

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
ESCUELA DE POSTGRADO
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

El lenguaje —visto desde Ortega y Heidegger—, y la fundamentación filosófica de la psicoterapia conversacional

Tesis para optar al Grado de Doctora en Filosofía con mención en Metafísica

ANA MARÍA ZLACHEVSKY OJEDA

Profesor Patrocinante: CRISTÓBAL HOLZAPFEL OSSA

Santiago de Chile diciembre de 2009

Dedicatoria . .	5
Agradecimientos . .	6
Resumen . .	7
Introducción . .	8
Capítulo I: Del individuo al sistema relacional . .	12
Un primer acercamiento a la salud mental . .	12
El otro como sujeto de observación y diagnóstico . .	16
El movimiento antipsiquiátrico . .	19
Hacia una nueva mirada: los sistemas. . .	21
El giro cibernético en la psicoterapia. . .	23
El giro hacia la cibernética de segundo orden . .	25
Una somera mirada a la Postmodernidad . .	27
Sobre el Construccionismo social . .	28
Capítulo II. El papel activo y constructivo del viviente como observador . .	34
La psicoterapia, hija de la historia . .	34
La construcción de la realidad . .	36
Otro estadio de la modernidad . .	42
Creencia, interpretación y duda vital . .	47
Conocimiento como hecho histórico . .	50
La verdad como desocultamiento . .	51
Capítulo III: Dasein y vida humana . .	54
¿Dónde está la mente según el construccionismo social? . .	54
¿Es posible un preguntar ontológico? . .	56
Sobre el Dasein . .	57
La estructura fundamental <i>a priori</i> del Dasein . .	59
La caída y el uno . .	61
Siguiendo la senda de Ortega . .	63
Otra interpretación . .	65
Vida humana como realidad radical . .	66
Ortega y Heidegger: vida humana y Dasein . .	70
Capítulo IV: Disposición afectiva, comprender y habla . .	76
Sobre la emoción . .	76
Ser, pensar, ciencia y poesía . .	77
Emoción y disposición afectiva . .	80
Disposición afectiva y comprender . .	83
El comprender como constituyente del estar-en como tal. El proyecto del Dasein . .	87
El habla o discurso (Rede) . .	89
Una situación psicoterapéutica y la importancia de las intervenciones ortogonales . .	94
Capítulo V: El lenguaje . .	98
Lenguaje: tema complejo . .	98
Los seres humanos existiendo en el lenguaje . .	100

La comprensión epocal . . .	103
La pragmática de la comunicación . . .	105
El comprender desde el otro . . .	109
Capítulo VI: El puesto de la psicoterapia en el saber . . .	115
Psicología, psicoterapia, investigación en psicoterapia y teoría de la psicoterapia . . .	115
La Psicoterapia como <i>téchne</i> . . .	118
La psicoterapia como arte . . .	126
¿Cómo se puede entender que la obra es una obra de arte, o ¿Cómo entender que la psicoterapia es arte? . . .	129
El mundo en la obra de arte . . .	133
La psicoterapia no tiene como objetivo que el paciente se transforme en un sí mismo . . .	137
Capítulo VII: Razón histórica, narrativa y conversación . . .	141
Un acercamiento narrativo . . .	141
La razón histórica y el proyecto vital . . .	146
Lo conversacional . . .	149
La razón narrativa . . .	153
La psicoterapia y el pensar meditativo . . .	158
Reflexiones finales . . .	163
Sobre los objetivos específicos: . . .	163
Contrapunto . . .	174
Bibliografía . . .	177

Dedicatoria

A Jorge

Agradecimientos

Esta tesis no habría sido posible sin el apoyo y aliento constantes de Jorge Acevedo, quien desde que ingresé a estudiar filosofía me estimuló para que escribiera sobre lo que había sido mi trayectoria en la psicoterapia, y luego me ayudó y guió en la tarea de encontrar un fundamento filosófico al quehacer psicoterapéutico. Vaya mi mayor agradecimiento hacia él.

Agradezco también a Lucía Pena, quien en todo momento estuvo dispuesta a leer y releer mis reflexiones, y a apoyarme en pequeños y grandes detalles cotidianos que facilitaron mi tarea.

Mis agradecimientos especiales, a Cristóbal Holzapfel Ossa, no sólo por su rol como profesor patrocinante de esta tesis, sino por la importancia que tuvo en mi camino en la filosofía.

Doy las gracias a mis alumnos de las universidades en que me he desempeñado y a los estudiantes graduados de la Escuela de Psicoterapia Sistémica Centrada en Narrativas, quienes con su presencia, curiosidad y disposición a incursionar por nuevos caminos, cooperaron para que hiciera efectiva la invitación a entender la psicoterapia de otra manera.

Los múltiples y variados resultados de haber aceptado la invitación me han hecho ver que los sacrificios implicados en ello bien valían la pena.

Resumen

Esta tesis muestra que el encuentro entre diversas disciplinas que se ocupan de “lo humano” es posible, necesario y fructífero. La autora se mueve en el cruce entre el quehacer terapéutico, la enseñanza de la psicoterapia y la filosofía. Más precisamente, procura ver los fundamentos filosóficos de lo que denomina psicoterapia conversacional en lo que, latamente, podemos llamar filosofías de la existencia o fenomenológico-hermenéuticas, considerando en especial el pensamiento de Heidegger y el de Ortega, aunque no sólo el de ellos.

Parte de la base de que la corriente construccionista en la que se mueve ha carecido de una base ontológica explícita y, por tanto, coexisten en ella diversas formas de entender lo humano y, aparentemente, una misma forma de hacer psicoterapia. Diversos autores de esa corriente aluden a filósofos como Heidegger; no obstante, en forma tangencial y confundiendo su pensamiento con el de otras filosofías. Por el contrario, la autora se introduce en la filosofía de Heidegger, adentrándose por ejemplo en el análisis de la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo, viendo sus momentos constitutivos y mostrando su ontificación en el plano psicoterapéutico.

Planteando con rigor las posturas que se quiere hacer dialogar —psicoterapéuticas, psiquiátricas, biológicas, filosóficas—, la tesis logra evidenciar los puntos de contacto entre ellas así como los de discrepancia, llegando a resultados promisorios respecto del proyecto teórico que se quiere realizar, a saber, fundamentar filosóficamente la psicoterapia conversacional en la ontología de Heidegger y en la metafísica de Ortega.

Introducción

El tema de esta tesis es el de exponer una forma de comprensión del ser humano sustentada en los planteamientos de Heidegger y Ortega —entendidos como soporte de una manera determinada de entender al hombre—, y cómo ello se traduce en el hacer psicoterapia. El proyecto teórico que la guía consiste en vincular con la práctica psicoterapéutica algunos conceptos filosóficos que para muchos psicoterapeutas son abstractos y genéricos; por tanto, no susceptibles de consideración en la práctica de un quehacer como el que ellos llevan a cabo. Se trata de una investigación teórica que se inserta en el área de la psicoterapia, desde la perspectiva de un psicoterapeuta psicólogo (y no desde el punto de vista de un psiquiatra, cuya *expertise* —pericia o habilidad—, se deriva de la medicina y, por tanto, de una comprensión del ser humano que suele ser naturalista). No se incluye en el campo de la investigación en psicoterapia, considerándolo como un campo distinto de interés del quehacer psicoterapéutico propiamente tal. Tampoco en el de la psicología; por lo que no se entra en discusiones al respecto; en el sentido, por ejemplo, de si la psicología es o no una ciencia.

Para introducir el tema, el primer capítulo de este escrito hace un breve recorrido por la historia de la psicoterapia; prácticamente, desde sus inicios. Muestra cómo la mayoría de las corrientes terapéuticas que nacieron a la luz de las teorías de los siglos recién pasados se caracterizaban por un acercamiento científico-natural al ser humano. Las dos corrientes que tuvieron la mayor influencia en la psicoterapia —a saber, la conductista y el psicoanálisis—, “se adscriben al mismo modelo newtoniano de la realidad”¹, según señala Capra.

La tesis resalta la idea de que la consideración del ser humano como algo separado de su ambiente debe ser revisada.

En esta revisión se incluye la Teoría General de Sistemas de von Bertalanffy, las ideas del matemático Norbert Wiener, conocida como cibernética de primer orden, hasta la inclusión de lo que Bateson llamó teoría de los *sistemas observantes*, o cibernética de segundo orden.

Luego se dirige la mirada a las posturas que a fines de los años noventa del siglo XX empiezan a emerger con fuerza en el lenguaje y los procesos sociales; en psicoterapia se llamó a esas posturas con un nombre unificador: *construccionismo social*. El construccionismo social fue liderado, básicamente, por terapeutas como Kenneth Gergen y John Shotter.

El segundo capítulo versa sobre el viviente como constructor. En el ámbito de la psicoterapia se empieza a aceptar el hecho de que cada persona construye el mundo a su manera y, por tanto, *en este plano* la psicoterapia se aleja de la búsqueda de verdades únicas. Su estatuto epistemológico pasa a ser un problema a dilucidar. Se hace dialogar a Maturana y Varela con Ortega; el capítulo muestra cómo dichos pensadores sostienen la idea de que el mundo es una construcción que realiza alguien: el *observador*, en términos de Maturana; el *cognoscente*, en términos de Varela; el *viviente*, en términos de Ortega.

¹ Capra, Fritjof, *El punto crucial*, Editorial Integral, Barcelona, 1985, p. 194.

Basándose en la idea de que el hombre construye activamente su mundo, la tesis introduce el concepto de verdad como *alétheia*, desocultamiento.

El tercer capítulo describe al ser humano entendido como Dasein (Heidegger) o vida humana (Ortega); los conceptos correspondientes —analítica existencial del Dasein, teoría general de la vida humana—, son considerados como elementos teóricos *a priori* de esta particular forma de psicoterapia que se está planteando; ellos la fundamentan y desde ellos se entiende su dimensión más radical.

La tesis muestra cómo la obra de Heidegger es una seria invitación para que el lector piense el ser, e incluya —en nuestro caso particular, de los psicoterapeutas—, una reflexión ontológica que pueda dar sustento al construccionismo social, que según algunos autores es mudo frente a los asuntos que aborda dicha reflexión.

Después de plantear algunas dificultades para pensar el ser, la tesis analiza el concepto de Dasein, constituyéndose este concepto como fundamental para los desarrollos posteriores. Se explicita cómo el ente que es el Dasein (ser-ahí) es siempre el que somos en cada caso —y en cada *instante*—, nosotros mismos, lo que aparece como crucial para la psicoterapia.

Se describe la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo; la descripción se realiza desde una perspectiva sintética —aludiendo al fenómeno del cuidado (*Sorge*)—, y desde un punto de vista analítico. En este último caso son puestos de relieve caracteres del ser del Dasein (existenciales) como el *comprender* —que incluye la avidéz de novedades y la ambigüedad, como modalidades suyas inherentes a la cotidianidad media —, la *disposición afectiva* o encontrarse, y el *discurso* o habla (*Rede*) —cuya modalidad cotidiana es la habladuría—. Desde ahí se dirige la exposición a los conceptos de *uno mismo* y de Dasein caído en el *se* o *uno* (*das Man*).

En seguida la tesis gira hacia los desarrollos de Ortega acerca de la vida humana como realidad radical. Se aborda la frase “yo soy yo y mi circunstancia”, que lleva a pensar que la vida estaría constituida por dos dimensiones fundamentales: por una parte, el *yo* que es cada cual, quien *está inmerso* en una *circunstancia*, con la que inexorablemente tiene que *habérselas*. La segunda dimensión apunta hacia el hecho de que para habérselas con ella, el hombre está *obligado* a *averiguar* lo que esa circunstancia es, y eso incluye averiguar lo que son los otros hombres. Casi sin darnos cuenta, empezamos a encontrar en la filosofía de Ortega una explicación fundamentadora de la comprensión de lo que hay sustentada por el construccionismo social, una comprensión que lleva a pensar, como afirma Gergen, que el sentido nace del *proceso relacional con otros*, y que el concepto de mente individual no es sostenible, sino que ésta surge esencialmente de la *relación con otros*.

El capítulo cuatro conduce hacia una propuesta práctica en el quehacer terapéutico a partir de la filosofía heideggeriana. Lo primero que se muestra es que cuando la persona viene a terapia, la emoción que trae puede ser vista como la expresión óptica de uno de los existenciales del estar-en-el-mundo descrito por el filósofo de Friburgo: el encontrarse, tal como traduce Gaos *Befindlichkeit*, o la disposición afectiva, como vierte Rivera. El temple o estado de ánimo —manifestación óptica de la disposición afectiva—, juega un papel primordial en el proceso psicoterapéutico.

Cooriginarios con la disposición afectiva, aparecen el comprender y el interpretar, así como el discurso o habla (*Rede*). Estos tres existenciales se muestran ontificados en la forma como se construye un problema psicoterapéutico. Se hace hincapié en que lo que resulta especialmente interesante para la psicoterapia es lo que Heidegger expone de la siguiente manera en *Ser y Tiempo*: “El todo de significaciones de la comprensibilidad

viene a palabra. A las significaciones les brotan palabras [...]”². La idea de que el todo de significaciones viene a palabra, de que éstas brotan, es una idea que tiene un especial sentido para la psicoterapia, en tanto muchas veces al terapeuta le *emergen preguntas* que no sabe de dónde le vienen ni por qué las expresó de la manera en que lo hizo.

El quinto capítulo trata del lenguaje. Se tocan someramente ciertos planteamientos paleontológicos y de antropología evolutiva relativos al llamado gen del lenguaje, el gen FOXP2, en tanto parece ser un planteamiento interesante y novedoso, que sólo es pertinente mencionar *de paso* en el contexto de la tesis.

Luego se vuelve a la filosofía para plantear que el lenguaje— tanto en la filosofía de Heidegger como en la de Ortega—, lleva a una meditación suya en que él no se trabaja abstractamente, como problema autónomo, sino que siempre en referencia a entidades vinculadas con él; por ejemplo, en referencia a la situación humana en que concretamente lo hallamos. Se muestra cómo esta forma de comprender el lenguaje es coincidente con los planteamientos de Maturana y Varela.

La reflexión sobre el lenguaje contenida en el pensamiento de Ortega, que relaciona palabra y acción y palabra y circunstancia humana, permite relacionarla con la pragmática de la comunicación humana —desarrollada por Watzlawick, Beavin y Jackson—, así como con los cinco axiomas de la comunicación.

El escrito continúa exponiendo la diferencia entre psicología, psicoterapia, psiquiatría, investigación en psicoterapia y teoría de la psicoterapia. Se acentúa el hecho de que este escrito se inscribe dentro de la teoría de la psicoterapia, entendida como sustento para hacer una psicoterapia lograda. También se muestra que el estatuto de la psicoterapia es el de la *téchne*, palabra griega que podemos traducir como técnica y arte. Primero se ve la psicoterapia como “técnica”. Luego se la ve como “arte”, adentrándose en la “dilucidación” que hace Heidegger de la comprensión hermenéutica.

Se explicita que la psicoterapia no tiene como objetivo que el paciente se transforme en un sí mismo, dado que ello sería en la mayor parte de los casos una meta desmesurada dentro de un tratamiento psicoterapéutico; además, no está claro que esa meta pueda lograrse con ayuda de un tercero —el psicoterapeuta—; a primera vista al menos, esa meta sólo podría alcanzarse desde el mismo Dasein, quien es llamado desde el ser a su propiedad. El llamado sólo ocurre cuando el mundo pierde su significación, la nihilidad se hace patente y se vivencia una falta de sentido. El llamado no aparece como algo preciso, sino sólo —por lo pronto—, como una desazón. La desazón surge de la angustia; no se trata de una angustia psicológica ni patológica, sino de un modo *especial* de la disposición afectiva. Este temple anímico surge como un estado de ánimo que invade al Dasein frente a algo indeterminado, no visible, inefable (no susceptible de ser dicho). Nada específico ha pasado, sólo que la vida como se ha estado viviendo ya no se siente como antes, se ha desnudado de sentido. Es esa desazón la que lo toca, y lo llama tanto a “despertar” como a la necesidad de salir del estar sumido en el uno-mismo para lograr ser su poder-ser más propio. Pero ello, en principio, no podría venir desde otro, sino sólo desde la conciencia moral (*Gewissen*) y del propio Dasein.

El último capítulo presenta la razón histórica, la narrativa y la conversación. Se muestra cómo lo que tienen en común las posturas narrativas es el hecho de que narran una historia, la que tiene un principio y un fin, así como un relato secuenciado de acciones en el tiempo, que constituyen el hilo narrativo. Ese hilo narrativo hace pensar, con Ortega, que el hombre

² Heidegger, Martin, *Ser y Tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998, p. 184. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.

no tiene naturaleza, sino historia. Con esta tesis, no se está negando la dimensión zoológica del ser humano ni la importancia de la biología; con esta tesis se afirma que el ser del hombre radica, ante todo, en su vida, entendiendo la vida humana en un sentido biográfico y no zoológico, lo que, según Ortega, es preciso destacar.

Se acoge el concepto de Taylor sobre el hecho —ya mencionado anteriormente—, de que la génesis de la mente humana no es monológica, sino que dialógica; es *con otros* con quienes *construimos* nuestra forma de *entendernos*. Es *con otros* con quienes nos vamos encontrando o desencontrando y definiéndonos, así como aprendiendo a comportarnos, según las exigencias contextuales. Pero en lugar de hablar de terapia dialógica, se elige el concepto de terapia *conversacional*, si bien hay terapeutas que utilizan indistintamente ambos conceptos.

Se opta por el término *conversación*, enfatizando el planteamiento de Maturana a propósito de las redes de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales, entrelazadas con el emocionar, en tanto ese planteo se puede hacer dialogar fructíferamente con los planteamientos heideggerianos.

Para terminar, en la tesis se incluye la importancia que tiene en la psicoterapia el pensar meditativo (Heidegger). También se introduce la idea de Martin Buber de la dupla *yo-tú*, la cual podría ser considerada como la base de la terapia. Se pone de relieve también la importancia que tiene el concepto de serenidad o desasimiento —que expone Heidegger en el libro *Serenidad*—, como modo de pensar y estar en el mundo. El pensar meditativo y la serenidad pueden conjugarse con la diada *yo-tú*. Además, juegan un papel relevante en la búsqueda innovadora de *sentido*. En fin, permiten que el terapeuta logre contactarse con lo misterioso del trabajo terapéutico dentro del mundo técnico.

Capítulo I: Del individuo al sistema relacional

Un primer acercamiento a la salud mental

No se puede hablar de psicoterapia sin hacer un breve y somero recorrido por la historia de esta disciplina. Se pueden identificar distintos períodos históricos en los que el tema de la salud mental del hombre ha atraído a diferentes pensadores. Según Davison y Neale, “el hombre de la Edad de Piedra, hace medio millón de años, tenía la convicción de que la conducta anormal era obra de los demonios, por lo cual perforó con diligencia y, probablemente con buenas intenciones, partes del cráneo de la persona enferma de manera que pudieran salir de él los malos espíritus”³, y así volver al estado de normalidad.

Para los autores recientemente citados, existen casos similares en el pensamiento de los chinos antiguos, los egipcios y los griegos. Incluso Hipócrates, dicen, planteaba que, “recibió sus primeros conocimientos en una de las escuelas griegas especializadas en el tratamiento de la conducta enajenada mediante exorcismo”⁴. Por ello, es posible decir que los enfoques que tratan la conducta anormal van desde lo que es posible llamar demonología⁵, hasta la psicoterapia de nuestros días. La psicoterapia, en la actualidad, aparece en entredicho, en revisión, e incluso se exponen investigaciones que, por ejemplo, ponen de relieve la meditación como técnica terapéutica, sin cuestionarse si ello es o no propiamente psicoterapia. Leámoslo en palabras de Walsh y Shapiro, de la Universidad de California: “de todos los métodos psicoterapéuticos, la meditación es uno de los métodos más duraderos, extendido y objeto de investigación en psicoterapia hoy en día”⁶.

En el siglo XIX —época en que la psicología surge como disciplina independiente—, esta trató de desarrollarse a la luz del estatuto epistemológico de las ciencias de la naturaleza tratando de explicar “lo humano” como fenómeno natural. Al contexto de ese hecho alude Ortega al sostener que en esa etapa de la fe en la ciencia “no era sólo y primero una opinión individual, sino, al revés, una opinión colectiva, y cuando algo es opinión colectiva o social es una realidad independiente de los individuos, que está fuera de estos como las piedras del paisaje, y con la cual los individuos tienen que contar, quieran o no”⁷. Por lo tanto, los psicoterapeutas, que nacieron al alero de las corrientes psicológicas o psiquiátricas, prácticamente no tuvieron alternativa. Estaban compelidos a seguir el modelo de la ciencia natural moderna con una fuerza que, en general, no se podía resistir.

³ Davison, G. y Neale, J., *Psicología de la conducta anormal*, Editorial Limusa, México, 1980, p. 25.

⁴ *Ibíd.*

⁵ Davison y Neale sostienen que la demonología es la doctrina según la cual un ser maléfico autónomo o semiautónomo, como el demonio, puede habitar dentro de una persona y controlar su mente y su cuerpo.

⁶ Walsh, R. y Shapiro, Sh., “The meeting of meditative Disciplines and Western Psychology”. *Revista American Psychologist*, Washington, April 2006, traducción personal, p. 227.

⁷ Ortega y Gasset, José, *Historia como sistema*; en *Obras Completas*, Volumen VI, Fundación José Ortega y Gasset / Ed. Taurus, Madrid, 2006, p. 52.

No es de extrañar, entonces, que la mayoría de las corrientes terapéuticas que nacieron a la luz de las teorías de los siglos recién pasados —caracterizadas por el acercamiento científico-natural al ser humano—, vean al paciente como alguien externo al terapeuta y, de una u otra manera, alguien posible de someter a una observación pautada y, por tanto, ser sujeto de objetivación. Lo psíquico, materia de estudio de la psicología —normal o patológica—, quedó ubicado *dentro* de “la mente” del individuo.

El médico alemán Wilhelm Griesinger, retomando una hipótesis de Hipócrates, “insistió en que el diagnóstico de un desorden mental obedece a causas fisiológicas”⁸. El buscar las causas en la fisiología fue entonces un gran avance, en el sentido de que el desorden mental dejó de ser visto como producto de la posesión demoníaca. Moreno, refiriéndose a ello, escribe: “Griesinger, en 1861, ubica a las enfermedades mentales dentro del cerebro, y las clasifica con tal rigurosidad como para fundar la psiquiatría. Lo psíquico queda subordinado a las funciones de un órgano: el cerebro. La psiquiatría encuentra su piedra basal y el método de la ciencia empírica su objeto de estudio”⁹. Los planteamientos de Griesinger fueron considerados y estudiados por Emil Kraepelin, que en el año 1883 propone un sistema serio y riguroso para clasificar las enfermedades mentales. Kraepelin seleccionó con bastante detención ciertos síntomas, “a los que llamó *síndromes* y que aparecían juntos con tal regularidad que se podía considerar que tenían una sola causa”¹⁰. Ello permitió diferenciar y clasificar lo que llamó los trastornos mentales.

Desde entonces la psiquis se ubicó en el cerebro y hasta nuestros días no ha sido fácil mirarla de otra manera. A principios del siglo XX, Freud, sustentando sus planteamientos en el paradigma físico, propuso dirigir la mirada al interior del cerebro y ubicar ahí las explicaciones del comportamiento humano. Sostuvo que lo psíquico era la manifestación de un conjunto de fuerzas y energías que provenían de la transformación de la energía metabólica. Estas fuerzas luchaban entre sí para ser liberadas y, de esa manera, poder volver al estado de equilibrio previo. Las llamó fuerzas libidinales o libido, sosteniendo que se encontraban al interior del cerebro. La libido era para él una fuerza pulsional instintiva que daba origen al funcionamiento psíquico. Postuló, según escribe Moreno, “un concepto de instinto que reunía la raíz biológica con otra energética, y a partir de allí, utilizando la idea de la evolución de Darwin, consideró en la historia personal de cada ser humano, fases de maduración y también obstáculos”¹¹ para el desarrollo. Su teoría, rigurosa y seria, utiliza ciertos planteamientos de la física de entonces que extrapola al aparato mental o psíquico.

Uno de los principios básicos que le permitió explicar gran parte de su teoría fue el Principio de Constancia, de Fechner. Sobre la base de dicho principio propuso el *principio del placer*. Escuchémoslo en las propias palabras del psiquiatra vienés: “los hechos que nos han movido a opinar que la vida psíquica es regida por el principio del placer hallan también su expresión en la hipótesis de que una de las tendencias del aparato anímico es la de conservar lo más baja posible o, por lo menos, constante la cantidad de excitación en él existente. Esta hipótesis viene a expresar en una forma distinta la misma cosa, pues si la labor del aparato anímico se dirige a mantener baja la cantidad de excitación, todo lo apropiado para elevarla tiene que ser sentido como antifuncional; esto es, como displaciente. El principio del placer se deriva del principio de la constancia [...]”

⁸ Davison, G. y Neale, J., *Psicología de la conducta anormal*, op. cit., p. 35.

⁹ Moreno, Jorge Daniel, “¿Podríamos no hablar de salud mental?” *Revista Sistemas Familiares*, Año 13, N° 2, Buenos Aires, 1997, p. 94.

¹⁰ Davison, G. y Neale, J., *Psicología de la conducta anormal*, op. cit., p. 35.

¹¹ Moreno, J. D., “¿Podríamos no hablar de salud mental?”, op. cit., p. 94.

Profundizando en la materia hallaremos que esta tendencia, por nosotros supuesta, del aparato anímico cae, como un caso especial, dentro del principio de Fechner de la tendencia a la estabilidad, con el cual ha relacionado este investigador las sensaciones de placer y displacer¹². Nadie hoy, en el ámbito de la psicoterapia podría dudar de la importancia que tuvo el planteamiento freudiano al instaurar una forma de entender la psiquis que llega hasta nuestros días.

Si bien los primeros desarrollos de Freud se gestaron en un contexto victoriano y autoritario, el descubrimiento de lo que llamó *la verdadera realidad psíquica*¹³ siempre guió sus investigaciones. Es posible decir que aun cuando los contenidos de los planteamientos freudianos pueden haber cambiado en manos de sus continuadores, probablemente su método, su modo riguroso y exhaustivo de investigar, su interés por descubrir el misterio del inconsciente continúan hoy vigentes, con pocas variantes en lo psicoanalistas ortodoxos.

Así como el psicoanálisis impactó fuertemente a la psicología y a la psicoterapia, fundamentalmente en el área clínica, también dejó una imborrable huella en ellas el conductismo. Skinner es el gran representante de dicha corriente. Aunque el origen de la psicología experimental, puede decirse¹⁴, data de 1879 —cuando Wilhelm Wundt funda el *Primer Laboratorio de Psicología Experimental*, en Leipzig—, es Skinner quien da el giro cientificista pragmático al estudio de “lo humano”. El controvertido psicólogo no sólo tuvo influencia en la clínica, sino que llevó sus planteamientos y hallazgos a otros ámbitos, como el desarrollo de programas de enseñanza de conducta dirigida, técnicas de autocontrol, moldeamiento, enseñanza programada. Desde Freud, en el ámbito de la psicoterapia, ningún autor ha sido tan elogiado, tan mencionado, tan citado erróneamente, tan atacado y tan defendido como Skinner. En su “Autobiography” da a conocer su teoría del condicionamiento operante y muestra cómo llegó a elaborar sus planteamientos, los que aparecen explícitos, entre otros, en el libro *Registro Acumulativo*. “El conductismo —afirma—, es un planteamiento que hace posible un enfoque experimental efectivo de la conducta humana. Necesita tal vez ser aclarado, pero no discutido. No me queda duda alguna sobre el triunfo final de la tesis, no porque se pruebe si es correcta, sino porque constituirá el camino más directo hacia una exitosa ciencia del hombre”¹⁵. El único camino certero del conocimiento psicológico —y la posibilidad de ser incluido en el estatuto científico del conocimiento—, debía ser el experimental, entendiendo al hombre desde la perspectiva de la ciencia natural. Muchos terapeutas fueron seguidores del método experimental y de esta comprensión del ser humano.

Kanfer y Phillips desarrollan una fórmula para describir el comportamiento, que incluía tanto el comportamiento instrumental (skinneriano) como el condicionamiento clásico (que se desprende de los hallazgos de Pavlov). Sostienen dichos autores que “los componentes esenciales del análisis de cualquier comportamiento se han definido tradicionalmente como estímulos y respuestas. Una extensión de este modelo incluye la representación de otros tres componentes esenciales: la condición biológica del organismo que se observa, las

¹² Freud, Sigmund, *Obras Completas*, Editorial Biblioteca Nueva, Cuarta Edición, Traducción de Luis López-Ballesteros y de Torres Ordenación, Madrid, Capítulo CX - *Más allá del principio del Placer*, p. 2508. 1981.

¹³ Término que utilizaba para referirse al inconsciente.

¹⁴ Digo “puede decirse” ya que de la obra de Wundt suele omitir el hecho de que se dedicó los últimos 20 años de su vida al desarrollo de su obra *Völkerpsychologie* —que podría traducirse como Psicología Cultural—, en la que defiende la introducción de métodos histórico-interpretativos como *única* forma de investigar *procesos psicológicos superiores*.

¹⁵ Skinner Burrhus, F., “Autobiography”; en: Boeing y Linzey, compiladores, *History of psychology in autobiography* Vol. 5, Appelton Century Crofts, New York, 1967, pp. 409 s.

consecuencias del comportamiento para el propio organismo o para su ambiente y la relación de contingencia entre el comportamiento y sus consecuencias. [...] incluye *E*, Estimulación antecedente, *O*, Estado biológico del organismo, *R*, Repertorio de respuestas, *K* Relación de contingencia y *C*, Consecuencia. La descripción completa de cualquier unidad conductual precisa la especificación de cada uno de los elementos y su interacción con los demás¹⁶. Operacionalizar la conducta y diferenciar variables componentes de ella posibilitaban la viabilidad y facilitaban la empleabilidad de la *fórmula* que llamaron el análisis funcional del comportamiento. De esta manera, la investigación operacional del comportamiento humano incluyó la propuesta *pragmática* de los norteamericanos y el rigor *experimental* de los rusos en una sola manera de entender el comportamiento, lo que completaba el cuadro conductual en forma rigurosa y científica, permitiendo elaborar leyes del aprendizaje y del cambio comportamental.

Ambas corrientes, la conductista y el psicoanálisis, fueron fundamentales para el desarrollo de la psicología y de la psicoterapia. Como escribe Capra, estas dos influyentes escuelas de pensamiento psicológico son “muy diferentes en cuanto a sus métodos y a sus ideas sobre la conciencia, y sin embargo adscritas, en su esencia, al mismo modelo newtoniano de la realidad”¹⁷. Ello, según el mismo autor, es producto de que surgieron en una época “en la que el pensamiento cartesiano estaba dominado por el modelo newtoniano de la realidad: por tanto, ambas imitaron los modelos de la física clásica, incorporando en sus esquemas teóricos los conceptos básicos de la mecánica newtoniana”¹⁸. La objetividad científica del observador, así como las ideas de neutralidad y de investigación experimental, no permitían cuestionamiento.

Las corrientes psicoanalíticas y cognitivas conductuales no ponen en duda que el sujeto investigador está separado del objeto de estudio a investigar. La neutralidad, requisito de la ciencia, era posible. Ello, haciendo eco de la idea de que la representación del mundo externo para el hombre moderno debe ser objetiva, y éste —el observador—, para poder investigar seriamente debe ser capaz de permanecer neutral. Dreyfus escribe: “el problema del mundo externo surge para aquellos que desde Descartes hasta Husserl y Searle creen que *toda nuestra actividad es mediada por representaciones internas*, porque sólo entonces nos podemos preguntar si nuestros contenidos intencionales corresponden a la realidad, o sea, como dice Searle, si se cumplen sus condiciones de satisfacción”¹⁹.

Sujeto y objeto, dos entidades separadas una de otra. Escuchemos lo que al respecto dice Keeney: “la idea de que el ser humano está separado de su ambiente es una distinción epistemológica que subyace en la mayoría de nuestros pensamientos vinculados con la interacción humana. Esta particular indicación cobra múltiples formas, incluidas las de observador y observado, terapeuta y cliente, individuo y familia, teórico y clínico, subversivo y patrón, hombre y naturaleza”²⁰. Esta separación del hombre respecto de su entorno hace ver al ser humano como un ente o sujeto encerrado en sí mismo, que sale al encuentro del mundo, el que puede ser representado. En palabras de Keeney, “un sí mismo delimitado y separado de un ambiente que le sirve de telón de fondo, y que es lo que queda cuando se extrae de él ese sí mismo. Esto lleva a concebir al ambiente como lo otro, o sea, una

¹⁶ Kanfer, F. y Phillips, J., *Principios de aprendizaje en la terapia del comportamiento*, Editorial Trillas, México, 1977, p. 69.

¹⁷ Capra, F., *El punto crucial*, op. cit., p. 194.

¹⁸ *Ibíd.*, p. 185.

¹⁹ Dreyfus, Hubert *Ser-en-el-mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996, p. 272. La cursiva es mía.

²⁰ Keeney, Bradford, *Estética del cambio*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991, p. 128.

entidad aislada con la cual el sí mismo interactúa. En el caso típico, esta relación se describe luego como un intercambio de acciones unilaterales: el hombre actúa sobre el ambiente, el ambiente actúa sobre el hombre²¹. Esta separación entre ambiente y ser humano — que separa al hombre de su medio—, al trasladarse al campo de la terapia, llevó a mirar al paciente, necesariamente, como *lo otro*.

El otro como sujeto de observación y diagnóstico

Este “otro” debe ser claramente “descrito”; además, debe ser posible incluirlo en una u otra categoría clasificatoria. Según sostiene Szasz, “los procesos de identificación y clasificación son fundamentales para satisfacer la necesidad de ordenar el mundo que nos rodea. Esta actividad de ordenamiento, aunque de especial importancia para la ciencia, es ubicua. Decimos, por ejemplo, que algunas sustancias son sólidas y otras líquidas, o llamamos «dinero» a ciertos objetos, «obras maestras de arte» o «piedras preciosas» a otros²². Esta forma de clasificar no deja fuera ni a las disciplinas psicológicas ni a las psicoterapéuticas. De esa manera, el terapeuta se ve obligado a mirar al paciente como sujeto no sólo distinto de él, sino diagnosticable. Necesita, al mismo tiempo, poder ordenar el mundo del paciente y transformar su comportamiento en datos objetivos susceptibles de verificación. Su *saber*, dice Anderson, “basado en teorías, prejuicios y experiencias profesionales y personales, actúa como una estructura *a priori* que determina el conocimiento que un terapeuta trae a la sesión, y se impone al conocimiento del cliente. El terapeuta se convierte en un experto en observar, revelar y reconstruir la historia tal como *realmente* es y tal como *debería ser*. El conocimiento del terapeuta da forma a sus observaciones y las valida²³. Mientras mayor conocimiento tenga el terapeuta de teorías explicativas, mientras mayor neutralidad y objetividad caractericen sus apreciaciones, mejor podrá ayudar al paciente.

Los diagnósticos le permiten saber del comportamiento normal —y, por ende, del anormal—. Refiriéndose al comportamiento normal y anormal, Szasz plantea que “los psiquiatras consideraron tradicionalmente que la enfermedad mental era un problema separado e independiente del contexto social en el que aparecía²⁴, de tal manera que era *la persona* la que enfermaba y el terapeuta el que debía hacer el diagnóstico. De esta manera, en el decir de Anderson, el papel del terapeuta pasó a ser el de “diagnosticar la disfunción o el defecto²⁵ del paciente; describiendo su falla y la posible causa de ésta. Si sabía la causa, podría prever la forma de trabajar con él de modo de devolverlo al estado *normativo* esperable. La misma autora escribe que “los diagnósticos operan como códigos culturales y profesionales para recolectar, analizar y ordenar datos a la espera de ser descubiertos. A medida que se descubren similitudes y pautas, la gente y sus problemas se asignan a un sistema de categorías de deficiencia, mantenido a través del lenguaje y los

²¹ *Ibíd.*, p. 129.

²² Szasz Thomas; *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1994, p. 76.

²³ Anderson, H., *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1997, p. 65.

²⁴ Szasz, T., *El mito de la enfermedad mental*, op.cit., p. 62.

²⁵ Anderson, H., *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*, op. cit., p. 67.

vocabularios de las psicoterapias, entonces, son impersonales y desconocen el carácter singular de cada individuo y situación”²⁶.

La terapia tradicional —que nace siendo hija del paradigma científico, como se expuso anteriormente—, se fundó, a la par, en el *modelo médico* de enfermedad y, por tanto, de curación. El rol del terapeuta era crucial y un buen terapeuta se debía hacer cargo *responsablemente* de lo que le ocurriera a su paciente. Como afirma Gergen, “los clientes se enfrentan a problemas que habitualmente se designan como patologías, dificultades de adaptación, relaciones disfuncionales, etc., y la tarea del terapeuta consiste en tratar el problema de manera que los alivie o erradique”²⁷.

La descripción de patologías, y el levantamiento de datos rigurosos, específicamente en el ámbito de la salud mental, lleva a la elaboración del *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales* (en inglés, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders, DSM*), elaborados por la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos. Dicho manual, que actualmente va en la versión *IV Revisada* —y está en preparación el *DSM V*²⁸—, contiene en el cuerpo del texto una clasificación detallada y sistemática de los trastornos mentales. Proporciona descripciones claras de las categorías diagnósticas, con el fin de que los clínicos y los investigadores de las ciencias de la salud puedan no sólo diagnosticar, sino intercambiar información. Ello, con el objeto de lograr elaborar programas preventivos y tratamientos que dirijan la mirada hacia los distintos trastornos mentales de acuerdo a estándares establecidos²⁹.

Esta forma de entender los llamados trastornos de la salud mental une la vertiente biologizante del ser humano con la psicológica, sin hacer distinciones ni establecer diferencias entre lo que debe ser visto como un diagnóstico psiquiátrico, sustentado en la biología, y lo que debe ser visto como un problema psicológico *en donde lo biológico esté funcionando con relativa normalidad*. La mente pasó a ser entendida como una unidad biológica, psicológica y social. Leámoslo en palabras de Gasulla Roso: “el modelo biopsicosocial de enfermedad toma como fundamento la necesidad de comprender los fenómenos relativos a la enfermedad humana desde tres registros distintos: el de lo biológico, el de lo psíquico y el de lo social. Y este modelo muestra un mayor rendimiento explicativo que el modelo biomédico, que opera en el único registro de lo biológico, y que el psicosomático, que lo

hace con los dos registros de lo psíquico y de lo biológico”³⁰. El *DSM* se sostiene sobre la idea de que el ser humano es un ente biopsicosocial y su gnoseología se desarrolla a partir de datos empíricos, de estadísticas de prevalencia y ocurrencia de las enfermedades mentales. Se utiliza una metodología descriptiva sustentada en estadísticas paramétricas, y el objetivo de estas publicaciones es la de mejorar la comunicación entre clínicos de variadas orientaciones y de variados países. Se deja de hablar de cuadros clínicos —como, por ejemplo, el *abuso del alcohol*— y en su lugar aparece el cuadro 305.00, que en cada *DSM* está bien descrito y permite la comunicación entre profesionales de hablas diferentes. Recuerdo el caso de una paciente que llegó de Noruega con un expediente de

²⁶ Ibid.

²⁷ Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, p. 109.

²⁸ Narrow, W., First, M., Sirovatka, P., Regier, D., *Agenda para el DSM-V. Consideraciones sobre la edad y el género en el diagnóstico psiquiátrico*, Editorial Elsevier Masson, Barcelona, 2009.

²⁹ Ver Szasz T., *El mito de la enfermedad mental*, op. cit.

³⁰ Gasulla Roso, J. M.; *El modelo biopsicosocial de enfermedad ¿Por qué 3, y no 2 ó 1?* Fuente: *Interpsiquis -1*, 2009, p. 1.

muchas hojas escrito en un idioma que no entendía; pero, al final de su ficha decía 296.64, lo que me llevó inmediatamente a saber que había sido tratada como una persona con trastorno bipolar mixto, con síntomas psicóticos. Indudablemente, en un campo tan difícil y subjetivo como el de los trastornos mentales la aparición de estos manuales diagnósticos aparecía como un adelanto importante a ser considerado. Hoy el *DSM-V* va orientado a establecer diferencias entre las enfermedades mentales de hombres y mujeres, incluyendo en su clasificación la diferenciación entre géneros, en tanto hombres y mujeres son entes biológicamente distintos.

Si bien la *OMS (Organización Mundial de la Salud)* recomienda el uso del Sistema Internacional denominado *CIE-10*, cuyo uso está generalizado en todo el mundo, su base de análisis no es distinta. La lista de códigos *CIE-10, Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud* (del inglés *ICD, International Statistical Classification of Diseases and Related Health Problems*), va en su décima versión; de ahí su nombre, *CIE-10*. Dicho manual provee los códigos para clasificar las enfermedades mentales y una amplia variedad de signos, síntomas, hallazgos anormales, denuncias, y causas externas de daños y/o enfermedad. Cada condición de salud puede ser asignada a una categoría y darle un código de hasta seis caracteres de longitud (en formato de X00.00)

³¹

. Esta posibilidad de manuales clasificatorios de las enfermedades mentales es posible, entre otras cosas, en tanto la mente es concebida estando al interior del cerebro.

