de un Dios Todopoderoso si, a la vez, se lo considera malo, severo y cruel. De otra manera, la presencia del sufrimiento desmentiría su omnipotencia.

Para resolver el desconcierto de los fieles, la religión proclama que los designios de este dios son *inescrutables*; en otras palabras, la fe consiste en creer en dios, desestimando las dudas. La capacidad para desestimar estas dudas varía según el individuo. Como las dudas nacen del pensamiento, pero la fe nace de la necesidad, se comprende que cuanto mayor es la capacidad del sujeto para lidiar con la dificultad, mayor será también su capacidad para pensar por sí mismo. Cuanto mayor sea la debilidad del sujeto, mayor será su necesidad de dios y, por lo tanto, más inquebrantable será también su fe.

Lo mismo sucede con la huella del objeto bueno que brinda la asistencia ajena: la idea de que el objeto auxiliador es omnipotente —ideal—, inevitablemente transforma al objeto «bueno», en «malo, severo y cruel». Dadas las alternativas disponibles, para el sujeto débil es preferible que el objeto sea omnipotente, aunque esto implique que sea

⁷ CHIOZZA, Gustavo (2014b) “Reflexiones sobre la función parental” , (inédito) presentado en FUNDACIÓN LUIS CHIOZZA, diciembre de 2014.

malo, severo y cruel, porque, en última instancia, existe siempre la esperanza de que se lo pueda «ablandar». En cambio, para el sujeto débil, la posibilidad de que el objeto bueno tenga una potencia limitada resulta demasiado inquietante.

De modo que la cualidad de «malo, severo y cruel» nace de la necesidad de sostener, a toda ultranza, la fantasía de la omnipotencia del objeto. Así, por más que el objeto auxiliador se demuestre, en los hechos, impotente para gratificar al sujeto, el sujeto interpreta que esos hechos no demuestran la impotencia del objeto, sino su maldad, severidad y crueldad: «Si quisieras podrías; sos malo». Su fe en la omnipotencia del objeto ideal es inquebrantable.

La idealización de objeto auxiliador, entonces, condiciona la experiencia del sujeto frente a la dificultad: a) A partir de imaginar al objeto como omnipotente, resulta inútil esforzarse para resolver la dificultad; solo sirve esforzarse para seducir y ablandar al objeto ideal; esta es la meta que aportará la solución, indirectamente, a través del objeto. b) A partir de imaginar al objeto como malo, severo y cruel, la dificultad será vivida como un castigo injusto, testimonio del desamor del objeto.

Para enhebrar lo dicho hasta aquí con el malentendido que contamina al concepto de principio de placer solo basta agregar un paso: el sujeto disfraza la frustración que no puede resolver de «renuncia al placer». Con esto espera lograr que el objeto ideal deponga su crueldad, lo asista y, con su omnipotencia, lo gratifique resolviendo la dificultad.

En lugar de utilizar sus energías para encontrar la forma de satisfacer sus deseos en la realidad, las malgasta en la ilusión de ofrecerse al objeto en calidad de un «obediente vasallo» que está dispuesto a satisfacer todas sus demandas. (Aunque luego, si estas demandas, a su parecer, resultan excesivas, se queja y pide un «descuento».) En retribución por tanto sacrificio y sometimiento, espera el momento en que el inmenso poder del objeto se ponga a sus servicios; se someta a sus deseos. Este es el objetivo de su vida; esta es la meta que espera lograr: el amor del objeto; la estima que lo haga merecedor de todo lo que desea. Con todo su ingenio entretenido en «negociar» con el objeto de su fantasía, su capacidad para operar con la realidad se hace cada vez más escasa.

Por eso creo que, si la función del analista es re-orientarlo hacia el placer directo, la mejor manera de nominar a esta tarea hubiera sido llamarla «principio de placer» y oponerlo a un «principio alucinatorio» o «principio de frustración» el cual, dirigiendo las acciones del paciente hacia un mundo de fantasía, lo condena a la frustración.