El hombre sale del interior de su mente al encuentro del mundo. Aprende a diferenciar fantasía de realidad y es capaz de representarse el mundo a través de las percepciones que realiza con sus órganos de los sentidos. Desde esta mirada, la consensualidad en la comprensión del mundo aparece como posible y necesaria. Cuando no es así, cuando la persona confunde la realidad con la fantasía, no sigue el sentido común y no percibe el mundo como lo hacen sus congéneres, se habla de que la persona está mal y probablemente sufre de algún trastorno mental. Por ejemplo, lo esquizofrénico (tratando de no hablar del esquizofrénico), según Biederman y Salinas, sería “la manifestación de un déficit que impide la construcción de un mundo de significados compartidos con los otros, dotar a los actos de un sentido en común y coordinar las conductas para alcanzar objetivos

³²

grupales” . En otras palabras, lo *esquizofrénico* que irrumpe en la mente de una persona, no le permite diferenciar fantasía de realidad. Desde su fantasía origina ideas delirantes, las que no tienen un correlato en la *realidad*. Como sostiene Jaspers, produce delirios. Afirma el psiquiatra alemán que “el *delirium* está caracterizado por el desvío del enfermo del mundo externo real. Vive en su mundo, que se le aparece en ilusiones, legítimas alucinaciones,

³³

ocurrencias deliroides” , es decir, su contacto está dirigido hacia sí mismo y no hacia el mundo exterior. No obstante, el delirio es sentido como egosintónico, la mayoría de las veces.

En una persona normal, las percepciones deberían permitir diferenciar fantasía de realidad y proveer elementos reales al pensamiento. Jaspers decía que “el objeto de la psicopatología son los procesos psíquicos reales, sus condiciones y causas, sus

³¹ *Boletín Epidemiológico*, Organización Panamericana de la Salud, Vol. 24, No. 2, Junio 2003, p. 465.

³² Biederman, N. y Salinas, P. “Psicosis y bipolaridad en la psicoterapia contextual-relacional”. En Arturo Roizblat, ed., *Terapia familiar y de Pareja*, Editorial Mediterráneo, Santiago de Chile, 2006, p. 465.

³³ Jaspers, K., *Psicopatología*, Editorial Beta, Buenos Aires, 1966, p. 680.

consecuencias”³⁴. El aparato mental debía ser estudiado con rigor científico y sólo dicho rigor permitiría adelantos en el tratamiento de las enfermedades mentales. Pero, el comportamiento normal y anormal muchas veces es difícil de diagnosticar. No responde a causas unívocas e inequívocas, lo que puede llevar a diagnósticos erróneos. En la mayoría de los países anglosajones, la teoría y la práctica de la psiquiatría, entendida como un trabajo en el *interior* de la mente —la cual, a su vez, residiría en el *interior* del cerebro—,³⁵ empieza a ser revisada y muchas veces, como sostiene Bertrando, “atacada frontalmente”³⁵. Los terapeutas de Chile no han estado ajenos a este debate, y gracias a las investigaciones de Gregory Bateson, Margaret Mead y otros antropólogos orientados al estudio de distintas culturas, en algunos de ellos “surge una crítica radical de la psiquiatría y de las variadas terapias”³⁶, crítica en la que se destacan los planteamientos del conocido movimiento antipsiquiátrico.

El movimiento antipsiquiátrico

Uno de los giros que cuestiona la mente al interior del cerebro está dado por el movimiento antipsiquiátrico, término acuñado por el terapeuta y filósofo David Cooper en su conocida obra *Psiquiatría y antipsiquiatría*³⁷, escrita en el año 1967. No obstante, es posible situar el comienzo de este movimiento en 1957, cuando Tomas Szasz, psiquiatra húngaro radicado en los Estados Unidos, pone en duda la realidad de la enfermedad mental entendida como un suceso que ocurre al interior del cerebro, y hace pública su tesis en la obra *Dolor y placer*³⁸. Para Szasz, la enfermedad mental no es otra cosa que una etiqueta, una palabra, no tiene existencia en sí. Como afirma Bertrando, para Szasz “toda la historia de la psiquiatría es una historia de mitos”³⁹.

Es posible definir el movimiento antipsiquiátrico como un movimiento crítico que se cuestiona las prácticas psiquiátricas tradicionales y la noción de enfermedad mental al interior del cerebro, sobre la cual se apoya toda la historia de la psiquiatría y la psicopatología desde mediados del siglo XIX. Szasz sostiene que “los psiquiatras consideraron tradicionalmente que la enfermedad mental era un problema separado e independiente del contexto social en el que aparecía”⁴⁰, de tal manera que era la persona la que enfermaba y el terapeuta el que hacía el diagnóstico y debía hacer volver al individuo al mundo de donde provenía, al verdadero *mundo real*, sin cuestionar lo que se entendía

³⁴ Ibid., p. 18.

³⁵ Bertrando, P., Toffanetti D., *Historia de la terapia Familiar. Las ideas y los personajes*, Paidós Ibérica, Barcelona, 2004, p. 93.

³⁶ Ibid.

³⁷ Cooper, D., *Psiquiatría y Antipsiquiatría*, Editorial Paidós, Barcelona, 1985.

³⁸ Ver Szasz, T., *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings*, Basic Books, Syracuse University Press, New York, 1988.

³⁹ Bertrando P., Toffanetti D., *Historia de la terapia Familiar. Las ideas y los personajes*, op. cit., p. 95

⁴⁰ Szasz T., *El mito de la enfermedad mental*, op. cit., p. 62.

por este concepto. “El papel del terapeuta es diagnosticar la disfunción o el defecto”⁴¹, afirmaba Szasz.

Su libro *El mito de la enfermedad mental*⁴², bastante controvertido, tuvo serias repercusiones en el ámbito laboral del mismo Szasz, hasta el punto de que casi lo dejó fuera del mundo psiquiátrico y universitario. Sólo pudo seguir ejerciendo en una cátedra en el Medical Center Upstate de Syracuse, en el estado de Nueva York. Si bien Szasz no se consideraba a sí mismo como un antipsiquiatra, el resto de los académicos de salud mental sí lo incluyen en este movimiento.

La influencia del pensamiento de Laing también fue de gran importancia, especialmente con la publicación de su libro *El yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*⁴³.

Laing, dado su interés por la fenomenología y el existencialismo, rechaza gran parte de los asuntos que gobiernan el pensamiento psiquiátrico de la época, poniendo el acento sobre otra forma de entender la salud mental, el contexto del que el paciente forma parte. Los antipsiquiatras no cuestionan el hecho de que algunas personas tengan problemas emocionales o problemas que llaman psicológicos; tampoco cuestionan que la psicoterapia sea inútil; lo que cuestionan es el origen, poco claro, de estos problemas, así como llamarlos enfermedades mentales. Sobre todo, discuten las opciones médico-farmacológicas de los tratamientos y el comprender los problemas psicológico como problemas *de la persona* y no del contexto en que la llamada enfermedad mental emerge (familia, escuela, exigencias sociales y laborales, relación de pareja, etc.). Cooper afirmaba que lo que se llamaba locura es producto de un estilo de sociedad, y que su verdadera solución pasaba por una revolución social y por una acción política, no por un diagnóstico y tratamiento de la persona, mal llamada, a sus ojos, enferma.

El terapeuta lidera la terapia influido por ciertas *verdades* que “se expresan en diagnósticos, objetivos y estrategias de tratamiento que se determinan *a priori* y se aplican indistintamente. [...] El discurso modernista promueve la *noción dualista y jerárquica del cliente como sujeto de indagación y observación*, y coloca al terapeuta en la posición superior de experto. En ese discurso, los participantes son entidades estáticas separadas —cliente y terapeuta—, y no participantes que interactúan en una empresa conjunta. El aspecto relacional de la noción del individuo—en—relación pasa a segundo plano. El cliente, en tanto sujeto de indagación que no sabe, es liberado del problema”⁴⁴ por el terapeuta, que sí sabe lo que le pasa, y lo sabe porque su intelección *científico-racional* del ser humano —concretado en manuales-diagnósticos—, posibilitan su saber.

Para Szasz, “la psicología —y la psiquiatría, como rama de ésta— mantuvo una estrecha relación con la filosofía, la ética hasta las postrimerías del siglo XIX. Desde entonces, los psicólogos se han considerado científicos empíricos, y se supone que sus métodos y teorías no difieren de las del físico o el biólogo”⁴⁵. A pesar de los años que lleva la psicología clínica tratando de ser considerada científica, ello no se ha logrado. Opazo afirma: “el epistemólogo Thomas Kuhn se pregunta: ¿cómo es posible que los científicos sociales tengan la misma cualidad intelectual, la misma viveza, creatividad y aptitud lógica

⁴¹ Ibid., p. 67.

⁴² Szasz, T., *El mito de la enfermedad mental*, op. cit.

⁴³ Laing, R.D., *El Yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1964, p. 66.

⁴⁴ Anderson, H., *Conversaciones, lenguaje y posibilidades*, op.cit., p. 66.

⁴⁵ Szasz, T., *El mito de la enfermedad mental*, op. cit., p. 21.

que un físico, un químico o un biólogo contemporáneo, y su ciencia sin embargo no haya sido capaz de logros semejantes? La respuesta a la interrogante de Kuhn se desprende casi directamente: nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer⁴⁶. ¿Será sólo eso? ¿Será únicamente que nuestro objeto de estudio es más difícil de conocer —lo que parece efectivo—, o será que, además, nuestro objeto de estudio no es susceptible de ser *objetivado* en un sentido científico-natural?

Hacia una nueva mirada: los sistemas.

La tendencia a objetivar a la persona, propia de la modernidad, a mediados del siglo pasado —o antes—, empieza a ser cuestionada. Dicho cuestionamiento ha sido bastante controvertido, especialmente en el ámbito de la psicoterapia. Entre otros autores, es posible citar a Hillman y Ventura, que en el año 1992 escribieron: “Hemos vivido cien años de psicoterapia y el mundo está cada vez peor⁴⁷”.

La falta de logros en los tratamientos terapéuticos ha sido altamente cuestionada. No son pocos los terapeutas que responsabilizan de esta carencia a la falta de rigor científico en la investigación psicológica, acentuando la importancia de la necesidad de investigar con mayor énfasis en el ámbito experimental. Un ejemplo de esta postura la representa Masana, que en el prólogo del libro de Eysenck *Fundamentos Biológicos de la Personalidad*, escribe: “como no hay pruebas, como no hay costumbre de demostrar nada, el resultado es la «balcanización» de los conocimientos psicológicos y el florecimiento de múltiples sectas. Desde su origen filosófico, la psicología ha sido mayormente de características especulativas. [...] Es el método científico el que hasta ahora se ha revelado como más eficaz en el intento de seguir adelante para desterrar nuestra ignorancia⁴⁸”. Para un grupo importante de terapeutas sólo la mirada científicista sería la que sacaría a la psicoterapia del *oscurantismo y la falta de eficiencia*.

Por otra parte, empieza a surgir un movimiento psicoterapéutico distinto, que puede situarse en la propuesta de von Bertalanffy, quien, aunque desde el mundo de la biología, instala una nueva mirada. En un seminario de filosofía realizado en Chicago, que tuvo lugar en el año 1937, el biólogo enuncia la Teoría General de Sistemas en forma orgánica. En dicho seminario invita a la comunidad investigadora científica a formular una nueva manera de entender los fenómenos biológicos en general, enfatizando la idea de que hacia el todo como unidad de análisis es hacia donde habría que dirigir la mirada. Enuncia una teoría lógico-matemática integradora que llamó, como dijimos, Teoría General de Sistemas⁴⁹. Dicha teoría impacta distintos campos del saber y tiene una especial repercusión en la mirada clínica de algunos psicoterapeutas.

⁴⁶ Opazo, Roberto, *Integración en psicoterapia*, Roberto Opazo ed., Cecidep, Santiago de Chile, 1992, p. 43.

⁴⁷ Hillman y Ventura, citados en Efran, J. y Libretto, S., “La psicoterapia en la encrucijada: ¿qué puede aportar el constructivismo?”. En Marcelo Pakman, comp., *Construcciones de la experiencia humana*, Vol. 2, Editorial Gedisa, Barcelona, 1997, p. 64.

⁴⁸ Masana, Juan; en prólogo libro de Hans Jürgen Eysenck; *Fundamentos Biológicos de la Personalidad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1972, p. 5.

⁴⁹ Von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría general de los sistemas*, op. cit. En Chile ha sido publicado su libro *Concepción biológica del cosmos* (Das biologische Weltbild), Ediciones de la Universidad de Chile, Santiago, 1963. Trad. de Faustino Córdón. El apartado 6 del capítulo VI versa sobre la Teoría general del sistema.

La invitación de von Bertalanffy es recogida por algunos terapeutas, principalmente de orientación psicoanalítica, quienes, separándose de la ortodoxia que exige esa corriente de pensamiento, comienzan a desarrollar sesiones de terapia con distintos sistemas, como la pareja —“consultoría matrimonial”—, la familia y los sistemas escolares. Entre otros, es posible recordar al psiquiatra Murray Bowen⁵⁰, quien, en la década de los años 50 del siglo XX, plantea la importancia que tiene la familia en la producción de los síntomas de alguno de sus miembros. La familia pasa a ser vista como un sistema compuesto por subsistemas y que, a la vez, está inserto en sistemas más amplios. Cualquier síntoma, ya sea físico o emocional, sería una manifestación de una “disfunción familiar” y no de un individuo particular. La llamada *patología del paciente* deja de ser vista al interior de la mente de la persona y pasa a ser explicada desde la causalidad lineal propia de la ciencia naturalista, pasa a ser comprendida como siendo parte de un sistema. Básicamente, es vista como formando parte del sistema emocional del que quien sufre es integrante, el que, por lo general, es el sistema de la familia nuclear. Bowen acuña el concepto de *masa indiferenciada del yo familiar (oneness)*. Sostiene que “se trata de una identidad emocional, aglutinada, que existe en distintos niveles de intensidad, tanto en las familias en las que es más evidente como en aquéllas en las que es prácticamente imperceptible. [...] La

expresión *masa indiferenciada del yo familiar* es más práctica que precisa”⁵¹, aclara Bowen. Hace alusión al hecho de la dificultad que tienen algunos miembros del sistema familiar, específicamente algunos hijos, para diferenciarse de sus padres. Si bien tiene un sustento psicoanalítico, permitió pensar en que la unidad de análisis para el terapeuta debería dejar de ser el individuo para pasar a ser “el sistema emocional” familiar. De esta manera, se pone en duda la idea de que es el sujeto separado del ambiente quien *enferma*, y se propone ver al individuo formando parte de un sistema mayor, la familia. Nace entonces, rudimentariamente, el movimiento llamado “terapia familiar”.

Dado que el interés de esta tesis se dirige a mostrar los supuestos filosóficos que dan cuenta de una forma particular de hacer terapia, la historia de la terapia familiar que se relata a continuación no pretende ser exhaustiva, sino sólo una somera descripción del cambio de mirada desde el individuo al sistema relacional.

La terapia familiar como movimiento empieza a distanciar a la psicoterapia realizada por psicólogos de la psicoterapia realizada por psiquiatras. Empieza a producirse un incipiente alejamiento, considerándose ambas disciplinas como diferentes. La psiquiatría, a su vez, empieza a experimentar en algunos psiquiatras “un giro decisivo —como sostiene Figueroa—, en diferentes planos de su quehacer teórico y práctico al pugnar por transformarse en una estricta psiquiatría biológica”⁵².

En la década de los setenta del siglo XX, Ferreira introduce un interesante concepto, el de *mitos familiares*, y sugiere que en las interacciones entre los miembros de un sistema familiar está presente un intercambio de mensajes comunicacionales. Estos intercambios comunicacionales van dando lugar a secuencias de comportamientos, y de interpretaciones de la forma como el sistema se ve a sí mismo. Por mito entendemos ahora —tal como sostiene Ferreira—, un conjunto de creencias bien sistematizadas y compartidas por todos los miembros del sistema familiar respecto de sus roles mutuos y de la naturaleza de su relación. Estas creencias organizadas, en cuyo nombre la familia inicia, mantiene

⁵⁰ Bowen, Murray, *De la familia al individuo*, España, Editorial Paidós, 1ª reimpresión, 1998.

⁵¹ *Ibíd.*, p. 35.

⁵² Figueroa, Gustavo, “Ortega y Gasset y la psiquiatría biológica: Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie”, *Revista Chilena de Neuro-psiquiatría*, Santiago de Chile, 44 (2): 134-146, 2006, p. 134.

y justifica muchas pautas interaccionales, son apoyadas por todos los miembros como verdades absolutas que no son puestas en duda⁵³. Dichos mitos, que no son conscientes, imponen comportamientos en sus miembros y la forma como los actores puntúan lo que está sucediendo. La forma de interactuar los ubica en distintos roles al interior del puzzle relacional de la comunicación familiar⁵⁴.

Las secuencias repetitivas de intercambios comunicacionales, según Ferreira, se perpetuarían en el tiempo, y aparece la idea de que la familia es un sistema *gobernado por reglas*. Si bien las reglas son metáforas acuñadas por el observador para describir las redundancias que observa en las transacciones comunicacionales o pautas repetitivas de conducta de la familia, ya la idea de causalidad lineal —que explicaba el comportamiento—, pasa a no dar respuesta a lo que ocurre en un sistema familiar, y emerge la idea de equifinalidad y de causalidad *circular*. Lo que alguien dice o hace afecta al resto de los miembros del sistema, dando lugar a un circuito comportamental en el que todos los integrantes intervienen. Este tipo de circuito se va repitiendo en el tiempo. El terapeuta debe ser capaz de describir estas secuencias; por ejemplo: cuando la madre habla, el padre baja la vista, el hijo mira al padre y la madre habla más fuerte. La idea de *circularidad* comienza a reemplazar a la de relaciones causales lineales, y se empieza a hablar de la pauta que conecta los comportamientos de los miembros de un sistema.

Sobre la misma base de análisis descriptivo de secuencias comportamentales, Boszormenyi Nagy —en Glenside, Pennsylvania—, introduce la idea de lealtades invisibles, sistema de deudas y méritos familiares que se transmiten de generación en generación. Nagy sistematiza sus planteamientos en lo que llama el modelo sistémico contextual que explicita en su libro Lealtades Invisibles, editado junto a Spark, en 1973.

El giro cibernético en la psicoterapia.

No sólo la Teoría General de Sistemas incide en el naciente movimiento conocido como terapia familiar; las ideas del matemático Norbert Wiener son también consideradas dentro del pensamiento del grupo de terapia familiar más conocido en el Chile de entonces, el de Palo Alto. Éste es uno de los centros de influencia en el estudio de los sistemas y las pautas comunicacionales. Vale la pena mencionar que este grupo abarcó, en la práctica, a dos entidades diferentes, pero íntimamente relacionadas entre sí. Una de ellas corresponde al equipo que formara el antropólogo y epistemólogo Gregory Bateson⁵⁵, llamado “Proyecto Bateson” (1952-1962). Dicho proyecto estaba orientado a investigar la naturaleza de la comunicación y, entre otros aspectos, considera los distintos niveles de abstracción presentes en un proceso comunicacional. Básicamente, distingue entre los niveles de contenido y el relacional. A ese proyecto llegaron a trabajar John Weakland, Jay Haley y Don Jackson. Este último es quien, en 1959, crea el *Mental Research Institute (M.R.I.)*, de Palo Alto, el segundo equipo de trabajo, ampliando los hallazgos de las investigaciones sobre la comunicación realizadas en el área clínica psicoterapéutica, específicamente

⁵³ Byng-Hall, J. “Scripts and Legends in Families and Family Therapy”, *Family Process*. 27: 167-179, 1988.

⁵⁴ Ferreira, A. J. “Mitos familiares”. En G. Bateson y otros, *Interacción familiar*, Cap. 5, pp. 154-163, Ediciones Buenos Aires, Montevideo, 1982.

⁵⁵ Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente. Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Editorial Lohlé-Lumen, Buenos Aires, 1998.

referidas a la comunicación esquizofrénica. En 1960 se integrará a este grupo de trabajo Paul Watzlawick⁵⁶. Fue un período de grandes producciones y de sistematizaciones del conocimiento relativo a la comunicación humana, que son reconocidas incluso en nuestros días.

Jay Haley⁵⁷ es también un connotado terapeuta que, si bien perteneció al *M.R.I.* por algún tiempo, luego se retiró a trabajar con Minuchin en Filadelfia para, finalmente, desarrollar su propia labor clínica en Washington, junto a quien era entonces su esposa, Cloé Madanes⁵⁸. Desarrolló un modelo con métodos propios, “orientado a perturbar las estructuras familiares *anormales*, utilizando la metáfora cibernética para ello y haciéndose cargo de la importancia del poder en psicoterapia”⁵⁹. Se le conoce como el *modelo estratégico*.

La cibernética también influyó en lo que se conoce como el enfoque estructural, desarrollado en Filadelfia y representado, principalmente, por los escritos de Salvador Minuchin, si bien también investigaban en esa línea Braulio Montalvo, Mauricio Andolfi⁶⁰ y Harry Aponte. Minuchin y Fishman⁶¹ acuñan el concepto *deholón familiar* en lugar de sistema. Les pareció más apropiado en la medida que el término “holón” hace referencia a la noción de totalidad (*holos*), que al agregarle la partícula “*on*” (como en protón o neutrón) da la idea de que el todo sólo es separable artificialmente, siempre es un todo-parte. Los sistemas, dice Minuchin, tienen la tendencia a mantenerse constantes, siendo siempre lo mismo a pesar de estar en constante movimiento. Ello puede ser explicado a la luz del concepto de homeostasis, que es el que permitiría entender la resistencia al cambio. Propone entender a la familia como un “holón” gobernado por reglas, con una gran capacidad para adaptarse e ir cambiando a través de las distintas etapas por las que atraviesa un sistema familiar. La capacidad de adaptación que tienen los sistemas permitiría entender cómo, *cambiando, mantienen* su organización familiar. Los compara con una persona andando en bicicleta que, para *mantenerse en equilibrio*, debe estar *constantemente en movimiento*. Para explicar cómo se produce este hecho utiliza la metáfora cibernética, siendo el concepto de *feedback* positivo y *feedback* negativo, elaborado por Wiener⁶², el que le permite mostrar la tendencia a la estabilidad y el cambio en los sistemas familiares. Para los estructuralistas, un síntoma de algún miembro del “holón” familiar podría explicarse a través del concepto de *feedback* negativo. El síntoma es visto como un movimiento del “holón”, entendido como un todo, para reorganizarse de tal manera de disminuir las diferencias entre los miembros y poder mantenerse siendo los mismos.

Ello no sería producto de la voluntad individual de cada miembro del “holón”, sino producto de las reglas organizacionales que permiten la adaptación del sistema a los

⁵⁶ Watzlawick, P.; Beavin B.B., J. y Jackson, D.D., *Teoría de la Comunicación Humana*, Editorial Herder, Barcelona, 7ª edición, 1989.

⁵⁷ Haley, J., *Terapia para Resolver Problemas*, Editorial Amorrortu, 4ª reimpresión, Argentina, 1990.

⁵⁸ Madanes, C. *Sex, Love and Violence: Strategies for Transformation*, Norton New York, 1990.

⁵⁹ Ver Dell, Paul F. “Violencia y la Visión Sistémica: el Problema del Poder” *Family Process*, Vol 28, N° 1, marzo de 1989. Traducción de Zlachevsky, Ana María; Pena, Lucía, para uso exclusivo de los alumnos del Taller de Psicoterapia Sistémica, Universidad Central y Universidad Mayor.

⁶⁰ Andolfi, Mauricio, *Terapia Familiar: un enfoque interaccional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1984.

⁶¹ Minuchin, S. y Fishman, H. Ch., *Técnicas de Terapia Familiar*. España, Editorial Paidós, 2ª reimpresión, 1988.

⁶² Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society* Editorial Avon Book Division, Nueva York, EUA, 1967.

cambios, manteniendo su organización (totalidad, límites, jerarquía), siendo los mismos. Considerando que cada miembro del sistema no puede verse aislado del resto, en acción en tanto es parte del sistema mayor (así como el ojo no puede mirarse a sí mismo), quienes podrían describir lo que le ocurre al “holón” familiar serían los terapeutas que, por estar fuera del sistema, tendrían acceso a entender las reglas de regulación de la organización familiar en términos de *feedback* positivo y negativo.

Si bien para algunos terapeutas la unidad de análisis cambió del individuo pasó a la *relación*, la idea de *poder* del terapeuta sobre el sistema consultante siguió presente. El terapeuta seguía siendo quien *sabía* lo que le ocurría al paciente y su familia y, en ese sentido, seguía teniendo la responsabilidad. Desde su rol de experto buscaba identificar los patrones de interacción en torno a la queja para elaborar estrategias que logran interrumpir la secuencia repetitiva de comportamientos de la que el problema formaba parte. Daba tareas, y si los pacientes no mejoraban, se hablaba de resistencia al cambio u homeostasis, explicada desde el concepto de *feedback* negativo. Los síntomas eran considerados como actos comunicativos con cualidades de mensaje que cumplían una función adaptativa para la familia. El terapeuta se considera responsable respecto de la definición del problema, de las metas terapéuticas y de estructurar el proceso terapéutico.

El espíritu de la modernidad no había abandonado el campo de la terapia familiar. Tanto es así que Jay Haley (1991) plantea que la terapia denominada “estratégica” no se refiere a un solo enfoque, sino que abarca a todos aquellos enfoques en los que el terapeuta es activo en *influir directamente* en el sistema consultante⁶³.

La metáfora cibernética permitió seguir pensando que el ser humano es susceptible de ser controlado, y que el experto es el terapeuta.

Acogiendo una idea de Heidegger, podríamos decir que la psicoterapia se insertó “en un mundo cibernético. El proyecto cibernético del mundo supone anticipadamente que el rasgo fundamental de todos los procesos mundiales calculables es el control [o comando] [*Steuerung*]⁶⁴. La diferencia con el paradigma científico lineal es que el control pasa a estar mediatizado por la transmisión de la información que le proveen los sistemas u holones al terapeuta. La regulación de los procesos, que va de ida y de vuelta, del sistema al terapeuta y viceversa, en su relación recíproca se produce como un movimiento circular. Este movimiento *circular* pasa a ser entendido como un círculo regulador de intercambio de información entre sistema consultante y terapeuta, que permite la autoregulación, la automatización de un sistema que está en *constante movimiento*, pero que siempre tiene un *sentido de permanencia*.

El giro hacia la cibernética de segundo orden

⁶³ Para mayor información ver Haley, J., *Terapia de Ordalía*. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1984 o Haley, J. *Terapia para Resolver Problemas*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 4ª reimpresión, 1990

⁶⁴ Heidegger, M., *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*. Conferencia dada el 4 de Abril de 1967, en la Academia de las Ciencias y de las Artes, en Atenas. Traducción revisada de Breno Onetto M., Santiago de Chile/Valparaíso (Chile), 1987/2001, p. 6. En el sitio de la Internet *Heidegger en castellano* (el sitio se volvió a abrir en noviembre de 2009). Es posible también acceder a ella en esta dirección electrónica: <http://www.scribd.com/doc/14425996/Heidegger-Martin-La-Proveniencia-Del-Arte-y-La-Determinacion-Del-Pensar> (recuperado el 5 de diciembre de 2009).

En Italia, específicamente en Milán, el grupo formado por Selvini Palazzoli, M.; Boscolo, L.; Cecchin, G. y Prata, seguidores de Bateson e influidos por Watzlawick, empiezan a ser considerados dentro del movimiento de la terapia familiar. Alrededor de los años ochenta se separan Boscolo y Cecchin de Selvini Palazzoli y Prata, para trabajar con los sistemas observantes (se trata de lo que se conoce también como cibernética de segundo orden)⁶⁵. Crean un modelo donde “la terapia se reconvierte en una creación común, entre terapeutas y clientes, de «historias» alternativas y atribuciones de nuevos significados a la realidad compartida”⁶⁶. Las ideas de objetividad entre paréntesis, de sistemas autopoieticos, de multiverso, empiezan a invadir la escena del movimiento de la terapia familiar italiana, pero, también el de la terapia en general. El terapeuta empieza a ser entendido como *formando parte del sistema consultante*. Esta idea que, de alguna manera, fue revolucionaria en el quehacer terapéutico, trajo consigo un cambio en la mirada del terapeuta, cambio que llevó a cuestionarse las ideas de *neutralidad y de imparcialidad del terapeuta*.

Otro influyente grupo de trabajo fue el creador del llamado modelo estratégico “*centrado en las soluciones*”. Tiene, como sus representantes principales, a William H. O’Hanlon y Steve de Shazer. Este último, junto a otros colegas, había creado en Milwaukee, en el año 1978, el Centro de Terapia Familiar Breve (*B.F.T.C.* es la sigla que lo designa en inglés). Este equipo comienza su trabajo centrándose en los problemas, para ir derivando, poco a poco, hacia hablar de las soluciones y de los recursos de los sistemas. Dejaron de focalizarse en la identificación de patrones de interacción en torno a la queja a fin de interrumpir la secuencia del problema (como lo hace el *M.R.I.*), para dedicarse a *identificar lo que funciona y amplificar estas secuencias de solución*. Se funda una nueva forma de hacer psicoterapia definida como la “terapia orientada a las soluciones”. Si bien este tipo de terapia se ve altamente influida por el *M.R.I.*, donde De Shazer trabajó durante algún tiempo, el vuelco en su hacer se debe a la influencia que tuvo en su trabajo Milton H. Erickson. Erickson desarrolló una comunicación terapéutica que ponía el acento en la forma cómo se comunicaba el paciente, tratando siempre de abrir camino a la existencia de modos *alternativos* de ver el mundo. Éstos se le presentaban a los pacientes en forma de metáforas o analogías.

A fines del año 1992 visita Chile William H. O’Hanlon, quien dictó una conferencia organizada por la Universidad de Chile. En esa conferencia planteó que la terapia orientada a las soluciones se basaba en dos principios que alejaban a la psicoterapia del paradigma científico y cibernético de primer orden; el Principio de Incertidumbre de Heisenberg y el Principio de Pigmalión. Junto a dicha reflexión, se empieza a discutir seriamente el hecho de que en el hacer clínico el terapeuta *tiene algo que ver* —es decir, no es neutral—, y por lo tanto, las operaciones de distinción que realiza requieren ser tomadas como *intervenciones suyas*. Se empezó a dar una importancia primordial al *uso del lenguaje y a las palabras que empleaban los terapeutas* para trabajar en terapia.

Los trabajos de De Shazer y O’Hanlon acentuaron la importancia de ser cuidadosos en el uso del lenguaje. Por ejemplo, en los tiempos verbales, reconociendo que la forma en que se converse del dolor que aqueja al paciente puede crear una realidad en la que el problema ya está en el pasado y mostrar que existen posibilidades para el presente y el futuro. La utilización del lenguaje en términos “creativos es tal vez el método indirecto más influyente para crear contextos en los que se perciba el cambio como inevitable”⁶⁷.

⁶⁵ Bertrando, P., Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op. cit.

⁶⁶ *Ibid.*, p. 256.

⁶⁷ O’Hanlon, W.H. y Werner-Davis, M., *En busca de soluciones*, Editorial Paidós, Barcelona, 2a edición. 1993, p. 71.

Sostienen que el problema se mantiene por el modo de percibir la situación que aqueja a quienes consultan, y por el modo de decir y decirse que las cosas son de una determinada manera. *El lenguaje pasa a tener un rol protagónico en la manera de pensar la psicoterapia*. Recalca Bertrando, refiriéndose a De Shazer, que éste “después de 1990 exagera su interés hacia el lenguaje, revelando que, para él, el «sistema» ha siempre sido un sistema lingüístico y que las palabras son el elemento más importante de la transacción terapéutica. Como buen conocedor de Erickson, no ignora la importancia de los elementos no verbales, pero todo el resto es sencillamente parte del contexto de las palabras, no un código secreto a interpretar”⁶⁸.

Los distintos grupos terapéuticos nombrados acentúan distintas maneras de entender los sistemas, la cibernética y el lenguaje, dando lugar a un escenario complejo en el ámbito terapéutico.

Hoffman, reflexionando sobre la situación problemática de la psicoterapia en los años 90 del siglo pasado, sostiene: “como consecuencia, la disciplina se encuentra al borde de una división filosófica. Por un lado tenemos la postura tradicional o «moderna», basada en las pretensiones de objetividad de la ciencia moderna. Por el otro, tenemos una postura «postmoderna», según la cual la realidad, en cualquiera de los sentidos complejos que le dan los seres humanos, nunca se encuentra ahí fuera, en un mundo inmutable, independiente de nuestra forma de conocer”⁶⁹ por otra parte la mirada de los terapeutas no permite consensos sino dudas y cuestionamientos.

Una somera mirada a la Postmodernidad

Andersen resume la inquietud de distintos terapeutas, diciendo que un número importante de teóricos y clínicos se han ido sintiendo cada vez más desilusionados con su quehacer, y han transitado a mirar la psicoterapia de otra manera. Esta nueva forma ha sido bautizada bajo el concepto *postmoderno*; ello, entendido en palabras de Anderson, como “una crítica, no una época, [...] designa una ruptura de una orientación filosófica que se aparta de la tradición moderna. [...]. Si bien sus raíces pueden encontrarse en el pensamiento existencialista tardío, el posmodernismo no logró reconocimiento hasta la década de 1970. No está representado por un autor en particular ni por un concepto unificado; es un coro polifónico de sonidos interrelacionados y cambiantes, de los que cada uno expresa una crítica del modernismo y una ruptura con éste. El pensamiento postmoderno representa ante todo un cuestionamiento y alejamiento de las meta-narrativas fijas, los discursos privilegiados, las verdades universales, la realidad objetiva, el lenguaje de las representaciones y el criterio científico del conocimiento como algo objetivo y fijo. En suma, el postmodernismo rechaza el dualismo fundamental (un mundo real externo y un mundo mental interno) del modernismo, y se caracteriza por la incertidumbre, la impredecibilidad y lo desconocido”⁷⁰. La pretensión de veracidad, en el sentido restringido de absolutez o universalidad del conocimiento, va siendo dejada de lado⁷¹, y la psicoterapia empieza a dirigir la mirada a un proceso fluido, llamado dialógico, narrativo, o conversacional. Se incluyen también

⁶⁸ Bertrando, P., Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op cit., p. 270.

⁶⁹ Hoffman, Lynn, “Postmodernismo y Terapia Familiar”, op. cit., p. 35.

⁷⁰ Anderson, Harlene, *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*, op. cit., p. 69.

⁷¹ Bertrando, P., Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op. cit.

los discursos que se encuentran dispersos, que son marginales y que son llamados alternativos. Este movimiento agrupa a una gran cantidad de terapeutas en varias partes del planeta. Dichos terapeutas se agrupan en lo que se conoce como el movimiento llamado post-moderno.

Si bien no es objetivo de esta tesis discutir sobre la postmodernidad en psicoterapia, sino, más bien, sobre *el giro que el movimiento terapéutico ha tenido estos últimos años hacia el lenguaje*, bien vale la pena citar a Lyotard, que afirma respecto a la postmodernidad: “todo lo que es legado, aunque sea inmediatamente anterior, debe ser objeto de sospecha. ¿Contra qué espacio arremete Cezanne? Contra el espacio de los impresionistas. [...]. Una obra no puede convertirse en moderna si, en principio, no es ya postmoderna. El postmodernismo así entendido no es el fin del modernismo sino su estado naciente, y ese estado es constante”⁷².

¿Sobre qué embiste el movimiento psicoterapéutico postmoderno? Indudablemente, sobre las ideas de predictibilidad y de certeza, propias de la psicoterapia moderna. De esa manera, el paisaje postmoderno en psicología —y, más precisamente, en psicoterapia—, “se apoya en dos perspectivas interpretativas: la hermenéutica filosófica contemporánea y el construccionismo social”⁷³.

Sobre el Construccionismo social

A fines de los años 90 empieza a producirse una deriva en la psicoterapia sistémica, ampliando la mirada hacia los fenómenos sociales (sentido, lenguaje, diálogo, significado) y hacia lo que se llama la construcción social de la realidad. Entre otros autores, Kenneth Gergen y John Shotter empiezan a liderar este movimiento, que ha tenido grandes repercusiones en el ámbito psicoterapéutico. En Alemania, el psicoterapeuta Kurt Ludewig sostiene que es el sociólogo Niklas Luhmann quien tuvo una gran influencia en el pensamiento de este movimiento, con lo que llama su *teoría de sistemas sociales y de la comunicación*. Según Ludewig, “la propuesta de Luhmann de entender los sistemas sobre la base de lo que llama “ *Sinn* ” (palabra alemana que puede relacionarse con la palabra “sentido”, en términos de “lo que hace sentido”), es lo que permitió dar el giro académico al movimiento construccionista social. Ello en tanto permitió abrir un camino hacia la teoría Psicoterapéutica que permite conceptualizar la psicoterapia como un fenómeno social”⁷⁴. Por otra parte, a ojos de Molinari, “la concepción construccionista de la psicoterapia se fundamenta en el supuesto —debido, entre otros, a Jerome Bruner— de que el significado es el concepto central de la psicología”⁷⁵.

⁷² Lyotard, Jean, “Qué era la postmodernidad”, en Nicolás Casullo, *El debate modernidad postmodernidad*, Retórica Ediciones, Buenos Aires, 2004, pp. 71 ss.

⁷³ Hoffman, Lynn; “Postmodernismo y Terapia Familiar”, op. cit., p. 35.

⁷⁴ Ludewig, Kurt, *Terapia sistémica. Bases de teoría y práctica clínicas*. Barcelona (Herder), 2ª edición, 1998. 2001. En Chile contamos con una obra que versa sobre el pensamiento de Luhmann: Darío Rodríguez y Marcelo Arnold: *Sociedad y Teoría de Sistemas*, Ed. Universitaria, Santiago, 1991. En su cuarta edición, de 2007, “sus autores decidieron incluir dos prólogos, uno escrito por el Dr. Arnold y otro por el Dr. Rodríguez, que dan cuenta de los cambios que ha experimentado esta teoría con el pasar del tiempo y el estado actual en que se encuentra”.

⁷⁵ Molinari, Juan, “Psicología clínica en la posmodernidad: perspectivas desde el construccionismo social”, revista PSYKHE, Santiago de Chile, Vol. XII. N1. p., 11. 2003.

Las teorías psicológicas y las psicoterapéuticas son, dice Molinari, “hijas de la historia. Así, en el curso de la historia de la psicología se han sucedido diferentes formas de comprender ese objeto que es el hombre. La psicología ha producido —de acuerdo a distintas *Weltanschauungen*— diferentes modelos de hombre, los que a su vez han alimentado la creación de diferentes psicotecnologías”⁷⁶. Podría llegar a plantearse que éste es un modelo más, pero es uno que ha estado invadiendo la forma de entender la psicoterapia en distintos países y escuelas docente universitarias. El significado construido por cada quien es el que debe ser entendido y sobre el que se debe trabajar, ha sido la propuesta de Gergen. Molinari sostiene que “el significado se materializa en narrativa. Expresado de manera sencilla, una narrativa es un relato (Rappaport, 1995). Los relatos son descripciones de eventos en el tiempo, cuya principal función es proporcionar sentido e inteligibilidad a la propia existencia”⁷⁷.

Si bien son muchas las discusiones que se entablan sobre la comprensión de qué sean la narrativa, los significados o las explicaciones, en lo que pareciera que no hay duda es en que para el construccionismo la construcción del mundo se da en el lenguaje, y es producto de la *interacción* conjunta entre personas que conversan de una misma manera.

El lenguaje, desde esta óptica, *no reside en el interior* de las personas, sino que *entre ellas*, en tanto las palabras sólo adquieren sentido y significado en el contexto de una relación particular. Nunca significan algo en sí. Leamos lo que, al respecto, escribe Ortega: “las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad ‘palabra’ es inseparable de quien la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece”⁷⁸. Cada idea, cada concepto sólo se concreta en el intercambio social con otros, en y desde el lenguaje. Los significados con los que las personas enfrentan el mundo nacen siempre en y desde un contexto relacional particular.

La terapia construccionista social desplaza la visión centrada en el problema hacia una construcción lingüística. Dicha construcción se sustenta en la forma como las personas protagonistas de una historia, en un contexto determinado, significan lo que le y les pasa y le otorgan un sentido a ello. Por tanto el psicoterapeuta se debe abocar a la descripción de *las redes de significados compartidos por los individuos* que son protagonistas de la situación catalogada como problema. Entiende lo humano y lo psicológico *en el espacio de las relaciones*, poniendo el acento en lo contextual. El rol *del otro* pasa a ser central, en la medida que lo que *yo soy*⁷⁹ surge en la interacción del *otro* conmigo y de *mí* con el *otro*.

En la medida en que el conocimiento está socialmente construido, no es posible “postular significados —dice Bertrando— preexistentes que el terapeuta pueda *descubrir*”⁸⁰. Los significados no se pueden establecer *a priori*, sino que es preciso comprender e interpretar la narrativa que surgirá de la conversación entre terapeuta y consultante.

⁷⁶ Ibid., p. 3.

⁷⁷ Ibid., p. 11.

⁷⁸ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente, Obras Completas VII*, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 242.

⁷⁹ Zlachevsky, Ana María, “¿Es posible ser coherente?”, *Revista Terapia Psicológica* Año XVI, Volumen VII (1), N° 29, Santiago de Chile, 1998.

⁸⁰ Bertrando, P., Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op. cit., p. 260.

Los puntos clave de la terapia construccionista social son, para Bertrando, los que se exponen a continuación:

“1. El sistema no es una realidad de hecho autónoma e independiente, sino una realidad de significado producida, entre otras cosas, por el acto cognoscitivo del terapeuta. 2. La metáfora hermenéutica de la historia y de la vida como un texto (el mapa o sistema de Bateson con un agregado de la dimensión del tiempo) es un instrumento cognoscitivo eficaz para describir la vida. 3. La verdad objetiva deja el espacio a un multiverso o pluralidad de ideas. 4. La idea de la familia como sistema homeostático deja el campo a la visión de sistemas sociales generativos, en los cuales los estados de desequilibrio son útiles y normales. 5. La familia es vista como un sistema social organizador de problemas que serán después mediados a través del lenguaje. 6. La mutua construcción de lo real (clientes-terapeutas) es la metodología de base para la terapia. 7. Nace una perspectiva “horizontal” en la cual el terapeuta comparte la responsabilidad con el cliente, suplantando la idea de terapia jerárquica con un terapeuta/experto”⁸¹.

Para Gergen, “las convenciones de inteligibilidad que comparte un grupo específico son las que determinarán cómo se interpreta el mundo que se observa”⁸². De esta manera es posible decir que no se puede hablar de un solo método construccionista social de terapia, sino de muchos. Cuando se formaliza un método —cuando se canonizan sus conceptos—, se congela el significado cultural que siempre es cambiante y dinámico. Lo único que se puede decir desde el Construccionismo Social es que es necesario “reemplazar, como punto de partida, una presunta ‘cosa’ (...) localizada dentro [la palabra «dentro», a mis ojos, no es un concepto muy fiel en tanto alude a espacio, y la comunicación no admite espacio, sino que es sólo acontecer] de los individuos por otra localizada (...) dentro de la conmoción comunicativa de la vida cotidiana”⁸³. En lo que existe consenso es en la idea de que la subjetividad individual es el resultado de la interacción, del entramado relacional y lingüístico que está constantemente actualizándose.

John Shotter reitera la emergencia de los significados en las relaciones con otros, pues es con otros donde lo que se habla adquiere significación. El cómo las personas se relacionan y conversan, así como los modos de hablar, dan lugar al sentido que las cosas tienen para los hablantes. Vale la pena mencionar que dicha aseveración entra en directo diálogo con lo sostenido por Ortega en su obra *El hombre y la gente*, y que en la obra de

Shotter nunca aparece citado Ortega y Gasset⁸⁴. Para Shotter el fundamento de la realidad es la relacionalidad de las personas que conversan entre sí.

Si bien para los construccionistas no es posible hablar de problemas, de relaciones causales, de estructuras de personalidad, no quieren decir con ello que nada de eso exista; la idea, afirma Gergen, es que “al intentar articular lo que existe, al ubicarlo en el lenguaje,

⁸¹ Bertrando, P. Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar, op. cit., p 261*

⁸² Gergen, Kenneth J., Swarthmore College (E.U.A.) Warhus, Lisa, University of Aarhus, “La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones, y divergencias”, Kenneth J. Gergen, Swarthmore College (E.U.A.), Lisa Warhus, University of Aarhus, p. 3. Dirección electrónica: http://www.swarthmore.edu/Documents/faculty/gergen/LA_TERAPIA.pdf

⁸³ Gergen, K. *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*. Barcelona: Editorial Paidós, 1997

⁸⁴ Vale la pena mencionar que en comunicación personal durante el seminario realizado en la Universidad Mayor, 22 y 23 de octubre 2009, Santiago, “Diálogos, Políticas y Praxis: una mirada reflexiva al concepto de enfermedad mental”, John Schotter, explicitó su conocimiento y admiración por la obra de Ortega y Gasset

penetramos el mundo de los significados generados socialmente”⁸⁵. A lo que se opone el construccionismo es a la tendencia a usar palabras como si fueran representaciones de la realidad que existen con total independencia de la persona que interpreta un fenómeno y del contexto desde el cual lo está interpretando.

La terapia construccionista considera cuatro postulados básicos propuestos por Gergen, a saber: flexibilidad, conciencia de construcción, colaboración y relevancia de los valores. Para el terapeuta construccionista, no hay un criterio más verdadero o preciso sobre lo que le ocurre al paciente; todos son interpretaciones. Ello, en tanto las formas de significar los acontecimientos son construcciones que forman parte de la cultura de la que terapeuta y paciente forman parte. “Una terapia, dice Gergen, si es eficaz, puede — y normalmente requiere— hacer uso de múltiples formas de discurso, incluidas las de la cultura en su conjunto”⁸⁶. De esta manera, la práctica terapéutica no se cierra a técnicas específicas para abordar los problemas humanos, sino que abre la puerta a toda la gama de formas de entender y de discursos terapéuticos, *siempre y cuando escuchen al paciente*. Invita a aceptar que la forma como alguien construye su mundo es una de las formas de hacerlo y, *en principio*, es tan válida como cualquiera otra; de ahí el acento en la flexibilidad. El terapeuta tiene que tener *conciencia* de construcción, dice Gergen; yo diría que tiene que *estar alerta* al hecho de que está constantemente *co -construyendo* con el paciente. Si se está alerta a que el mundo es una construcción, no es posible, sin más, acusar a alguien de estar equivocado. La equivocación no es otra cosa que decir que no se comparten las convenciones de interpretación. El terapeuta no puede pretender con su interrogatorio “explorar *qué sucede* en la familia, sino generar informaciones que pueden llevar a una diferencia en los juicios y comprensiones que comparten los miembros de la familia”⁸⁷, de tal manera de que puedan ver a cada protagonista de otra manera. Sólo requiere que los miembros de la familia (o quien consulta) puedan (o pueda) poner en duda “la lógica de la forma en la cual la familia define el problema”⁸⁸. La toma de conciencia de la construcción no conlleva que los terapeutas deban necesariamente deconstruir las realidades con las que llegan las personas a consultar, como sostienen algunos terapeutas; entre ellos, White y Epston. Una terapia eficaz no requiere crear una crisis en todo el sistema de creencias de quien consulta, sino intervenir *sólo en aquello que hoy les hace sufrir y por lo que solicitan ayuda*. Afirma Gergen: “El mayor valor de la toma de conciencia de la construcción es que invita a limitar la realidad admitida o esencializada en los momentos en que ésta resulta dolorosa o problemática”⁸⁹. Quien decide lo que le es doloroso es el sistema consultante, nunca el terapeuta.

El paso de *la mente en el interior de la persona hacia el discurso que ocurre entre las personas* ha abierto la puerta a muchas propuestas creativas en psicoterapia. Vale la pena mencionar, como sostiene Gergen, “el interés de las ciencias sociales por la narrativa, que

⁸⁵ Gergen, Kenneth J., Swarthmore College (E.U.A.) Warhus, Lisa, University of Aarhus “La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones, y divergencias”, op. cit., p. 6. Recuperado en junio de 2008.

⁸⁶ Gergen, Kenneth *Construir la realidad*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005, p. 92.

⁸⁷ Ibid., p 94

⁸⁸ Ibid.

⁸⁹ Ibid., p 95

consiste esencialmente en construir el *self* y el mundo a través de historias⁹⁰: metáforas, ritos, cartas, testimonios, exclamaciones públicas, etc.

Para Rosembaum y Dyckman, “el *self* no es una cosa, sino un proceso: este proceso está constantemente cambiando⁹¹. En la medida en que el contexto va cambiando, la imagen que la persona tiene de sí misma y de los otros también cambia. Las personas son distintas dependiendo de con quién conversan y se relacionan; por tanto, el cuento que cada quien se cuenta sobre quién es, es siempre diferente, dependiendo del contexto y de los personajes que participan. Es un proceso constantemente cambiante. La persona, más que ser quién es al definirse, deja de ser todas aquellas otras cosas que deja fuera de su propia definición.

White y Epton —en Adelaida, Australia—, afirman que las narrativas surgen como respuesta al hecho de que “en un esfuerzo por dar sentido a sus vidas, las personas se enfrentan con la tarea de organizar su experiencia de los acontecimientos en secuencias temporales, a fin de obtener un relato coherente de sí mismas y del mundo que las rodea. Las experiencias específicas de sucesos del pasado y del presente, y aquellas que se prevé ocurrirán en el futuro, deben estar conectadas entre sí en una secuencia lineal, para que la narración pueda desarrollarse⁹², y para que el relato pueda ser entendido por otro.

El relato de cada persona es particular, y los significados que le atribuye a los acontecimientos de su vida nacieron del convivir con otros; en los espacios de encuentros y desencuentros que tenemos con los otros, hemos ido significando los acontecimientos y contando y contándonos nuestra vida en conjunto con esos otros; vamos ordenando las experiencias vividas y relatándonos mutuamente lo vivido. En un artículo escrito con anterioridad, expongo: “El convivir, sea esporádico o más estable en el tiempo, nos ha obligado de un cierta manera a coordinarnos conductualmente para poder actuar. Es esta coordinación conductual de coordinaciones conductuales consensuales, que Maturana llama lenguaje, lo que nos ha permitido significar de cierta forma relativamente consensual los hechos y acontecimientos que hemos ido viviendo juntos. Esta significación fue co-construida con quienes compartimos nuestro vivir en cada dominio de existencia en el que nos desenvolvemos o sobre el que estamos haciendo el relato⁹³”. Esta significación común hace que las personas puedan anticipar con relativa certeza lo que es posible esperar de sí mismo y del otro, en el dominio de existencia en que conviven. Al mismo tiempo, les crea una serie de expectativas de lo posible o imposible de encontrar en el espacio de encuentro común. Esa organización de significados, que se articula en relatos con sentido, va construyendo lo que pasa a ser “la realidad” de los acontecimientos, de los hechos, de las cosas; “la realidad” se constituye para cada uno, en cada dominio de existencia, de acuerdo a lo que se cuenta sobre sí mismo y sobre el mundo. Sobre el concepto *dominio de existencia* se expondrá más adelante.

Las historias o los relatos que hacemos de nosotros y del mundo son acciones sociales y van cambiando en el proceso del vivir y convivir con otros. Por ello es necesario estar

⁹⁰ Gergen, Kenneth J., Swarthmore College (E.U.A.) Warhus, Lisa, University of Aarhus “La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones, y divergencias”, op. cit., p. 10

⁹¹ Rosembaum, Robert, Ph. D.; Dyckman, John, Ph. D, “Integrando el sí-mismo (*self*) y el sistema: ¿Una intersección vacía?”, *Family Process*, Vol. 34, Nº 1, marzo 1995. Traducción de Sylvia Campos. Instituto Chileno de Terapia Familiar.

⁹² White, Michel; Epston, David, *Medios Narrativos para fines terapéutico*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1993, p. 27.

⁹³ Zlachevsky, Ana María, “Yo, mi trama narrativa”, revista *Psicología y Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Chile, Vol. 2, Santiago de Chile, 2º Semestre 1998, p. 32.

alertas ante el concepto de narrativa, en tanto, desde esta mirada, *no* existen narrativas *fijas*. La tradición muchas veces puede dificultar la comprensión narrativa psicoterapéutica, en tanto “la literatura tan amplia sobre semiótica, teoría literaria, retórica, y lingüística. [...] reduce el discurso a simples afirmaciones habladas o escritas por un solo individuo”⁹⁴. Ello puede ser peligroso, advierte Gergen, ya que puede hacer olvidar que las palabras no significan nada en sí mismas; sólo adquieren significado cuando “su fluir en el intercambio lingüístico permite discernir su origen, su riqueza o su pobreza de significado. Más aún, si privilegiamos la palabra le robamos al discurso todo lo que es característico de la persona o de la situación y, con ello, empobrecemos su inteligibilidad”⁹⁵.

No sólo se habla con palabras, sino con la manera de vestir, de pararse, de expresar, de mirar; todo eso también forma parte del lenguaje y, por tanto, de la narración. Cada una de esas formas de expresión es parte del decir. Es importante *no* restringir la idea de discurso sólo al discurso *hablado*.

Uno de los grandes problemas del construccionismo social como teoría y práctica de la psicoterapia, señala Ibáñez, “proviene, ella también, de aquello mismo que hizo su fuerza; me estoy refiriendo en este caso a su rápida y fuerte consolidación en el seno de la disciplina y a su reconocimiento como una de las corrientes legítimas de la Psicología Social. Esta misma consolidación, necesaria para poder subsistir y desarrollarse en condiciones aceptables, erosiona notablemente la potencialidad crítica del socioconstructivismo. En efecto, algunos de los que se integran actualmente en la disciplina, o que lo hicieron en fechas recientes, se enrolan en las filas construccionistas con la misma aceptación acrítica de sus presupuestos que caracterizaban a quienes se adscribían a las corrientes dominantes”⁹⁶ previas.

Esta adscripción acrítica a una corriente terapéutica lleva necesariamente a tener que revisar los sustentos teóricos y filosóficos que den cuenta de la idea de ser humano que está a la base del operar terapéutico construccionista social, para que no sea tomado como una novedad sin fundamentos filosóficos, y que por ello pueda resultar vacío, y sólo sea una nueva moda de “pensamiento”.

⁹⁴ Gergen, Kenneth J., Swarthmore College (E.U.A.) Warhus, Lisa, University of Aarhus “La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones, y divergencias”, op. cit., p. 11.

⁹⁵ *Ibíd.*

⁹⁶ Ibáñez, Tomás, “La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas”, *Política y sociedad*, Vol. 40, N° 1, 2003, pp. 155-166; p. 159.

Capítulo II. El papel activo y constructivo del viviente como observador

La psicoterapia, hija de la historia

Lo primero que conviene aclarar es el papel que juega el observador, en este caso el terapeuta, en la construcción del motivo de consulta del paciente. Siguiendo el hilo de la historia de la psicología y de la psicoterapia, es posible decir que se han sucedido diferentes formas de comprender a la persona. Escuchemos a Molinari: “la psicología ha producido —de acuerdo a distintas *Weltanschauungen*— diferentes modelos de hombre, los que a su vez han alimentado la creación de diferentes psicotecnologías”⁹⁷, o modelos psicoterapéuticos.

En estos últimos tiempos hemos sido testigos de que se sigue luchando por tratar de mostrar una forma alternativa, distinta a la puramente científica, que dé sustento a la psicoterapia. La importancia de estos nuevos modos de hacer terapia no reside, en palabras de Shotter, en “sus resultados, sino en las formas de hablar en las que se los lleva adelante”⁹⁸, es decir, en el proceso psicoterapéutico propiamente tal. En éste se debe ser capaz de reconocer que cada persona construye el mundo a su manera y, por tanto, es necesario alejarse de la búsqueda de “verdades únicas” *dentro del proceso*. La psicoterapia debería entender al hombre de otra manera que como fue entendido hasta ahora. El hombre visto no al interior de la mente, sino, como un ente en interacción.

Como afirma Taylor, “el rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente dialógico. [...] Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead ⁹⁹ llamó los «otros significantes»”. Visto así, indudablemente la propuesta psicoterapéutica llama a la reflexión y a repensar la comprensión de *lo humano* y la idea de hombre que está en su base. No es posible entenderlo tal como ha sido preponderantemente entendido hasta ahora. Por otra parte este planteamiento reclama la necesidad de repensar el estatuto epistemológico de la psicoterapia.

Carlos Cornejo, haciendo un recorrido por la historia de la disciplina psicológica, enfatiza la idea de que desde los inicios de la psicología han co-existido dos tradiciones en el conocimiento psicológico, que son distintas y discontinuas. Ambas han transitado en paralelo a lo largo de los años que lleva la psicología tratando de dar explicaciones válidas, especialmente en el mundo académico. Estas concepciones respecto del objeto de estudio y la metodología de investigación de lo psíquico son llamadas por Cornejo “cientificista” y “hermenéutica-comprensiva”.

⁹⁷ Molinari, Juan, “Psicología clínica en la Postmodernidad”, op. cit., p. 3.

⁹⁸ Shotter, John, *Realidades Conversacionales*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2001, p. 36.

⁹⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, Editorial Fondo de Cultura Económica, México, 1993, pp. 52 s.

La concepción científicista supone que cualquiera sea el objeto de estudio de la psicología, la fórmula para su investigación ha de estar dada por el método científico. Ello reclama la formulación de hipótesis y su contrastación posterior, y por ello se inserta en la epistemología dominante a comienzos del siglo veinte. Sostiene Cornejo que, por otra parte, la concepción hermenéutica-comprensiva defiende la particularidad del objeto de estudio¹⁰⁰ de la psicología y la necesaria generación de metodologías distintas a las tradicionalmente consideradas científicas. Nos referimos a las metodologías que nacen a la luz del pensamiento moderno, donde los datos se analizan de tal manera que permitan mostrar regularidades, generalidades, de tal manera de poder descubrir la universalidad del conocimiento, sea en forma cualitativa o cuantitativa. En la construcción de conocimiento dentro de la concepción hermenéutica-comprensiva, escribe Cornejo, “cobran importancia característicamente la historicidad de los fenómenos psíquicos, su contextualización sociocultural, y por sobre todo, la consideración de la dimensión de sentido/significado de todo acto psíquico”¹⁰¹.

Las diferencias entre estas dos maneras de entender la psicología han dado lugar a críticas mutuas de ambos enfoques, sin hacerse cargo de que ambas comprensiones dan respuesta a supuestos meta-teóricos distintos y discontinuos, así como a concepciones del ser humano también diferentes.

Cabe mencionar, dice Cornejo, que “ciertamente la más radical de las consecuencias de la asunción del método científico tradicional sea la incapacidad de tematizar la dimensión de sentido/significado implicada en la acción intencional humana”¹⁰². Es precisamente esta dimensión de sentido/significado la que emerge como tema de estudio en la psicología hermenéutica-comprensiva, y es posible decir que también en la psicoterapia construccionista conversacional.

Como se expondrá más adelante en esta tesis, ambos planteamientos tienen grandes similitudes, si bien no son equivalentes. Para la concepción hermenéutica-comprensiva, el hombre no puede ser estudiado separado de su historia y de su contexto sociocultural. Lo central es el carácter único e irrepetible de cada persona y, por tanto, del proceso terapéutico, donde tanto el terapeuta como el sistema consultante son únicos. Afirma Cornejo: “los fenómenos psíquicos comprometen una dimensión de sentido/significado de índole social, expresada a través de procesos culturales como el arte, el mito, las costumbres, el discurso, etc.”¹⁰³, siendo tal dimensión sólo accesible —en caso que se considere necesario acceder a ella—, a través de la comprensión de la persona idiosincrática.

Esta mirada (hermenéutica-comprensiva) debe hacerse cargo de la tarea de encontrar sus fundamentos de manera rigurosa, algo en lo cual la mirada científicista en psicología le lleva la delantera. Como sostiene Hoyos Botero, esta nueva mirada se caracteriza por “abandonar el determinismo, la causalidad lineal, la razón totalizadora, para hacerse cargo de una nueva visión atravesada por la construcción del mundo y de la realidad a partir de la interpretación; por el abandono de los «meta-relatos», consecuencia de no existir más una historia única, por asumir el diálogo, la comunicación social, las narraciones como

¹⁰⁰ La expresión “objeto de estudio” me parece poco feliz, en tanto podría hacer pensar en la dupla objeto-sujeto.

¹⁰¹ Cornejo A., Carlos, “Las dos culturas de/en la psicología”. *Revista de Psicología*, Universidad de Chile, vol. XIV, Nº 2, pp. 189-208, 2005, p. 191.

¹⁰² *Ibid.*, p. 199.

¹⁰³ *Ibid.*

nuevas formas de relación y por tener como perspectiva la complejidad, la diferencia, la multidireccionalidad y la transdisciplinariedad a partir del «fenómeno y del sentido» como elementos que reemplazan la relación científica tradicional causa-efecto y la modificación de la relación sujeto-objeto que permite una visión desfundamentadora en pos de la renuncia de lo único en favor de la multiplicidad”¹⁰⁴.

Acercarse a descubrir lo único es el gran desafío, aunque es posible decir, que en rigor esta idea de unicidad no es tan novedosa, ya que ha sido enunciada con anterioridad por la psicología de la *Gestalt* y planteada por Rogers, entre otras posturas. Pero, esta idea de unicidad ha llevado a instalar la discusión respecto de la posibilidad de investigar en psicoterapia y del rol del terapeuta y del paciente en la *construcción del problema terapéutico*.

La construcción de la realidad

Lo primero que habría que decir es, como sostiene Ortega, que “la realidad no es un regalo que los hechos hacen al hombre. Siglos y siglos los hechos siderales estaban patentes ante los ojos humanos y, sin embargo, lo que estos hechos patentizan no era una realidad, sino todo lo contrario, un enigma, un arcano, un problema, ante el cual se estremecía de pavor. Los hechos vienen a ser, pues, como las figuras de un jeroglífico. [...] Ellos nos presentan ostentosamente sus clarísimos perfiles, pero ese su claro aspecto está ahí precisamente para planearnos un enigma, para producir en nosotros confusión”¹⁰⁵. Indudablemente, en lo que se refiere al trabajo con personas esta situación es más compleja aún. Un hecho humano nunca es un puro pasar y acontecer que pueda ser entendido directamente, sino que requiere ser contextualizado en una vida humana para ser interpretado adecuadamente.

Humberto Maturana, desde el punto de vista biológico —y reflexionado sobre cómo es que, como observadores, podemos llegar a conocer nuestro entorno y a los otros—, plantea que lo que hacemos los seres humanos, como observadores, es tener la experiencia de encontrarnos “observando, conversando o actuando, y que cualquier explicación o descripción de lo que hacemos es secundaria a nuestra experiencia de encontrarnos nosotros mismos en el hacer de lo que hacemos”¹⁰⁶. El terapeuta estando en el proceso terapéutico actúa *haciendo terapia*, no reflexiona en su hacer sino sólo cuando *a posteriori* se detiene a pensar en lo que hizo; es entonces cuando busca una explicación que

¹⁰⁴ Hoyos Botero, C. (2005) “Aproximación a una psicología postmoderna: una reflexión epistemológica”. Inf. psicol. [online]. no.7 [citado 08, junio, 2009], p.137-175. Recuperado septiembre del 2008, en http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-90622005000100009&lng=es&nrm=iso.

¹⁰⁵ Ortega y Gasset, José, *En torno a Galileo*, Editorial Alianza, Madrid, 1982, p. 18.

¹⁰⁶ Maturana R., Humberto, *La Objetividad Un argumento para obligar*. Dolmen ediciones, Santiago de Chile, 1997, pp. 17 s. Me parece oportuno hacer notar que este biólogo ha tenido un largo contacto con el pensamiento filosófico, tal como él mismo lo declara. En el Prefacio de su libro *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*, escrito junto a Francisco Varela y publicado por D. Riedel Publishing Company, Dordrecht, 1980, dice: “También deseo agradecer la sutil deuda que los contenidos de este libro deben a las múltiples e iluminadoras conversaciones que sostuve por más de catorce años sobre todos los temas en él tratados, con mi querido amigo Profesor Félix Schwartzmann, de la Universidad de Chile” (véase, César Ojeda y Alejandro Ramírez (editores): “*El sentimiento de lo humano en las ciencias, la filosofía y las artes*. Homenaje a Félix Schwartzmann”, Ed. Universitaria, Santiago, 2004, pp. 7 s.).

dé cuenta de su hacer; pero, esta explicación es *otra experiencia*, la experiencia de reflexionar *a posteriori* sobre aquello que hizo. Sostiene Maturana que “usualmente no nos damos cuenta de esto porque colapsamos la experiencia con la explicación de la experiencia, quedándonos sólo con la explicación de la experiencia”¹⁰⁷, como si la explicación y lo ocurrido fueran lo mismo. Obviamos, en primer lugar, el hecho de que todas las explicaciones son una segunda experiencia, la de explicar algo que hicimos previamente en una experiencia primera; soslayamos, en segundo término, el hecho de que la explicación nunca es un reflejo absolutamente fiel de la primera experiencia vivida, aquella que se quiere explicar.

El paciente llega a terapia con un relato. El terapeuta escucha ese relato que, por lo general, se hace en y desde el lenguaje¹⁰⁸, expresado en palabras, dichas y no dichas. El objetivo del terapeuta es entender la forma particular de significar lo que el consultante le cuenta sobre los acontecimientos vividos. Por tanto, vale la pena recordar que es un relato *sobre* lo vivido, no *lo* vivido; como escribe Maturana, “cualquier explicación o descripción de cómo ocurre la praxis del vivir en el lenguaje es operacionalmente secundaria a la praxis del vivir en el lenguaje, aun cuando la explicación y la descripción también ocurren en ella”¹⁰⁹

Ni la explicación ni la descripción que el paciente hace reemplazan lo que ellas explican o describen. Es decir, los relatos del paciente, la forma de narrar los acontecimientos, expresados en palabras, no son sino una forma de hacer inteligible para el terapeuta la experiencia vivida, no necesariamente lo que *realmente* le ocurrió. En la danza de hablar (paciente) y preguntar o aseverar (del terapeuta) se va creando “la realidad”, que emerge en ese contexto suscitado por ambos. Esta realidad que emerge nunca es fija, sino que va cambiando con la conversación, siendo retocada o acentuada de determinada manera en virtud del contexto en el que las preguntas emergen, de las circunstancias de la interacción terapéutica y de las características y expectativas de ambos protagonistas del proceso: paciente y terapeuta.

Varela, tratando de explicar el funcionamiento del cerebro y de la mente, sostiene que cada vez que un sujeto distingue un fenómeno, lo distingue estando inserto en un contexto determinado. En este caso es el contexto de estar en terapia. Escuchemos sus palabras: “el mundo ahí afuera y lo que hago para estar en ese mundo son inseparables. El proceso los vuelve totalmente interdependientes”¹¹⁰. “Los fenomenólogos —dice Varela— se han explayado explicitando por qué el conocimiento se relaciona con el hecho de estar en un mundo que resulta inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje y nuestra historia

¹⁰⁷ Ibíd.

¹⁰⁸ Tema que será tratado con mayor profundidad en capítulos posteriores de esta tesis.

¹⁰⁹ Maturana R., Humberto, *La Objetividad. Un argumento para obligar*. op. cit., p 18.

¹¹⁰ Varela, F., *El fenómeno de la vida*, Editorial Dolmen, Santiago de Chile, 2000, p. 242. También me parece pertinente destacar el contacto de este biólogo con la filosofía. En el Prefacio de la segunda edición de la obra *De máquinas y seres vivos*, publicada por la Editorial Universitaria en 1995, dice: “En la búsqueda de una formación más sistemática, al cambiarme a la Facultad de Ciencias en 1966, me inscribí también en la Licenciatura en Filosofía en el antiguo Instituto Pedagógico de la calle Macul, y comencé a participar regularmente en las lecturas guiadas por Roberto Torretti en el Centro de Estudios Humanísticos de la Escuela de Ingeniería. Las grandes polémicas ideológicas del Pedagógico no me interesaron tanto como lo que pude describir gracias a las clases de Francisco Soler, que resonaban con la formación alemana de Torretti, y que se plasmaban en las colecciones de la biblioteca del Centro. Encontré así la fenomenología europea, y comencé una lectura, que se continúa hasta hoy, de Husserl, Heidegger y Merleau-Ponty. Por primera vez me parecía encontrar, en estos autores, una preocupación por tematizar la experiencia vivida, que considero fundamental” (véase, *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 424).

social”¹¹¹. El paciente llega a consultar a un espacio terapéutico específico en que acepta que él es el paciente y el terapeuta, alguien que lo puede ayudar. Es en ese contexto donde adquiere sentido la conversación; es *ahí y entonces*, con ese terapeuta, donde el relato cobra su particular sentido. Un mismo paciente con un terapeuta diferente va a relatar su historia de otra manera. Aunque su contenido no sea totalmente distinto, los énfasis que utiliza en su relato así como la manera en que conteste a las preguntas que le hace el terapeuta, pueden hacerla ver como otra historia.

Maturana, respecto del conocer sobre la *realidad*, propone dos posibles caminos explicativos distintos, que modulan la comprensión de los hechos y que tienen consecuencias absolutamente diferentes si se sigue uno u otro. Estos caminos interpretativos tienen que ver con el hecho de si el observador se hace o no la pregunta por el rol que el observador tiene en la interpretación del mundo o, lo que es equivalente, si se interroga o no acerca del papel que juegan las propias habilidades cognoscitivas del observador. El biólogo los denomina el camino de la *objetividad sin paréntesis* —o de la *objetividad trascendental*—, y el de la *objetividad entre paréntesis* —o de la *objetividad constitutiva*—.

Sostiene que estamos en el camino de *la objetividad sin paréntesis* si aceptamos, como es usual en nuestro mundo moderno occidental, la explicación de que el mundo existe con independencia de que exista un observador con ciertas características que esté construyendo lo que percibe. En este caso, aceptamos “que en nuestro discurso denotamos o connotamos, con nuestras palabras y argumentos, entidades que existen independientemente de nosotros”¹¹². Si elige ese camino explicativo, el observador, implícita o explícitamente, está asumiendo dos premisas: la primera, que existe un dentro y un fuera del individuo; la segunda premisa es que lo que pasa en el mundo fuera de él tiene “lugar con independencia de lo que él o ella hace, que las cosas existen independientemente de si él o ella las conoce, y de si él o ella puede o no conocer acerca de ellas a través de la percepción o la razón”¹¹³. En este camino explicativo, en el que la realidad se asume como existiendo con independencia de las operaciones de distinción que realiza el observador, para explicar o comprender cualquier fenómeno se debe utilizar como referencia alguna entidad externa a sí mismo, sea la materia, la energía, la conciencia, Dios u otra. El argumento final para validar las distinciones hechas a través de este camino explicativo consiste en que éstas sean contrastadas con la realidad que existiría en el mundo externo, con independencia de la propia cognición.

Continúa Maturana: “en este camino explicativo, las entidades asumidas como existentes con independencia de lo que el observador hace, así como esas entidades que surgen como constructos de éstas, constituyen lo real y cualquier otra cosa es una ilusión”¹¹⁴. El observador, al explicar un fenómeno, debe necesariamente recurrir a estas entidades externas que validan su percepción, ya sea preguntando a otro o recurriendo a alguna autoridad, terrenal o extraterrenal. Existiría —sostiene Maturana—, “un acceso privilegiado a una realidad objetiva del observador que explica”¹¹⁵, de ciertas personas que saben más que él. De esta manera, no sería necesario que el observador se haga

¹¹¹ Varela, F., *Conocer*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2006, p. 95.

¹¹² Maturana R., Humberto, *La Objetividad. Un argumento para obligar*, op. cit., p. 17

¹¹³ *Ibíd.*

¹¹⁴ *Ibíd.*, p. 21.

¹¹⁵ *Ibíd.*, p. 22.

cargo de lo que ve, ya que no es de su responsabilidad el cometer errores, sino que tales desaciertos —si llegaran a ocurrir—, se deberían a la ignorancia, a la falta de conocimiento o a otros factores de los que el observador no es responsable. También puede negar la percepción del otro, argumentando que él o ella sabe más y por ello atribuir al otro desconocimiento, insensatez o, por qué no decirlo, *locura* cuando se ven enfrentados a desacuerdos explicativos. Es “en este camino explicativo —dice el biólogo—, donde una pretensión de conocimiento es una demanda de obediencia”¹¹⁶ y no una actitud de respeto y de aceptación de miradas diferentes. En el ámbito de la terapia, este implícito acceso a la llamada *realidad objetiva* permite que el terapeuta pueda encasillar a las personas como *normales* o *anormales* (enfermas), conforme a criterios trascendentales encarnados en los manuales diagnósticos, como se expuso en el primer capítulo, con todo lo que este rótulo pueda gravitar sobre la vida de él o ella y su familia. En este camino explicativo se plantearía que existe una diferencia entre la percepción y la ilusión, siendo esta última un juicio que parte de una premisa que el consenso social considera falsa.

Si se transita por el otro camino comprensivo, el de la *objetividad entre paréntesis*, se está aceptando que nuestras habilidades cognitivas constituyen un fenómeno biológico y, como tal, son un sistema que sólo puede responder desde su propia estructura y conocimiento anterior. En ese caso, el observador —dice Maturana— “tiene que aceptar como sus características constitutivas, todas las características constitutivas de los sistemas vivientes, particularmente sus incapacidades para distinguir en la experiencia lo que en la vida diaria distinguimos como percepción e ilusión”¹¹⁷. Lo que percibe del mundo es de su responsabilidad, y depende de su propia estructura y conocimiento previo. Nunca se escucha en el vacío; siempre el observador tiene pre-conceptos sobre lo que ve. Invariablemente —dice Maturana— “aplica algún criterio particular de aceptación de lo que sea que oigamos (vemos, toquemos, oíamos..., o pensemos), aceptándolo o rechazándolo de acuerdo a si satisface o no tal criterio de nuestro escuchar”¹¹⁸. Dicho criterio depende de la propia estructura del conocimiento.

Habría que hacerse cargo de que somos sistemas autopoieticos. ¿Qué se entiende por sistema autopoietico? Maturana y Varela, en el libro *El árbol del conocimiento*, sostienen que “los seres vivos se caracterizan porque, literalmente, se producen continuamente a sí mismos, lo que indicamos al llamar a la organización que los define, *organización autopoietica*. En lo fundamental, esta organización está dada por ciertas relaciones (...)”¹¹⁹. La organización autopoietica es lo peculiar que hace a cada ser vivo ser productor y producto de sí mismo. Su propia forma de organización estructural, su peculiar red neuronal y huellas mnémicas que sustentan sus redes relacionales, da como resultado su particular forma de ver el mundo y, al mismo tiempo, de verse a sí mismo. Su forma de verse y de ver lo que lo rodea va cambiando de acuerdo a los estímulos que recibe del medio, pero, sólo le es posible responder dependiendo de la propia organización estructural. Por ejemplo, es imposible que responda a una pregunta en hebreo, por sencilla que sea, si previamente no sé el idioma. Esta autonomía conlleva la idea de que lo que sea que incida en el ser vivo no provocará efectos por sí mismo, sino que esos efectos dependerán del sistema mismo y no del estímulo externo, lo que Maturana y Varela denominan *determinismo estructural*.

¹¹⁶ *Ibíd.*

¹¹⁷ *Ibíd.*

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 20.

¹¹⁹ Maturana, Humberto y Varela, Francisco, *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, 5ª edición, Santiago de Chile,

Siguiendo este argumento, es posible decir que el cerebro no es un mero recipiente donde se depositan informaciones, sino una entidad que construye la experiencia y el conocimiento, los ordena y le va dando forma dependiendo de su propio determinismo estructural. Leámoslo en palabras de Maturana: “la realidad surge como una proposición explicativa de nuestra experiencia de las coherencias operacionales en nuestra vida diaria y técnica, como las vivimos en nuestra vida técnica y diaria”¹²⁰.

Es indudable que el concepto de hombre como animal racional, para el investigador chileno, sólo puede surgir en el contexto del camino explicativo de la objetividad sin paréntesis. Ello, en tanto la razón es un proceso secundario que depende de la organización del conocimiento siguiendo ciertas leyes lógicas aprendidas. En nuestra cultura, por lo general, se entiende la razón como una propiedad constitutiva del observador, como intrínseca a su ser hombre, y se concibe “como una característica cognitiva de su mente consciente a través de la cual él o ella puede saber *a priori* principios universales, y la cual, desde que es aceptada como dada, puede ser descrita, pero no analizada”¹²¹. Esta comprensión lleva a decir que lo racional sería, entonces, válido por sí mismo. Pero si se reflexiona seriamente sobre los argumentos racionales que se utilizan para explicar el mundo y se sigue el camino explicativo de *la objetividad entre paréntesis*, la razón pasa a ser entendida como la distinción que hace un observador siguiendo ciertos pasos lógicos aprendidos previamente. Maturana sostiene que “cada vez que queremos convencer a alguien para que concuerde con nuestros deseos, y no podemos o no queremos usar la fuerza bruta, ofrecemos lo que llamamos un argumento objetivo racional. [...] Lo hacemos así bajo el supuesto implícito o explícito de que lo real o la realidad es universal y objetivamente válido, porque es independiente de lo que hacemos, y una vez que es indicado no puede ser negado”¹²². En ese camino explicativo, la modernidad sigue siendo la base sobre la que se crea el conocimiento. Vivimos en la actitud de entender el mundo como un universo a descubrir *objetiva y racionalmente*, y que existe con independencia de las características del observador. Pero, recuerda Maturana, “la realidad no es una experiencia, es un argumento en una explicación”¹²³. Esta idea de que la realidad es un argumento explicativo que depende de las características y del determinismo estructural del observador, lleva a decir que la realidad puede ser explicada de diferentes maneras por distintas personas; razón por la que Maturana utiliza el concepto multiverso (en lugar de universo).

Varela agrega que no hay un mundo que descubrir, sino que el fenómeno que se percibe surge como fruto de la actividad humana. Sostiene que “la cognición está enactivamente encarnada. *Enactiva* es una etiqueta que utilizo aquí en un sentido literal ya que la cognición es algo que producimos por el acto de manipular, por medio de una manipulación activa: es el principio fundacional de lo que es la mente”¹²⁴. Esta afirmación implica una profunda co-implicación, una co-determinación entre lo que pareciera estar fuera y lo que pareciera estar dentro. El mundo externo y lo que hace el hombre para estar en ese mundo son inseparables. La mente no es la representación de un determinado

¹²⁰ Maturana R., Humberto, *La Objetividad. Un argumento para obligar*, op. cit., p. 40.

¹²¹ *Ibid.*, p. 44.

¹²² *Ibid.*, p. 13.

¹²³ *Ibid.*, p. 40.

¹²⁴ Varela, Francisco, *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 242.

estado de cosas; la mente es la *producción* constante de esta realidad coherente que constituye su mundo. La mente, para Varela, “ni existe ni no existe”¹²⁵. La mente *emerge*.

La idea de que la mente emerge, en sus propias palabras, “es una noción difícil, porque la noción de emergencia es fundamental y ha sido incomprendida. Utilizo el término emergencia en un sentido más bien técnico”¹²⁶. Explica que cuando se observa el proceso de cognición, cada vez hay más evidencia de que se está tratando con componentes muy individuales, como neuronas o grupos de neuronas, o poblaciones de neuronas. Pero, a partir de estos elementos locales surge un proceso global, que no es ni independiente de estas interacciones ni reductible a ellas. Es abarcador, y en ese sentido se trata de una emergencia global, de una totalidad. Escribe el biólogo: emerge un “nivel global que surge a partir de las reglas locales y que tiene un *status* ontológico diferente, porque trae consigo la creación de un individuo, o de una unidad cognitiva”¹²⁷. Cuando vemos un perro en movimiento, por ejemplo, vemos un ser coherente completo, no una mera yuxtaposición de patas andando, de ladridos, de movimiento de la cola. Observamos una unidad integrada, más o menos armónica, que llamamos perro. Uno de los más importante avances en la ciencia en los últimos años es la convicción de que no puede haber nada que se asemeje a una mente o a una capacidad mental sin que esté totalmente encarnada en el mundo. Siempre aparece ligada a un cuerpo que es activo, que se mueve y que produce ese movimiento corporal. Desde ahí logra conocer el mundo, interactuando en él; por ello, el concepto de encarnado.

Ambos conceptos, el de encarnación y el de emergencia, junto con el hecho de que hay un acoplamiento estructural continuo entre los entes con los que se interactúa, es lo que constituye el aspecto central que da origen a lo que Varela llama *mente*. La mente no es la representación de un determinado estado de cosas; la mente es la producción constante, la percepción de la realidad para quien está observando. La cognición, escribe el biólogo, “no sólo está enactivamente encarnada, sino que es *enactivamente emergente*, en ese sentido técnico que traté de esbozar. Puede que algunas personas se refieran a este fenómeno bajo diferentes nombres: autoorganización, complejidad, o dinámica no lineal”¹²⁸. El hombre conoce porque tiene un cuerpo en el que está incluido el cerebro, y que a medida que va actuando en el mundo va conociendo ese mundo.

Escuchemos lo que al respecto sostiene Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*; allí distingue entre el cuerpo como *Körper* (*K*), el cuerpo material, y el cuerpo como *Leib* (*L*), el cuerpo que somos, el cuerpo vivido. Este concepto es posible de hacerlo dialogar con lo planteado por Varela, en tanto sostiene que *el cuerpo (L) toma parte en el ver, en el oír, tocar, etc. Pero no son los ojos los que ven, sino que soy yo la que ve*. Dice Heidegger: “el ojo no ve, sino *mi* ojo, yo veo mediante *mis* ojos”¹²⁹. Cuando muevo una parte de mi cuerpo, yo me muevo, es mi movimiento.

¹²⁵ Ibid., p. 243.

¹²⁶ Ibid.

¹²⁷ Ibid., p. 244.

¹²⁸ Ibid., p. 245.

¹²⁹ Heidegger, M., «*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas». Edición de Medard Boss. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez. Jitanjáfora Morelia Editorial / Red Utopía Asociación Civil. Morelia, Michoacán, México, 2007, p. 136. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez.

Fenomenológicamente hablando, la mente no presenta una división clara entre “la memoria por un lado, y el afecto o la visión por otro”¹³⁰; emergen juntos. Ello tiene consecuencias serias y, a ojos de Varela, uno “de los descubrimientos más impactantes de los últimos años es que el afecto o la emoción está en el origen de lo que hacemos todos los días en nuestro manejo e interacción con el mundo; [...] la razón o el razonamiento vendría a ser como la cereza de la torta”¹³¹. Esta idea entra en diálogo con el existencial heideggeriano llamado *disposición afectiva*, *encontrarse* o temple de ánimo. La razón surge en el último estadio de la emergencia de la mente, siendo indudablemente el afecto lo primero. Escuchemos a Varela: “fundamentalmente, la mente es algo que emerge de la tonalidad afectiva, que está anclada al cuerpo. Todo el proceso ocurre en más o menos una fracción de segundo, una y otra vez”¹³². Esta idea será retomada más adelante, desde la mirada heideggeriana, al abordar la aperturidad del Dasein en tanto disposición afectiva o temple anímico.

Haciendo dialogar a Maturana y Varela con Ortega, es posible decir que dichos pensadores aceptan la idea de que el mundo es una construcción que realiza alguien: el *observador*, en términos de Maturana; el *cognoscente*, en términos de Varela; el *viviente*, en términos de Ortega. Esta forma de entender se da tanto en el plano del conocimiento *formal*, como en el plano de la vida de *cualquier hombre*. El mundo que se construye no es la representación del mundo en la mente, como lo planteaba Descartes, sino una construcción.

Otro estadio de la modernidad

Los problemas implicados en lo que se acaba de señalar nos llevan a decir que la modernidad está transitando hacia otro estadio de sí misma. Por ello, como dice Ortega en su obra *En torno a Galileo*, la modernidad “se halla hoy en grave crisis”¹³³. Para el pensador español, la modernidad, que se inicia con Galileo, se extiende hasta nuestros días. No obstante, la modernidad no fue un pensamiento que surgió por generación espontánea, sino que fue la respuesta histórica a la mayor crisis, a ojos del pensador español, por la que pasó “el destino europeo —una crisis que comienza a fines del siglo XIV y no termina hasta los albores del XVII. Al fin de ella, como divisoria de las aguas y cima entre dos edades, se alza la figura de Galileo. Con ella el hombre entra en el mundo moderno”¹³⁴.