No creo que sea posible cambiar una terminología que tiene tanto tiempo de vigencia. Quizás una alternativa para mejorar la manera de nominar los conceptos, sin provocar confusiones en la terminología teórica, sería hablar de un «*principio de placer real*» en oposición a un «*principio de placer alucinatorio*». Podría ser...

La dificultad como excusa:

Freud pensaba que el superyó surgía de la prolongada dependencia infantil del hombre y consideraba que posiblemente otros mamíferos también lo tuvieran. El caso de los perros es muy notable; también ellos, en condiciones domésticas, basan su supervivencia en la asistencia ajena. Aunque siempre se corre el riesgo de equivocarse al comparar al hombre con otros animales, uno se inclina a pensar que en el caso del hombre, el notable desarrollo de la capacidad para representar imágenes mentales, debe influir para que, en él, la construcción de este objeto ideal —el superyó— tenga tantas consecuencias.

Como sea, no cabe duda que la construcción de este objeto ideal se hace siguiendo el «principio de placer alucinatorio» y, por lo tanto, en el trato con este objeto predomina la frustración. No digo que la asistencia ajena sea frustrante, lo que quiero decir es que la huella de satisfacción que deja la asistencia ajena parecería acarrear una serie muy grande de conflictos que dificultan la maduración necesaria.

Como síntesis de lo expuesto en el apartado anterior, habría dos maneras de enfrentar la dificultad dependiendo —como supone la definición del término— del sujeto que tenga que lidiar con ella. Para ahorrar palabras voy a crear dos arquetipos opuestos. Llamaré «yo adulto» al que debe superar la dificultad por sus propios medios, y «yo infantil» al que cuenta con la asistencia del objeto auxiliador.

Como se deduce del modelo metapsicológico planteado por Freud, para el «yo adulto» lidiar con la dificultad supone dos únicas alternativas posibles: vencer o morir. Para el «yo infantil», en cambio, la presencia —real o fantaseada— del objeto abre una tercera alternativa: lograr la asistencia ajena.

Si para el «yo adulto», las alternativas son vencer la dificultad o morir —ser vencido por ella—, la frustración opera como un estímulo que demanda actuar rápidamente, antes que la frustración crezca demasiado y no se la pueda vencer. El «yo adulto», ante la frustración, inmediatamente tiene que encontrar una acción eficaz; inmediatamente tiene que ponerse a *pensar*.

Todo lo contrario sucede con el «yo infantil». Dado que vencer es difícil y morir es trágico, de las tres alternativas que tiene, la asistencia ajena es la más tentadora. De modo que, cuanto mayor sea la frustración, más se evidenciará su debilidad y, por lo tanto, más probable será obtener la intervención del objeto auxiliador. Se comprende que para el «yo infantil», *permanecer* en la frustración, alimentarla, exhibirla y hacerla parecer incluso mayor de lo que es, resulte la mejor estrategia para convocar el auxilio del objeto. En otras palabras, el «yo infantil», ante la frustración, inmediatamente tiene que ponerse a *llorar*.

Mientras que para el «yo adulto» la frustración es algo que lo acerca a la muerte, para el «yo infantil», en cambio, la frustración es algo que lo acerca al placer, dado que es la

señal que convoca la asistencia del objeto auxiliador. Mientras que para el «yo adulto» la frustración es el testimonio de una ineficacia que lo avergüenza, para el «yo infantil» la frustración es un mérito: el testimonio de que ya ha sufrido lo suficiente y que ya es hora de recibir su recompensa.

Me parece que esta observación tiene mucha utilidad clínica ya que es muy frecuente que los pacientes exhiban su frustración, como si se tratara de un derecho. Quizás, si se les pudiera mostrar que la frustración que con tanto orgullo exhiben es un reflejo de su ineficacia, en lugar de hacerla parecer más grande de lo que la sienten, avergonzados, tratarían de minimizarla, ocultarla y, en el mejor de los casos, resolverla.