Antes de la modernidad hubo otra forma de entender el mundo, y antes otra; es decir, la forma de entender el mundo y a los otros va cambiando a lo largo de la historia, como se dijo al inicio de este capítulo, de generación en generación. De esta manera, el mundo —y el conocimiento de él—, es interpretado a la luz de las creencias generacionales de la época en que se está viviendo. Para el pensador español, las creencias son lo que sustenta la forma como se desoculta el mundo de las cosas, son aquello que orienta el quehacer y la forma de comprender lo real en su totalidad. Son distintas de las ideas, las que pueden

¹³⁰ Varela Francisco, *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 247

¹³¹ *Ibíd.*

¹³² *Ibíd.*

¹³³ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op.cit., p. 16.

¹³⁴ *Ibíd.*, p. 17.

ser pasajeras, en tanto en ellas se piensa y el pensar es acción, es movimiento, y por ello pueden fluctuar con rapidez, o desaparecer. Por el contrario, dice Ortega, “la creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree”¹³⁵; es el piso en el que cada uno está emplazado y desde el cual se desoculta a sí mismo, el mundo y las relaciones que nos caben con él .

En la vida de cada hombre existen distintos tipos de creencias, las que se organizan en una articulación vital; afirma Ortega que *funcionan* como creencias “apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. [...] Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en la vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas”¹³⁶.

El hecho de que las creencias se estructuren y tengan una jerarquía, permite descubrir “su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo”¹³⁷. Lo que interesa señalar en este punto es que las creencias de cada persona no son disímiles a las del resto de los hombres que viven en una misma generación, pero tampoco idénticas. En relación a ello, oigamos lo que dice Ortega: “una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzada sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada”¹³⁸. El concepto de generación es para el pensador español el concepto más importante para entender la dinámica histórica, en sus múltiples manifestaciones. Cada generación tiene una forma particular de entender el mundo, es decir, de interpretar las circunstancias en las que está inmersa. Lo decisivo es “que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una visión social, en suma un estado de fe”¹³⁹.

En otras palabras, el hombre vive en el mundo inserto en un sistema de creencias, que comparte con los otros hombres que forman parte de su generación. No puede, por simplemente desearlo, salir de ese estado colectivo de creencias. En la medida en que está inserto en ellas, las vive espontáneamente, no se detiene a reflexionar. Se actúa sin pensar; como afirma el pensador español, “nuestras creencias, más que tenerlas las somos”¹⁴⁰.

Pensando en el hecho de que cada generación tiene un estado colectivo de creencias, que son la forma como se ve el mundo para quienes forman parte de esa generación, es posible decir, en palabras del pensador español, “que el conocimiento no consiste en poner al hombre frente a la pululación innumerable de los hechos brutos [...]. Los hechos, los datos, aun siendo efectivos, no son la realidad, no tienen ellos por sí realidad y, como no la tienen, mal pueden entregarla a nuestra mente. Si para conocer, el pensamiento no tuviese otra cosa que hacer sino reflejar una realidad que está ya ahí, en los hechos, presta como una virgen prudente esperando al esposo, la ciencia sería cómoda faena y hace muchos

¹³⁵ Ortega y Gasset, J., *Sobre la Caza, los Toros y el Toreo*, Editorial Alianza, Madrid, 1986, p. 68.

¹³⁶ *Ibíd.*

¹³⁷ *Ibíd.*

¹³⁸ Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*; en *Obras Completas* Tomo III, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962, p.

147 (citado en: Acevedo, Jorge, «*Hombre y mundo. Sobre el punto de partida de la filosofía actual*», Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992, p. 170).

¹³⁹ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 52.

¹⁴⁰ *Ibíd.*

milenios que el hombre habría descubierto todas las verdades urgentes”¹⁴¹. Si los hechos hablaran por sí mismos, la forma de interpretarlos no habría cambiado a lo largo de la historia. Por ello el conocimiento y la ciencia no son una tarea fácil; los hechos sólo le presentan al hombre un desafío; el desafío de descifrarlos, de entenderlos, de interpretarlos, lo que hace según su mundo, mundo en el que le tocó nacer. La interpretación de los hechos le ha causado —y le sigue causando—, grandes problemas al hombre, y muchos hechos siguen siendo un enigma. Lo que aparece oculto a la mirada directa del hombre debe ser desocultado; desocultado desde su inmersión en el estado colectivo de las creencias generacionales.

En la época de los griegos a la verdad se le llamaba “*alétheia*, que quiere decir descubrimiento, quitar el velo que oculta y cubre algo”¹⁴². Para poder descubrir lo que significa un hecho, es necesario detenerse un instante, retirar la mirada del fenómeno que se hace patente a la vista y volver la mirada a la propia mente. Luego, se construye la realidad imaginariamente y se ve qué aspectos de aquello que se halló en nuestro íntimo imaginar sería lo que a nuestros ojos producirían los hechos que nos rodean. “Si casan unos con otros —dice Ortega—, es que hemos descifrado el jeroglífico, que hemos descubierto la realidad que los hechos cubrían y arcanizaban”¹⁴³.

Así Ortega clarifica la faena del *descubrimiento científico*, enfatizando las dos operaciones que forman parte de la construcción, siendo una sólo imaginativa —y, por tanto, creación constructora—, y la otra confrontadora con los datos que forman parte de lo que se está tratando de entender. Cobra sentido la frase del pensador español que reza: “la realidad no es dato, algo dado, regalado —sino que es construcción que el hombre hace con el material dado”¹⁴⁴. Toda la ciencia moderna ha llegado a sus hallazgos de esa manera, *y la psicoterapia funciona de una manera semejante*.

La psicoterapia trabaja con el hombre, y éste es el único ente que para poder funcionar no sólo debe saber lo que son las cosas alrededor suyo, sino que tiene que ser capaz de contestarse la difícil pregunta de “qué es él en medio de las cosas”¹⁴⁵. El hombre no se hace esa pregunta sólo con un afán intelectual o porque puede hacerlo gracias a sus características cognitivas, sino que, según el pensador español, no tiene más remedio que volcarse a conocer, dado que la circunstancia en la que vive inmerso tiene un carácter enigmático que debe ser capaz de resolver para poder orientarse y saber qué hacer. El mundo le es enigmático y debe encontrar su lugar en él, y para ello necesariamente debe interpretarlo.

Enfatizando la idea de invención y construcción, Ortega vuelca la mirada a Galileo, quien, a sus ojos, inaugura una manera distinta de hacer ciencia; no cualquier ciencia, sino la física. Muestra el pensador español cómo Galileo, en lugar de quedarse como pasivo espectador de los fenómenos que observa, plantea la necesidad de “construir idealmente, mentalmente, una realidad. Sólo cuando tiene ya lista su imaginaria realidad observa los hechos, mejor dicho, observa qué relación guardan los hechos con la imaginada realidad”¹⁴⁶.

¹⁴¹ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 18.

¹⁴² *Ibid.*, p. 19.

¹⁴³ *Ibid.*

¹⁴⁴ *Ibid.*

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 26.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 20.

Según Ortega, estas ideas de construcción y de creencias generacionales podrían llevar a un florecimiento de las ciencias históricas, considerando el hecho de que “los historiadores se resolverán a hacer *mutatis mutandis*, frente a los hechos históricos, lo mismo que Galileo inició frente a los físicos”¹⁴⁷. Dejarán de ver los hechos como “realmente ocurrieron”, dado que es imposible dar cuenta de cómo las cosas ocurrieron. Sólo se puede dar cuenta de algunos hechos; y es más, incluso éstos requieren ser interpretados por el historiador. La frase de Leopold Ranke, que dice que la historia se debe proponer averiguar “cómo efectivamente han pasado las cosas”¹⁴⁸, debe ser reinterpretada, ya que los hechos pasados no son como ladrillos que caen. Al hombre le pasan demasiadas cosas; por ello, para poder dilucidar los hechos históricos es necesario hacerse cargo de que todo lo que le pasa al hombre “le acontece —afirma Ortega— dentro de su vida y se convierte *ipso facto* en un hecho de vida humana, es decir, que el verdadero ser, la realidad de ese hecho no es la que éste como suceso bruto, aislado y por sí parezca tener, sino lo que signifique en la vida de ese hombre. Un mismo hecho material tiene las realidades más diversas insertas en vidas humanas diferentes”¹⁴⁹.

Cualquier hecho humano siempre es interpretado por una vida humana específica que, a la vez, está inserta en un sistema de creencias, que es parte de su generación. Para saber cómo ocurrieron los hechos no hay más remedio —dice Ortega—, “que recurrir de cada hecho bruto al sistema orgánico, unitario de la vida a quien el hecho pasó, que vivió el hecho”¹⁵⁰. *En psicoterapia esta sentencia es básica*. Nunca el terapeuta puede interpretar lo que le relata el paciente sin saber quién es, cómo vive, cuál es el contexto desde el que le está hablando.

Para interpretar algún acontecimiento histórico el historiador debe ver cuán verosímil es para el hombre de una determinada época haber sido protagonista de un hecho que se está relatando. *De manera semejante tiene que actuar el terapeuta*. En la construcción del relato que hace su paciente, *el terapeuta debe ser capaz de darse cuenta si el hecho relatado por el paciente se inserta orgánicamente en la vida de él*. Debe responder a lo que Bruner llama modalidad narrativa, es decir que sea verosímil *dentro de su propia biografía*. Bruner afirma que existen dos tipos de pensamiento: paradigmático y narrativo. Al respecto acota: “hay dos modalidades de funcionamiento cognitivo, dos modalidades de pensamiento, y cada una de ellas brinda modos característicos de ordenar la experiencia, de construir la realidad”¹⁵¹. A una de las modalidades la llama *paradigmática* o *lógico-científica*, y a la otra, *narrativa*. Ambas son complementarias, pero irreductibles una a la otra. Difieren fundamentalmente en sus procesos de verificación y en aquello de lo que intentan convencer. Los argumentos, dice, “convencen de su verdad, los relatos de su semejanza con la vida”¹⁵². La modalidad paradigmática da como resultado teorías sólidas, pruebas lógicas, argumentaciones firmes, y lleva a descubrimientos empíricos guiados por hipótesis razonadas. Trata de trascender lo particular, buscando niveles de abstracción cada vez más altos, rechazando todo aquello en lo que intervengan los sentimientos o las explicaciones particulares. La modalidad narrativa, *propia de la psicoterapia*, por el

147 Ibíd.

148 Ibíd.

149 Ibíd., p. 22.

150 Ibíd.

151 Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998, p. 23.

152 Ibíd.

contrario, se centra en las particularidades. Produce buenos relatos, se ocupa de las acciones e intenciones humanas y de las vicisitudes que ocurren en el transcurso de una vida. Sitúa los acontecimientos y las experiencias en el tiempo y en el espacio. La narrativa se ocupa de la condición humana, de cómo las personas se viven la vida¹⁵³. Los relatos no tienen, como el pensamiento paradigmático, el requisito de verificabilidad, sino de *vero similitud en el contexto de una vida particular*. Por ello *el terapeuta tiene que ser capaz de reconocer la verosimilitud de lo narrado por el paciente*, en el contexto de su biografía, al igual que el historiador en el contexto de la época histórica. Como afirma Ortega, cuando el historiador declara inverosímiles ciertos actos de un hombre, no es “porque en absoluto lo sean sino porque contradicen excesivamente otros datos de la vida de ese hombre, y entonces dice: esto es inverosímil en un hombre del siglo X, aunque sería muy natural en un hombre del siglo XIX”¹⁵⁴. Un terapeuta diría: esto es inverosímil, según lo que esta misma persona me contó ayer.

Así como la ciencia histórica tiene que disponerse a construir, el terapeuta también. Para Ortega, la historia debe asumir *consciente y deliberadamente* lo que él llama la *constructividad*¹⁵⁵, tal como lo ha hecho la ciencia física —y la psicoterapia, agregaría Gergen—.

De hecho, la idea de *constructividad* se ha tornado muy popular en el ámbito terapéutico. Pero esto, que podría aparecer como algo puramente positivo, lleva en sí un riesgo de confusión, ya que hay muchas y muy diversas posturas constructivistas. Señala Tomás Ibáñez: “en lo que denomino la galaxia construccionista, que empieza a estar muy densamente poblada [...]; encontramos al construccionismo social [...], al constructivismo filosófico [...], el constructivismo de la escuela de Palo Alto [...], el constructivismo de las terapias sistémicas, el constructivismo en la biología del conocimiento [...], encontramos el construccionismo sociológico [...], encontramos al constructivismo evolutivo [...]. Es muy difícil encontrar el punto de entronque entre, por ejemplo, el constructivismo en la biología del conocimiento y el construccionismo social”¹⁵⁶.

Si bien cada construccionismo tiene sus particularidades, lo que se podría decir que tienen en común es que *acentúan el hecho de la vida como interpretación de sí misma*. Por ello es posible decir que la vida tiene un carácter hermenéutico; y toda interpretación se basa en la hermenéutica primordial que es la vida misma interpretándose a sí misma. Ortega señala —dando sólo una primera señal al respecto—, que “hermenéutica es la ciencia y el arte de interpretar textos”¹⁵⁷; su más elemental principio “consiste en precisar el sentido de una palabra mediante el contexto en que aparece, sea la unidad de la frase o la de la página o la de todo el libro”¹⁵⁸. La interpretación, pues, siempre debe contextualizar lo que interpreta.

¹⁵³ Zlachevsky Ana María, “Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación”, *Pensamiento y Sociedad*, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad Central de Chile, Santiago de Chile, 1997.

¹⁵⁴ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 23.

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 25.

¹⁵⁶ Ibáñez G., T. “La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas”, op. cit., p. 164.

¹⁵⁷ Ortega y Gasset, J., *Velázquez*; en *Obras completas* Tomo VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 562.

¹⁵⁸ *Ibid.*

De acuerdo con Heidegger, “la hermenéutica, convenientemente ampliada, puede designar la teoría y metodología de cualquier género de interpretación”¹⁵⁹. Ahondando más en la idea de hermenéutica y tomando en cuenta tanto los planteamientos de Ortega como los de Heidegger, es posible afirmar que *la vida misma tiene un carácter hermenéutico*, en cuanto consiste, por uno de sus lados, en un constante interpretar. Por cierto, no se trata sólo de interpretar textos o palabras —en tal caso se trataría de la hermenéutica en sentido restringido—, sino *todo hecho de la vida y la vida misma*. De esta manera, es posible decir, con Cañón O., Peláez M. Néstor y Noreña N., que “los seres humanos nos inventamos discursos justificados por estos acuerdos de significación que, a su vez, dependen de la situación en la cual nos encontremos y tienen sentido en microespacios. Si sacamos una cosa de su contexto, ésta pierde su sentido inicial en otro”¹⁶⁰.

Creencia, interpretación y duda vital

El hombre interpreta el mundo de acuerdo a sus creencias; pero cuando se siente “caer en esas simas [—las dudas vitales—] que se abren en el firme solar de sus creencias, el hombre reacciona enérgicamente. Se esfuerza en *salir de la duda*”¹⁶¹. Lo problemático de lo dudoso es que le ofrece al hombre una sensación de no saber qué hacer. El mundo, o una porción de éste, se presenta ambiguo; no hay respuestas respecto de cuestiones decisivas; entonces “el hombre ejercita un extraño hacer que casi no parece tal: el hombre se pone a pensar”¹⁶². “Pensamiento es cuanto hacemos —*sea ello lo que sea*— para salir de la duda en que hemos caído y llegar de nuevo a estar en lo cierto”¹⁶³, afirma el pensador español. El hombre, quiéralo o no, no tiene más remedio que pensar cuando sus dudas lo aquejan. “Esto le diferencia de los animales y de los dioses”¹⁶⁴. Por ello es posible decir que el hombre ha tenido siempre la necesidad de pensar, porque por lo general el mundo le ofrece siempre más de alguna duda. Los modos que tiene el hombre para poder “satisfacer esta necesidad —se entiende, de intentar satisfacerla—, lo que podemos llamar técnicas, estrategias o *métodos* del pensar son, en principio, innumerables, pero ninguno le es regalado, ninguno es una «dote» con que se encuentra”¹⁶⁵. Por el contrario, el hombre tiene que irlos inventando y adiestrándose en ellos, experimentándolos, ensayando su posible fecundidad; pero, al mismo tiempo irá tropezando con sus límites. Las formas de entender que ha ensayado son sus aprendizajes previos, y tiene que cargarlos como una mochila. No puede hacer, como reza la frase pedestre, “borrón y cuenta nueva”. Tiene obligadamente que contrastar su nuevo pensamiento con sus aprendizajes previos.

¹⁵⁹ Heidegger, M., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990, p. 89. Trad. de Yves Zimmermann .

¹⁶⁰ Cañón Ortiz, Óscar; Peláez Romero, Patricia; Noreña, Mario; *Reflexiones sobre el socioconstruccionismo en psicología*,

<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2089852> , pág. 7.

¹⁶¹ Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*; en *Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 394.

¹⁶² *Ibid.*

¹⁶³ Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento*; en *Obras Completas* Tomo V, op cit., p. 530.

¹⁶⁴ *Ibid.*

¹⁶⁵ *Ibid.*

Cuando el hombre trata de encontrar respuestas nuevas lo hace desde la forma de razonar vigente. La forma que tiene cada hombre de razonar no es única ni alejada de la forma de razonar de su época y generación. Lo que el hombre entiende por razón, dice Marías refiriéndose al último tercio del siglo XIX, “era la razón abstracta o pura, que pretende ver las cosas en esencial inmutabilidad, *sub specie aeterni*”¹⁶⁶. De tal manera que el hombre de hoy sigue buscando el ser de las cosas, aun cuando parezca que está en una postura diferente, siendo fiel —sin siempre percatarse de ello—, al legado recibido del pensamiento de la tradición.

No obstante, *lo esencial* —sea que se busque abiertamente o que se diga que se está entendiendo de otra manera—, no aparece a simple vista, no se muestra claramente, en forma transparente. Por el contrario, lo primero que se presenta son sus ocultamientos, sus máscaras. “El ser, la cosa misma, es por esencia lo oculto, lo encubierto, es el señor del antifaz”¹⁶⁷, afirma Ortega. El ser humano necesita hacer patente lo oculto, es decir advenir. Pero, al hombre de hoy, no sólo le queda oculta la esencia, sino que también le queda a veces oculta la idea de construcción. No se dice a sí mismo “estoy construyendo el mundo”, sino que se pregunta “¿qué es esto?”, y se responde según sea su idea o creencia al respecto. Dice Ortega que “el fenómeno de la ocultación no es complicado. Consiste sencillamente, en que el ser de la cosa o, lo que es igual la «cosa misma», la cosa en su «mismidad» queda tapada por todo *lo que tiene que ver* con ella pero no es ella”¹⁶⁸. Aquí nos encontramos con la *léthe*: el ocultamiento, entendido en este caso como *confusión*, como *tomar una cosa por otra*: se considera “algo” vinculado estrechamente con «algo distinto» como «éste último».

Una de las formas de despejar la *léthe* es a través del pensamiento. El pensamiento, sin lugar a dudas, es un quehacer humano, y como todo quehacer implica, según Ortega, que se hace *algo*, *por algo*, *para algo*, *con algo*. ¿Con qué? Con las herramientas y métodos heredados del pasado, aun cuando digamos que estamos en un razonar propio de la época actual. La forma histórica que hemos tenido para pensar sobre el pensamiento nos ha ocasionado un problema que no ha sido suficientemente analizado. Este consiste “en suponer que los medios psíquicos con que el hombre cuenta en la faena de Pensar son adecuados y suficientes para que esa acción resulte lograda”¹⁶⁹. No obstante, todos los intentos que la Humanidad ha hecho para alcanzar un pensamiento plenamente logrado, no ha sido posible llegar hasta él. El hombre ha tratado de entender el pensamiento “poniéndose a mirar dentro de la mente, entregándose a investigaciones psicológicas”¹⁷⁰, lo que nos ha llevado a un callejón sin salida, tratando de diseccionar la mente, para lograr entender lo que es el pensamiento. Pero Ortega nos advierte que “el orden es más bien inverso: gracias a que tenemos una vaga e irresponsable noción de lo que es el Pensamiento ha podido la psicología acotar ciertos fenómenos psíquicos como preferentemente intelectuales. Se les llama así porque intervienen en la tarea del pensar y no viceversa”¹⁷¹. Como sostiene Bateson, frente a la pregunta «¿puede un cerebro

¹⁶⁶ Marías, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1961, p. 78.

¹⁶⁷ Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento*; en *Obras Completas* Tomo V, op. cit., p. 525.

¹⁶⁸ *Ibid.*

¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 526.

¹⁷⁰ *Ibid.*, p. 527.

¹⁷¹ *Ibid.*

pensar?» hay que contestar que “lo que puede pensar es un cerebro que está dentro de un hombre que es parte de un entorno”¹⁷², tema que ha sido tratado en el capítulo primero.

Ortega en *Apuntes sobre el Pensamiento* se detiene a mostrar cómo esa disección¹⁷³ que hemos hecho al interior de la mente, buscando allí lo que es el pensar, nos ha llevado a distintas ocultaciones de éste, siendo la primera esta disección. En segundo lugar está el ocultamiento proveniente de los principios de la lógica: de identidad, de no contradicción, de tercero excluido. Sostiene Ortega que “es incalculable el poder de ocultación que durante dos milenios ha ejercido este imperativo casi religioso de «lógicidad»”¹⁷⁴.

Una tercera ocultación, que en principio no ha sido suficientemente considerada, reside en el carácter histórico del conocimiento. Es decir, existe el poder ocultador del Pensamiento que trae aparejado el Conocimiento, entendiendo este último término *en un sentido acotado* que pasamos a formular.

Hasta ahora, cuando el hombre se ha puesto a pensar lo ha hecho tratando de averiguar lo que las cosas son. Quiera o no el hombre, no tiene más remedio que preocuparse de acertar. Uno de los métodos del pensamiento es el conocimiento entendido en sentido estricto. Conocimiento es un ensayar la solución del misterio vital haciendo funcionar formalmente los mecanismos mentales bajo la dirección de los conceptos de que en ese momento se disponga. Pero ello “supone, en efecto, estas dos cosas: la creencia en que tras la confusión aparente, tras el caos que nos es, por lo pronto, la realidad, se esconde una figura estable, fija, de que todas sus variaciones dependen, de suerte que al descubrir aquélla sabemos a qué atenernos frente a lo que nos rodea. Esa figura estable y fija de lo real es lo que desde Grecia llamamos el *ser*. Conocer es averiguación del ser de las cosas, en esta significación rigurosa de «figura estable y fija». La otra implicación sin la cual ocuparse en conocer sería absurdo, es la creencia en que ese *ser* de las cosas posee una consistencia afín con la dote humana que llamamos «inteligencia»”¹⁷⁵. Es decir, en esta idea de conocer están implícitas *dos creencias*. *El hecho de que las cosas tienen un ser a descubrir, y que ese descubrir es posible gracias a la inteligencia humana*. El investigador, por lo general, no se percató de estos supuestos ni, menos aún los cuestiona, ya que son parte de las creencias en las que está. Sólo desde la duda es posible encontrar algo que nos devuelva tal certeza, o nos lleve a aceptar —como estaría ocurriendo en nuestro tiempo—, la incerteza y la idea de que lo que hay es devenir, no un ser con una «figura estable y fija».

La figura del ser que hemos heredado de Grecia, la *natura rerum* (naturaleza de las cosas), es una figura histórica del ser que se ha mantenido por siglos, y que ha llevado al hombre a su búsqueda sin encontrarla aún. El ser latente era para los griegos una convicción y, como tal, no sujeta a la duda. El hombre llegó a esa creencia a través de su desarrollo histórico, por un camino determinado, siguiendo el derrotero heredado. No llegó a esa creencia en forma natural. Surgió en la búsqueda indicada por las generaciones que lo precedieron, y no ha sido suficientemente cuestionada hasta el día de hoy.

El conocimiento es *una forma histórica* de pensar que a la vida humana le pasó. Por ejemplo, entender el tiempo, como se ha hecho hasta ahora, es entenderlo como siendo lineal. Qué ejemplo más ilustrativo que hablar de post-modernidad como siendo un tiempo *después* de la modernidad. El tiempo entendido linealmente tendría un inicio

¹⁷² Moreno, J.D., “¿Podríamos no hablar de salud mental?”, op. cit. p. 85.

¹⁷³ Ortega no habla de disección, pero yo me permito incluir ese término, en tanto me parece que ilustra la idea.

¹⁷⁴ Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento*; en *Obras Completas* Tomo V, op. cit., p. 527.

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 531.

y, probablemente, un fin. Esa comprensión del tiempo lleva a pensar en el tiempo como siendo independiente de los sucesos que ocurran, en el sentido de que pase lo que pase, el movimiento temporal seguiría su curso. El tiempo entendido linealmente no es otra cosa que un medio neutro en el que tienen lugar los acontecimientos. Es visto como independiente de que haya hombre o no interpretándolos. Sería un algo que existe que está ahí. El tiempo y el espacio han sido entendidos como instancias reales, y la historia del pensamiento se entiende como transcurriendo en ese tiempo neutro que, por lo general, se mide por los punteros del reloj.

Conocimiento como hecho histórico

Otra manera de entender el conocimiento es en términos históricos, y nos hacemos cargo de esa comprensión. Si aceptamos la idea de que la vida es cambio, es devenir, debemos también aceptar el hecho de que no existe una forma de vida humana que permanezca igual a través de las generaciones. *El* hombre no existe, sino que lo que existe es “*un* hombre nacido en una cierta fecha y por lo mismo constituido por una determinada tradición desde la cual hace cuanto hace”¹⁷⁶. El estadio técnico en que el hombre concreto esté, lo que espera su generación en general, va a impactar en cómo desarrolle su pensamiento. Ello varía y variará constantemente a lo largo de la historia.

Entender el pensamiento en forma abstracta, sin observar su asentarse en las creencias que lo sustentan, es semejante a detenerse en “una mera expresión algebraica que, en vez de representar realidad alguna, reclama la sustitución de las letras o «lugares vacíos» (*leere Stellen*) por números concretos que significan distancias, tamaños, frecuencias”¹⁷⁷, como lo hace el lenguaje formal. Lo abstracto, para que deje de ser un pensar vacío, requiere ser llenado con hechos concretos, no con fórmulas, con el tipo concreto de pensamiento que una época generacional determinada utiliza para explicar la realidad.

Cuando no tenemos respuestas, cuando las certezas en las que estábamos inmersos nos fallan, queda —dice Ortega—, “esta posibilidad de meditar sobre lo que nos falla”¹⁷⁸. ¿Cómo meditamos? Usando nuestro intelecto, que es el aparato más próximo con que el hombre cuenta. El intelecto está ahí, a la mano. Si bien cuando está, crédulo, en una creencia, el hombre no suele usarlo, al “caer en la duda se agarra a él como a un salvavidas”¹⁷⁹. Es en los vacíos que dejan nuestras creencias donde aparecen con fuerza las ideas, de tal modo que con ellas se sustituye “el mundo inestable, ambiguo, de la duda, por un mundo en que la ambigüedad desaparece”¹⁸⁰. Cuando las teorías no dan respuestas enfrentadas a la duda que produce un paciente concreto y real, no queda otra cosa que ponerse a pensar.

Se fantasea, se inventan nuevas maneras de entender. Desde la angustia que produce la duda, no queda más que pensar, que imaginar, que fantasear, inventar mundos. Al

¹⁷⁶ *Ibíd.*, p. 539.

¹⁷⁷ *Ibíd.*

¹⁷⁸ Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*; en *Obras Completas* Tomo V, op. cit., p. 394.

¹⁷⁹ *Ibíd.*

¹⁸⁰ *Ibíd.*

hombre no le es dado ningún mundo ya determinado, sólo sus creencias generacionales, las que ha heredado de quienes le antecedieron, quienes le proporcionaron un sistema de convicciones firme. Estas creencias le dan penas o alegrías, dependiendo de cómo le permitan responder a las interrogantes de su vida. Cuando se queda sin respuestas de carácter colectivo, entonces “tiene que inventar el mundo. [...] cada cual tiene que habérselas por su cuenta con todo lo dudoso, con todo lo que es cuestión. A este fin ensaya figuras imaginarias de mundos y de su posible conducta en ellos. Entre ellas, una le parece idealmente más firme, y a eso llama verdad. Pero conste: lo verdadero, y aun lo científicamente verdadero, no es sino un caso particular de lo fantástico”¹⁸¹.

Para entender bien al hombre es necesario entender su don imaginativo, el que le permite la creatividad, el que *le permite la construcción de mundos*. En el ámbito de la psicoterapia, el construccionismo social —dando énfasis a la idea del hombre como *constructor de mundo*—, ha sido una corriente terapéutica que se ha erigido como una nueva forma de entender, una invención que permite a algunos dar respuestas fundadas en los debates contemporáneos sobre la psicoterapia y cómo trabajar con un otro que dice que la vida le duele.

La verdad como desocultamiento

Cuando el hombre se pone a pensar debe, desde el punto de vista filosófico, no tomar prestadas las verdades conquistadas por otras disciplinas, sino que admitir como verdadero sólo aquello que se le muestre a él mismo con certeza. De esa manera, no puede aceptar ninguna verdad que la misma postura filosófica no haya fundamentado y, por cierto, no debe dar nada por supuesto.

Al filósofo le interesa la verdad al igual que al científico, pero de manera diferente. A la ciencia le importa el descubrimiento de nuevas verdades; de nuevas explicaciones susceptibles de ser probadas con el método científico; pero el filósofo, más que ir al encuentro de nuevas verdades, necesita comprender lo más cabalmente posible aquellas respuestas dadas previamente, pero que no quedaron suficientemente desocultas a los ojos de la filosofía actual. El científico trata de avanzar a pasos agigantados hacia el futuro y el control de las variables amenazantes. El filósofo se retrotrae a seguir el sendero de pensamiento de la tradición y a reflexionar sobre aquello que no le queda claro de los planteamientos anteriores. Tanto el científico como el filósofo buscan *la verdad*, pero orientando su reflexión por senderos disjuntos.

Siguiendo el pensamiento filosófico de Julián Marías, es posible decir que la palabra verdad tiene distintas acepciones en las tres lenguas que han influido más enérgicamente en la formación de la mente europea, el griego, el latín y el hebreo: *alétheia*, *veritas*, *emunah*, respectivamente. El término griego “alétheia” ha sido entendido por una voz derivada del verbo *lanzano*, con la partícula privativa *a*. Significa, dice Marías, “lo que no está oculto o escondido, lo que está patente, manifiesto, descubierto o develado”¹⁸².

Por otra parte, la palabra “*veritas*” apunta —según el pensador español—, a la exactitud y el rigor en el decir; *verum* es lo que es fiel y exacto y corresponde al ente del que se está hablando, sin omisiones. Con respecto al vocablo hebreo “*emunah*” —de la misma raíz

¹⁸¹ Ibíd.

¹⁸² Marías, J., *Introducción a la Filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1969, p. 86.

que *amén*—, dice Marías que “encierra una referencia personal: se trata de la verdad en el sentido de la *confianza*; el Dios verdadero es, ante todo, el que cumple lo que promete, como el amigo verdadero es aquel con quien se puede contar; un amigo falso, por el contrario, no es, naturalmente, un amigo “inexistente”, sino un amigo que falla, en quien no se puede confiar. La voz *emunah* remite, pues, a un cumplimiento, a algo que se espera y que será”¹⁸³.

Heidegger sostiene que para poder entender “*la verdad*” es necesario distinguir en ese término dos ideas que han sido confundidas en el pensamiento filosófico, en tanto “descubrir es una forma de ser del estar-en-el-mundo. La ocupación circunspectiva y la que queda simplemente observando, descubren los entes intramundanos. Éstos llegan a ser lo descubierto. Son “verdaderos” en un segundo sentido. Primariamente “verdadero”, es decir, descubridor, es el Dasein. Verdad en sentido derivado, no quiere decir ser-descubridor (descubrimiento), sino ser-descubierto (estar al descubierto)”¹⁸⁴.

Si bien no hay una cosa primero y la otra después, y ambas se dan juntas, la verdad en primera instancia dice relación con un carácter de ser del Dasein. Siendo-en-el-mundo el Dasein desoculta los entes, y en ese movimiento está en la verdad y en la no-verdad al mismo tiempo. La palabra movimiento no es trivial en tanto es un hacer del Dasein.

Siguiendo con la idea anteriormente expuesta, es posible remitir al lector a la concepción tradicional que ha caracterizado la verdad. Ella, afirma Heidegger, se fundan en tres tesis: “1. El «lugar» de la verdad es el enunciado (el juicio). 2. La esencia de la verdad consiste en la «concordancia» del juicio con su objeto. 3. Aristóteles, el padre de la lógica, habría asignado la verdad al juicio, como a su lugar originario, y puesto en marcha la definición de la verdad como «concordancia»”¹⁸⁵.

Señala Heidegger que en la obra de Aristóteles no sólo no se plantea la verdad como concordancia, sino que el mismo Aristóteles fue quien mostró la verdad en otra dirección. De tal manera que, según plantea Heidegger, se puede desprender del pensamiento de Aristóteles que “ser –verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor”¹⁸⁶. El pensador de Friburgo cuestiona, él mismo, dicha afirmación y escribe “¿pero no es ésta una definición extremadamente arbitraria de la verdad? Con determinaciones conceptuales tan forzadas claro está que puede lograrse eliminar del concepto de verdad la concordancia. [...] Pero la definición aparentemente *arbitraria* sólo contiene la *necesaria* interpretación de lo que la más remota tradición de la filosofía antigua ya barruntó en sus orígenes y comprendió al mismo tiempo de un modo prefenomenológico”¹⁸⁷. Se está refiriendo al concepto de *lógos*. “En cuanto decir, *lógos* significa tanto como *deloûn*, hacer patente aquello de lo que se habla en el decir”¹⁸⁸. El *lógos*, en la interpretación heideggeriana de Aristóteles, es hacer ver algo (patencia), aquello de lo que se habla, y lo hace ver para el que lo dice (voz media) o correlativamente, para los que hablan entre sí. No son separables el que dice algo de algo y el algo del que está diciendo. Ambos se corresponden uno al otro. En la medida que el decir es auténtico¹⁸⁹, lo dicho debe extraerse de aquello de lo que se habla, de tal suerte

¹⁸³ Ibid.

¹⁸⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op.cit., p. 241.

¹⁸⁵ Ibid., p. 235.

¹⁸⁶ Ibid., p. 239.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ Ibid., p. 55.

¹⁸⁹ Concepto complejo en el pensamiento heideggeriano que en este contexto está tomado en el sentido habitual del término.

que la comunicación hablante haga patente en lo dicho, y así accesible al otro, aquello de lo que se habla.

El concepto de *alétheia* se desdobra en *ser descubridor* y en *estar al descubierto*. Lo uno remite a lo otro. Lo uno y lo otro se dan al mismo tiempo. La verdad en sentido primigenio remite al Dasein, en tanto descubridor; la verdad en sentido derivado puede tomar otras modalidades; ante todo, refiere a los entes que son descubiertos por el Dasein. El Dasein es descubridor. Estando abierto, el Dasein abre y descubre. En palabras de Heidegger: “la aperturidad es el modo fundamental como el Dasein es su Ahí. La aperturidad está constituida por la disposición afectiva, el comprender y el discurso, y concierne cooriginariamente al mundo, al estar-en y al sí-mismo. La estructura del cuidado como *anticiparse-a-sí* —estando ya en un mundo— en medio del ente intramundano, implica la aperturidad del Dasein. El estar al descubierto tiene lugar *con* ella y *por* ella; por consiguiente, sólo con la *aperturidad* del Dasein se ha alcanzado el fenómeno *más originario* de la verdad”¹⁹⁰.

¿Cómo se relaciona la aperturidad con el Dasein y el Constructivismo Social?

¹⁹⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 241.

Capítulo III: Dasein y vida humana

¿Dónde está la mente según el construccionismo social?

El construccionismo social aparece como una respuesta a la comprensión de la realidad humana que entiende la mente como enclavada en el interior del individuo, postura que, a ojos de Gergen, estaría actualmente en crisis. La importancia de discutir una comprensión distinta del comportamiento de la persona que se oriente hacia un conocimiento distinto de ella, donde se entienda al individuo como relacional, es hoy en día fundamental. Leamos lo que escribe Gergen: “en términos filosóficos, si se privilegia la realidad (o la subjetividad) de las mentes individuales al extremo de erigirla en un punto de partida absoluto, resulta muy difícil (si no imposible, en mi opinión) resolver grandes problemas de la filosofía, a saber, explicar de qué modo la realidad exterior puede ser representada con precisión en el cerebro”¹⁹¹.

Ni la psicología ni, menos aún, la psicoterapia han dado respuesta a estas interrogantes. Ello, como sostienen Reyes y Mendoza, es producto de que la interrogación de la realidad “supone preguntas incómodas que más de una vez las ciencias eluden y dejan en manos de los filósofos”¹⁹², aun cuando las respuestas que éstos den dejen disconformes a terapeutas y a científicos sociales en general. Para Gergen, como lo expone en su libro *Realidades y Relaciones: Aproximaciones a la realidad social*, editado en 1996, la mayor dificultad para visualizar rutas alternativas de pensamiento respecto de la mente concebida al interior del individuo, para adentrarse con seriedad hacia la comprensión del individuo relacional y la génesis del sentido, está en que la mayoría de las afirmaciones que sustentan el pensamiento nuevo están basadas en el paradigma anterior al que se quiere imponer. De esta manera, es posible decir, con Reyes y Mendoza, que “muchas de las elaboraciones teóricas generales a partir de una redefinición de la ontología de la realidad social cayeron inmediatamente dentro de los marcos de referencia del empirismo lógico y la experimentación”¹⁹³, de tal modo que las nuevas propuestas fueron entendidas a la luz de las corrientes imperantes en las ciencias sociales sustentadas en el modelo moderno de la realidad. Así, el construccionismo social ha sido interpretado a la luz del movimiento cognitivo, de las teorías de la atribución causal, del movimiento construccionista lógico, entre otros. Por ello, reiteran Reyes y Mendoza, “apropiarse de la perspectiva construccionista parece sumirnos en una situación de levitación ontológica. El construccionismo se declara ontológicamente mudo”¹⁹⁴. Refiriéndose a ello, Gergen

¹⁹¹ Gergen K., *Construir la realidad*, op. cit., p. 26.

¹⁹² Reyes, R. & Mendoza, R., “De la ontología muda a las retóricas de la calidad”, op. cit., p. 75.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁹⁴ *Ibid.*

afirma que para esa corriente “cualquier cosa que sea, simplemente es”¹⁹⁵, no requiere de mayores análisis, los que podrían llevar a perderse en lo que se considera grandes divagaciones y a distanciar la reflexión de lo que es visto como lo más importante, modificar la vida de las personas.

Lo recientemente expuesto lleva a pensar que parece del todo necesario repensar y reelaborar una teoría de la psicoterapia que proponga al construccionismo social una mirada del ser humano que pueda desprender de ella una ontología que deje de ser muda para la investigación terapéutica. ¿Por qué una ontología? Porque en la medida en que el Construccionismo Social incluye distintas formas de hacer terapia, la idea de hombre requiere haber sido meditada para ejercer apropiadamente el oficio de terapeuta. Si bien, como afirman Gergen y Warhuus, “no existe un solo método de hacer terapia sino tantos como terapeutas existen”¹⁹⁶, a mis ojos, la comprensión de ser humano que esté a la base de la práctica terapéutica debe ser explicitada; de lo contrario, se cae en técnicas terapéuticas que no tienen un sustento teórico, y la psicología sigue siendo una disciplina predominante técnica, carente de fundamento. En esta explicitación jugaría un papel determinante la filosofía.

El hecho de no prestar atención a la idea de ser humano que sustenta las distintas teorías psicológicas ha llevado a grandes confusiones; entre otras, a confundir la postura constructivista y la postura construccionista social. La crítica al paradigma positivista predominante en el siglo XIX ha dado lugar durante la última mitad del siglo XX a un sin número de posturas terapéuticas con propuestas alternativas diferentes, sustentadas en ideas del hombre también distintas. Así, dice Botella, “bajo el nombre de hermenéutica, psicología narrativa, psicología posmoderna, postracionalismo, postfundacionalismo, constructivismo, construccionismo social y otros que sin duda aún están por surgir, se agrupan una serie de formas de inteligibilidad más o menos articuladas internamente que se presentan a sí mismas como posibles salidas a la crisis de credibilidad de la gran metanarrativa positivista”¹⁹⁷. Este hecho ha llevado a confundir las corrientes psicológicas nombradas, puesto que dan la apariencia de que son idénticas unas con otras.

Lo que tienen en común estos planteamientos es solamente el hecho de que cuestionan tanto la metáfora del *poder* y del *control* —que sustenta el quehacer terapéutico—, como la idea de un mundo *dentro* de mí y otro *fuera* de mí. Todas estas posturas *incluyen* los ojos del observador en las distinciones que el terapeuta realiza. No obstante, los sustentos teóricos desde los que los diversos autores fundamentan su praxis terapéutica son disímiles y antagónicos; además, tales autores vienen de tradiciones terapéuticas totalmente distintas; en fin, la unidad de análisis donde alojan el problema es también diferente¹⁹⁸.

Siguiendo a Heidegger, es posible decir que “el preguntar ontológico es ciertamente más originario que el preguntar óntico de las ciencias positivas. Pero él mismo sería ingenuo y opaco si sus investigaciones del ser del ente dejaran sin examinar el sentido del ser en general. Y precisamente la tarea ontológica de una genealogía no deductivamente

¹⁹⁵ Gergen K., *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, Editorial Paidós, Barcelona, 1994, pág. 98.

¹⁹⁶ Gergen, Kenneth; Warhuus, Lisa, “La terapia como construcción social. Dimensiones, deliberaciones y divergencias”.