Un curioso episodio muestra el reverso de lo que quiero decir: A un exitosísimo futbolista argentino, en una entrevista luego de que perdiera un partido jugando con su selección, le preguntaron si se sentía «frustrado» por haber perdido el partido. El jugador, ofendido, increpó al periodista: «¿A vos te parece que después de todos los éxitos que tuve en mi carrera, me puedo sentir *un frustrado*?».

La dificultad como castración:

El concepto de castración tiene una larguísima tradición en el psicoanálisis. Freud lo describió por primera vez al estudiar la sexualidad infantil para denotar con él las grávidas y duraderas consecuencias que tiene para los niños, el conocimiento de la diferencia de los sexos. La castración, para el psicoanálisis, significa perder o no tener el falo que, a su vez representa la potencia en su versión más idealizada.

La importancia que tiene este concepto en la estructuración del complejo de Edipo, sumado al hecho de que a este complejo se lo considere «nodular» en la génesis de la neurosis, extendió aún más la utilización de este concepto. Por ejemplo, la muerte es imaginada como castración; la ausencia del pecho, también; lo mismo ocurre con la diferencia entre el yo y el ideal. Chiozza considera que es más conveniente reservar el concepto de castración para lo atinente al falo y utilizar, para todo lo demás, el concepto de falta.

Es mucho más claro: Lo que le falta al yo para alcanzar el ideal es, justamente, la falta. Si el displacer es una sobrecarga que exige una descarga, entonces mientras esa descarga no se logre, falta. El displacer es la falta; la dificultad es la falta. Por supuesto que también la castración es falta, en tanto significa la falta de falo. Sin embargo, creo que vale la pena subrayar una diferencia entre el concepto de falta y el concepto de castración, por lo menos en cuanto al tema que me ocupa.

Mientras que la falta describe el sentimiento de que algo falta; la fantasía de castración surgida de la falta de pene en la niña, agrega al sentimiento de falta dos matices que es necesario tener en cuenta. El primero es la idea de un daño; una mutilación que se

experimenta como definitiva. Por lo tanto, en la fantasía de castración, lo que falta, falta irremediablemente; es decir falta ahora y faltará siempre. De modo que este matiz dota a la falta que llamamos castración de un carácter intolerable. El segundo matiz, derivado del primero y como una defensa frente a él, involucra al objeto de la asistencia ajena: lo que falta, falta porque no ha sido dado. La niña, a diferencia de su hermanito, no ha recibido de la madre el falo. El niño, a pesar de haber recibido el pene, no ha recibido del padre la potencia que este guarda para sí; es decir, el falo.

Estos dos matices hacen que el «yo infantil» —que depende de la asistencia ajena— experimente la falta con el sentido de la castración; es decir, lo que falta, falta irremediablemente, y falta porque el objeto ideal, es malo, severo y cruel. Por lo tanto, para el «yo infantil» la dificultad es sentida como condena, injusticia y desamor. Si para resolver la dificultad se necesita la potencia del falo, entonces resolver la dificultad es imposible. Para el «yo infantil» *difficil* significa «imposible para mí».

Mientras que para el «yo adulto» la falta guía las acciones que podrían subsanarla, para el «yo infantil», la castración no es subsanable. Por lo tanto, la castración no guía las acciones, sino las demandas, las quejas y el llanto; la castración pide a gritos la presencia del objeto ideal ya que solo él puede resolver la dificultad.

Pero por más que el objeto auxiliador pudiera resolver la dificultad que experimenta el «yo infantil», la potencia —el falo— sigue perteneciéndole al objeto. Esto, además de resultar frustrante, debilita la autoestima y refuerza la idea de que la falta es irreparable. Es decir, de que la falta es castración.

Para el «yo adulto», en cambio, lo que falta es solamente lo que falta conseguir. De modo que la dificultad es el estímulo que indica el «norte» de la acción. Como señalé en otra oportunidad⁸, el mismo sentimiento con el que se experimenta esa falta en particular, contiene la información que necesita la acción para ser específica. El hambre dice que hay que comer; la sed, que hay que beber; la envidia, que hay que materializar, etc.

La dificultad como problema:

Si se le pregunta a alguien por qué se analiza, seguramente responde que tiene problemas y va al analista para resolverlos. Dicho así parece que el analista fuera una suerte de profesor de matemáticas. Nunca se me ocurrió pensarlo así, pero si observo la tendencia general de los analistas a ver su tarea como una actividad meramente intelectual, veo que quizás sea justamente ese el *problema* del llamado «mundo psi».

⁸ CHIOZZA, Gustavo (2000a [1999]), “El afecto como símbolo de la acción”, Simposio 2000, Fundación Luis Chiozza, Bs. As., 2000.

Antes dije que se podía describir la meta del análisis diciendo que consiste en ayudar al paciente a completar el crecimiento que le impide lidiar con la realidad para satisfacer mejor sus deseos. Lo que impide que ese crecimiento se complete es que el paciente rehúye las dificultades esperando permanecer en la frustración hasta que el objeto provea la gratificación deseada. Entonces, el análisis tiene que ver con las dificultades y no con los problemas.

¿Por qué el paciente disfraza sus dificultades de problemas?

El primer argumento es que mientras la dificultad es un afecto, el problema es un conjunto de representaciones que se ofrecen al pensamiento. La dificultad es una *sensación* que se experimenta en el «corazón»; el problema, en cambio, es una *idea* en la «cabeza». El paciente prefiere usar la cabeza para entender mejor dónde está el error, que sentir con el corazón el displacer de lo que no puede, no le sale y le falta.

El segundo argumento es que una dificultad puede o no, tener solución; y, de tenerla, esta solución puede ser también parcial. En cambio lo que define al problema es, justamente, la existencia de una solución; una solución completa y perfecta. Un problema sin solución, ya no es un problema, sino una realidad. Presentar las dificultades como si fueran problemas, implica entonces la fantasía optativa de que para todo hay solución. Por solución se entiende algo que no implique renuncia. «Yo deseo esto; no lo puedo conseguir y tampoco lo puedo resignar. ¡Tiene que haber alguna solución!» Planteadas las cosas así, la única salida posible es que la solución provenga de alguien más capaz; para eso, el paciente va a buscar al analista. Para repetir la experiencia de satisfacción que obtuvo con el objeto auxiliador, a través de la asistencia ajena. En su fantasía el analista es alguien que ya tiene todo «resuelto».

La dificultad y la voluntad:

Obviamente, el análisis no resuelve problemas. Lo que quizás resulte menos obvio es que tampoco resuelve las dificultades. El análisis puede ayudar a elaborar los sentimientos y fantasías que se presentan frente a la dificultad. Por ejemplo, experimentar una dificultad como castración, como injusticia, como desamor, etc. Es decir, quitar esa connotación negativa —y neurótica— que hace que lo difícil resulte, innecesariamente, más difícil de lo que es. Como decía Freud, liberar al paciente del padecer neurótico para dejarlo en las mejores condiciones posibles para enfrentar, por sí mismo, el normal e inevitable infortunio de la vida.

En otras palabras, deshacer esas fantasías que distraen las energías del yo, malgastándolas en intentar ablandar al objeto. Ayudar a concentrar todas las energías disponibles en la acción eficaz sobre el mundo. Pero las acciones del analista —es necesario tenerlo claro— se llevan a cabo sobre el paciente, no sobre el mundo. De modo que el analista no puede resolver las dificultades de la vida de su paciente.

Otra cosa más es importante tener en claro:

Para que el trabajo del analista sea posible, es necesario que la dificultad a analizar sea *actual*. Para que esta dificultad sea actual es imprescindible que el paciente actúe en el mundo; que enfrente la dificultad e intente superarla por su cuenta. Solo entonces, el analista puede ayudarlo con su dificultad.