Revista Sistemas Familiares, Año 17, Nº 1, 2001, Buenos Aires, p. 13.

¹⁹⁷ Botella Luis “Diálogo, Relaciones y Cambio: Una aproximación discursiva a la psicoterapia constructivista”. FPCEE Blanquerna, Universidad Ramón Llull, Barcelona, *recerca. blanquerna .url.edu/constructivisme /Papers/diálogo.pdf*, 2001, p. 1.

Recuperado: noviembre 2008.

¹⁹⁸ Cornejo A. Carlos (2005). “Las dos culturas de/en la psicología”, op. cit.

constructiva de las diferentes maneras posibles de ser, necesita de un acuerdo previo sobre lo «que propiamente queremos decir con esta expresión ‘ser’»¹⁹⁹.

A mis ojos, el construccionismo social requiere un acercamiento ontológico que permita hacer distinciones más claras entre posturas contrapuestas. Sin lugar a dudas, es necesario tomar en serio lo planteado por Heidegger cuando dice que “*toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*”²⁰⁰.

¿Es posible un preguntar ontológico?

Para preguntarse por lo ontológico debe haber una comprensión del hombre que incluya la idea de que tras o junto al ente hombre existe el ser; pero no sólo ello; es necesario sentir que ese concepto amerita ser meditado. Si pensamos que hay ser, entonces bien vale la pena preguntarse en primer lugar por el sentido de esa palabra; de lo contrario, la pregunta resulta vacía.

La obra de Heidegger se orienta a invitar al lector a pensar en el ser. Ya en *Ser y Tiempo* muestra el pensador alemán cómo ha habido varios prejuicios, a lo largo de la historia de la filosofía, que han impedido hacer explícita esa pregunta, conduciendo muchas veces a obviarla. En el parágrafo 1 del libro recientemente mencionado enumera tres prejuicios que han puesto un velo a la necesidad de volverse a preguntar por el ser. A saber: a) En palabras del autor: “el concepto de ser es el más universal y vacío. Como tal, opone resistencia a todo intento de definición”²⁰¹. Por otra parte, sostiene: b) “El concepto de «ser» es indefinible”²⁰², ya que al intentar definirlo decimos *el ser es*. La palabra *es* en esta frase no es trivial, ya que se está hablando del *ser* que es, lo que constituye un error lógico inaceptable. Por otra parte, si una definición se elabora mediante género próximo y diferencia específica, como se hace en la mayoría de las definiciones, aparece el concepto ser como indefinible en tanto es el más universal de los conceptos; por lo que no puede subsumirse en ningún género que lo contenga. De tal manera que esa forma de definir es aplicable sólo a los entes, dice Heidegger, en tanto ellos pueden ser definidos en términos de género próximo y diferencia específica, pero no al ser, que indudablemente no permite ese tipo de definición.

El tercer prejuicio que dificulta replantear la pregunta del ser es éste: c) “el ‘ser’ es un concepto evidente por sí mismo”²⁰³, se supone obvio; por ende, no se necesitaría una investigación ontológica para explicitarlo, pues ya sabemos lo que es, sin definición precisa alguna. Sin embargo, en sus palabras: “el hecho de que ya siempre vivamos en una comprensión del ser y que, al mismo tiempo, el sentido del ser esté envuelto en oscuridad demuestra la principal necesidad de repetir la pregunta por el sentido del «ser»”²⁰⁴.

¹⁹⁹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 34.

²⁰⁰ *Ibíd.*

²⁰¹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 23 ss.

²⁰² *Ibíd.*, p. 27.

²⁰³ *Ibíd.*

²⁰⁴ *Ibíd.*

A la luz de los prejuicios, que han mantenido en la oscuridad el concepto de ser, Heidegger llega a la conclusión de que es necesario volver a hacerse la pregunta por el ser.

Si bien es posible afirmar que el ser no es un ente, esa distinción requiere ser precisada, ya que los entes son entes *en el* ser y el ser es ser *de los* entes. Esta frase, que a primera lectura puede parecer una tautología, sería necesario releerla y considerar, en palabras de Heidegger, que el ser es “aquello que determina al ente en cuanto ente, eso con vistas a lo cual el ente, en cualquier forma que se lo considere, ya es comprendido siempre”²⁰⁵. Si bien podría verse en esa afirmación una primacía del ser sobre el ente, se podría decir que también hay una dependencia del ser respecto de los entes. Sin entes, ¿dónde se haría patente el ser? O, ¿cómo sabríamos que lo hay?

Lo interesante del planteamiento heideggeriano para nosotros es esto: “si el ser constituye lo puesto en cuestión, y si ser quiere decir ser del ente, tendremos que lo *interrogado* en la pregunta por el ser es el ente mismo. El ente será interrogado, por así decirlo, respecto de su ser”²⁰⁶. De tal manera que el ente a quien en primer lugar va dirigida la pregunta por el ser es aquél que es capaz de preguntarse, comprender y conceptualizar lo preguntado, y ese ente no es otro que el Dasein.

Sobre el Dasein

En la Introducción de *Ser y Tiempo* (§ 2) Heidegger dice —como acabamos de señalar —, que el ser es aquello que condiciona a todo ente como tal²⁰⁷. Por otra parte, el ente que denominamos Dasein (ser-ahí o ser-el-ahí) es el “que somos en cada caso nosotros mismos”²⁰⁸. Ser y Dasein se dan juntos. El ser se manifiesta en el ente, no es el ente. Ambos, ser y ente no son separables. Se dan juntos como una unidad, por lo que el pensador de Friburgo en lugar de utilizar el vocablo hombre elige la palabra Da-sein, ser-ahí. El Dasein es el *ahí* del ser.

Pero, en el Dasein es necesario distinguir entre lo ontológico existencial —que se refiere al Dasein en cuanto referido al *ser* de los entes—, y lo óntico existivo —lo que se refiere al Dasein en cuanto *ente*—. Si bien lo uno y lo otro—lo ontológico existencial y lo óntico existivo—, no son separables.

Todo pensamiento de la separación del Dasein y el ser es un pensamiento que no va por el camino adecuado; es un pensamiento corpuscular, incluido en un pensar basado en la substancialidad. Leámoslo en palabras de Carrasco: “los filósofos críticos de la modernidad, parecieran estar de acuerdo hoy en día, en que la piedra de toque de todo verdadero traslado hacia un pensamiento nuevo, está en la salida del substancialismo y en la duplicidad ontológica, característica de toda filosofía de la subjetividad”²⁰⁹.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

²⁰⁶ *Ibid.*

²⁰⁷ *Ibid.*

²⁰⁸ *Ibid.*, p. 30.

²⁰⁹ Carrasco, Eduardo, “Notas sobre el pensamiento circular”; en *Revista de Filosofía* Vol. XLV-XLVI, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1995, p. 39.

No hay nada más allá del ser, y si lo hubiera no sería posible pensarlo. No existe alguien fuera del ser, que pudiera estar observándolo. Dasein y ser, es el ser-ahí. Refiriéndose a Schelling —y a él me atengo en este pasaje—, Heidegger pone de relieve la idea de ser de este filósofo: “«querer es el Ser originario», es decir, el querer corresponde a la esencia originaria del «Ser». ¿Por qué? Porque los predicados que enuncian la esencia del «ser» convienen en sentido sobresaliente al querer. Sólo éste satisface completamente a los predicados mencionados. [...] ¿Cuáles son los predicados esenciales del «Ser»? Carencia de fundamento, eternidad, independencia del tiempo autoafirmación”²¹⁰. Cada entidad que está siendo, que se manifiesta, es un impulso del ser por manifestarse. No hay principio ni fin del Universo, sólo devenir y en tanto devenir, es eterno, es un proceso en constante tensión, pero que al mismo tiempo está en equilibrio. El proceso es continuo. El ser se está constantemente engendrando a sí mismo. El ser se manifiesta en el ente, pero no es el ente; si bien ente y ser son distintos, no se dan separados. Ambos se dan en el devenir. En el devenir están pasando los entes y está pasando el ser.

Pensar la historia del ser es pensar en aquel advenimiento inicial que sigue viniendo, que sigue siendo un acontecimiento y que da origen al esencia de la verdad. El ser no cesa de hacerse patente, pero no permite ser definido. Como sostiene Arturo García Estrada, “resulta comprensible que el Ser no se deje ni definir, ni representar, ni colocar objetivamente como sucede con el ente. Por más afanosamente que se le busque, éste será siempre un fugitivo y en la búsqueda sólo tropezaremos con entes”²¹¹.

Por ello es importante entender lo que el pensador de Friburgo sostiene en su “Carta sobre el «Humanismo»”, donde escribe: “sólo se conoce el actuar como la producción de un efecto, cuya realidad se estima en función de su utilidad. Pero la esencia del actuar es llevar a cabo (*vollbringen*). Llevar a cabo significa desplegar algo en la plenitud de su esencia, guiar hacia ella, *producere*. Por eso, en realidad sólo se puede llevar a cabo lo que ya es. Ahora bien lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación”²¹².

El planteamiento de Heidegger con respecto al hombre propone que la estructura fundamental *a priori* del Dasein es *estar-en-el-mundo*. Pero ese estar es un estar siendo. Ya en *Ser y Tiempo* Heidegger sostenía que la temporalidad no puede ser vista como exterior al Dasein, sino que es necesario pensarla incluida en el modo de ser del Dasein mismo. Se trata del ser-ahí *siendo*²¹³. Esta forma de entender la realidad humana se enfrenta a la interpretación cartesiana, subjetivista: el hombre encerrado en su conciencia.

Lo humano no puede existir fuera del ser. Por otra parte, si bien el ser, para hacerse patente, necesita del Dasein, nunca “es dependiente de la humanidad existente”²¹⁴. La verdad del ser es la verdad originaria. Reiteremos lo que afirma Heidegger: “lo que ante todo «es» es el ser. El pensar lleva a cabo la relación del ser con la esencia del hombre. No hace ni produce esta relación. El pensar se limita a ofrecérsela al ser como aquello que

²¹⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 211 ss.

²¹¹ Heidegger, M., *La experiencia del pensar*. Seguido de *Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2000, p. 13. Traducción, introducción y notas de Arturo García Astrada.

²¹² Heidegger, M., “Carta sobre el «Humanismo»”; en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001, p. 259.

²¹³ Parágrafo 9 de *Ser y Tiempo*.

²¹⁴ Heidegger, M., *Nietzsche*, Vol. II, Ediciones Destino, Barcelona, 2000, p. 399. Trad. de Juan Luis Vermal.

a él mismo le ha sido dado por el ser”²¹⁵. ¿Cómo es posible lograr analizar el Dasein dado que éste está siempre siendo y, por tanto, aconteciendo?

La estructura fundamental *a priori* del Dasein

En la estructura fundamental *a priori* del Dasein, estar-en-el-mundo (o siendo-en-el-mundo), pueden distinguirse, dice Heidegger, tres momentos constitutivos: a) el «mundo» en el que se absorbe el Dasein; b) el «existente» que está en el mundo; y c) el «estar-en» como tal. Esta distinción en tres momentos constitutivos es sólo una distinción para poder entender al Dasein, dado que, como enfatiza el pensador de Friburgo, “el estar-en-el-mundo es una estructura originaria y constantemente total”²¹⁶, es decir el Dasein emerge siempre como un todo. Desde ese punto de vista, la división anteriormente expuesta es “artificial”, producto de una mirada analítica que, advirtamos, busca distinguir sin separar.

Luego se pregunta: “¿cómo ha de ser determinada desde un punto de vista ontológico-existencial la totalidad del todo estructural que se ha mostrado?”²¹⁷. La totalidad puede ser entendida desde una visión sintética sobre la base del fenómeno del cuidado (*Sorge*). Afirma Heidegger: “el cuidado, en cuanto totalidad estructural originaria, se da existencialmente *a priori* «antes», es decir, desde siempre, en todo fáctico «comportamiento» y «situación» del Dasein”²¹⁸; éste, siendo ahí, lo es como una totalidad.

La estructura del cuidado como totalidad existencial es sintetizada por Heidegger en la siguiente fórmula: “el ser del Dasein es un anticiparse-a-sí-estando-ya-en-(el-mundo-) en-medio-de (el ente que comparece dentro del mundo). Este ser da contenido a la significación del término cuidado (*Sorge*)”²¹⁹, que se emplea en un sentido puramente ontológico-existencial”²²⁰. La cita anteriormente expuesta permite apreciar los tres momentos estructurales del cuidado: existencia (anticiparse-a-sí), facticidad (estando-ya-en...) y caída (en-medio-de...).

El anticiparse-a-sí (la pre-ocupación) significa, ontológicamente, estar vuelto hacia el propio poder-ser. Ello no quiere decir que el Dasein sea necesariamente un sí mismo logrado. En tanto el poder-ser es cada vez mío, éste “queda libre para la propiedad o impropiidad, o para la indiferencia modal de ellas”²²¹. No obstante, cualquiera sea la elección, ésta es una manera de anticiparse-a-sí.

El Dasein, siendo-ahí, tiene “una relación de ser con su ser. [...] con y por su ser éste se encuentre abierto para él mismo. La comprensión del ser es, ella misma, una determinación

²¹⁵ Heidegger, M., “Carta sobre el «humanismo»”. En *Hitos*, op. cit., p. 259.

²¹⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 203.

²¹⁷ *Ibid.*

²¹⁸ *Ibid.*, p. 215.

²¹⁹ *Sorge*: traducido por Gaos como cura, e inicialmente traducido por Rivera como pre-ocupación.

²²⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 214.

²²¹ *Ibid.*, p. 253.

de ser del Dasein”²²². Nótese que se dice una determinación de ser del Dasein, es decir, no se trata de una elección voluntaria. Por otra parte, es necesario plantear que, con igual cooriginariedad, al Dasein le pertenece la comprensión del ser de todo ente que tenga un modo diferente de ser que el Dasein. Sin embargo, el Dasein tiende a constituir la comprensión de su ser desde aquello con lo que primordial, constante e inmediatamente se relaciona: los entes del mundo. Siendo el mundo su horizonte de significabilidad.

El horizonte de significabilidad está dado por el contexto que le da sentido a lo que el Dasein dice y se dice, así como a la forma como desoculta el mundo. El estar siempre y desde-ya en-medio-de... establece la forma como el ente humano se relaciona con el ente intramundano, cuidándose de él. Este cuidarse puede acontecer como ocupación con las cosas no humanas (*Besorgen*: curarse-de, ocupación), o como un cuidarse de otros Dasein que co-existen con él (*Fürsorge*: procurar-por, solicitud). Ocupación (*Besorgen*) y solicitud (*Fürsorge*) son dos direcciones que toma el cuidado (*Sorge*). Vale la pena reiterar que el cuidado da cuenta del Dasein en términos sintéticos; no obstante, como ya dijimos, el pensador ofrece otra mirada.

También se puede distinguir o conceptualizar al Dasein a través de una mirada analítica; en ese caso, el «estar-en» como tal, puede “desagregarse” en tres momentos estructurales, que sólo podemos mostrar separadamente con fines didácticos, ya que se dan siempre juntos; más aún, como dice Heidegger, son cooriginarios. Se refiere a estos momentos: a) el *comprender*, que incluye la avidez de novedades y la ambigüedad; b) la *disposición afectiva o encontrarse*; c) el *discurso o habla* y la *habladuría*.

La disposición afectiva, el comprender y el discurso o habla son existenciales que constituyen la aperturidad del Dasein. El discurso es la articulación de la comprensibilidad del Ahí y, por ello, está a la base tanto de la *interpretación* como del *enunciado*. Estos existenciales serán vistos con mayor profundidad en el capítulo cuatro. Por el momento, el desarrollo se dirigirá en especial a los existenciales *en la cotidianidad mediana*.

Valga decir que al habla o discurso le es inherente un estado interpretativo de la comprensión del Dasein que regula las posibilidades del comprender de término medio. Esta comprensión mediana permite que el discurso pueda ser comprendido sin que el que escucha requiera volverse comprensoramente hacia la situación originaria

(ontológicamente entendida). “Más que comprender el ente²²³ del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal —expresa Heidegger, y añade—: el escuchar y el

comprender quedan de antemano fijos en lo hablado”²²⁴. Este “lo hablado”, lo que entiende el hombre en cuanto hombre “promedio”, es lo que el pensador llama *habladuría*, que no es un genuino hablar, pero permite una comprensión de término medio de lo que se dice, con lo que se evita, en principio, el cuestionamiento y la discusión.

El discurso contribuye a la aperturidad del Dasein; sin embargo, en cuanto «habladuría» contribuye también a cerrar su propio estar-en-el-mundo. “Al no volver al fundamento de las cosas de que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción”²²⁵, indica Heidegger. La habladuría deja al Dasein desarraigado de su ser

²²² Ibid., p. 35.

²²³ Pienso que sería más explícito decir “el ser del ente”.

²²⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 191.

²²⁵ Ibid., p. 192.

genuino, de su propio estar-en-el-mundo genuino, situación que constituye la realidad cotidiana del Dasein siendo un ente fáctico. Es necesario aclarar que no por ello la *habladuría* debe entenderse en términos peyorativos. Heidegger escribe al respecto: “terminológicamente significa un fenómeno positivo, que constituye el modo de ser del comprender y de la interpretación del Dasein cotidiano”²²⁶.

La curiosidad (*Neugier*) es otro existencial o existencial; la palabra *Neugier* ha sido traducida también como «avidez de novedades». Por su carácter des-alejante, la circunspección descubre lo a-la-mano y lo trae a la cercanía. Cuando la ocupación se detiene, la circunspección tiende a volverse al mundo distante buscando nuevas posibilidades de des-alejamiento, sin preocuparse de comprender genuinamente lo visto, sino tan sólo de pasar de una cosa a otra. La curiosidad se caracteriza por esta incapacidad de quedarse en el mundo circundante.

“Los dos momentos constitutivos de la curiosidad —indica Heidegger—, la incapacidad de quedarse en el mundo circundante y la distracción hacia nuevas posibilidades, fundan el tercer carácter esencial de este fenómeno, que nosotros denominamos la carencia de morada (*Aufenthaltslosigkeit*)”²²⁷. El Dasein en la cotidianidad se encuentra constantemente desarraigado. ¿Desarraigado de qué? De su *ser* más propio.

La curiosidad y la habladuría le hacen sentir al Dasein la presunta autenticidad de una “vida plenamente vivida”. La *ambigüedad* impide discernir entre “lo que ha sido y no ha sido abierto en una comprensión auténtica”²²⁸.

“Habladuría, curiosidad y ambigüedad caracterizan la manera como el Dasein es cotidianamente su «Ahí», es decir, la aperturidad del estar-en-el-mundo”²²⁹ —indica el pensador—. Estas tres determinaciones existenciales contribuyen a constituir el ser-en-el-mundo del Dasein —mostrando el modo fundamental de ser de la cotidianidad—, caído en su ahí. La «caída» —dice en un texto muy posterior, precisando su sentido último—, “se refiere a la vinculación esencial del hombre con el ser inscrita dentro de la relación del ser con el ser humano. De acuerdo con esto, los títulos utilizados a modo de preludeo, «propiedad» e «impropiedad», no significan una diferencia de tipo moral-existencial ni de tipo «antropológico», sino la relación «extática» del ser humano con la verdad del ser”²³⁰.

La caída y el uno

La caída, como una determinación existencial del Dasein, es constitutiva de este ente; no es algo con lo que tal vez pudiera o no tropezar en su trato con el mundo. El Dasein cotidianamente está absorto en el mundo, perdido en lo público del *uno*. Heidegger lo expone de la siguiente forma: “el Dasein ha desertado siempre de sí mismo en cuanto

²²⁶ *Ibid.*, p. 190.

²²⁷ *Ibid.*, p. 195.

²²⁸ *Ibid.*, p. 196.

²²⁹ *Ibid.*, p. 197.

²³⁰ Heidegger, M., “Carta sobre el «Humanismo»”; en *Hitos*, op. cit., pp. 273 ss.

poder-ser-sí-mismo propio, y ha caído en el «mundo». El estado de caída en el «mundo» designa el absorberse en la convivencia regida por la hablaturía, la curiosidad y la ambigüedad”²³¹.

La caída no está determinada por circunstancias externas al Dasein. A través de la hablaturía y del estado interpretativo público el Dasein se permite la posibilidad de perderse en el «uno», enfrentándose a la constante tentación de caer, sin que por ello el pensador de Friburgo esté planteando que ello ocurre voluntaria y deliberadamente. El Dasein caído cree que este modo de aperturidad le garantiza la autenticidad de todas sus posibilidades de ser. En este modo de la impropiedad, que podría dar la impresión de conducir a la tranquilidad, sólo se acrecienta la caída y lleva a un ajetreo desenfrenado. El estar-en-el-mundo se torna alienante y el Dasein tiende a enredarse en sí mismo. La caída —explica Rivera—, “no es algo estático, sino un movimiento que lleva al Dasein a absorberse en los entes del mundo y a interpretarse a sí mismo desde estos entes del mundo, es decir, a olvidar su ser más propio”²³². Característica principal de la caída es este movimiento que toma la forma de un torbellino (*Wirbel*).

Ordinariamente, el Dasein es un uno-mismo. Un ser que manifiesta su ser siendo a la manera del *uno*, a la manera como aprendió a vivir la vida. Por lo general, es esta forma de vivirse la vida, desde el *uno*, el que lo lleva a consultar a un psicoterapeuta. Sufre porque no logra ser como “se debe” o no logra “sentir como debiera”. El Dasein caído en el *uno* no puede fácilmente desprenderse de ello para transitar hacia ser auténticamente sí-mismo. (El poder llegar a ser ese sí-mismo en propiedad, que está en su posibilidad, será expuesto más adelante).

El estar-en-el-mundo caído, como también el «mundo», indica Heidegger, “deben convertirse en tema de la analítica en el horizonte de la cotidianidad media, como el más inmediato modo de ser del Dasein”²³³. El análisis se centra, pues, por lo pronto, en la cotidianidad del Dasein, su modo inmediato de ser, siendo un ente.

Mundo habría que entenderlo, en palabras de Heidegger, no como “una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. Un mundo hace mundo y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser”²³⁴.

El mundo es el escenario donde se manifiestan los entes, y es posible entenderlo “como horizonte de significatividad, donde salen al encuentro del Dasein los entes intramundanos”²³⁵. El mundo puede comprenderse como “«aquello en lo que» «vive» un

²³¹ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 198.

²³² *Ibid.*, p. 482 (nota del traductor).

²³³ *Ibid.*, p. 94.

²³⁴ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit., pp. 31 s.

²³⁵ Cerezo Galán, Pedro, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*. Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963, p. 139.

Dasein fáctico en cuanto tal”²³⁶. En una época determinada, en una situación determinada y en un presente, el de él mismo.

Siguiendo la senda de Ortega

La filosofía, sostiene Ortega, quisiera poder explicar al hombre de otra manera que dentro de una cápsula cerrada, encontrando otros seres distintos de sí en su alrededor con quien poder comunicarse y compartir. El hombre necesita encontrar a la mujer, la mujer al hombre, al niño, al anciano; y no sólo eso, sino que el ser humano también necesita encontrarse con las cosas del mundo y en el mundo. Quisiera poder explicar el tú y el él, el yo y el nosotros, el yo y lo otro, pero sin dejar su ipseidad. Necesita poder salir de sí, pero conservando su intimidad. Sostiene: “el Yo es intimidad, es lo que está dentro de sí, es para sí. Sin embargo, es preciso que, sin perder esa intimidad, el yo encuentre un mundo radicalmente distinto de él y que salga, fuera de sí, a ese mundo. Por tanto, que el yo sea, a la vez, íntimo y exótico,

recinto y campo libre, prisión y libertad”²³⁷. Evidentemente, no es tarea fácil para la filosofía esa empresa, pero es necesario tener deseos de efectuarla para poder encontrar el camino a nuevas explicaciones que permitan entender al hombre y el Universo de otra manera. La verdad, en el decir de Ortega, “sólo desciende sobre quien la pretende, sobre quien la

anhela y lleva ya en sí preformado el hueco mental donde la verdad puede alojarse”²³⁸. No cabe duda de que la filosofía está en disposición de encontrar el camino para superar la modernidad y el idealismo, pero necesita para ello asimilarlos primero. En la medida que no se los comprenda a cabalidad, no se puede trascenderlos.

Ortega plantea que cada época tiene su tarea, su misión; la de esta época, la que él vive, es la de intentar superar las explicaciones del mundo sustentadas en los principios cartesianos. Nos dice: “decir, pues, que nuestra época necesita, desea superar la modernidad y el idealismo, no es sino formular con palabras humildes y de aire pecador lo que con vocablos más nobles y graves sería decir que la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, el «tema de nuestro

tiempo»”²³⁹. El filósofo antiguo buscaba el modo de ser particular de cada cosa, su esencia, su substancia. La palabra griega para substancia era *ousía* (Heidegger, la traduce

por entidad; también ha sido traducida por esencia)²⁴⁰. El modo de ser de las cosas así concebido tiene un carácter estático. En cambio, el modo de ser del pensamiento es “inquietud, no es estático ser, sino activo parecerse y darse el ser a sí mismo. [...] En cuanto el pensamiento tuviese ser quieto dejaría de ser, porque dejaría yo de actuar pensándolo. [...] El pensamiento, al consistir exclusivamente en darse cuenta de sí mismo, no puede dudar de su existencia: si pienso A, es evidente que existe el pensar A. Por eso, la primera

²³⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 93.

²³⁷ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, Ed. Porrúa, México, 1997, p. 83. Introducción de Antonio Rodríguez Huéscar.

²³⁸ *Ibíd.*, p. 84.

²³⁹ *Ibíd.*

²⁴⁰ Acevedo, Jorge, clase del 8 de Mayo del 2002. Postgrado en Filosofía. Departamento de Filosofía, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

verdad sobre lo que hay es ésta: el pensamiento existe, *cogitatio est*²⁴¹. Como sostiene Ortega, esa afirmación no merece duda; pero, nos dice, Descartes no sólo afirma eso, sino que agregó a esta brillante idea otra aseveración: “Pienso, luego soy, existo —*cogito, ergo*

sum”²⁴². La diferencia entre ambas posturas, que sólo estriba *aparentemente* en una frase, tiene consecuencias en la filosofía, ya que muestran caminos explicativos radicalmente distintos. Nos dice Ortega que el problema se produjo porque Descartes no se contentó con sólo decir *cogitatio est*, sino que agrega el *cogito, ergo sum*. Sostiene nuestro pensador: “sustituyendo, como en una ecuación matemática, lo igual por lo igual, pondremos en lugar de «pienso», «el pensamiento existe», y entonces tendremos más claro el sentido del lema

cartesiano: «el pensamiento existe, es, luego, yo existo, soy»²⁴³. Con esa afirmación, nos dice Ortega, Descartes se salió del idealismo y del verdadero espiritualismo que quiso traer como innovación al pensamiento filosófico y que, indudablemente, fue un gran avance de la filosofía, y volvió a caer en las categorías cósmicas de los griegos. Sin quererlo él, tal vez, los griegos se le impusieron. Sería interesante saber lo que diría un psicoanalista al respecto; evidentemente, ello no es tema de este trabajo.

Sostiene Ortega, refiriéndose a Descartes, que a pesar de que ha “tenido la suficiente intuición del algo «pensamiento», no se ha desasido de las categorías cósmicas y pierde la serenidad ante lo que está viendo, a saber: ante un ser que consiste en mero «parecer», en pura virtualidad, en dinamismo de reflexión. Como un antiguo, como un escolástico tomista, necesita agarrarse a algo más sólido, al ser cósmico. Y busca detrás de ese ser del pensamiento que consiste en mero parecerse a sí, referirse a sí, darse cuenta de sí, un ser-cosa, una entidad estática. El pensamiento deja de ser realidad para él, apenas lo ha descubierto como primera realidad y se convierte en simple manifestación o cualidad de otra realidad latente y estática”²⁴⁴.

Así, para Descartes, el pensamiento sería apariencia de otra cosa, de un Yo que sería la verdadera realidad, una entidad “latente bajo esa apariencia, algo que en esa apariencia aparece, que la sostiene y que verdaderamente la es. [...] Por eso para afirmar la existencia del Yo tengo que pasar por el puente de un “luego”. “Pienso, luego existo”. *Je pense, donc je suis*. Pero ¿quién es ese yo que existe? *Je ne suis qu'une chose qui pense*. ¡Ah, una cosa! El Yo no es pensamiento, sino una cosa de que el pensamiento es atributo,

manifestación, fenómeno. Hemos recaído en el ser inerte de la ontología griega”²⁴⁵. Esta cita de Ortega es un brillante resumen de lo anteriormente expuesto, en el sentido que Descartes, que introduce el idealismo en forma clara, el pensamiento como actividad, lo anula y vuelve a recaer en la idea de sustancia, *ousía*, impuesta a nuestro pensamiento por la filosofía antigua. Dado que el pensamiento de Descartes sigue primando en la mayor parte de nuestra forma de entender el Universo y las cosas, llama la atención que después de veintiséis siglos la filosofía antigua siga primando en el mundo occidental. Como dice Ortega: “Europa ha vivido hasta ahora embrujada, encantada por Grecia — que es, en

²⁴¹ Ortega y Gasset, J., *¿Que es filosofía?*, op. cit., p. 86.

²⁴² *Ibid.*

²⁴³ *Ibid.*

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 87.

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 86.

verdad encantadora”²⁴⁶; sin embargo, continuar en ese encantamiento no nos permitiría dar una interpretación del hombre distinta a la que se ha dado en la modernidad.

Otra interpretación

El campo de las disciplinas que estudian al hombre está lleno de metáforas que orientan el pensamiento en el sentido de que el mundo ingresa a la mente del viviente. Al respecto, Sartre afirma: “él la comía con los ojos”²⁴⁷. Esa frase, según el filósofo francés, junto a otros muchos signos, muestra “la ilusión común al realismo y al idealismo según la cual conocer es comer”²⁴⁸. Como que el mundo externo fuera tragado por la conciencia y representado en los contenidos del pensamiento. Por ello, irónicamente, la llama “filosofía alimentaria”²⁴⁹. Pero, como Sartre hace notar, “Husserl no se cansa de afirmar que no se puede disolver las cosas en la conciencia. Veis este árbol, sea. Pero lo veis en el lugar mismo en que está: al borde del camino entre el polvo, solo y retorcido por el calor, a veinte leguas de la costa mediterránea. No puede entrar en vuestra conciencia, pues no tiene la misma naturaleza que ella”²⁵⁰. La conciencia y el mundo exterior se dan juntos, como reitera Sartre. “La conciencia y el mundo se dan al mismo tiempo: exterior por esencia a la conciencia, el mundo es por esencia relativo a ella”²⁵¹. De esa manera, la conciencia y el mundo se darían simultáneamente; el mundo exterior es relativo a mi conciencia, pero mi conciencia es siempre relativa al mundo. No son separables, y se necesitan mutuamente para ser lo que son.

El mundo no sería lo que es sin alguien que lo piense, pero el mundo *no* es mi pensamiento. Por ello se puede afirmar que “el mundo no es una realidad subsistente en sí con independencia de mí —sino que es lo que es para mí y, por lo pronto nada más”²⁵². Para Ortega, el error del idealismo fue el que el yo se tragase el mundo, en vez de “dejarlos a ambos inseparables, inmediatos y juntos, mas por lo mismo, distintos”²⁵³.

Por ello, Ortega afirma que Descartes al decir “dudo, luego existo” dejó sin explicar, sin advertir una serie de otras tesis previas, más radicales, que habría que considerar, a saber:

“1.^a - Que para que el hombre dude y teorice es preciso que el hombre preexista a su dudar y teorizar. 2.^a - Que esa preexistencia, puesto que hace posible y

²⁴⁶ *Ibíd.*

²⁴⁷ Sartre, Jean-Paul, “Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad”; en *El hombre y las cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965, p. 25. Traducción de Luis Echávarri.

²⁴⁸ *Ibíd.*

²⁴⁹ *Ibíd.*

²⁵⁰ *Ibíd.*

²⁵¹ *Ibíd.*

²⁵² Ortega y Gasset, J., *¿Que es filosofía?*, op. cit., p. 91.

²⁵³ *Ibíd.*

motiva la duda, es la existencia radical, la realidad radical del vivir y no del dudar y del pensar. 3º. - Que esa preexistencia del hombre a su teorizar, es la verdadera existencia. Y conste que empleo la palabra existencia en su sentido más tradicional. [...] 4º. - Previa aún al Cogito ergo sum : tener que habérselas, en cada instante, con determinadas circunstancias, es lo que solemos llamar «vida». Por tanto, la realidad radical en que surgen y aparecen todas las demás realidades es «vida humana», la de cada cual. Vivir significa, pues, encontrarse en determinadas circunstancias y tener que estar siempre haciendo algo para sostenerse en ellas. 5º. - Que, siendo la circunstancia, siempre y últimamente oscura y confusa, un enigma, el hombre no sabe bien qué hacer con ella para subsistir. Por tanto, que, más o menos, el hombre está siempre perdido o en peligro de perderse. ¿Qué hacer cuando no se sabe qué hacer? Cuando no se sabe qué hacer con lo que nos rodea, el único hacer que nos queda es ponernos a pensar sobre lo que nos rodea, para intentar descifrar su enigma, y, en vista de lo que hallemos, fabricarnos un programa de quehaceres, un proyecto de ocupaciones, de vida. Por tanto, cuando el hombre no sabe qué hacer, lo único que puede hacer es intentar saber. Ésta es la raíz del teorizar de las ciencias, de la filosofía; y, en general, lo que se llama «verdad» y «razón». La razón, en su autenticidad, es razón vital. [...] 6º. - y última tesis: Cuanto va dicho se resume en esto: toda tesis con que se haya intentado [...] inaugurar la filosofía, supone ya la vida como realidad radical, dentro de la cual [...] esa tesis surge. Por tanto, es la afirmación de la vida como realidad primaria, en que todas las demás aparecen, la auténtica tesis radical. Esto significa, además, que los principios de la teoría, de la razón no son, a su vez, racionales, sino que son simples urgencias de nuestra vida”²⁵⁴ .

En todo ver, sentir, pensar, siempre hay alguien que ve, piensa y siente. Es así como Ortega nos lleva a uno de sus conceptos fundamentales, el de vida humana.

Vida humana como realidad radical

¿Quién puede objetar que para poder teorizar o pensar, primero tiene que estar vivo? ¿Quién puede objetar que los problemas que nos presenta nuestro entorno, cuando éste se transforma en misterioso u oscuro es lo que nos lleva a tratar de saber? ¿Quién puede dudar de que esté inmerso en las circunstancias y que eso lo hace sentirse vivo? ¿Quién puede dudar de su propia existencia? Sostiene Ortega que “la realidad primordial, el hecho de todos los hechos, el dato del Universo, lo que me es dado es... «mi vida» —no mi yo solo, no mi conciencia hermética, estas son ya interpretaciones, la interpretación idealista. Me es dado «mi vida», y mi vida es ante todo un hallarme yo en el mundo; y no así vagamente, sino en este mundo, en el de ahora y no así vagamente en este teatro²⁵⁵ , sino en este

²⁵⁴ Ortega y Gasset, J., *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Ed., Madrid, 1983, pp. 67 s.

²⁵⁵ Se refiere al teatro Infanta Beatriz, donde está dando sus conferencias en Madrid.

instante, haciendo lo que estoy haciendo en él, en este pedazo teatral de mi mundo vital —estoy filosofando”²⁵⁶ .

Por ello dice: “La vida humana es una realidad extraña, de la cual lo primero que conviene decir es que es la realidad radical, en el sentido de que a ella tenemos que referir todas las demás, ya que las demás realidades, efectivas o presuntas, tienen de uno u otro modo que aparecer en ella”²⁵⁷ . Si bien las distintas «realidades» se harán presentes en los distintos ámbitos de la vida de cada uno, deben enraizarse, por fuerza, en esta realidad originaria: la vida humana. Es más, el pensador propone: “Yo no sé si eso que llamo mi vida es importante, pero sí parece que, importante o no, está ahí antes que todo lo demás, incluso antes que Dios porque todo lo demás, incluso Dios, tiene que darse y ser para mí dentro de mi vida”²⁵⁸ .

Mas esta realidad radical atañe sólo a la vida de cada cual. La vida de otro, por muy cercano a mí que ese otro sea, aparece en mi vida, y *desde ese punto de vista* no es, para mí, más que un espectáculo. Por ello la realidad de los otros sólo me es realidad en un sentido secundario. Esta idea lleva a una interesante reflexión en psicoterapia. El paciente se “me aparece” y se me aparece en mi vida.

Esta idea de vida como realidad radical lleva a plantear una manera distinta de entender lo humano, que permite hacer resaltar el papel protagónico (o co-protagónico) del terapeuta —papel que no es posible soslayar—, y que permite cuestionar la objetividad como una manera de entender al otro.

En *Meditaciones del Quijote* propone ya el pensador español su conocida fórmula: Yo soy yo y mi circunstancia. Podemos explicar esta fórmula así: Yo —*mi vida* como ser humano, *la realidad radical* —, soy yo —lo que *proyecto* ser en la vida—, y mi circunstancia —todo lo que me rodea, ya sea cerca o lejos, pero que *me atañe*—. De esa manera, la vida estaría constituida por dos dimensiones fundamentales: por una parte, el yo de cada cual que *está inmerso* en una circunstancia con la que *inexorablemente* tiene que *habérselas*. Por otra parte, para habérselas con ella, el hombre está *obligado a averiguar* lo que esa circunstancia es, y eso incluye averiguar lo que son los otros hombres. Casi sin darnos cuenta, empezamos a encontrar en la filosofía de Ortega una explicación a la comprensión del mundo que sustenta el construccionismo social, una comprensión que lleva a pensar, como afirma Gergen, que “el sentido nace del proceso relacional con otros; es preciso concluir entonces que el concepto de mente individual resulta esencialmente de la relación”²⁵⁹

. El terapeuta interpreta lo que el otro le dice. Escribe al respecto Gergen: “los diálogos construccionistas [...] sitúan la fuente del sentido en el proceso dialógico, consideramos que el proceso de atribución de sentido es una actividad social. En consecuencia, el sentido no se aloja en la mente y queda almacenado allí por los procesos de coordinación posteriores”²⁶⁰

, sino que emerge en la conversación con otros con quienes se comparte la circunstancia de vida.

²⁵⁶ Ortega y Gasset, J., *¿Que es filosofía?*, op. cit., p. 93.

²⁵⁷ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 47.

²⁵⁸ Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1996, p. 34.

²⁵⁹ Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, op.cit, p. 16.

²⁶⁰ *Ibid.*, p. 111.

La circunstancia es lo único que al hombre le es dado. La circunstancia es el mundo vital en el que se halla inmerso el sujeto; incluye las cosas físicas, pero también a las personas, la sociedad, el mundo de la cultura; en otras palabras, es el mundo en el que el sujeto está instalado. También su cuerpo y su psique son parte de su circunstancia. Yo me encuentro con la circunstancia y debo resolver qué hacer para solucionar las dificultades que ella me presenta. Expresa Ortega: “el hombre se hace a sí mismo en vista de la circunstancia, [...] es un Dios de ocasión”²⁶¹. Es por ello que cada vida humana es única, es la de cada cual, sea la del terapeuta o la del paciente.

Pero eso no es todo, ya que “el mundo en que al vivir nos encontramos se compone de cosas [...] que nos afectan, nos interesan, nos acarician, nos amenazan o nos atormentan.

[...] Mundo es sensu stricto lo que nos afecta”²⁶². Por ello no es posible dejarlo fuera y entenderlo sólo como un espacio en el que el hombre vive. Mundo, para Ortega, es lo que hallo frente a mí y en mi alrededor, lo que para mí existe y me afecta. El mundo consiste en todo aquello de lo que me ocupo. Escribe en *¿Qué es filosofía?*: “Su verdadero ser se reduce a lo que representa como tema de mi ocupación. No es por sí —subsistente [...]—, aparte de mi vivirlo, de mi actuar con él. Su ser es funcionante: su función en mi vida es un ser para, para que yo haga esto o lo otro con él”²⁶³.

La circunstancia, *en este contexto*, equivale a mundo. Vivir es encontrarse sumergido en el mundo. “Pero también, viceversa: ese mundo al componerse sólo de lo que nos afecta a cada cual es inseparable de nosotros. Nacemos juntos con él”²⁶⁴.

Afirma el filósofo español: vivir “es, en suma, encontrarse a sí mismo en el mundo y ocupado en las cosas y seres del mundo”²⁶⁵. Por ende, lo que sea nuestra vida ha de depender tanto de nosotros mismos como de nuestro mundo. La vida no se organiza según leyes abstractas, sino que de acuerdo *al mundo en que fuimos arrojados* al nacer; por ende, de acuerdo con una trama que es temporal, histórica, socialmente construida.

Dice Ortega: “La vida nos es dada – mejor dicho nos es arrojada o somos arrojados a ella –, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos peculiarmente de conflictos y apuros sino que lo es siempre. [...] Nuestra existencia [...] está constituida por una incesante forzosidad de resolver el problema de sí misma”²⁶⁶.

Lo que debo hacer para resolver ese problema no me es dado; por el contrario, soy responsable de decidir qué hacer en cada caso. Y lo que haga estará guiado tanto por la circunstancia y por las herramientas sociales que me han sido entregadas desde el nacimiento, como por mi proyecto vital, el segundo yo de la famosa frase ya mencionada, *yo soy yo y mi circunstancia*. Cada uno tiene, dentro de ciertos límites, un horizonte de posibilidades entre las cuales elegir. Si bien la circunstancia *condiciona* mi vida, no la *determina* estrictamente. Resalta Ortega: “el hombre no es cosa ninguna, sino un drama —

²⁶¹ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 67.

²⁶² Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 38.

²⁶³ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 109.

²⁶⁴ Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 38.

²⁶⁵ *Ibid.*, p. 37.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 39 s.

su vida, un puro y universal acontecimiento que acontece a cada cual y en que cada cual no es, a su vez, sino acontecimiento. Todas las cosas, sean las que fueren, son ya meras interpretaciones que se esfuerza en dar a lo que encuentra. El hombre no encuentra cosas, sino que las pone o supone”²⁶⁷. ¿Desde dónde las pone o supone? ¿Cómo va conformando su proyecto? ¿Cómo va construyendo su drama personal? Desde su propio mundo.

El pensador español recalca: “nuestra existencia es en todo instante un problema, grande o pequeño, que hemos de resolver sin que quepa transferir la solución a otro ser, quiere decirse que no es nunca un problema resuelto, sino que en todo instante nos sentimos como forzados a elegir entre varias posibilidades”²⁶⁸.

En el decidir qué vamos a ser está involucrado el tiempo: se decide lo que se va a ser y hacer *a futuro*. “La vida es una actividad que se ejecuta hacia adelante, y el presente o el pasado se descubre después, en relación con el futuro”²⁶⁹, nos dice Ortega.

La vida es la realidad radical; pero también es este quehacer en pos de la realización de un *proyecto vital* que nunca está del todo claro para el hombre; por el contrario, Ortega propone que el programa de existencia acontece en un nivel *infraintelectual*. Afirma el pensador: “Nuestra vida es nuestro ser. Somos lo que ella sea y nada más; pero ese ser no está predeterminado, resuelto de antemano sino que necesitamos decidirlo nosotros, tenemos que decidir lo que vamos a ser”²⁷⁰. La vida es “un ser que consiste más que en lo que es, en lo que va a ser, por tanto en lo que aún no es”²⁷¹. En el decidir y volver a decidir, el hombre va haciendo su ser. Por tanto, la vida humana nunca está hecha, nunca está completa, sino haciéndose. Se vive mientras se está viviendo. Encontramos aquí un giro ontológico: el ser —en este caso, la vida humana—, *no es* substancia, no es lo absoluto; por el contrario, según Ortega, es cambio, «preocupación», «indigencia», «drama», «radical inseguridad».

Vivir consiste en darnos cuenta de nosotros mismos y de lo que nos rodea. Dice Ortega: “Al percibirnos y sentirnos, tomamos posesión de nosotros y [...] este asistir perpetuo y radical a cuanto hacemos y somos, diferencia el vivir de todo lo demás”²⁷². Esto es lo que me permite hablar propiamente de «mi» vida.

Sin embargo, en este hacernos cargo filosóficamente de nosotros mismos no nos encontramos con nada nuevo, sino solamente reparamos en algo que “sabíamos” que ya estaba ahí. Sólo he desviado la atención desde algo *con lo que contaba* hacia el *reparar en mí misma*. Pero es claro que antes de reparar en mí misma, de alguna manera yo ya existía para mí misma, esto es, *yo contaba conmigo* misma. Propone entonces Ortega dos nuevos términos técnicos: “«reparar», que equivale a lo que tradicionalmente se llamaba

²⁶⁷ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 64.

²⁶⁸ Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 40.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 42.

²⁷⁰ *Ibid.*, p. 40.

²⁷¹ *Ibid.*, p. 41.

²⁷² *Ibid.*, p. 37.

«tener conciencia de algo», y el simple «contar con», que expresa esa presencia efectiva ese existir para mí que tienen siempre todos los ingredientes de mi situación”²⁷³.

La idea que expone en el sentido de que Yo no reparaba en mí pero contaba conmigo, llama la atención en tanto el lector puede haberla experimentado. Yo era, para mí, una entidad velada, cubierta. Sólo faltaba des-velarla: ya estaba ahí y, por ello, yo contaba conmigo misma. Por ello dice el pensador español: “«Vivir es lo que hacemos y nos pasa, desde pensar o soñar o conmovernos hasta jugar a la Bolsa o ganar batallas». Pero, bien entendido, nada de lo que hacemos sería nuestra vida si no nos diésemos cuenta de ello. Este es el primer atributo decisivo con que topamos: «vivir es esa realidad extraña, única, que tiene el privilegio de existir para sí misma. Todo vivir es vivirse, sentirse, saberse existiendo, donde saber no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna, sino que es esa sorprendente presencia que su vida tiene para cada cual”²⁷⁴.

Podríamos recoger algunos de los atributos esenciales de la vida humana en estos términos: “Vivir es saberse vivir, saberse existiendo, enterarse de qué soy, de qué son otras cosas que me rodean”²⁷⁵. En otras palabras, la vida se entera de sí misma. Por otra parte, la vida “además es circunstancial, es estar el hombre, quiera o no, entregado a un contorno determinado”²⁷⁶, y para poder sobrevivir en ese contorno, cada cual debe estar constantemente haciendo algo. “Lo que me es dado, pues, con la vida es quehacer. La vida da mucho quehacer. Y el fundamental de los quehaceres es decidir en cada instante lo que vamos a hacer en el próximo”²⁷⁷. Mas, frente al tener que decidir, la vida nos deja perplejos: la perplejidad es, también, un atributo de la vida humana. Para el construccionismo, la modernidad nos esclavizó al vernos como un yo estático en lugar de yoes distintos en distintos contextos o circunstancias. En palabras de Gergen, “la posibilidad que se nos ofrece, a cada uno de nosotros, de existir simultáneamente en realidades múltiples. [...] Cada vez que nos sacudimos de encima el yugo de la coherencia que pesa sobre nuestras existencias, experimentamos un inmenso alivio”²⁷⁸; y todo ello tiene más que ver con cómo cada quien se vive la vida de acuerdo consigo mismo y su circunstancia.

Ortega y Heidegger: vida humana y Dasein

Indudablemente, los planteamientos orteguianos se acercan notablemente a la proposición de Dasein de Heidegger: ser-en-el-mundo. Para ambos filósofos, el hombre no es nunca un ente aislado en su conciencia, sino que está arrojado o yecto en el mundo.

²⁷³ Ibid., p. 48.

²⁷⁴ Ibid., p. 49.

²⁷⁵ Ibid., p. 51.

²⁷⁶ Ibid., p. 55.

²⁷⁷ Ibid., p. 56.

²⁷⁸ Gergen, K., *Construir la realidad*, op. cit, p. 35.

Se pueden observar en ambos pensadores varios aspectos importantes relacionados con sus concepciones de ser humano que los desvían de las concepciones modernas, tanto en lo que refiere al concepto de hombre como al de mundo.

Tanto para Ortega como para Heidegger el ser humano es inseparable de su entorno. Ambos están juntos. En el caso de Ortega, la vida humana se hace momento a momento, en íntima relación del yo con la circunstancia, y resolviéndola conforme al pasado —*la tradición*— y, principalmente, desde su futuro: el *proyecto vital* de cada uno. En el caso de Heidegger, el Dasein es-en-el-mundo, en donde el mundo es el horizonte de posibilidades y de significaciones con las que el Dasein tiene que entenderse. Se trata del hombre «siendo-ahí», estando en “el claro del ser”, abierto a su llamado. El Dasein es en la convivencia con los otros y en la ocupación con el ente intramundano.

El hombre, para ambos, *está arrojado* en un mundo fáctico, con el cual tiene que habérselas, *proyectado* hacia el futuro. Por ende, Dasein y vida humana nunca están terminados; por el contrario, están constantemente haciéndose. Se trata de una concepción de ser activa, fluyente, en contraposición con el ser eleático, suficiente en sí mismo²⁷⁹.

En la medida que la concepción de hombre que está a la base de esta tesis se sustenta en los planteamientos de Heidegger y Ortega, parece del todo necesario establecer un diálogo entre los planteamientos de ambos filósofos. La pregunta de base sería: ¿qué vínculos se pueden establecer entre la teoría de la vida humana de Ortega y la analítica existencial del Dasein?

Conviene iniciar este diálogo reseñando las explícitas referencias que hace Ortega a Heidegger y que aparecen particularmente decidoras. Muy poco después de la aparición de *Ser y Tiempo*, Ortega alude a esa obra en términos elogiosos. Inclusive, dentro de su descripción de la vida humana “introduce” conceptos heideggerianos, considerándolos coincidentes con su visión de la vida humana. Así, por ejemplo, en las últimas lecciones de su curso *¿Qué es filosofía?* Luego, en *Unas Lecciones de Metafísica (o Principios de metafísica según la razón vital. Curso de 1932-1933)*. En escritos posteriores, también hallamos importantes referencias al filósofo alemán. Aunque hay algunas de carácter polémico, priman los comentarios elogiosos. Interesa ver las coincidencias entre ellos. Ciertamente, no es posible decir que las ideas de ambos filósofos son equivalentes, pero sí es posible establecer ciertas aproximaciones entre ellas.

En mayo de 1929, Ortega afirma: “vivir es encontrarse en el mundo... Heidegger en un recentísimo y genial libro nos ha hecho notar todo el enorme significado de esas palabras...”²⁸⁰. El genial libro no es sino *Ser y Tiempo*, publicado en abril de 1927²⁸¹. Descubrimos una primera coincidencia, que permite dirigir la mirada hacia varias direcciones. En primer término, la unión de yo y circunstancia que establece Ortega sería similar al estar-en-el-mundo —la estructura fundamental *a priori* del Dasein—, de que habla Heidegger. Explicita Ortega al respecto: “Nuestra vida, según esto, no es sólo nuestra persona sino que de ella forma parte nuestro mundo: ella —nuestra vida— consiste en que la persona se ocupa de las cosas o con ellas y evidentemente lo que nuestra vida sea depende tanto de lo que sea nuestra persona como de lo que sea nuestro mundo”²⁸².

²⁷⁹ Cfr., Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*, op. cit., Caps. VI y VII.

²⁸⁰ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 100.

²⁸¹ Véase: Jorge Eduardo Rivera y María Teresa Stuyen: *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. 1. Introducción, Eds. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008, p. 15.

²⁸² Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 101.

Lo que añade a continuación dirige la mirada hacia una nueva dirección de coincidencia. Afirma Ortega: “Ni nos es más próximo el uno que el otro término: no nos *damos cuenta* primero de nosotros y luego del contorno, sino que vivir es, desde luego, en su propia raíz, hallarse frente al mundo, con el mundo, dentro del mundo sumergido en su tráfago, en sus problemas, en su traza azarosa”²⁸³. Esta segunda dirección de coincidencia se refiere al *darse cuenta* propio de la vida. Ese *darse cuenta* es denominado por Heidegger de diversas maneras: el “*estar-en* como tal” del estar-en-el-mundo, el *Da* del *Da-sein*, o también la *apertura* o *estado-de-abierto* del *Dasein*²⁸⁴.

Probablemente, el *encontrarse* de que habla Ortega en el texto antes citado —“vivir es encontrarse en el mundo...”—, aluda a lo que Heidegger llama *Befindlichkeit* —*disposición afectiva* o *encontrarse* (en la versión de José Gaos) —, aunque no sólo a eso. En efecto, parecería que Ortega tiene presente el § 29 de *Ser y Tiempo*, ya que afirma: “Vivir no es entrar por gusto en un sitio previamente elegido a sabor, [...] —sino que es *encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado en un mundo incanjeable, en éste de ahora*. Nuestra vida empieza por ser la perpetua sorpresa de existir, sin nuestra anuencia previa, náufragos, en un orbe impremeditado. [...] La vida nos es dada —mejor dicho, *nos es arrojada o somos arrojados a ella*, pero eso que nos es dado, la vida, es un problema que necesitamos resolver nosotros. Y lo es no sólo en esos casos de especial dificultad que calificamos de conflictos y apuros sino que lo es siempre. [...] vivimos sosteniéndonos en vilo a nosotros mismos, llevando en *peso* nuestra vida por entre las esquinas del mundo. [...] en efecto, la vida *pesa* siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. [...] Mientras el astro gravita hacia otro cuerpo y no se *pesa* a sí mismo, el que vive es a un tiempo *peso* que pondera y mano que sostiene”²⁸⁵.

En esta tercera dirección, se estaría tomando en cuenta no sólo la disposición afectiva o encontrarse (*Befindlichkeit*), sino también fenómenos asociados con él: a) la condición de arrojado o estado-de-yecto (*Geworfenheit*); b) la facticidad (*Faktizität*); recordemos parte de lo escrito por Ortega en el texto citado: “Vivir es [...] encontrarse de pronto, y sin saber cómo, caído, sumergido, proyectado *en un mundo incanjeable, en éste de ahora*”; c) el propio ser como peso o carga (*Last*).

El hombre que vive o *Dasein* —que, en cierto modo, son lo mismo— consiste, pues, en *ser en el mundo, dándose cuenta* de ello, encontrándose *arrojado* en ese mundo, siendo *fácticamente* en él, es decir, siendo tal mundo incanjeable —*el de aquí y el de ahora*—, sintiendo afectivamente el vivir como *carga*.

Ese resumen nos permite pasar a algunas precisiones. Una acerca del concepto de carga. En el § 29 de *Ser y Tiempo* Heidegger sugiere que el *Dasein* esquiva la carga que le abre el estado de ánimo, aunque nunca puede esquivarla del todo²⁸⁶. Algo parecido —no idéntico—, hallamos en *¿Qué es filosofía?* Vuelvo sobre unas palabras ya citadas, completándolas: “La vida *pesa* siempre, porque consiste en un llevarse y soportarse y conducirse a sí misma. Sólo que nada embota como el hábito y *de ordinario nos olvidamos de ese peso constante que arrastramos y somos* —pero cuando una situación menos sólita se presenta, volvemos a sentir el gravamen”²⁸⁷. La gravedad del vivir se siente, por un lado,

²⁸³ *Ibid.* Lo cursivo es mío.

²⁸⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., § 44.

²⁸⁵ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., pp. 101 ss. Lo cursivo es mío.

²⁸⁶ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 159.

²⁸⁷ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 103. Lo cursivo es mío.

y no se siente, por otro. Heidegger deja la impresión de que ese sentir y ese no sentir son simultáneos; “el estado de ánimo alto —dice—, puede liberar de la carga del ser que se ha manifestado; también esta posibilidad afectiva, aunque liberadora, revela el carácter de carga del Dasein”²⁸⁸. Ortega deja la impresión —al menos en el texto recién citado—, de que ese sentir y ese no sentir son sucesivos. Por ahora pareciera que es suficiente hacer notar la duplicidad que hay en la dimensión de *carga* o *peso* de la existencia, y que ambos filósofos hacen notar.

Una segunda precisión es acerca del *darse cuenta* inherente a la vida humana. “« Encontrarse », « enterarse de sí », « ser transparente » —afirma Ortega—, es la primera categoría de nuestra vida —y una vez más no se olvide que el *sí mismo* aquí no es sólo el sujeto sino también el mundo. Me *doy cuenta* de mí en el mundo, *de mí y del mundo* —esto es por lo pronto «vivir»²⁸⁹. El *darse cuenta* no es visto como un acto reflexivo de la cognición, efectuado recursivamente sobre ella misma, sino un carácter de la vida que abarca al que vive y a su mundo. Precizando aún más este *darse cuenta*, leemos en Ortega que “todo vivir es vivirse, sentirse vivir, saberse existiendo; donde saber *no implica conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna*, sino que es esa sorprendente *presencia* que su vida tiene para cada cual”²⁹⁰. Este “elemental” *darse cuenta* es anterior a la emisión de juicios y los hace posibles; es prejudicativo o antepredicativo y acontece en un nivel preintelectual o infraintelectual de nuestra vida. El hecho de ser “elemental” y no implicar *conocimiento intelectual ni sabiduría especial ninguna* no nos debe llevar a pasar por alto este saber ni, menos aún, a desdeñarlo como asunto sin importancia. Como se dijo anteriormente, se aproxima a lo que Heidegger llama *estar-en como tal*, al Ahí (*Da*) del Dasein, es decir, a la *apertura*. Considerar este nexo entre ambos autores podría permitir apreciar el alcance de las palabras de Ortega, referidas al *darse cuenta* de que hablamos. Escuchémoslo: “Al *percibirnos y sentirnos*, tomamos posesión de nosotros y este hallarse siempre en posesión de sí mismo, este *asistir perpetuo y radical* a cuanto hacemos y somos, diferencia el vivir de todo lo demás. Las orgullosas ciencia, el conocimiento sabio no hacen más que aprovechar, particularizar y regimentar *esta revelación primigenia en que la vida consiste*”²⁹¹.

Otra “coincidencia” en la que vale la pena detenerse es la que escribe Ortega en la última lección de *¿Qué es filosofía?*, en el sentido de que se refiere a lo que Heidegger llama el ser del Dasein, la *Sorge*. “Hemos visto —leemos hacia el final del libro de Ortega—, que el vivir consiste en estar decidiendo lo que vamos a ser. Muy finamente Heidegger dice: entonces la vida es «cuidado», cuidar —*Sorge*— lo que los latinos llaman *cura*, de donde viene procurar, curar, curiosidad, etcétera. En antiguo español la palabra «cuidar» tenía exactamente el sentido que nos conviene en giros tales como cura de almas, curador, procurador. Pero prefiero expresar una idea parecida, aunque no idéntica, con un vocablo que me parece más justo, y digo: vida es preocupación, y lo es no sólo en los momentos difíciles, sino que lo es siempre y en esencia no es más que eso: preocuparse. En cada instante tenemos que decidir lo que vamos a hacer en el siguiente, lo que va a ocupar nuestra vida. Es pues ocuparse por anticipado, es pre-ocuparse”²⁹².

²⁸⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 159.

²⁸⁹ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 109. Lo cursivo es mío.

²⁹⁰ Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 36. Exceptuando *presencia*, lo cursivo es mío.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 37. Lo cursivo es mío.

²⁹² Ortega y Gasset J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 115.

Un poco más adelante, al inicio de su obra *Unas lecciones de metafísica*, insiste en el tema y afirma: “El sentido propio del vocablo «curiosidad» brota de su raíz, que da una palabra latina sobre la cual nos ha llamado la atención recientemente Heidegger: *cura*, los cuidados, las cuitas, lo que yo llamo, la preocupación”²⁹³. Sugiere a continuación, que la despreocupación, *desidia* o descuido así como la seguridad —*securitas*—, entendida como ausencia de cuidado y preocupaciones, son modalidades o modulaciones de la preocupación fundamental y decisiva que constituye la vida en su raíz.

Pero es en una conferencia sobre Goethe del año 1949 donde se hace patente de modo especial su “coincidencia” con Heidegger. En dicha obra introduce nítidamente su idea de la temporalidad de la vida y en conexión con ello, el argumento que permite precisar el cuidado o la pre-ocupación. “Nuestro vivir —dice—, consiste primariamente en un estar proyectado sobre el porvenir. Si la vida [...] es un sistema de ocupaciones, nuestra primaria ocupación es ocuparnos de nuestro porvenir. Pero el porvenir es lo que aún no es, por tanto, es *ocuparnos por anticipado* con algo. La ocupación con el porvenir es pre-ocupación. El porvenir nos ocupa porque nos preocupa. Heidegger ha llamado a esto *Sorge*, pero yo lo llamaba desde hace muchos años antes —está publicado desde 1914— «pre-ocupación». A esto —preocuparnos— reaccionamos buscando medios para asegurar esa inseguridad. Entonces retrocedemos del porvenir y descubrimos el presente y el pasado como arsenales de medios con que podemos contar. Al chocar, pues, con el porvenir que no tenemos en nuestra mano rebotamos en él y somos lanzados hacia lo que tenemos: presente y pasado”²⁹⁴.

El planteamiento señalado lleva a otra “coincidencia” entre ambos filósofos que resalta el mismo Ortega en su curso *En torno a Galileo*, de 1933. Dice allí: “La vida es tiempo —como ya nos hizo ver Dilthey y hoy nos reitera Heidegger—, y no tiempo cósmico imaginario y porque imaginario infinito, sino tiempo limitado, tiempo que se acaba, que es el verdadero tiempo, el tiempo irreparable. Por eso el hombre tiene edad. La edad es estar el hombre siempre en un cierto trozo de su escaso tiempo —es ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término”²⁹⁵.

A partir de lo anteriormente expuesto es posible concluir lo que a continuación se señala: 1. La vida es tiempo. 2. El tiempo vital no es el tiempo cósmico. 3. El tiempo primigenio es el tiempo vital. 4. El tiempo de la vida no es simplemente lineal. Las vinculaciones entre futuro, presente y pasado no se reducen a un simple avance en que desde el pasado vamos pasando al presente y desde éste transitamos al futuro. Más bien,

²⁹³ Ortega y Gasset, *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 20.

²⁹⁴ “Goethe sin Weimer”: “[Conferencia de Hamburgo]”; en *Vives-Goethe, Obras Completas* Tomo IX, Editorial Revista de Occidente, Madrid, ²1965, p. 588. Lo cursivo es mío. Seguramente, Ortega alude aquí a su libro *Meditaciones del Quijote*, de 1914. No se ve que él trate en esa obra el concepto de preocupación temáticamente en forma separada de otros asuntos. Pero recurriendo a la excelente herramienta lexicográfica elaborada computacionalmente que es la “*Concordantia Ortegiana*. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia”—de Javier Fresnillo Núñez con la colaboración de Fernando Miguel Pérez Herranz, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2004—, podemos comprobar que en ella hay cinco referencias a la preocupación; nos parece que las más relevantes son éstas: 1. “La «salvación» no equivale a loa ni ditirambo; puede haber en ellas fuertes censuras. Lo importante es que el tema sea puesto en relación inmediata con las corrientes elementales del espíritu, con los motivos clásicos de *la humana preocupación*. Una vez entretejido con ellos, queda transfigurado, transubstanciado, salvado” . 2. “*La preocupación* que, como un nuevo temblor, comienza a levantarse en los pechos de Grecia para extenderse luego sobre las gentes del continente europeo, es *la preocupación por la seguridad, la firmeza —to asfalés—*” (*Obras Completas* Tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, ⁶1963, p. 312 y p. 355). Lo cursivo es mío.

²⁹⁵ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 45.

desde el futuro somos remitidos al presente y al pasado, y desde ellos volvemos al futuro, el cual de nuevo nos lanza al presente y al pasado, y así sucesivamente, en un constante reiterarse el ciclo en cuestión. 5. El tiempo existencial no es homogéneo como el tiempo cósmico conceptualizado por la ciencia física; es heterogéneo; no es equivalente, como dice Ortega en un pasaje recién citado, “ser comienzo del tiempo vital, ser ascensión hacia su mitad, ser centro de él, ser hacia su término”²⁹⁶.

Indudablemente, todos estos aspectos de la vida o la existencia humana en que “coinciden” ambos pensadores tienen que ser tomados en cuenta en el ámbito de la psicoterapia según se plantea en esta tesis. De hecho, en gran parte son considerados, pero no de una manera consciente, plenamente explícita y deliberada. Y se trata de eso: de asumir con total seriedad, dándose cuenta de ello, lo que constituye el *a priori* tácito de la psicoterapia —muchas veces “desconocido” o insuficientemente conocido—, que versa sobre quién es el hombre —en sentido genérico—, y da cuenta de ambos personajes —terapeuta y paciente—, que se encuentran en el momento del proceso terapéutico en una danza conjunta, una danza seria y compleja, la de hacer y hacerse terapia.

²⁹⁶ *Ibid.*

Capítulo IV: Disposición afectiva, comprender y habla

Sobre la emoción

Cuando la persona llega a terapia, llega con una historia que contar, la que por lo general dice relación con algún episodio de su vida que le produce alguna dificultad o molestia. Cualquiera sea la naturaleza de dicha molestia, puede decirse que nace cuando la persona sufre algún episodio en su vida que no esperaba que ocurriera o que le parece que no debió pasar. Algo ocurrió, y ello irrumpió de tal manera en su vida cotidiana que trajo consigo una reacción afectiva ingrata que, a su vez, produjo un cambio en cómo se estaba viviendo la vida. La reacción afectiva experimentada va unida a la generación automática de una explicación sobre la naturaleza “problemática” del suceso. En otras palabras, la *interpretación* que la persona hace de los hechos vividos, hace emerger una emoción displacentera²⁹⁷, la que surge desde el propio mundo o sistema de creencias de la persona que viene a consultar.

Si nos detenemos a tratar de entender la emoción, podemos utilizar distintas teorías explicativas sobre ésta, que van desde la teoría de William James —quien en el año [1884](#) propone que la [corteza cerebral](#) y la reacción fisiológica ante un estímulo provocan la emoción—, hasta los planteamientos de Susana Bloch en su teoría intitulada *Alba Emotion*, escrita en español en el año 2008. James escribía entonces: “cuando nos sentimos apenados es porque lloramos, cuando nos sentimos temerosos es porque huimos, y no al revés”²⁹⁸. La teoría de James se sustenta en la idea de que es el sistema nervioso autónomo el que crea respuestas fisiológicas (tensión muscular, lagrimeo, aceleración cardiorespiratoria, etc.) y a partir de esas reacciones fisiológicas corporales nace alguna explicación, a nivel cortical, que se traduce en lo que en lenguaje coloquial se llama emoción. Su teoría intentaba encontrar un mecanismo fisiológico que permitiera explicar el complejo mundo emocional. Por su parte, Bloch escribe: “defino una emoción como un complejo y dinámico estado funcional de todo el organismo, provocado por un estímulo externo o interno, que implica la activación simultánea de un grupo particular de órganos efectores (viscerales, humorales, neuromusculares), de elementos expresivos (postura del cuerpo, gestos, expresión facial, vocalizaciones) y de una experiencia subjetiva (la vivencia emocional)”²⁹⁹.

Me parece que tratar en detalle alguna de las complejas teorías de las emociones me sacaría de esta tesis y me introduciría en otra, por lo que seguiré los sucintos planteos de Sartre, quien expuso que la emoción no puede ser estudiada como un desorden psicofisiológico, sino que la emoción tiene siempre una significación *en el mundo*. Si aceptamos dicha tesis, deberíamos seguir congruentemente con la idea de que la psicología —y con

²⁹⁷ No uso la palabra «displacentera» en un sentido psicoanalítico. Con ella me refiero a algo doloroso o molesto.

²⁹⁸ James, William, *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideas*, Editorial Dover, New York, 1962, p. 99.

²⁹⁹ Bloch, Susana *Surfeando la ola emocional*, Editorial Uqbar, Santiago de Chile, 2008, p. 22.

mayor razón la psicoterapia—, debe ser capaz de entender “al hombre —como dice Sartre — en el mundo, tal y como se manifiesta a través de una multitud de situaciones: en el café, en familia, en la guerra. De un modo general, lo que le interesa es el hombre en situación. No puede proceder desde fuera de la realidad-humana”³⁰⁰. Tampoco puede proceder simplemente aislando los concomitantes fisiológicos que den cuenta del estado corporal del organismo. Ello nos llevaría de vuelta a una comprensión del ser humano inserto en la mónada —más aún, en la biología—, y no daría cuenta del hombre como siendo en el mundo, contextualizado en su circunstancia, que es lo que pretende esta tesis.

Cuando el consultante llega a terapia, la historia que ofrece está “teñida” de alguna emoción displacentera —en el sentido de desagradable, como ya dije—, que el paciente se explica de una cierta manera. Ello es producto de la interpretación que ha hecho de algún suceso ocurrido en su vida, interpretación que realiza —según lo visto en el capítulo anterior —, desde el *uno mismo*. Dicha interpretación, por lo general, emerge en forma inesperada o, al menos, no deseada. Dada las cantidades de teorías que sirven de base para explicar la comprensión de la emoción que el terapeuta va a utilizar, se requiere, como sugiere Sartre, “dilucidar primero las nociones de hombre, de mundo, de ser-en-el-mundo, de situación”³⁰¹; eso permitiría entender cómo es que una emoción displacentera irrumpe en el horizonte de significabilidad de una persona y logra invadirla, hasta el punto de tener que acudir a consultar. Parte de la teoría de la vida humana de Ortega y parte de la analítica existencial del Dasein de Heidegger, expuestas anteriormente, permiten atender lo que Sartre pide dilucidar.

Ser, pensar, ciencia y poesía

En el contexto del pensamiento de Heidegger, si hablamos del Dasein, tenemos que referirnos al ser. No hay aquí, pues, digresión alguna. Abordar el ser no nos permite un pensamiento al estilo del pensamiento científico, sino que nos exige un pensar de otra manera, un pensar *desde el ser*. Pero ello no es fácil de alcanzar, en tanto por lo general nuestras reflexiones tienden a poner de manifiesto aquello que aprendimos de manera “automática” —y sin siquiera percatarnos de ese “automatismo”—, sobre los hechos y acontecimientos. Para acercarnos a esta otra forma de pensar, necesitamos aprender *haciéndolo*, es decir, pensando. Heidegger sugiere que para ser capaces de pensar seriamente sobre aquello que amerita ser pensado se requiere que *aprendamos* a hacerlo. Siguiendo lo que propone en el libro *¿Qué significa pensar?*, podemos decir que el hombre aprende en la medida que “ajusta su obrar y no-obrar a lo que se le atribuye como esencial en cada caso. El pensar lo aprendemos atendiendo a lo que hay que meditar”³⁰². El hombre aprende a pensar de esa manera cuando su hacer o no hacer lo hace correspondiendo en cada caso a aquello que, en cada momento *presente* le interpela como lo esencial.

En el caso de la psicoterapia son innumerables las veces en que no es posible dar una explicación racional a lo que se hace patente, y es entonces cuando no queda otra cosa que “aprender a pensar”. Recuerdo que trabajaba en Concepción y andaba por los

³⁰⁰ Sartre, J.-P., *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid, 1971, p. 30. Trad. de Mónica Acheroff.

³⁰¹ *Ibid.*, p. 30.

³⁰² Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 1964, p. 10. Trad. de Haraldo Kahnemann.

treinta y ocho años, cuando vino a mi consulta un hombre guapo, elegante, de alrededor de sesenta años de edad, cuyo motivo de consulta era “me duele la vida, me cansa, me cuesta contentarme con lo mucho que tengo”³⁰³. En ese momento ninguna de las teorías científicas que utilizaba para explicarme el comportamiento humano me fue de utilidad. En ese entonces, tal vez la lejana filosofía podría haberme servido.

Cuando Heidegger se refiere a detenerse a pensar no está insinuando que *en todo momento* tengamos una actitud de pararnos a reflexionar sobre lo fundamental y lo accesorio de cada situación a la que nos vemos enfrentados, lo que paralizaría nuestro actuar (o poco menos), sino que ese tipo de pensar debería estar presente cuando la situación a la que nos enfrentemos amerite ser meditada, de tal manera que *no* nos escapemos de meditarla o no demos respuestas añejas que ya no hacen sentido a quien está pensando. En otras palabras, el ser no permite demostraciones al estilo de la investigación científica. Heidegger dirige nuestra atención a aquello que todavía los hombres no hemos atendido suficientemente, “lo que exige ser meditado”³⁰⁴. Lo que dice tiene especial relevancia si se quiere mostrar un camino distinto al científico para hablar de psicoterapia. En su *Carta sobre el «humanismo»* sostiene: “el pensar, dicho sin más, es el pensar del ser”³⁰⁵. Nótese que dice pensar *del* ser —, se trata de un pensar que pertenece al ser—, *no* pensar el ser en el modo de la conceptualización —es decir, en el modo de agarrarlo, apoderarse de él, calcularlo, dominarlo y controlarlo—. Es especialmente necesario tener que pensar seriamente en el ser hoy en día, dado que “en la interpretación técnica del pensar se abandona el ser”³⁰⁶ como elemento del pensar”³⁰⁷.

Desde la modernidad o época técnica el ser pasó a ser particularmente mal entendido, y para que podamos volver a pensar-lo “nos tenemos que liberar de la interpretación técnica del pensar”³⁰⁸, que a ojos de Heidegger se remonta, en último término, a Platón y Aristóteles. Esto tiene especial validez para quienes trabajamos con los dolores humanos. Por ejemplo, refiriéndome de nuevo a mi paciente de sesenta años, qué mejor descripción de lo que le pasaba que la descripción que hace Pessoa sobre el tedio: “es curioso que nunca, hasta hoy, se me haya ocurrido meditar en qué consiste el tedio. Estoy hoy, de veras, en ese estado intermedio del alma en que no apetece la vida ni otra cosa. Y empleo el súbito recuerdo de que nunca he pensado en lo que fuese, en soñar, a lo largo de pensamientos medio impresiones, el análisis, un poco facticio, de lo que sea”³⁰⁹.

Como es sabido, Heidegger, ya en *Ser y Tiempo* (antes, inclusive), se refiere al pensamiento ontológico, un pensamiento que dirige su preguntar al Dasein para encaminarse a un deliberar sobre el ser. Sostiene allí el pensador de Friburgo que “lo puesto en cuestión en la pregunta que tenemos que elaborar es el ser”³¹⁰. Creo que, en el fondo, es en esta línea en la que se mueve la presente tesis, aunque patentemente se vea en ella

³⁰³ Palabras textuales acuñadas en su ficha de atención.

³⁰⁴ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 12.

³⁰⁵ Heidegger, M., “Carta sobre el «Humanismo»”; en *Hitos*, op. cit., p. 261.

³⁰⁶ *Ibíd.*, p. 260; en nota al pie de la página aparece una aclaración de Heidegger: “ser como acontecimiento propio [Ereignis].

Acontecimiento propio: el decir; pensar: des-decir el dicho del acontecimiento propio”.

³⁰⁷ Heidegger, M., “Carta sobre el «Humanismo»”; en *Hitos*, op. cit., p. 260.

³⁰⁸ *Ibíd.*

³⁰⁹ Pessoa, Fernando, *Libro del desasosiego*, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1993, p. 238.

³¹⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 29

“sólo” el esfuerzo por abrir la mirada a tratar de entender de otra forma al *hombre* y a la *mujer* en psicoterapia, a aquellos que frente a nosotros nos dicen que la vida les duele y ante los cuales, en innumerables ocasiones, el terapeuta se queda sin respuesta, o busca, ciego, respuestas dadas por distintas teorías que, en definitiva, no lo satisfacen.

La psicoterapia “científica” no ha estado orientada hacia el ser o hacia el Dasein; eso es claro; ha estado orientada, más bien, a cifras, a promedios, a efectividad en las técnicas psicoterapéuticas. No obstante, los reportes de resultados no son del todo satisfactorios o son francamente insatisfactorios. No es poco usual hoy en día encontrar artículos como, por ejemplo, el de Mary Sykes While, que sostiene que para romper los pensamientos dolorosos es necesario hablar en otro formato que el usual, diciendo que “la poesía no es un pensamiento sobre algo, es la cosa misma, en tanto enuncia asuntos que el lenguaje ordinario no logra describir”³¹¹. Vale la pena mencionar también el artículo de Barbara Stock intitolado “Preguntas últimas. Un terapeuta confrontando su propio pensamiento mágico”³¹². Este tipo de artículo, que con anterioridad parecía que sólo estaba presente en las publicaciones esotéricas, forma parte de revistas importantes en el ámbito de la psicoterapia, como *Psychotherapy Network*, o forma parte de las discusiones de investigadores en psicoterapia como las del último congreso de la *Society for Psychotherapy Research*, realizado en junio de 2009 en Santiago de Chile. Quisiera mencionar, a modo de ejemplo, que un panel que tuvo mucho éxito en el mencionado congreso fue el de la Dra. Peláez, de la Universidad Católica de Chile, que llamó *La espiritualidad del terapeuta y la práctica terapéutica*³¹³, donde enfatizó la importancia de la espiritualidad en los procesos psicoterapéuticos.

Si bien Derrida hace notar que casi nunca Heidegger usa la palabra «espíritu», en mi opinión la espiritualidad, *entendida en sentido amplio*, se podría vincular con el pensar del ser de Heidegger. Asumo que esta aseveración es arriesgada y no aparece aquí explicitada con suficiente extensión; no obstante, ello, a mis ojos, se justifica en tanto no es el objetivo de la tesis explayarme en esta controvertida idea, y su sola enunciación podría dar para un nuevo proyecto de investigación.

El ser —y la teorización de él—, es algo muy discutido, en especial para quienes discrepan del pensamiento heideggeriano. Más aún, para muchos es completamente inasible. Pero, como el mismo Heidegger expone en su libro *¿Qué significa pensar?*, una actitud de sospecha y rechazo frente al pensar del ser no sería un hecho voluntario del hombre, sino que provendría, más bien, de “que eso mismo que ha de ser pensado, por su parte, *le está volviendo las espaldas al hombre*”³¹⁴ y se las volvió ya hace largo tiempo”³¹⁵. Lo que da que pensar, el ser, no es algo que establecieron los humanos. Va más allá del hecho de que nosotros nos lo re-*signifiquemos* y hablemos sobre ello. Lo que da que pensar nos da que pensar desde sí. Es desde ello desde donde interpela al Dasein, dando que pensar. La actitud ya señalada —de sospecha y rechazo—, no es producto de que el

³¹¹ Sykes While, Mary, “Poet David White invites us to the Edge of Discovery”, *Psychotherapy Network*, Noviembre, Diciembre 2008, p. 58.

³¹² Stock, Barbara, “Ultimate questions. A therapist confronts her own magical thinking”, *Psychotherapy Network*, Mayo, Junio 2009, p. 61.

³¹³ *Society for Psychotherapy Research, Books of abstracts*, Centro de Extensión de la Universidad Católica de Chile, Encuentro Internacional, 24 al 27 de junio, Santiago de Chile, p. 71. 2009.

³¹⁴ Las cursivas son mías.

³¹⁵ Heidegger, M., *¿Qué significa pensar?*, op. cit., p. 12.

hombre de hoy no le dedique suficiente atención a pensar el ser. Pero, ¿cómo entonces podremos pensar de alguna manera si el mismo Heidegger nos está diciendo que el ser nos da la espalda? Indudablemente, este tipo de pensamiento lleva a un llamado de fe.

Me parece importante incluir ahora una afirmación, que ha sido bastante polémica, de Heidegger; me refiero a la frase *la ciencia no piensa*. Como él mismo afirma, la frase *la ciencia no piensa*, si no es leída en el contexto en el que se está planteando, puede para muchos parecer escandalosa, “aun cuando agregamos enseguida, como posdata, que la ciencia, no obstante, tiene que ver constantemente y en su manera especial, con el pensar. Esta manera, con todo, sólo será auténtica y fecunda en lo sucesivo, si se ha hecho visible el abismo que media entre el pensar y las ciencias, y esto en calidad de insalvable. No hay aquí puente alguno, sino solamente un salto”³¹⁶.

La ciencia y la filosofía transitan por caminos diferentes. No hay caminos que permitan pasar de un saber al otro con un tránsito de pasaje a través de un puente que una ambos saberes, sino que entre ellas no hay más que un gran salto. Ambos abordajes de la realidad son absolutamente discontinuos, orientados a la búsqueda de verdades también distintas. Entre otras cosas, la ciencia es apegada al fundamento y a la búsqueda de fundamentos; en cambio, la filosofía se permite cuestionar el fundamento —y tiene que hacerlo—.

La filosofía no pretende *demostrar* al modo de la ciencia que hay ser. En última instancia, el sendero de pensamiento por el que va a transitar es particular para cada Dasein; cada hombre debe transitar “en solitario”³¹⁷ su propio camino de pensamiento para “alcanzar” el ser. El ser no amerita demostración sino más bien una mostración. Por ello, es posible decir que Heidegger instaura un giro en el pensamiento, desde el cual es posible escuchar una frase tan discutida como la que habla del “olvido del ser”. No se trataría de que, *sin más*, el hombre se olvidó de pensar en el ser, sino que lo hizo desde una determinada comprensión del ser, que podría llamarse antropológica. No hablo aquí, es claro, de la investigación antropológica (científica); digo que el llamado “olvido del ser” se ha dado sobre la base de una interpretación filosófica que evalúa la totalidad de lo que es *partiendo del hombre y centrándose sólo en él*. Escribe Heidegger que “el olvido del ser se anuncia indirectamente en el hecho de que lo único que el hombre considera y vuelve siempre a tratar es lo ente”³¹⁸. El ser ha sido olvidado en el pensamiento metafísico propio de la modernidad. En la modernidad el hombre parte del hombre y dirige su pensamiento al hombre —un ente—. Heidegger, en su *Carta sobre el «humanismo»*, afirma: “nombres como «lógica», «ética», «física» surgen por primera vez en escena tan pronto como el pensar originario toca su fin. En su época más grande, los griegos pensaron sin necesidad de todos esos títulos. Ni siguiera llamaron «filosofía» al pensar. Ese pensar se termina cuando sale fuera de su elemento. [...] El elemento es lo que permite y capacita de verdad: la capacidad. [...] El pensar, dicho sin más, es el pensar del ser”³¹⁹.

Emoción y disposición afectiva

³¹⁶ Ibid., p. 13.

³¹⁷ Las comillas se explicarían porque el camino del pensar propio se haría *en diálogo* con los que ya han pensado.

³¹⁸ Heidegger, M., “Carta sobre el «humanismo»”; en *Hitos*, op. cit., p. 278.

³¹⁹ Ibid., p. 261.

¿Cómo es que emerge una emoción, que hace que la persona deba pedir ayuda? Lo primero que se requiere decir es que cuando la persona viene a terapia, la emoción que trae puede ser vista como la expresión óptica de uno de los existenciales del estar-en-el-mundo descrito por el filósofo de Friburgo: el encontrarse, tal como traduce Gaos *Befindlichkeit*, o disposición afectiva, como vierte Rivera. Escribe Heidegger: “antes de toda psicología de los estados de ánimo —por lo demás aún sin hacer— será necesario ver este fenómeno como un existencial fundamental y definirlo en su estructura”³²⁰. Es así como es posible decir que la emoción es la expresión óptica del existencial que Heidegger llama *disposición afectiva*. El *encontrarse* es uno de los existenciales que le permiten al Dasein abrirse a lo que hay. Mediante el *temple anímico* o la disposición afectiva, el Dasein se va encontrando en su ahí. Las emociones que va manifestando —ya sea la serenidad o el enojo, entre otras muchísimas—, “no son ontológicamente una nada”³²¹; son una modalidad del estar-en, aquello desde donde el Dasein desoculta el mundo.