Cuando el paciente, en lugar de actuar en el mundo, se refugia en el análisis, esperando que el analista resuelva sus problemas, el análisis puede hacer muy poco por él. Es el caso del paciente que solo actúa en lo relativo a cumplir con el encuadre y espera mansamente a que el analista resuelva todo, o se queja amargamente si la solución se demora.

El análisis es mucho menos efectivo para hacer que el paciente enfrente las dificultades en el mundo que para ayudarlo cuando, fruto de este enfrentamiento, las dificultades devienen sentimientos actuales. Quizás pueda ser de ayuda enfocar esta resistencia del paciente a enfrentar la dificultad en la realidad —en lugar de esperar la solución proveniente del vínculo con el analista— a la luz del malentendido que describo.

Al promulgar que la vida anímica inconciente es la que domina la escena y que la conciencia del paciente tiene escaso control sobre la acción, al centrar el interés del análisis en lo inconciente, dando poco valor a los contenidos de la conciencia, se genera un escotoma; un punto ciego que, como tal, pasa desapercibido. Se trata de subestimar la importancia de la *voluntad conciente* para enfrentarse con las dificultades en la vida, y no solo en las sesiones a través del discurso.

La dificultad como desafío:

Como dije, la asistencia ajena es necesaria porque, cuando el sujeto es muy débil, necesita ser protegido. Pero también es una herramienta peligrosa que puede debilitar aún más, si no se la combina con una cierta dosis de preparación para enfrentar la realidad. Como dije, la asistencia ajena a veces opera al modo de las salchichas que estropean el premio mayor. ¿Cuál sería ese premio mayor? Lo contrario que describí para el «yo infantil».

El «yo adulto», al lograr la acción eficaz y específica, se gratifica. Esta gratificación deja en su memoria una huella de una experiencia de satisfacción. Sin embargo, como esta huella contiene el registro de la acción —y el esfuerzo— para lograr el placer, no resulta idealizada. De modo que el «yo adulto» aprende a lidiar con la realidad. Para él, entonces, la satisfacción consiste en resolver una dificultad y así, concibe la vida como «tener algo para hacer». Lo placentero de la vida es salir al mundo a intentar conquistar todos los placeres posibles que contiene.

Poner a prueba su capacidad, no es percibido como una amenaza de castración, porque aprende que cuanto mayor es el desafío, mayor será la recompensa. No ve en la dificultad a un enemigo; tampoco a un obstáculo. La dificultad es su principal aliado porque ella le indica lo que le está faltando, y por lo tanto, le indica también dónde está el placer que busca.

Si el placer no depende de un objeto sino de su capacidad, entonces, nadie más que la dificultad puede decirle cuánto puede y cuánto vale. Solo la dificultad puede ofrecerle la oportunidad de ser mejor.

Si, por alguna circunstancia, la dificultad desaparece de su vida, se siente extraño; aburrido; privado de la satisfacción. Siente que su vida ha perdido el norte y necesita encontrar cuanto antes un nuevo desafío. Porque, como dice Chiozza, para el «yo adulto»:

«Navegar es necesario; pero la vida, no.»

El mito de Sísifo:

Sísifo, fundador y rey de Éfira (antiguo nombre de Corinto), fue castigado por los dioses a quedar ciego y tener que subir una inmensa roca hasta la cima de un peñasco, con el agravante de que cada vez que estaba por llegar a la meta, la piedra rodaba hasta abajo y Sísifo debía recomenzar su tarea; una y otra vez... por siempre. ¿A qué se debía este cruel castigo? Al parecer no hay mucho acuerdo al respecto. Homero, al mencionar el castigo, omite mencionar los motivos. Algunos piensan que su crimen fue haber revelado los designios de los dioses a los mortales. Este motivo resulta poco esclarecedor y menos convincente aún. Prometeo, por ejemplo, fue castigado por robar el fuego a los dioses y dárselos a los hombres; el resultado de este delito es que, gracias a él, el hombre conoce el secreto del fuego. Ahora bien: ¿cuáles son los designios de los dioses? Es un misterio. De modo que, si Sísifo conocía el secreto, mantuvo la boca bien cerrada.

Aunque no esté claro cual fue el crimen por el que fue castigado, hay cierto acuerdo en que la conducta de Sísifo dejaba mucho que desear. Se lo describe como un tipo astuto, avaro y mentiroso, que recurría a medios ilícitos, como por ejemplo, asesinar a los viajeros para incrementar su fortuna personal. Como se verá, además era bastante escurridizo. Se cuenta que cuando Tánatos lo vino a buscar, Sísifo lo engañó y lo tuvo encadenado un tiempo. Viendo que nadie moría, Ares fue a liberar a Tánatos y, a cambio, puso a Sísifo bajo la custodia de Hades, en el inframundo (léase: lo mató). Pero Sísifo, antes de morir, instruyó a su esposa para que no ofreciera ningún sacrificio a los muertos. Una vez en el inframundo, fingiéndose indignado con la irreverente conducta de su esposa, se quejó con Hades y pidió que se le permitiera volver al mundo de los vivos con el fin de castigarla. Hades —bastante ingenuo, a pesar de su condición divina— le concedió la libertad bajo palabra; pero una vez de regreso en Corinto, Sísifo

se negó a regresar al inframundo y permaneció varios años más en el mundo de los vivos (sin doble sentido). Por fin, Hermes, por la fuerza, lo obligó a volver al inframundo. Según el mito, desde entonces sigue penando la mencionada condena.

Albert Camus basó en el mito de Sísifo su ensayo sobre el suicidio; la tesis central del ensayo es que «No hay sino un problema filosófico realmente serio: el suicidio»; es decir, si la vida no tiene sentido, ¿para qué vivir? Para Camus, Sísifo era el héroe del «absurdo definitivo» y su mito, una metáfora de lo absurdo de la vida; su sinsentido. A pesar de esta visión negativa de la vida, inicia su ensayo con unas bellas palabras de Píndaro, que —a mi entender— demuestran lo contrario:

***«No te afanes, alma mía, por una vida inmortal,
pero agota el ámbito de lo posible.»***

Camus considera que aceptar el absurdo es la única alternativa al injustificable salto de fe que promueven todas las religiones; creo entender que prefiere el absurdo de una vida sin sentido, que la ilusión de una recompensa en otra vida. A pesar de su pesimismo termina su ensayo con una nota de esperanza; se imagina que Sísifo tiene un fugaz momento de felicidad, cada vez que habiendo terminado de empujar la piedra hasta la cima del peñasco, aún no tiene que comenzar de nuevo. Creo ver en esto la misma idea de lo efímero del placer al que me referí antes. De modo que si bien, Camus considera a Sísifo la personificación del absurdo de la vida humana, al mismo tiempo concluye en que «*la lucha de sí mismo hacia las alturas es suficiente para llenar el corazón del hombre*». Yo me pregunto: Si existe la posibilidad de encontrar algo con lo que llenar el corazón, ¿por qué decir que la vida del hombre no tiene sentido?

Si pienso que en el pecado está la penitencia, quizás puedo pensar que la cualidad de absurdo que tiene el castigo impuesto a Sísifo, no proviene del castigo en sí, sino de algo que ya estaba presente en el mismo pecado. En efecto, Sísifo al satisfacer sus deseos por medios espurios, hace que estos deseos, en lo más profundo y esencial, permanezcan, una y otra vez, insatisfechos; es decir, que la satisfacción de esos deseos es superficial. Lo más profundo y esencial, que se halla en el fondo de todo deseo, es el deseo por incrementar la autoestima. Dado que, por ejemplo, su fortuna no proviene de su capacidad —salvo de asesinar—, por mayores reconocimientos que reciba, no logrará sentirse merecedor de lo que recibe. Más asesinatos y más engaños, en cuanto al deseo de aumentar la autoestima, desembocarán en más frustración. En otras palabras, por más esfuerzos que haga para elevar su autoestima, esta siempre terminará, como la piedra, rodando cuesta abajo.