Los estados de ánimo son siempre cambiantes, nunca son estáticos y son sentidos, como expresaba Jung, “como una especie de atentado; algo que parece venir del exterior que nos alcanza repentinamente, nos asalta, nos subyuga”³²², y “constituyen explosiones súbitas”³²³, que el hombre siente que debe controlar. El Dasein —dice Heidegger — “está siempre anímicamente templado”³²⁴. La forma que el estado de ánimo tome, manifiesta el modo como el Dasein va desocultando el mundo. El pensador escribe que “lo que en el orden ontológico designamos con el nombre de disposición afectiva (*Befindlichkeit*) es ópticamente lo más conocido y cotidiano: el estado de ánimo, el temple anímico”³²⁵. Vale la pena recalcar la importancia de no confundir el temple de ánimo ontológico existencial (Gaos lo traduce como ontológico existencial), con el temple de ánimo óptico existencial (que Gaos traduce como óptico existencial); con éste trabaja el terapeuta. El terapeuta no es un filósofo, aunque, por cierto, puede recurrir a la filosofía.

El temple anímico entendido como un existencial posibilita la manifestación del ser. Dicho existencial nos abre hacia todo lo que nos circunda y hacia nosotros mismos. Cualquier juicio o proposición que emita un Dasein emerge desde el temple anímico; el Dasein lo comprende de una cierta manera, lo interpreta y, eventualmente, lo enuncia a través del habla. Dicho enunciado puede ser de un ente a la mano [Zuhandenes] o de un ente que está-ahí [Vorhandenes]³²⁶. El Dasein, siendo en el mundo, entre otras características esenciales, es descubridor. Heidegger afirma que “ser-verdadero (verdad) quiere decir ser-descubridor”³²⁷. De ello se habló anteriormente en el capítulo dos.

Gracias al temple anímico el Dasein está abierto *al* y *en* el mundo. Ello no significa que esté en posesión de toda la verdad y de todo conocimiento plenario; sólo se refiere a su estar entregado al Ahí; en palabras de Heidegger, a través del temple de ánimo “está

³²⁰ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 158.

³²¹ *Ibíd.*

³²² Jung, Carl, *Los complejos y el inconsciente*, Editorial Alianza, Madrid, 1983, p. 139.

³²³ *Ibíd.*, p. 140.

³²⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 158.

³²⁵ *Ibíd.*

³²⁶ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 244. Lo que va entre corchetes es mío. (Véase lo que dice Jorge Eduardo Rivera acerca de *Vorhandensein* y *Vorhandenheit* en las páginas 462 y 463 de su versión de *Ser y Tiempo*).

³²⁷ *Ibíd.*, p. 239.

abierto el Ahí³²⁸. De esta manera, el temple de ánimo permite dirigir la mirada al Ahí. Esta aseveración no permite una fácil explicación, sino sólo permite decir “que con inexorable enigmaticidad fija en él su mirada”³²⁹. El ahí se le desoculta al Dasein desde el temple de ánimo. El temple de ánimo permite que el Dasein se encuentre afectivamente abierto en la facticidad de su ahí. Para referirse a ello Heidegger habla de la yección, condición de arrojado o estado-de-yecto (*Geworfenheit*) del Dasein.

A la condición de arrojado hay que unir la caída (*Verfallen*), de la que se habló en el capítulo tres; pero vale la pena recordar que con la palabra «caída» Heidegger no expresa ninguna valoración negativa, sino que lo que quiere expresar el pensador es que “el Dasein está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa”³³⁰, de tal modo que, estando absorto en el mundo, se encuentra perdido en lo público del *uno*.

No es posible entender el temple anímico sin verlo en conjunto con otro existencial, el *comprender* (*Verstehen*), y como cooriginario con él. El comprender es también un modo fundamental del ser del Dasein siendo en el ahí. Cuando en este contexto hablamos del comprender, nos estamos refiriendo a un comprender *primario*, y *no* a un entender como conocimiento intelectual, que sería derivado del anterior. El comprender, expresa Heidegger, “es siempre un comprender afectivamente templado”³³¹; el comprender es cooriginario con la disposición afectiva; sólo es posible separarlos intelectualmente (no en la “realidad”). El comprender implica para el Dasein determinadas posibilidades de ser, *siendo-en-el-mundo*; de entre ellas, acogerá algunas; las otras las dejará pasar. Por lo que este ente es considerado una *posibilidad arrojada o yecta*³³².

En otras palabras, podríamos decir que el Dasein abre el mundo, desoculta los entes intramundanos desde un estado de ánimo. Los asuntos que le atañen y que llaman su atención los comprende de acuerdo a su estado de ánimo. El temple de ánimo permite entender la “acción” de desocultamiento del Dasein.

Puede que se dé —y de hecho se da—, lo que Heidegger llama indeterminación afectiva. La “indeterminación afectiva, a menudo persistente, monótona y descolorida, que no debe ser confundida con el mal humor, no sólo no es una nada, sino que, por el contrario, precisamente en ella el Dasein se vuelve tedioso a sí mismo”³³³. Utilizaré la palabra del poeta para ilustrar esto último. Escribe Pessoa: “No sé, realmente, si el tedio es tan sólo la correspondencia despierta de la somnolencia del vagabundo, o si es cosa, en verdad, más noble que ese entorpecimiento. En mí es frecuente el tedio pero, que yo sepa, porque me fijase, no obedece a reglas de aparición. Puedo pasar sin tedio un domingo inerte; puedo sufrirlo repentinamente, como una nube exterior, en pleno trabajo atento. No consigo relacionarlo con un estado de salud o de falta de ella; no alcanzo a conocerlo como producto de causas que se encuentren en la parte evidente de mí”³³⁴.

³²⁸ Ibid., p. 159.

³²⁹ Ibid.

³³⁰ Ibid., p. 198.

³³¹ Ibid., p. 166.

³³² Véase, Holzapfel, Cristóbal, “*Aventura Ética*. Hacia una ética originaria”, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2000, p. 203.

³³³ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., pp. 158 ss.

³³⁴ Pessoa, Fernando, *Libro del desasosiego*, op. cit., p. 238.

La indeterminación afectiva —aunque no sólo ese temple—, hace que el ser del Ahí se manifieste como carga. No hay una explicación sencilla para dar cuenta de eso. En el fondo, sugiere Heidegger, “no se *sabe*. [...] las posibilidades de apertura del conocimiento quedan demasiado cortas frente al originario abrir de los estados de ánimo, en los cuales el Dasein queda puesto ante su ser en cuanto Ahí”³³⁵. Indudablemente, este planteo no es fácil de aceptar, ya que de lo que nos está hablando el pensador de Friburgo es de una cuestión ontológica y no de un asunto óntico que pueda ser investigado mediante los métodos habituales de las ciencias del hombre.

El pensador de Friburgo enuncia: “el Dasein esquiva, de un modo óntico-existencial, el ser que ha sido abierto en el estado de ánimo; desde un punto de vista ontológico-existencial esto significa: en eso mismo a lo que semejante estado de ánimo no se vuelve, se desvela el Dasein en su estar entregado al Ahí”³³⁶. Comprende su ahí, abierto desde su temple anímico y actúa en concordancia con dicha apertura. El temple de ánimo permite al Dasein darse cuenta que está inexorablemente vinculado con el mundo; y ese mismo estado de ánimo lo hace sentir que el mundo le importa y le afecta. Es, en otras palabras, un ser *concernido*. Ni siquiera la más pura *teoría* está exenta de tonalidad afectiva. Para teorizar,³³⁷ el hombre necesita estar en un temple de ánimo apropiado para teorizar .

Disposición afectiva y comprender

La analítica existencial sólo puede pedir cuenta, por así decirlo, acerca de su ser a un ente que ya antes ha sido abierto. Su estado de abierto está constituido por el comprender. Como advertimos anteriormente, estamos hablando de un comprender básico, y no de un entender como conocimiento intelectual elaborado teóricamente, el cual sería derivado del comprender “elemental” que es inherente al Dasein. Gracias al comprender, este ente «sabe» lo que le pasa, sabe de su propio poder-ser estando-en-el-mundo, siendo ahí. Al respecto dice nuestro filósofo: “*el comprender es el ser existencial del propio poder-ser del Dasein mismo, de tal manera que este ser abre en sí mismo lo que pasa consigo mismo*”³³⁸. Sabe de sus posibilidades; por ello, el Dasein puede ser primariamente entendido como un ser-posible. El esencial poder-ser del Dasein concierne a los modos como se ocupa del «mundo», de los otros y, “al poder-ser en relación consigo mismo”³³⁹.

La estructura existencial del comprender (las posibilidades de ser del Dasein) es lo que Heidegger denomina «proyecto» (*Entwurf*). El pensador de Friburgo muestra: “en cuanto arrojado, el Dasein lo está en el modo de ser del proyectar [...]. El comprender, en cuanto proyectar, es el modo de ser del Dasein en el que éste es sus posibilidades como posibilidades”³⁴⁰. El Dasein está siempre llamado a su propio poder-ser y, de algún modo, proyecta su ser hacia esa posibilidad, aunque no siempre de manera lograda. Por otra parte,

³³⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 159.

³³⁶ *Ibid.*

³³⁷ Véase, Acevedo, Jorge, “Pasión y conocimiento”; en *Paradigma* (Universidad de Málaga) N° 2, Málaga, 2006, pp. 17 ss.

³³⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 168.

³³⁹ *Ibid.*, p. 167.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 169.

es pertinente agregar que no es habitual, ni mucho menos, que las personas que acuden al psicoterapeuta lleguen donde él para mirar sus posibilidades de ser un sí mismo. La gran mayoría de las veces llegan a terapia por alguna dolencia sentida en su facticidad cotidiana, comprendida desde el *uno* e inserta en un dominio de existencia determinado.

El que el Dasein sea sus posibilidades no resulta una afirmación fácil de entender. ¿Cómo la aclara Heidegger? El que sea sus posibilidades tiene que ver con el cuidado o cura (*Sorge*). “Los caracteres ontológicos fundamentales de este ente —el Dasein—,

son la existencialidad, la facticidad y el estar-caído”³⁴¹, establece Heidegger. El cuidado como existencial “no caracteriza por ejemplo, tan sólo a la existencialidad, separada de la facticidad y de la caída, sino que abarca la unidad de todas estas determinaciones

de ser”³⁴². El cuidado no tiene que interpretarse ónticamente —como aludiendo a una preocupación (o a una despreocupación), por ejemplo—, sino que debe ser asumido “en

un sentido puramente ontológico-existencial”³⁴³. Siendo una unidad indivisible, el Dasein como estar-en-el-mundo no sólo se ocupa exclusivamente del comportamiento del yo respecto de sí mismo. “La expresión «cuidado de sí» [*Selbstsorge*], por analogía con *Besorgen* [ocupación, e.d. cuidado de las cosas] y *Fürsorge* [solicitud, e.d. cuidado por los otros] —advierte Heidegger—, sería una tautología. Cuidado no puede referirse a un particular comportamiento respecto de sí mismo, puesto que este comportamiento ya está

ontológicamente designado en el anticiparse-a-sí”³⁴⁴ *estando inserto en un mundo*; es decir, en la determinación del cuidado como anticiparse-a-sí “quedan también *incluidos* los otros dos momentos estructurales del cuidado: el ya-estar-en [el mundo] y el estar-en-

medio-de [el ente que comparece dentro del mundo]”³⁴⁵.

En el anticiparse-a-sí radica la posibilidad de “*ser libre para* posibilidades existenciales propias”³⁴⁶, es decir, para decidirse por la propiedad o la impropiidad. Explicitando este planteo, en la medida en que el estar vuelto hacia el poder-ser “está determinado por la libertad, el Dasein puede comportarse también *involuntariamente* en relación a sus posibilidades, *puede* ser impropio, como de hecho sucede de un modo inmediato y regular”

³⁴⁷. En la impropiidad, el Dasein propio “queda abandonado a la disposición del uno”³⁴⁸. Por ello, en este caso, en la expresión anticiparse-a-sí, “el «sí» mienta, pues, [...] el sí-

mismo del uno mismo”³⁴⁹. No obstante, también estando en la “impropiidad el Dasein se

³⁴¹ Ibid., p. 213 (§ 41. El ser del Dasein como cuidado).

³⁴² Ibid., p. 214.

³⁴³ Ibid.

³⁴⁴ Ibid., p. 215.

³⁴⁵ Ibid. (Véase, también, p. 214).

³⁴⁶ Ibid.

³⁴⁷ Ibid.

³⁴⁸ Ibid.

³⁴⁹ Ibid.

anticipa esencialmente a sí, de la misma manera como el cadente huir del Dasein ante sí mismo muestra todavía *aquella* estructura de ser según la cual a este ente *le va su ser*³⁵⁰.

El cuidado es siempre *ocupación* —con los entes intramundanos—, y *solicitud* —con los otros—, aunque sea tan sólo privativamente³⁵¹. A partir de él podemos abordar el ámbito volitivo: la voluntad, el deseo, el impulso, la inclinación. Consideremos el querer (*Wollen*) y el desear (*Wünschen*). “En el querer, un ente ya comprendido, es decir, proyectado en su posibilidad, es tomado como un ente del que hay que ocuparse o, correlativamente, al que hay que llevar a su ser por medio de la solicitud”³⁵². Los momentos constitutivos de la posibilidad ontológica del querer nos muestran su radicación en el cuidado, señala Heidegger; estos momentos son los siguientes: “la previa aperturidad del por-mor-de en general (anticiparse-a-sí), la aperturidad del ámbito de lo que puede ser objeto de ocupación (mundo como el dónde del ya-estar) y el proyectarse comprensor hacia un poder-ser relativo a una posibilidad del ente «querido»”. “A través del fenómeno del querer —añade Heidegger —, asoma la subyacente totalidad del cuidado”³⁵³.

El Dasein está siempre en medio de un mundo descubierto, y desde él asume sus posibilidades; pero este asumir “lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno”³⁵⁴. Esta interpretación hecha desde el uno lo ha limitado de antemano a las posibilidades que se le aparecen en el ámbito de lo “conocido —expresa Heidegger—, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer”³⁵⁵. Ello, indudablemente, lo limita a “lo inmediatamente disponible en la cotidianidad”³⁵⁶, lo que redundará en una reducción de lo posible sólo a lo “realmente” posible. Entonces, acota el pensador, “la cotidianidad media del ocuparse se vuelve ciega respecto de la posibilidad y se aquieta en lo meramente «real». Esta quietud no excluye una intensa actividad en el ocuparse, sino que la suscita. Lo querido no son, en este caso, nuevas y positivas posibilidades, sino que «tácticamente» lo disponible es modificado de tal manera que surja la apariencia de que sucede algo”³⁵⁷. Lo que sucede es que el Dasein al estar vuelto hacia sus posibilidades fácticas le emerge un mero *deseo*, *deseo lo que le es conocido*. “En el deseo, el Dasein proyecta su ser hacia posibilidades que no sólo quedan sin asumir en la ocupación, sino que ni siquiera se piensa ni espera que se cumplan. Por el contrario, el predominio del anticiparse-a-sí en la modalidad del mero deseo, lleva consigo una falta de comprensión para las posibilidades fácticas. El estar-en-el-mundo cuyo mundo ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo esto último lo único a la mano a la luz de lo deseado,

350 Ibíd.

351 Ibíd., p. 216.

352 Ibíd.

353 Ibíd.

354 Ibíd.

355 Ibíd.

356 Ibíd.

357 Ibíd.

sin embargo jamás logra satisfacer”³⁵⁸. De esta manera cogido por el deseo que es una modificación del proyectarse comprensor, “se limita a *añorar* las posibilidades. Esta añoranza *cierra* las posibilidades; lo presente en el añorar desiderativo se convierte en el «mundo real»”³⁵⁹. Concluye Heidegger, de manera semejante a cómo lo hizo al referirse al querer, de este modo: “El deseo presupone ontológicamente el cuidado”³⁶⁰.

La notificación del temple anímico asociado a una determinada comprensión que nace, por lo general, desde el uno mismo, hace que el Dasein, estando en terapia, dé y se dé una explicación asociada a su estado anímico displacentero, que está relacionado con un mero *desear*, entendido como *se expuso recién*. Comprende e interpreta su estar-en-el-mundo, abierto desde el temple anímico, de cierta manera. No obstante, esa interpretación o explicación *no* le es de utilidad, ya que no por explicárselo deja de sentir incomodidad; es por ello que acude a solicitar ayuda; no cualquier ayuda, sino ayuda *terapéutica*.

El comprender lleva implícito la posibilidad de poder interpretar lo que está viviendo. El comprender debe ser “interpretado, junto con éste, como un derivado existencial del comprender primario que es con-constitutivo del ser del Ahí en cuanto tal”³⁶¹. El estado de abierto permite al ser humano un cierto comprender e interpretar lo que está viviendo; de acuerdo a la aperturidad que le permite el temple anímico, se trata de un desocultamiento (interpretativo) no sólo de una parte de la situación en que está, sino de su “íntegro estar-en-el-mundo”³⁶². Es una comprensión que emerge en la significatividad del mundo que se abre al Dasein. Es una manifestación ontológica de la aperturidad total. Lo que se comprende es el “ser en cuanto existir”³⁶³. Esto no significa de que comprenda cabalmente la integridad de su ser, sino, “simplemente”, que el Dasein “es siempre lo que puede ser y en el modo de su posibilidad”³⁶⁴. Además, la comprensión e interpretación de lo que le pasa, le pasa siendo ahí, en su facticidad cotidiana.

Dentro de los temples anímicos vale la pena mencionar, como ejemplo, el miedo; ello, en tanto es una de las emociones (temple anímico) que más se ve en terapia.

El miedo es un modo de la disposición afectiva. El ante qué del miedo es algo que comparece dentro del mundo, ya sea en el modo de ser de lo a-la-mano, de lo que está-ahí o de la co-existencia con otros. Lo amenazante es amenazante por varias razones; entre ellas, es que es visto como perjudicial para el Dasein. Pero, lo interesante es que el Dasein *se encuentra* con miedo. Percibe lo amenazante desde el temple anímico, y el miedo tiende a apoderarse del él. El tener miedo, “en cuanto posibilidad latente del estar-en-el-mundo afectivamente dispuesto —vale decir, la ‘medrosidad’—, ha abierto ya de tal manera el mundo que desde él puede acercarse lo temible. El poder-acercarse mismo queda liberado por medio de la esencial espacialidad existencial del estar-en-el-mundo.”³⁶⁵ Lo que parece

³⁵⁸ Ibid., pp. 216 s.

³⁵⁹ Ibid., p. 217..

³⁶⁰ Ibid.

³⁶¹ Ibid., p. 167.

³⁶² Ibid.

³⁶³ Ibid.

³⁶⁴ Ibid.

³⁶⁵ Ibid., p. 165.

más novedoso e interesante para un terapeuta es el hecho de que “aquello por lo que el miedo teme (*das Worum die Furcht fürchtet*) es el ente mismo que tiene miedo, el Dasein. Sólo un ente a quien en su ser le va este mismo ser, puede tener miedo”³⁶⁶. El miedo, como modo de la disposición afectiva abre al Dasein su posibilidad de estar en peligro. Esto no quiere decir que el peligro sea siempre “real”; es la interpretación que hace el que teme de lo que está pasando. Así por ejemplo, una persona puede temer a su padre aun cuando éste esté muerto. No es que el padre la vaya a castigar; es la imagen que tiene del padre la que la lleva a ser invadida por el miedo.

No obstante, tener miedo puede estar relacionado con la existencia de otros, y entonces se dice que tememos por ellos. El otro *por quien* se teme puede no tener miedo. Ese tipo de temple anímico es un modo “de la disposición afectiva solidaria con los otros (*Mitbefinlichkeit mit den Anderen*), pero no necesariamente un tener-miedo-con, ni menos todavía un tener-miedo-juntos. Se puede temer por... sin tener miedo uno mismo”³⁶⁷. Pero, no sólo se puede temer porque algo le pase a otro, sino por el hecho de que ese otro le podría ser arrebatado a uno. En psicoterapia ello se ve con frecuencia en aquellas personas que consultan por celos.

El comprender como constituyente del estar-en como tal. El proyecto del Dasein

El Dasein, en cuanto afectivamente dispuesto, por esencia ya ha venido a dar siempre en determinadas posibilidades; por ser el poder-ser que es, ha dejado pasar algunas, renuncia constantemente a posibilidades de su ser, las toma entre manos o las deja escapar. “El Dasein es la posibilidad de ser libre *para* el más propio poder-ser. El ser-posible es transparente para sí mismo en distintos modos y grados.”³⁶⁸ Ello no quiere decir que el Dasein pueda siempre tener la libertad de elegir su modo de ser, o andar en búsqueda de ello. En ese sentido vale la pena escuchar a Heidegger, que afirma que “el comprender es el ser de un poder-ser que jamás está pendiente como algo que todavía no está-ahí, sino que, siendo por esencia algo que jamás está-ahí “es” junto con el ser del Dasein, en el sentido de la existencia”³⁶⁹. El Dasein sabe *lo que* pasa consigo mismo, pero ese saber no proviene de una autopercepción de sí mismo, sino que pertenece al comprender, como existencial.

La apertura del comprender apunta siempre a un poder-estar-en-el-mundo; “lo a la mano queda descubierto, en cuanto tal, en su *utilizabilidad, empleabilidad, perjudicialidad*. La totalidad respeccional se revela como el todo categorial de una *posibilidad* de interconexión de los entes a la mano”³⁷⁰. En otras palabras, el comprender es la forma como el Dasein desoculta al mundo; el Dasein lo desoculta *desde su proyecto*. El proyecto es la estructura existencial de ser del ámbito en que se mueve el poder ser fáctico del Dasein. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador; el Dasein se comprende a sí mismo proyectándose hacia el futuro en el mundo, pero *en*

³⁶⁶ *Ibid.*

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 166.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 168.

³⁶⁹ *Ibid.*

³⁷⁰ *Ibid.*

un plano preintelectual. No es que voluntariamente el Dasein haga proyectos, sino que espontáneamente existe de una manera proyectiva, volcado hacia el futuro. El comprender desde el proyecto *puede* llevar a que el Dasein llegue a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo, a partir de su horizonte de significabilidad aprendida desde el uno. O bien, sostiene Heidegger, “por el contrario, el comprender se lanza primariamente en el por-mor-de, es decir, el Dasein existe como sí mismo”³⁷¹. Es decir, el Dasein puede comprender desde su propio sí-mismo en cuanto tal, o bien puede comprender desde el uno-mismo. La mayoría de las veces en terapia, la persona que viene aquejada de un problema lo hace, como se dijo anteriormente, desde el uno mismo.

El comprender en tanto proyectivo “constituye esencialmente eso que llamamos la *visión (Sicht)* del Dasein”³⁷². La visión no es otra cosa que el Dasein mismo “en sus distintas maneras fundamentales de ser [...]: como circunspección del ocuparse, respeto de la solicitud, visión de aquel ser por mor del cual el Dasein es siempre como es”³⁷³. La visión que dirige la mirada a la existencia en su integridad la llama Heidegger *transparencia (Durchsichtigkeit)*. “Escogemos este término para designar un ‘autoconocimiento’ bien entendido [...]; se trata [...] de una toma de posesión comprensora de la plena aperturidad del estar-en-el-mundo, a través de sus momentos estructurales”³⁷⁴.

Es necesario aclarar que la falta de transparencia del Dasein no proviene sólo de autoilusiones, sino también del desconocimiento del mundo, sustentado en el temple anímico. Ello ocurre en tanto el Dasein no está encapsulado en sí mismo, sino que está abierto al mundo, en conexión con el mundo, recibiendo del mundo. Está abierto al mundo, a sí mismo, a los demás.

La interpretación que el Dasein hace de su circunstancia es una explicitación de la comprensión; con ella el Dasein da cuenta con mayor nitidez de lo abierto en la comprensión. Esto no significa que necesariamente deba emitir enunciados sobre lo abierto en la comprensión, sino sólo que es capaz de interpretar lo abierto; la comprensión tiene un carácter antepredicativo.

Los entes intramundanos los interpreta de acuerdo a su proyecto. A través de esa interpretación se hace patente el para qué de algo en tanto se ve que es para el Dasein. No se trata de una interpretación esencial, sino cómo lo ve el Dasein particular de cada caso. Lo a la mano se hace patente *explícitamente* a la visión comprensora, respondiendo ‘esto es para’. Lo primario es ver las cosas *en cuanto* algo. Lo a-la-mano es comprendido desde una totalidad pragmática que implica relaciones con otros algos. Heidegger lo llama totalidad respeccional.

La interpretación de los entes del mundo siempre se efectúa desde la manera previa de ver y de entender. “La interpretación no es jamás una aprehensión, sin supuestos, de algo dado”³⁷⁵. La apropiación de lo comprendido, pero todavía velado, realiza siempre el desvelamiento guiada por un punto de vista, que fija aquello en función de lo cual lo comprendido debe ser interpretado.

³⁷¹ *Ibid.*, p. 168.

³⁷² *Ibid.*, p. 170.

³⁷³ *Ibid.*

³⁷⁴ *Ibid.*

³⁷⁵ *Ibid.*, p. 173.

Es necesario indicar que la interpretación se funda, en primer término, en un *haber previo* (haberse encontrado con el ente antes); en segundo término, en una *manera previa de ver* (cada vez la cosa con la cual nos encontramos queda recortada en su posible sentido por la manera previa de ver) y, en tercer lugar, en la *manera de entender previa* (que significa la anticipación de un concepto, es decir, la anticipación de un modo de entender lo que está a la mano).

Cuando el ente intramundano ha sido descubierto por el Dasein, es decir cuando ha venido a comprensión interpretadora, se dice que tiene sentido. Escribe Heidegger: “*Sentido es el horizonte del proyecto estructurado por el haber previo, la manera previa de ver y la manera de entender previa, horizonte desde el cual algo se hace comprensible en cuanto algo*”³⁷⁶. Y, lo comprensible, lo articula en discurso o, mejor dicho, en el habla le viene a palabra su comprensibilidad.

El habla o discurso (Rede)

El habla en tanto un existencial “no es sólo un instrumento que el hombre posee entre otros muchos”³⁷⁷, sino que el habla o discurso (*Rede*) es otro momento estructural del estar-en-el-mundo del Dasein. Es “*cooriginario con la disposición afectiva y el comprender*”³⁷⁸, los otros momentos estructurales del estar-en como tal. Para que sea posible la comprensibilidad, debe estar siempre articulada e interpretada, y expresada en palabras. Lo que se articula en la interpretación y se esboza en el comprender, es lo que Heidegger denomina el sentido. El *sentido* debe concebirse también como parte de la estructura existencial-formal de la aperturidad del Dasein. Leámoslo en sus palabras “El sentido es un existencial del Dasein y no una propiedad que adhiera al ente [...]. *Por eso sólo el Dasein puede estar dotado de sentido o desprovisto de él*”³⁷⁹. El habla o el discurso, en el contexto de la filosofía heideggeriana, es la expresión de la comprensibilidad afectivamente templada del estar-en-el-mundo de un Dasein fáctico, aquí y ahora.

Lo que resulta especialmente interesante para la psicoterapia es lo que Heidegger expone de la siguiente manera en *Ser y Tiempo*: “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras [...]”³⁸⁰. La idea de que el todo viene a palabra, de que éstas brotan, es una idea que tiene un especial sentido para la psicoterapia, en tanto muchas veces al terapeuta *le emergen preguntas* que no sabe de dónde le vienen ni por qué las expresó de esa manera. Si bien este fenómeno no siempre ocurre, acontece de vez en cuando, y en esos casos al terapeuta no le es posible explicitar las razones de por qué preguntó esto o aquello. Tenía una vaga idea del derrotero de su preguntar, pero no la pregunta específica, la que *le brota*.

El modo mundano de exteriorizarse el discurso o el habla es el lenguaje. El Dasein se expresa, entre otras modalidades, en palabras, las que se articulan en un discurso, que en

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 175.

³⁷⁷ Heidegger, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”; en *Arte y Poesía*, F.C.E., México, 1973, p. 132. Trad. de Samuel Ramos.

³⁷⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 184.

³⁷⁹ *Ibid.*, p. 175.

³⁸⁰ *Ibid.*, p. 184.

principio tiene sentido. Dice el pensador: “Esa totalidad de palabras en la que el discurso cobra un peculiar ser «mundano», puede, de esta manera, en cuanto ente intramundano, ser encontrada como algo a la mano. El lenguaje puede desarticularse en palabras-cosas que están ahí”³⁸¹. Esto significa que el discurso puede ser entendido como un ente que no tiene el modo de ser del Dasein; no se le toma como un existencial —un carácter del ser del Dasein—, sino como algo utilitario o algo que está ahí. Con esta objetivación del lenguaje es posible obtener resultados eficaces acerca de él, pero se pierde de vista su dimensión fundamental.

Por otra parte, dice el pensador alemán, el habla (*Rede*) es lo que permite la existencia del mundo para el Dasein. Afirma que “hay mundo donde hay habla”³⁸². Gracias al habla el hombre está inmerso en su historia, sabe de qué se trata el mundo donde está o, al menos, de qué se trata para él; pero no sólo para él, sino para aquellos que comparten un tiempo histórico. Leámoslo en sus palabras: “sólo donde rige el mundo hay historia”³⁸³. El hombre puede ser histórico gracias a que hay habla; por ello el habla no puede ser entendida solamente como un instrumento disponible, como un medio de comunicación. El habla o discurso (*Rede*) y el lenguaje (*Sprache*) —que será tratado en el próximo capítulo —, hace posible que exista la comunicación y la historia, y hace posible la emergencia del mundo en el que el Dasein está inmerso.

El habla es un bien sólo del hombre, no de otros seres naturales; es lo que le permite comunicarse humanamente. Afirma el pensador alemán: “El discurso que se expresa es comunicación. La tendencia de su ser consiste en llevar al que escucha a una participación en el estar vuelto aperiencia hacia lo dicho en el discurso”³⁸⁴. A propósito de eso habría que detenerse en lo que Heidegger entiende por comunicación.

Según Heidegger, el habla o discurso tiene distintos momentos constitutivos:

a) el sobre-qué del discurso (sobre lo que se discurre) b) lo discursivamente dicho en cuanto tal c) la comunicación d) la notificación.

En el momento de la comunicación se trata de que el otro se vuelva *videntemente* hacia aquello que se le quiere mostrar. Para Heidegger, la comunicación —especialmente la comunicación enunciativa (que es la que más trata)—, consiste en que un Dasein muestra algo que le aparece determinado. Este fenómeno es, tal vez, el más trascendental en el proceso psicoterapéutico. Por ejemplo, puede mostrar que una hija es demasiado atrevida con su padre. Al comunicarlo verbalmente, el Dasein tiene que estar vuelto hacia lo que quiere mostrar y el otro tiene que volcarse a tratar de verlo como se lo están mostrando. Puede ser también, por cierto, que lo malentienda, es decir, que no vea lo que se le quiere mostrar, o lo vea en forma distorsionada. Esto ocurre con alarmante frecuencia.

Cuando se comunica algo evidente para aquellos que están comunicándose, no habría mayores dificultades (por ejemplo, algo que pase durante la sesión psicoterapéutica). Pero, puede ocurrir que se quiera mostrar algo que no está en una cercanía palpable y visible. Si esto se va comunicando de persona a persona, el estar vuelto vidente del que quiere comunicar puede ir diluyéndose, de tal manera que lo que se manifiesta no es aquello respecto de lo cual se quiere hacer partícipe al otro. Se produce una distorsión. En este

³⁸¹ *Ibid.*

³⁸² Heidegger, M., “Hölderlin y la esencia de la poesía”; en *Arte y Poesía*, op. cit., p. 133.

³⁸³ *Ibid.*

³⁸⁴ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 191.

caso, en el ámbito de la comunicación surge lo que Heidegger llama habladuría (*Gerede*). Este tema fue tratado con anterioridad.

Cuando el Dasein que quiere comprender lo comunicado está vuelto hacia lo dicho en el habla, puede surgir una efectiva comunicación. Ambos, quien comunica y quien escucha, deben estar abiertos hacia eso de lo que se habla. Pero no siempre esta apertura se da de la manera que se querría. Al respecto dice el pensador alemán: “en virtud de la comprensibilidad media ya implícita en el lenguaje expresado, el discurso comunicado puede ser comprendido en buena medida sin que el que escucha se ponga en una originaria versión comprensora hacia aquello sobre lo que recae el discurso. Más que comprender el ente del que se habla, se presta oídos sólo a lo hablado en cuanto tal”³⁸⁵. Con *originaria versión* quiere decir Heidegger, entendido desde el ser. El habla genuina se nutre de una relación originaria con el ente de que se habla. Ello no ocurre en la vida cotidiana, en general, y por tanto el habla distorsiona, se manifiesta como *habladuría*. En la conversación cotidiana tenemos un vínculo débil con lo que se habla y nos centramos —más que en aquello de que se habla—, en las palabras mismas, no atendiendo lo que las palabras quieren hacer ver al otro. En el libro de Heidegger *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*³⁸⁶, el traductor vierte *Gerede* —habladuría—, por hablilla.

“El discurso, que forma parte esencial de la estructura de ser del Dasein, cuya aperturidad contribuye a constituir, tiene la posibilidad de convertirse en habladuría y, en cuanto tal, de no mantener abierto el estar-en-el-mundo en una comprensión articulada, sino más bien cerrarlo, y de encubrir así el ente intramundano. Para esto no necesita la intención de engañar. [...] El desarraigado haberse dicho y seguirse diciendo basta para que el abrir se convierta en un cerrar. Y de esta manera, *al no volver* al fundamento de las cosas de que se habla, la habladuría es siempre y de suyo una obstrucción”³⁸⁷. El habla genuina, significa aperturidad, abrir; en cambio, la habladuría o hablilla más bien cierra, obstaculiza el acceso al ente de que se habla, deforma, disimula, encubre; pero ello no se hace en términos voluntarios, no es que se mienta. Sólo que, de todos modos, la relación de la habladuría con el ente de que se habla es una relación de desarraigo, de falta de fundamento, de no haber visto al ente tal como es.

Una frase *dice* cuando *descubre*, cuando hace *vidente* al otro respecto de aquello de lo que se está hablando, lo que no siempre ocurre. Por lo general, caemos en la forma de interpretar propia de la habladuría. “El Dasein no logra liberarse jamás de este estado interpretativo cotidiano en el que primeramente ha crecido. [...] El predominio del estado interpretativo público ha decidido ya incluso sobre las posibilidades del temple afectivo, es decir, sobre el modo fundamental como el Dasein se deja afectar por el mundo. El uno bosqueja de antemano la disposición afectiva, determina lo que se «ve» y cómo se ve”³⁸⁸.

Pero, la habladuría también juega un papel primordial, ya que en ella, desde ella y contra ella, es posible llegar a la genuina comprensión, genuina interpretación, genuina comunicación. Pero, lo ganado en estos casos no queda permanentemente ganado. Por ello es posible decir que, a nivel histórico, no basta recibir la herencia de la tradición,

³⁸⁵ Ibíd.

³⁸⁶ Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006, p. 335. Trad. de Jaime

Aspiunza.

³⁸⁷ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 192.

³⁸⁸ Ibíd.

sino que debemos *reapropiarnos* de lo dicho para ganar la genuina comprensión que está escondida en el estado interpretativo público.

Me parece importante subrayar que el discurso o habla (*Rede*) no sólo se se manifiesta en el decir (*Sagen*), el hablar (*Sprechen*) y el lenguaje (*Sprache*), sino que también en el escuchar (*Hören*), el oír (*Horchen*) y el callar (*Schweigen*). El habla, pues, no sólo tiene que ver con el decir, sino que también tiene que ver con el silencio, con el escuchar. Cualidades que debe considerar un terapeuta en el proceso terapéutico. Leamos lo que sostiene Heidegger: “La conexión del discurso con el comprender y la comprensibilidad se aclara por medio de una posibilidad existencial propia del mismo discurso: el escuchar (*Hören*). No por casualidad cuando no escuchamos «bien», decimos que no hemos «comprendido». El escuchar es constitutivo del discurso”³⁸⁹. El escuchar atentamente a otro implica el estar abierto (*das Hören auf*) propio del coestar del Dasein. Heidegger agrega: “el escuchar constituye incluso la primaria y auténtica apertura del Dasein a su poder-ser más propio, como un escuchar la voz del amigo que todo Dasein lleva consigo. El Dasein escucha porque comprende”³⁹⁰. La posibilidad de escucharse unos a otros, de aceptar el silencio atento, es lo que permite el coestar. Es cómo el otro se siente comprendido. La frase “el amigo que todo Dasein lleva consigo”, Rivera la aclara escribiendo: “«El escuchar es constitutivo del discurso». (...) Heidegger llegará a decir que nosotros nos escuchamos a nosotros mismos como la voz de un amigo que estuviera aconsejándonos. El escuchar cobra su máxima potencialidad cuando «lo escuchado» es el otro en cuanto tal, la persona del otro: es lo que Heidegger llama el *Hören auf*...”³⁹¹.

Este habla, que incluye el silencio y la escucha, es lo que Heidegger halla en las conversaciones cotidianas. Dice: “El Dasein escucha porque comprende. Como comprensor estar-en-el-mundo con los otros el Dasein está sujeto, en su escuchar, a la coexistencia y a sí mismo, y en esta sujeción del escuchar [*Hörigkeit*] se hace solidario de los otros [*ist zugehörig*]”. El escucharse unos a otros puede tomar diversas formas. Por una parte están las formas que asociamos normalmente con el escuchar: “hacerle caso” al otro, estar de acuerdo con él. Pero por otra parte, y a la par, hallamos los modos privativos del escucharse unos a otros: el no querer escuchar, el oponerse, el obstinarse, el dar la espalda³⁹².

Se escucha un todo, no las palabras aisladas, ni, menos aún, sólo su dimensión acústica. Al respecto, afirma Heidegger: “cuando nos ponemos expresamente a escuchar el discurso del otro, comprendemos, en primer lugar, lo dicho [...] *No* oímos, en cambio, primeramente el sonido de las palabras. Incluso allí donde el hablar es confuso o la lengua extranjera, escuchamos en primer lugar palabras *incomprensibles*, y no una diversidad de datos acústicos”³⁹³.

Si bien el callar es también constitutivo del habla, el hombre parece haber desarrollado mejor el arte del buen hablar —la retórica—, que el arte de guardar silencio —la *sigética*—. Cuando escuchamos al otro en la forma positiva del escuchar, estamos-con-el-otro, abiertos ambos al ente del que se habla. Dice el pensador alemán: “Sólo donde se da la posibilidad existencial de discurrir y escuchar, se puede oír. El que «no puede escuchar» y «necesita

³⁸⁹ *Ibid.*, p. 186.

³⁹⁰ *Ibid.*

³⁹¹ *Ibid.*, p. 480.

³⁹² *Ibid.*, p. 186.

³⁹³ *Ibid.*, p. 187.

sentir³⁹⁴» puede, tal vez precisamente por eso, oír muy bien. El puro oír por oír (*Nur-herum-hören*) es una privación del comprender escuchante³⁹⁵.

El pensador alemán le da gran importancia al callar. El que en un diálogo guarda silencio puede entender o darse a entender mejor que el que habla profusamente. Hay silencios elocuentes que “promueven la comprensión, con más propiedad que aquel a quien no le faltan palabras”³⁹⁶. Muchas veces el discurrir sin callar puede encubrir aquello de lo que se habla y, más aún, “proyecta sobre lo comprendido una aparente claridad, es decir, la incompreensión de la trivialidad”³⁹⁷. Estar callado no significa estar mudo. Por lo general, el mudo intenta hablar. El mudo “no sólo no demuestra que puede callar, sino que incluso carece de toda posibilidad de demostrarlo”³⁹⁸. Ello puede hacerse extendible al que es por naturaleza taciturno, en tanto en su *ser taciturno* tampoco muestra que calla y que puede callar. Por lo general, es callado; entonces, no tiene la posibilidad de callar y mostrar su silencio en un determinado momento. Lo muestra todo el tiempo, en tanto es taciturno.

Para poder callar, el Dasein debe tener algo que decir, esto es, debe estar vuelto hacia una verdadera aperturidad de sí mismo. Cuando ello ocurre, el silencio manifiesta algo de sí mismo y logra acallar la «habladuría». La importancia del silencio radica en bloquear casi en su totalidad la habladuría. El silencio articula en forma originaria la comprensibilidad del Dasein: del silencio proviene la auténtica capacidad de escucharnos los unos a los otros.

Los griegos, según Heidegger, “cuya existencia cotidiana tomaba predominantemente la forma de diálogo”³⁹⁹, determinaron la esencia del hombre como *zôon lógon échon*. Ello llevó a la interpretación del hombre como *animal rationale*. Sin ser esta interpretación falsa, encubre a ojos del pensador alemán “el terreno fenoménico de donde esta definición del Dasein fue tomada. El hombre se muestra en ella como el ente que habla”⁴⁰⁰. Los griegos no tenían ninguna palabra que significara lenguaje, por lo que es posible decir con Heidegger que “comprendieron este fenómeno «inmediatamente» como discurso”⁴⁰¹. *Zôon lógon échon*: más que “animal racional”, es el *viviente que habla*.

La interpretación del *lógos* —visto preponderantemente como enunciado—, llevó a una interpretación equivocada en el pensar griego, que derivó en la necesidad de analizar las estructuras fundamentales del discurso hablado. De esta manera, el *lógos* malentendido derivó en el estudio de la gramática como fundamentada en la lógica, entendida como estudio del enunciado. Pero si, en cambio, se considera el *lógos* “con la radical originariedad y amplitud de un existencial —afirma Heidegger—, surge la necesidad de buscar para la lingüística fundamentos ontológicos más originarios”⁴⁰². Si se quiere independizar la

³⁹⁴ Rivera da la siguiente explicación de este pasaje: “El que ‘no pueda escuchar’ y ‘necesita sentir’...”. Heidegger está haciendo alusión a un decir cotidiano, en que la mamá amenaza al niño que no quiere hacerle caso con que lo “hará sentir”, entendiéndose: las palmadas que le dará. (*Ser y Tiempo*, op. cit., p. 481; nota a la p. 187 de la obra).

³⁹⁵ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 187.

³⁹⁶ *Ibíd.*

³⁹⁷ *Ibíd.*

³⁹⁸ *Ibíd.*, p. 188.