Otra manera de ver el castigo de Sísifo podría ser imaginando que los dioses que lo castigan, son sabios en lugar de crueles. De modo que el castigo, más que una punición, persigue un fin aleccionador; un ejercicio práctico para que Sísifo aprenda lo que le falta descubrir.

Visto así, puedo pensar que lo que Sísifo necesita aprender es que la vida no se trata de llegar a la cima para aliviarse del peso; que la vida no es estar *mirando* a ver «cuánto falta para llegar»; que la vida no empieza con lo que sucederá *después* del logro; sino que la vida ya ha comenzado, y es siempre *ahora*; la vida es la obra. De nada sirve anhelar el momento en que la dificultad desaparezca, porque cuando eso suceda, otra dificultad ocupará su lugar. La vida es un continuo intento por elevarse; por ser mejor. No importa si se logra, lo que importa es si se intenta. El intento de elevarse, de ser mejor, es lo que logra llenar el corazón. Como decía Wimpi:

**«La felicidad no es una estación que quede cerca o lejos;
la felicidad es una manera de viajar.»**

Quienes lograron entender esto, toman la vida como un viaje; en el cual si uno fija la vista en la meta —cegado como Sísifo—, se pierde de disfrutar el paisaje. Quienes se dieron la oportunidad de arrastrar la piedra, colina arriba, una y otra vez, aprendieron a ver la vida como un permanente desafío. Y, ahora, ven en las dificultades una oportunidad para ponerse a prueba; para ver qué es lo que falta; para ver en qué se necesita mejorar.

Quienes entretenidos en el reclamo, se negaron esa oportunidad, aún no lo entienden. Entonces, ven la vida como un sacrificio inútil; como un castigo injusto en el cual lo que se desea nunca se logra, y lo que se encuentra (el objeto de la percepción) nunca es lo que se busca (el objeto del recuerdo).

Ven, entonces, las dificultades como acusaciones que, una y otra vez, hacen rodar a la piedra ladera abajo. En lugar de experimentar la dificultad como un testimonio de lo que falta, la ven como el testimonio de la castración; es decir, como una impotencia irremediable y definitiva; como una sentencia de que nunca obtendrán lo que anhelan: el puro placer; aquel que no está contaminado o interferido por la dificultad. En otras palabras, no ven el sentido de la vida porque solo tienen ojos para el objeto para el que viven. Como todo depende de lograr el favor del objeto, no ven sentido en la lucha y el esfuerzo. Solo vale aparentar el sufrimiento, quejarse y llorar para ver si logran recibir la satisfacción como premio.

Su mayor anhelo es que la dificultad, vivida como un martirio —cruel e injusto—, termine y desaparezca. Entonces se enfocan en llegar a ese momento que imaginan como un placer sin dificultad: Estar en la cima, sin la piedra. En otras palabras: la jubilación cuando el trabajo termine, las merecidas vacaciones, el fin de semana —que si es largo, mejor—. Si en los momentos de ocio la pasan mal y se aburren, interpretan que lo que estropea la posibilidad de disfrutar, es la inminencia del lunes, del mes de marzo, o de la enfermedad y la muerte; es decir, la presencia anticipada de la dificultad.

No llegan a descubrir que es el ocio quien convoca a la dificultad, ahora disfrazada de pre-ocupación. Así, «esta vida» no les parece *vida*; y que no haya *otra* vida después de

esta, les hace pensar que nada tiene sentido. Y si la vida no tiene sentido, mucho menos lo tiene el esforzarse y luchar para superar los obstáculos.

Y como no se esfuerzan lo suficiente, como no permanecen lo necesario frente a las grandes dificultades, tampoco llegan a descubrir que solo las dificultades tienen el poder de hacer mejores a quienes las superan...

Como se desprende de la metapsicología, el placer tan largamente buscado solo se encuentra *detrás* de cada dificultad. Está, luego, en cada uno ver en la dificultad un obstáculo o un camino. Por lo pronto, la dificultad no solo llena el corazón del hombre; también le da sentido a su vida.