³⁹⁹ *Ibíd.*

⁴⁰⁰ *Ibíd.*

⁴⁰¹ *Ibíd.*

⁴⁰² *Ibíd.*

gramática de la lógica se requiere una comprensión de la estructura fundamental *a priori* del discurso en general, “entendido como un existencial”⁴⁰³.

La investigación filosófica deberá orientarse a preguntar cuál es el modo de ser que le conviene al lenguaje. Se pregunta Heidegger: “¿Es el lenguaje un útil a la mano dentro del mundo, o tiene el modo de ser del Dasein, o ninguna de las dos cosas?”⁴⁰⁴ Al parecer, el lenguaje tendría la forma de ser del Dasein y sería un existencial. Dice el pensador, en apoyo de lo que afirmamos: “La presente interpretación del lenguaje no tenía otra finalidad que mostrar el «lugar» ontológico de este fenómeno dentro de la constitución de ser del Dasein”⁴⁰⁵.

Una situación psicoterapéutica y la importancia de las intervenciones ortogonales

Recogiendo lo anteriormente expuesto, es posible decir que cuando una persona llega a la consulta y expresa que tiene un problema por el que pide ayuda, es esperable —como dice Núñez—, que el problema sea producto de “la aparición no esperada de un suceso y la irrupción de una reacción afectiva displacentera. Pero además hay un tercer elemento que también está presente y es la generación automática de una explicación sobre la naturaleza *problemática* del suceso”⁴⁰⁶. De tal manera que lo que una persona vivió es para él o ella una dificultad y la define como tal. Esa dificultad puede ser dificultad para él o ella, o para alguna otra persona cercana a su mundo experiencial. De tal manera que un problema es algo que tiene que ver con la forma como una persona se ve a sí mismo o a algún otro en una determinada situación y en un determinado contexto. Por tanto para que haya un problema, la persona debe enunciarlo como tal, es decir, *como problema*.

Yo diría, el *temple anímico* abrió la *comprensión e interpretación del mundo* como algo que no debió pasar según su horizonte de significabilidad y ello lo expresó a través del *habla*. Aparece aquí la manifestación de lo que se podría llamar la *tríada inseparable*. a) Temple de ánimo, b) comprensión-interpretación y c) habla. Estos tres existenciales, sobre los que se ha escrito anteriormente, aparecen como una tríada inseparable, en tanto surgen co-originariamente, como sostiene Heidegger, de modo que no son separables en la situación-problema. Tal vez sería conveniente agregar que aparece en el Dasein siendo éste un *uno mismo*.

Pero, ¿por qué algo que no era problema pasa a ser visto como problema?

Para responder esta pregunta recurriré al pensamiento de Maturana, que introduce el concepto de *Intervención ortogonal*, la que se usará para describir lo que pasa en un sistema de significados, en una red conversacional que se comparte con otros, como se expondrá más adelante en la tesis. Dice el biólogo: “Un sistema (una unidad compuesta) puede entrar en dos tipos de encuentros: por un lado se trata del encuentro con una entidad externa que perturba los elementos del sistema, provocando en éstos cambios

⁴⁰³ Ibid., p. 189.

⁴⁰⁴ Ibid.

⁴⁰⁵ Ibid.

⁴⁰⁶ Núñez José, *Tengo un problema ¿Qué hago?*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1995, p. 37.

estructurales que corresponden al modo de funcionamiento actual del sistema, y por el otro lado puede observarse una forma de encuentro con una entidad externa que perturba los elementos del sistema, provocando en éstos cambios estructurales diferentes del modo de funcionamiento actual del sistema. El primer tipo de encuentro aquí es llamado agonal (confirmatorio) pues el agente externo gatilla en algunos elementos del sistema los mismos cambios estructurales que también podrían ser gatillados por los demás elementos del sistema en el marco de la dinámica actual del sistema, por lo que el sistema como unidad mantiene su deriva relacional inalterada. Por consiguiente, el segundo tipo de encuentro recibe el nombre de ortogonal (no confirmatorio), ya que el agente externo gatilla cambios estructurales en algunos elementos del sistema que son novedosos en relación con la dinámica estructural actual del mismo, por lo que el sistema como unidad cambia

la dirección de su deriva relacional”⁴⁰⁷. Quisiéramos recordar que Maturana distingue dos sistemas que aparecen juntos pero que no son lo mismo. Nos referimos al sistema determinado neurobiológicamente o determinismo estructural y el sistema relacional que surge de la interacción con otros en el lenguaje y que da lugar a las redes conversacionales. Sobre ellos nos detendremos más adelante en el escrito.

Por ejemplo: una mujer de 60 años, diagnosticada con una depresión severa, llega enviada desde psiquiatría⁴⁰⁸ a psicología (concretamente, al Centro Docente Asistencial de Salud Mental, Universidad Mayor – Hospital Barros Luco). A medida que va relatando lo que le pasa, le van brotando palabras (*habla*), va desocultando su forma de entender el mundo, y se puede apreciar que ella, a ojos de la terapeuta, no está deprimida. Su relato, su decir y no decir (comportamiento verbal y no verbal), sus silencios y su escucha, más que mostrar depresión habla de una angustia psicológica⁴⁰⁹ (*temple anímico*). Su *comprensión-interpretación* del hecho no le es transparente a la paciente, en tanto como diría Heidegger, ella, como Dasein “está inmediata y regularmente en medio del “mundo” del que se ocupa”⁴¹⁰, de tal modo que, estando absorta en su mundo, perdida en lo público del *uno*, no le queda otra alternativa que aceptar el diagnóstico recientemente dado.

Lee sobre depresión (*escribidurías*) y relaciona su malestar con el hecho de que cuando era niña “nunca se sintió querida, y ella sabe que la falta de cariño lleva a la depresión”⁴¹¹. En la impropiedad, el Dasein propio, diría Heidegger, “queda abandonado a la disposición del uno”⁴¹², a la forma como los otros interpretan su sentir. Más aún si ese otro es alguien que en el contexto social sabe de enfermedades mentales, el psiquiatra. Pero, la terapeuta sabe que la paciente *siempre* se ha sentido no querida, por lo que ese hecho no permite explicar su angustia *de hoy*. Ha sido parte de sus conversaciones agonales con ella misma y con otros por mucho tiempo. La terapeuta, a través de las preguntas hechas a la paciente, busca encontrar un hecho distinto, que haya ocurrido *hace poco*; intentando ver si en su sistema de significados ocurrió algún hecho que pueda ser entendido a la luz de una *intervención ortogonal*, que al ser des-confirmadora de su sistema de significados, le haya traído a primer plano su proyecto, que hasta ahora estaba en el “trasfondo”.

⁴⁰⁷ Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2005, p. 138.

⁴⁰⁸ El psiquiatra decide no medicarla dado que ha tenido alzas inespecíficas de presión arterial.

⁴⁰⁹ Se le puso el apellido *psicológica* para diferenciarla de la angustia filosófica, que está relacionado con algo inespecífico.

⁴¹⁰ Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 198.

⁴¹¹ Palabras textuales suyas.

⁴¹² Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 198.

El Dasein desoculta el mundo *desde su proyecto*, diría Heidegger. El proyecto es la estructura existencial a partir de la cual aparece de la manera en que aparece el ámbito en que se mueve el poder ser fáctico del Dasein. El proyectar no tiene nada que ver con un comportamiento planificador; el Dasein se comprende a sí mismo proyectándose hacia el futuro en el mundo, pero *en un plano preintelectual*. No es que voluntariamente el Dasein —en este caso la paciente—, haga proyectos, sino que espontáneamente existe de una manera proyectiva, volcada hacia el futuro. El comprender desde el proyecto *puede* llevar a que el Dasein llegue a comprenderse inmediata y regularmente a partir de su mundo, a partir de su horizonte de significabilidad aprendida desde el *uno*. Es así como aparecerá, *finalmente*, comprensible —para ella y la terapeuta—, que le surge el susto al futuro en tanto su proyecto, que estaba no explicitado, se ve amenazado.

Ella, como todo Dasein, está en medio de un mundo descubierto, y desde él asume sus posibilidades; pero este asumir “lo hace primeramente siguiendo el estado interpretativo del uno”⁴¹³, diríamos con Heidegger. Esta interpretación hecha desde el *uno* la ha limitado de antemano a las posibilidades que se le aparecen en el ámbito de lo “conocido —expresa el pensador de Friburgo—, asequible, tolerable, de lo que se debe y acostumbra hacer”⁴¹⁴. Ello, indudablemente, lo limita a “lo inmediatamente disponible en la cotidianidad”⁴¹⁵, lo que redundará en una reducción de lo posible sólo a lo “realmente” posible.

La paciente, inserta en el *uno*, no ve aún la amenaza. Pero, lo único novedoso ocurrido en su vida este último tiempo es que hace dos meses le avisaron, desde la oficina del personal, que a fin de año *debe* imperiosamente jubilar. Ese hecho es el que ella destaca como el hito que cambió su estado de ánimo y la llevó a “estar mal”. La mujer sabe intelectualmente que debería estar feliz por su pronta jubilación (es lo que le sugiere el *uno mismo*), por lo que no relaciona este hecho, aparentemente “bueno”, con su estado emocional displacentero. No obstante, con las preguntas de la terapeuta, le emerge una nueva interpretación que sí justifica a sus ojos la angustia. La pronta jubilación —entendida desde una nueva comprensión, que le emerge gracias a las preguntas de la terapeuta—, la llevan a desocultar el hecho de que *lo que* principalmente —aunque no únicamente—, le da sentido a su vida es *su trabajo*. No conoce otra cosa. Es necesario recordar que la interpretación se funda, en primer término, en un *haber previo* (haberse encontrado con el ente antes); en segundo término, en una *manera previa de ver* (cada vez la cosa con la cual nos encontramos queda recortada en su posible sentido por la manera previa de ver) y, en tercer lugar, en la *manera de entender previa* (que significa la anticipación de un concepto, es decir, la anticipación de un modo de entender lo que está a la mano).

La angustia pasa a ser interpretada de otra manera. Ello, en la medida que la paciente al estar-en-el-mundo “que ha sido primariamente proyectado como un mundo de deseos, se ha perdido irremediabilmente en lo disponible, pero de tal manera que, siendo esto último lo único a la mano a la luz de lo deseado, sin embargo jamás logra satisfacer”⁴¹⁶. De esta manera, cogida por el deseo —que es una modificación del proyectarse comprensor—, “se

413 Ibid.

414 Ibid.

415 Ibid.

416 Ibid., pp. 216 s.

limita a añorar las posibilidades”⁴¹⁷, las posibilidades que desde su mundo fáctico podía traer a la mano.

Se “ve” a sí misma sin nada que hacer, no existen todavía para ella repertorios comportamentales para la situación que se avecina; por tanto, desde su facticidad, hoy día se “proyecta” sin amigos ni contactos humanos, con largos días que no va a saber cómo llenar y con una merma en su ingreso económico. Lo que sucede es que al Dasein, al estar vuelto hacia sus posibilidades fácticas, le emerge un mero *desear*, *desear lo que le es conocido*, y estar jubilada le es desconocido. Al entender su susto, emerge una nueva interpretación que le permite a ambas, terapeuta y paciente, un nuevo horizonte de significabilidad.

Les permite juntas encontrar caminos alternativos de vida que, vistos desde el diagnóstico “depresión”, sólo llevaban a la paciente a seguir sintiéndose mal. Indudablemente, al comprender de otra manera su proyecto, cambia su temple emocional, su interpretación, y la forma de hablar de lo que le ocurrió. Logra entender que debe buscar caminos alternativos de vida que, vistos desde el diagnóstico “depresión”, sólo la llevaban a seguir sintiéndose mal, y a buscar las causas de su malestar en el pasado.

⁴¹⁷ *Ibid.*, p. 217.

Capítulo V: El lenguaje

Lenguaje: tema complejo

Si bien en el capítulo anterior se dijo que el lenguaje tendría la forma de ser del Dasein y sería un existencial, según el planteamiento heideggeriano, con ello no se cierra el tema. Aunque cotidianamente hablamos, hablar sobre el lenguaje es, tal vez, una de las acciones humanas más complejas. Dado que esta tesis se ubica *en el cruce* de la psicoterapia con la filosofía, creo que será interesante para iniciar este acápite incluir ciertos hallazgos provenientes de estudios paleontológicos y de antropología evolutiva. Ello, toda vez que dichos estudios e investigaciones pretenden probar que el *australopithecus* se transformó en ser humano cuando apareció el lenguaje. Si bien algunos lo datan en 3 millones de años atrás, otros consignan su origen a una época más remota. No obstante, unos y otros concuerdan en el hecho de que lo que hizo humano a los humanos fue el lenguaje. Éste, el lenguaje, surgió producto de una modificación genética ocurrida al *australopithecus*. El responsable de ello fue un gen distinguido como el “FOXP2, conocido como el gen del lenguaje”⁴¹⁸. Estudios neurológicos plantean que “las modificaciones experimentadas por FOXP2 habrían permitido adicionalmente el reclutamiento de determinadas regiones (como el área de Broca) para el lenguaje, bien facilitando la emergencia de la sintaxis u optimizando el procesamiento fonológico y/o la memoria de trabajo verbal, bien transfiriendo a dichas regiones el control de la articulación, sentando, en definitiva, las bases para la aparición del lenguaje hablado en el hombre”⁴¹⁹. Lo expuesto permite inferir que el lenguaje ha sido ocupación de la mayoría de las disciplinas que estudian “lo humano”

Desde el punto de vista psicológico, en términos gruesos, y considerando lo expuesto por Bateson en su libro *Espíritu y Naturaleza*, “ha habido y aún hay, en el mundo muchas epistemologías, diferentes y hasta contrastantes entre sí”⁴²⁰, por lo que no queda otra posibilidad que elegir una. El antropólogo afirma que en la medida de que lo que existe en el mundo no es continuo ni tiene límites fijos, cualquier distinción que haga una persona, incluso un científico, siempre es “arbitraria”, y depende de los ojos del observador. Escribe: “la ciencia, como el arte, la religión, el comercio, la guerra y hasta el dormir, se basan en presuposiciones”⁴²¹. Pensando en el hecho de que cualquier distinción siempre es una presuposición, es posible decir que a la luz del pensamiento psicológico se puede elegir a lo menos dos corrientes distintas que han abordado el tema del lenguaje. Una es la línea que se puede incluir en el neopositivismo lógico, en la que es posible incluir a autores como Wittgenstein, Austin, Quine, Searle; la otra es la que podría llamarse línea fenomenológico-hermenéutica, en la que es posible ubicar a Ortega y Heidegger.

Ambas líneas de pensamiento son divergentes y responden a tradiciones psicológicas y filosóficas cuyas bases son también distintas. En psicología remiten a la cultura científicista,

⁴¹⁸ Gonzalo Sanz, Luis María, *Enigmas en la evolución*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, p. 123.

⁴¹⁹ Benítez-Burraco A., “FOXP2: del trastorno específico a la biología molecular del lenguaje. Implicaciones para la ontogenia y la filogenia del lenguaje”, *Revista de neurología*, ISSN 0210-0010, Vol. 41, N°. 1, Universidad La Rioja, España, 2005, p. 38.

⁴²⁰ Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 17.

⁴²¹ *Ibid.*, p. 22.

por una parte, y a la cultura fenomenológica comprensiva, por otra, denominadas de esa manera por Carlos Cornejo⁴²² en su artículo *Las dos culturas de la Psicología*, mencionado anteriormente.

La tradición científica en psicología, como sostiene Cornejo, “fundamenta su proceder en el monismo ontológico, vale decir, en la creencia que la realidad es susceptible de ser analizada exhaustivamente como una única ontología. En ese marco metateórico, la psicología científica sería una expresión del monismo materialista, pues supone que toda la realidad –incluida la psíquica– es analizable en términos de elementos extensos, que se despliegan en el tiempo y en el espacio”⁴²³. El rigor de la ciencia sería aplicable a la comprensión de lo humano, y lo que se requiere es poder demostrar lo que se sostiene.

La línea de pensamiento fenomenológico-hermenéutica sigue un decurso totalmente distinto. En esa línea de pensamiento es posible ubicar a Heidegger y Ortega y, aunque parezca extraño a primera vista, al pensamiento del biólogo chileno Humberto Maturana.

El trabajar con el lenguaje desde esta óptica, tanto en Heidegger como en Ortega, lleva a una reflexión en que el lenguaje no se trabaja abstractamente, como problema autónomo, sino que siempre en referencia a entidades vinculadas con éste. Ortega lo vincula con la realidad radical, es decir, con la vida humana; Heidegger lo ve en el contexto de la analítica existencial del Dasein.

Humberto Maturana, en su artículo «Ontología del conversar», sostiene que el inicio de lo humano remite a tres y medio millones de años atrás; específicamente, con el surgimiento del lenguaje. Afirma que “la historia del cerebro humano está relacionada principalmente con el lenguaje”⁴²⁴. Lo peculiarmente humano —a ojos del biólogo—, no está en la manipulación de objetos, como algunos estudiosos sostienen, sino en el lenguaje. Maturana discute la idea de que el lenguaje sea un sistema simbólico que permite la comunicación entre los seres humanos, enfatizando el hecho de que los símbolos son siempre secundarios al lenguaje. El lenguaje es anterior a la elaboración de cualquier símbolo. Para el biólogo, el lenguaje lo creamos nosotros, los humanos; “el mundo en que

vivimos es el mundo que nosotros configuramos y no un mundo que encontramos”⁴²⁵ al llegar a él, y lo configuramos, en el lenguaje. Leámoslo en sus palabras: “el lenguaje como fenómeno biológico consiste en un fluir de interacciones recurrentes que constituyen un sistema de coordinaciones conductuales consensuales de coordinaciones conductuales consensuales. De eso resulta que el lenguaje como proceso no tiene lugar en el cuerpo (sistema nervioso) de los participantes en él, sino que en el espacio de coordinaciones conductuales consensuales que se constituyen en el fluir de sus encuentros conductuales

recurrentes”⁴²⁶. Dichos encuentros recurrentes emergen en la convivencia con otros y son las que dan origen a ciertos modos característicos de vida, los que no serían posibles sin el lenguaje. Debe quedar en evidencia —afirma categóricamente el investigador chileno—, que “el lenguaje no constituye un instrumento de trasmisión de información ni sistema de comunicación, sino una manera de convivir en un devenir de coordinaciones conductuales

⁴²² Cornejo, Carlos, *Las Dos Culturas de/en la Psicología*, op. cit.

⁴²³ *Ibíd.*, p. 7.

⁴²⁴ Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2005, p. 106.

⁴²⁵ Maturana, Humberto *El sentido de lo humano*, Editorial Hachette, Santiago de Chile, 1991, p. 30.

⁴²⁶ Maturana, Humberto *Desde la Biología a la Psicología*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2003, p. 87 (Publicado originalmente en revista *Terapia Psicológica*, Santiago de Chile, año VII, N° 10, 1988).

que no contradice el determinismo estructural de los sistemas interactuantes”⁴²⁷. Cuando habla de determinismo estructural se está refiriendo a la biología, al operar interno del sistema nervioso.

Si bien el determinismo estructural permite que el hombre pueda conversar e interactuar con otros en y desde el lenguaje, este último sólo surge como producto del proceso relacional que acontece en la interacción con otros.

Los seres humanos existiendo en el lenguaje

Los seres humanos somos lo que somos *en* el lenguaje, “sólo nosotros los humanos vivimos en el lenguaje”⁴²⁸, y es desde el lenguaje que reflexionamos sobre lo que nos pasa en la vida. Cuando reflexionamos sobre el lenguaje inevitablemente *estamos ya* en él. Ello no es trivial en tanto “cada uno de nosotros carga con toda una trama relacional, dentro de la cual nuestro modo de pensar, hablar y actuar tiene su sentido”⁴²⁹. Siempre estamos con otros conversando e “inevitablemente formamos parte de una dinámica sistémica”⁴³⁰. Como seres humanos nos gusta estar con otros y conversar. “Sentimos placer —reza el biólogo— en la compañía de otro; nos gustan las conversaciones y actividades comunes, y por eso en nuestra vida cotidiana siempre volvemos a esas formas agradables de convivencia”⁴³¹

. La convivencia se da entre las personas gracias al lenguaje, pero muchas veces se confunden dos conceptos que es necesario mantener separados. Se refiere a la biología y al ámbito de lo relacional, que podría ser interpretado como “lo psicológico”. Escuchemos lo que sostiene: “lo cerrado del sistema nervioso y el hecho que nos pongamos de acuerdo no se contradicen para nada”⁴³², en tanto uno tiene que ver con el dominio biológico y el operar interno del sistema nervioso, y el otro con lo que pasa en el dominio relacional, en la interacción con otros, en el convivir, es decir en el dominio psicológico.

En la medida que el ser humano conversa con otros seres humanos, no se mantiene nunca estático, sino que va cambiando junto con otros. Pero, el cambio sólo se produce en la medida en que en el encuentro con otro, con el que entra en interacción, desencadena cambios estructurales (neurobiológicos). Esos cambios estructurales se producen si la biología lo permite. Por ello sostiene que no es que el otro haya influido en mi cerebro, ni entrado a él alguna energía. Sólo que las palabras dichas por alguien perturbaron, de alguna manera, alguna de las estructuras neurobiológicas, y eso es lo que produjo el cambio. El determinismo estructural de cada uno permite o no que el cambio en las propias estructuras biológicas se produzca. De tal manera que en nuestra cotidianidad, en el convivir e interactuar con otros, los cambios que se van produciendo están determinados por el hecho de que ciertas conversaciones perturben o no ciertas estructuras neurobiológicas.

⁴²⁷ Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2005, p. 106.

⁴²⁸ *Ibíd.*, p. 108.

⁴²⁹ *Ibíd.*, p. 141.

⁴³⁰ *Ibíd.*

⁴³¹ Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, op. cit., p. 98.

⁴³² *Ibíd.*

Los seres humanos somos multidimensionales en nuestros dominios de interacciones, y “participamos siempre en muchas conversaciones que se entrecruzan en nuestra dinámica corporal simultánea o sucesivamente”⁴³³. Al movernos en el lenguaje en interacciones con otros, va cambiando nuestra forma de conversar, pero también de emocionar. Ello en tanto el conversar es, para el biólogo, “el entrelazamiento de las coordinaciones de acciones conductuales que se entrelazan con el emocionar”⁴³⁴. No hay que olvidar, dice Maturana, que “las emociones están en la base de cualquier acción, son el fundamento de la actividad. En ellas se expresa la figura relacional en que opera una persona”⁴³⁵. Indudablemente, esta aseveración recuerda la filosofía heideggeriana y la aperturidad que emerge desde el *temple de ánimo*.

Para Ortega, *decir* —entendiendo *decir* como concreción del lenguaje—, “es una de las cosas que el Hombre hace”⁴³⁶, y como todas las cosas que el hombre hace, no sólo remite a la radicalidad de su propia vida, sino que además es, como toda faena humana, *una utopía*.

¿Qué quiere decir Ortega con utopía? Se refiere a algo inalcanzable, quimérico; en rigor, impracticable. Pero que, por eso mismo, merece ser objeto de reflexión. El utopismo —en este caso, ya sea en el uso del lenguaje o en el tratar de llegar a la comprensión del lenguaje—, orienta el quehacer en dos direcciones distintas, dependiendo de que se trate de un buen o mal utopismo. El mal utopista —advierde Ortega—, “piensa que [algo], puesto que es deseable, es posible”⁴³⁷, es decir, en este caso, por sólo desearlo es posible llegar a establecer una comunicación clara y transparente, y llegar a entender el lenguaje de otro en su cabalidad. En cambio, el buen utopista —a ojos del filósofo español—, “piensa que puesto que sería deseable liberar a los hombres de la distancia impuesta por las lenguas no hay probabilidad de que se pueda conseguir; por tanto, que sólo cabe lograrlo en medida aproximada”⁴³⁸. Aunque Ortega se está refiriendo sólo al fenómeno de la traducción en el texto citado, podría pensarse que se trata de una tesis pesimista sobre el lenguaje en general, que llevaría a plantear que no habría posibilidad de comunicación entre las personas a través de las palabras; no obstante, ello, más que ser pesimista, plantea un desafío, un desafío que tiene el sentido de pensar que hay una aproximación mayor o menor a la intelección de lo que otro dice o escribe, y que se requiere un esfuerzo para lograr una aproximación suficiente.

El esfuerzo por entender lo que el otro dice es lo que hace particularmente interesante la faena de tratar de entender, especialmente cuando se trata de entender un problema por el que el paciente consulta. Afirma Ortega que “la existencia del hombre tiene un carácter deportivo, de esfuerzo que se complace en sí mismo y no en su resultado”⁴³⁹. Entender

⁴³³ Ibíd., p. 98.

⁴³⁴ Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, op. cit., p. 35.

⁴³⁵ Maturana, Humberto y Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, op. cit., p. 136.

⁴³⁶ Ortega y Gasset, J., “Comentario al «Banquete» de Platón”; en *Historia como sistema*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981, p. 128.

⁴³⁷ Ortega y Gasset, J., “Miseria y esplendor de la traducción”; en *Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 438.

⁴³⁸ Ibíd.

⁴³⁹ Ibíd., p. 439.

a otro, tarea de la psicología, y específicamente de la psicoterapia, lleva en sí la difícil y apasionante faena de lograr entender a través de las palabras.

El lenguaje, para Ortega, no sólo se circunscribe a la palabra dicha, sino incluye también lo escrito. Y es necesario considerar dos leyes que nos circunscriben al pensar en el lenguaje. Escuchémoslo en palabras del pensador: “«Todo decir es deficiente» —esto es, nunca logramos decir plenamente lo que nos proponemos decir”⁴⁴⁰. El lector habrá tenido la experiencia de haber sido mal entendido y, quizás, se habrá visto en la obligación de aclarar una aseveración. Tal vez, señalando que *no es eso lo que quise decir*.

La segunda ley reza en sentido inverso y declara: “«Todo decir es exuberante» —esto es, que nuestro decir manifiesta siempre muchas más cosas de las que nos proponemos e incluso no pocas que queremos silenciar”⁴⁴¹.

Si creemos que ambas leyes no son discutibles, aparece la dificultad implícita en el uso del lenguaje y su comprensión. Cada vez que decimos algo, si bien siempre hay un querer decir una cosa determinada, no podemos dejar de lado el hecho de que jamás lo logramos en plenitud. Nunca hay una adecuación completa, unívoca, entre lo que queríamos decir y lo que efectivamente decimos. En nuestro decir algo dejamos *sin querer* fuera de lo dicho una gran cantidad de elementos. Muchos supuestos quedan tácitos y, por ello, sin explicitar.

Por otra parte, el compartir una cierto idioma nos lleva a pensar que las palabras dicen lo mismo para distintas personas, y muchas veces damos por supuesto que el otro entiende cabalmente lo que se le dijo. “A nadie se le ocurre decir lo que presume que ya sabe el otro”⁴⁴², afirma Ortega. Así, en el decir aparece implícita una serie de postulados que se suponen sabidos por quien escucha, y que por ello se callan. Indudablemente, el hablar con alguien sólo es posible si se da por entendido que existe entre ambos hablantes una serie de hechos y situaciones que son comunes. De lo contrario, la comunicación no podría establecerse. Como ejemplo, podemos traer a la mano el hecho de que a nadie, que no viva entre las nieves o los hielos, se le ocurre discutir vivamente sobre el color blanco; sin embargo, sabemos que para los esquimales el blanco tiene una inmensa gradiente de tonalidades que nosotros no percibimos.

Sostiene Ortega que “decir algo implica innumerables otras cosas que se subdicen”⁴⁴³. Eso que queda subdicho son situaciones o hechos que se dan por subentendidos. Si bien esto facilita la comunicación proporcionándole una gran agilidad, también la entorpece, en tanto esos supuestos —que damos por subentendidos—, no nos constan y, sin embargo, actuamos como si fuera así, como que fueran evidentes por sí mismos.

Por otra parte, si el que dice algo, esperando ser entendido, y el que escucha son, como plantea Ortega, “contemporáneos, existirá entre ambos, con máxima probabilidad, coincidencia en esos radicales supuestos sobre los cuales o en los cuales «viven, se mueven y son». Por eso entre contemporáneos es posible, sin más, una relativa comprensión”⁴⁴⁴. Si bien la palabra *relativa* no aparece subrayada, creo que amerita destacarse, en tanto, por lo general, entre congéneres no siempre la comprensión aparece unívoca. Por otra parte, puede que no se trate de contemporáneos, y en ese caso la

⁴⁴⁰ Ortega y Gasset, J., “La reviviscencia de los cuadros”, en *Velásquez, Obras Completas* Tomo VIII, op. cit., p. 494.

⁴⁴¹ *Ibíd.*

⁴⁴² *Ibíd.*

⁴⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴⁴ *Ibíd.*

comprensión se complejiza aún más. En esos casos no queda otra cosa que tratar de entender lo que el otro dice en el contexto pretérito en el que lo dijo. No queda más que remitirnos a la «historia» y a lo que pasaba entonces, cuando lo dicho fue dicho. Ortega escribe que “la historia no se propone más que entender al antepasado como él mismo se entendió, pero resulta que no puede lograr esto si no descubre los últimos supuestos desde los cuales el antepasado vivió y en que, de puro serle evidentes, no podía reparar. Por tanto, para entenderlo como él se entendió, no hay más remedio que entenderlo mejor”⁴⁴⁵.

En la medida que somos seres temporales, que devenimos y acontecemos en una época determinada, y desde ahí comprendemos el mundo, no nos queda otra cosa que entender ese mundo que es el nuestro. Escribe Heidegger: “el ser del Dasein tiene su sentido en la temporeidad. Pero esta última es también la condición que hace posible la historicidad como un modo de ser tempóreo del Dasein mismo, prescindiendo de si éste es un ente “en el tiempo” y del modo como lo sea. El carácter de la historicidad [*Geschichtlichkeit*] es previo a lo que llamamos historia [*Geschichte*] (el acontecer de la historia universal)”⁴⁴⁶.

La comprensión epocal

El Dasein ha sido familiarizado con y ha ido creciendo en una interpretación del existir. Esa interpretación del existir es distinta en las distintas épocas. La forma de entender lo que acontece viene de cierta manera predeterminada, en tanto se inserta en nuestras convicciones más íntimas, y es desde ellas que interpretamos el acontecer, lo que pasa, la historia, el ser o cualquier otro fenómeno que acontezca.

El Dasein ha sido familiarizado con y ha ido creciendo en una interpretación del existir. Esa interpretación del existir es diferente en las distintas épocas. La forma de entender lo que acontece viene de cierta manera predeterminada, en tanto se inserta en nuestras convicciones más íntimas, y es desde ellas que interpretamos el acontecer, lo que pasa, la historia, el ser o cualquier otro fenómeno que acontezca. También interpretamos el hoy de tal manera que para el Dasein, escribe Heidegger, “su propio pasado —y eso significa siempre el pasado de su «generación»— no *va detrás* del Dasein, sino que ya cada vez se le anticipa”⁴⁴⁷. Podremos afirmar que escuchamos la tradición, pero, desde un hoy, desde nuestra facticidad, que es actualidad y proyecto. Para Heidegger, “el mundo es la abierta apertura de las amplias vías de las decisiones simples y esenciales en el destino de un pueblo histórico”⁴⁴⁸ que vive hoy.

Por ello tenemos que hacernos cargo de nuestra manera de entender, que es la manera de entender de nuestra era (más precisamente, de nuestra generación). Volviendo a Ortega, podemos decir que el lenguaje es entendido a la luz de la comprensión que nuestro mundo actual nos impone.

La palabra no posee ningún estatuto ontológico en sí misma, no es ninguna realidad que designe de suyo las cosas, sino que la palabra se constituye en cuanto tal en la

⁴⁴⁵ Ibíd.

⁴⁴⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 43.

⁴⁴⁷ Ibíd., p. 44.

⁴⁴⁸ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 34.

medida en que es dicha por alguien a otro alguien en un contexto determinado o en *una circunstancia*, como diría el pensador español. Es siempre dentro de las circunstancias o situaciones específicas donde es necesario encuadrar el lenguaje, y entender, por tanto, lo que la filosofía de Ortega aporta a su comprensión.

La palabra dicha no tiene una significación objetiva, sino que, como sostiene el pensador español, “su significación auténtica es siempre ocasional”⁴⁴⁹. Depende del contexto en que están quienes hablan y quienes escuchan. Es la bipolaridad referencial de quien profiere la palabra y de quien la oye la que confiere sentido o realidad a esa palabra. El lenguaje auténtico y la palabra real no son los del diccionario. Escuchemos al filósofo: “el vocabulario, el diccionario, es todo lo contrario del lenguaje y que las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tiene realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece”⁴⁵⁰. La reflexión general sobre el lenguaje contenida en el texto anteriormente citado, que relaciona palabra y acción así como palabra y circunstancia humana, permite adentrarnos en la comprensión filosófica del lenguaje de Ortega, y relacionarla con la pragmática de la comunicación humana planteada por Watzlawick, Beavin y Jackson.

La socialización que recibe el hombre a través y en el lenguaje no se refiere a un lenguaje abstracto sino a un lenguaje centrado en el hacer. Al respecto —como señalan Watzlawick, Beavin y Jackson en su libro sobre la comunicación humana—, podemos afirmar que “toda conducta, y no solo el habla, es comunicación”⁴⁵¹, y toda comunicación, [...] afecta a la conducta”⁴⁵². No existe, dicen los terapeutas, algo que no sea comunicación, en tanto “no hay no-conducta”⁴⁵³. En otras palabras, en la interacción humana, en la medida que las personas interactúan, es imposible no comunicar. Esta afirmación lleva al primer axioma de la comunicación humana que reza “la imposibilidad de no comunicar”⁴⁵⁴. La ausencia de palabras no implica la no comunicación, en tanto toda conducta es comunicación. Los autores citados escriben al respecto: “actividad o inactividad, palabra o silencio, tienen siempre valor de mensaje: influyen sobre los demás, quienes, a su vez, no pueden dejar de responder a tales comunicaciones y, por ende, también comunican”⁴⁵⁵.

Ortega sostiene que la persona aprende y se socializa a través del lenguaje *haciendo*, actuando en el mundo. El aprendizaje del hacer, que va mediando su socialización es lo que se conoce como lengua materna, siendo la lengua en la que nació y la que aprendió

⁴⁴⁹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 245.

⁴⁵⁰ *Ibíd.*, p. 242.

⁴⁵¹ Se está entendiendo comunicación en términos pragmáticos y no como la entiende Heidegger, que será expuesto más adelante en el trabajo.

⁴⁵² Watzlawick, P.; Beavin J.; Jackson D., *Teoría de la comunicación humana*, Editorial Herder, Barcelona, 1989, p. 24.

⁴⁵³ *Ibíd.*, p. 50.

⁴⁵⁴ *Ibíd.*, p. 49.

⁴⁵⁵ Watzlawick, P.; Beavin, J.; Jackson, D., *Teoría de la comunicación humana*, op. cit., p. 50.

desde sus primeros pasos en el mundo. Dice al respecto Ortega: “La lengua materna le ha acuñado [al individuo] para siempre. Y como cada lengua lleva en sí una figura peculiar del mundo, le impone, junto a ciertas potencialidades afortunadas, toda una serie de radicales limitaciones. Aquí vemos con toda transparencia cómo lo que llamamos el hombre es una acentuada abstracción. El ser más íntimo de cada hombre está ya informado, modelado por una determinada sociedad”⁴⁵⁶. La lengua materna recibida es de importancia radical, en tanto queda el hombre marcado por ella para siempre. Es este lenguaje el que le marcará y le dará las herramientas para distinguir el mundo, su mundo. Al mismo tiempo, le impondrá un cúmulo de limitaciones y de deberes y derechos con el que se deberá relacionar.

Las frases se componen de palabras —dice Ortega—, pero, ellas por sí, aisladas, no se entienden. El vocablo aislado no tiene propiamente significación, sino que sólo se hace comprensible en el contexto —tanto verbal como no verbal—, que le da el sentido preciso a la palabra. Bateson afirma que “desprovistos de contexto las palabras y las acciones carecen de significado”⁴⁵⁷. Ortega agrega otros ingredientes a su forma de entender el lenguaje, y escribe en un texto ya citado: “las palabras no son palabras sino cuando son dichas por alguien a alguien. Sólo así, funcionando como concreta acción, como acción viviente de un ser humano sobre otro ser humano, tienen realidad verbal. Y como los hombres entre quienes las palabras se cruzan son vidas humanas y toda vida se halla en todo instante en una determinada circunstancia o situación, es evidente que la realidad «palabra» es inseparable de quien la dice, de a quién va dicha y de la situación en que esto acontece”⁴⁵⁸.

La pragmática de la comunicación

Por tanto, en un proceso comunicacional, se producen intercambios comunicacionales entre las personas, los que evidentemente no son sólo palabras. En la medida que se acepta el axioma planteado por el grupo de Palo Alto de que toda conducta es comunicación, la unidad de personas en comunicación no admite una unidad de mensaje monofónico, sino más bien un conjunto “fluido y multifacético de muchos modos de conducta —verbal, tonal, postural, contextual, etc.— todos los cuales limitan el significado de los otros”⁴⁵⁹. Este conjunto de elementos, que están en permanente interacción y cambio, son vistos como un todo, lo que lleva a ciertas restricciones que deben ser consideradas en la pragmática de la comunicación humana.

En la medida que la comunicación ocurre en un espacio interaccional, donde las personas interactúan, ello implica un compromiso inherente a todo proceso comunicacional. De esta manera, el comportamiento no sólo transmite información y mensajes, sino que “impone conductas”⁴⁶⁰. Pero para poder entender esta frase es necesario referirse a

⁴⁵⁶ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 254.

⁴⁵⁷ Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 14.

⁴⁵⁸ Ortega y Gasset J., *El hombre y la gente*, *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., 242.

⁴⁵⁹ Watzlawick, P; Beavin J; Jackson D, *Teoría de la comunicación humana*, op. cit., p. 50.

⁴⁶⁰ *Ibid.*, p. 52.

lo que Bateson, siguiendo una analogía fisiológica, sustentaba, y es el hecho de que en toda comunicación es necesario distinguir un aspecto referencial y otro conativo. Este aspecto del *carácter referencial* de la comunicación, el grupo de Palo Alto lo infiere hacia la comunicación humana, y sostiene que éste se refiere a la trasmisión de información; “por ende, en la comunicación humana «lo referencial» es sinónimo de *contenido* del mensaje”⁴⁶¹. Puede referirse a cualquier tipo de mensaje, sea verdadero o falso, válido, indeterminado, interesante, aburrido, preciso, etc. Lo importante es *cómo* va a ser entendido este mensaje. Para apreciar cómo el mensaje debe ser entendido es necesario referirse al aspecto *conativo*, que dice relación con el hecho de “qué tipo de mensaje debe entenderse que es, y, por ende, en última instancia, a la *relación* entre los comunicantes”⁴⁶². En otras palabras la forma de entender un mensaje va a estar determinado por el aspecto relacional.

Esta característica de la comunicación es fundamental en la sesión terapéutica, en el sentido de tener presente el hecho de que las palabras descontextualizadas de la relación no son comprensibles para el terapeuta. Es así como el segundo axioma de la pragmática de la comunicación —que establece que en toda comunicación es necesario tener presente “los niveles de contenido y relaciones de la comunicación”⁴⁶³—, es básico para poder situar un problema. Si ambos niveles a los que se refiere el axioma no se toman en consideración, lo que el otro dice, hace o deja de decir queda indeterminado.

Las relaciones disfuncionales por lo general se caracterizan por una constante lucha acerca de la naturaleza de la relación, dejando en segundo lugar el aspecto de contenido. Así, leámoslo en palabras de los autores citados: “toda comunicación tiene un aspecto de contenido y un aspecto relacional tales que el segundo clasifica al primero y es, por ende, una metacomunicación”⁴⁶⁴. Se entiende en este sentido metacomunicación como una comunicación que, en palabras de los autores, “es aquella comunicación que no es parte de la comunicación, sino que refiere a ella”⁴⁶⁵. Un “te quiero” dicho en el contexto de una relación de personas enfrentadas, no es lo mismo que en el contexto de una situación amorosa.

La capacidad de los sistemas de metacomunicarse en forma adecuada constituye, como sostiene Watzlawick, Beavin y Jackson, “la condición *sine que non* de la comunicación eficaz”, la que indudablemente es la base de lo que debería ocurrir en una sesión terapéutica. El terapeuta no puede quedarse atrapado en las palabras, sino que debe introducirse en el contexto relacional en el que se le está relatando lo que acontece.

Por otra parte, los intercambios de mensajes entre personas que se están comunicando requieren aceptar que los seres humanos entienden de distinta manera los intercambios comunicacionales. Aun cuando se haya vivido *en apariencia* «el mismo» episodio, la forma de interpretar es distinta por parte de los participantes de una proceso interaccional. Dichas interpretaciones no pueden ser catalogadas de buenas o malas, justas o injustas, sino simplemente de *distintas*. El problema surge cuando se da por supuesto de que existe acuerdo en la forma de puntuar un acontecimiento, dado que ambos estuvieron presentes

⁴⁶¹ *Ibid.*

⁴⁶² *Ibid.*

⁴⁶³ *Ibid.*

⁴⁶⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 41.

en el proceso comunicativo; no es raro, en efecto, encontrar discrepancias en la forma como cada quien puntúa. Los autores recurren a un ejemplo ilustrador de una pareja en la que él dice “me retraigo porque me regañas, y ella afirma: te regaño porque te retraes”⁴⁶⁶. ¿Cuál de los dos comportamientos viene primero? Ello es difícil de rastrear y no permite una manera unívoca de interpretación. ¿Cuál es la pauta que conecta esta secuencia? Recordando a Bateson, es posible decir con él que “hemos sido adiestrados a pensar en las pautas (a excepción de la música) como cosas fijas”⁴⁶⁷. No obstante, las distinciones de los fenómenos comunicacionales no son nunca fijos, ni estables. En el caso del ejemplo, la pauta que conecta la diferencia entre el comportamiento de quien se retrae y quien regaña, requiere una mirada metacomunicativa.

Las distinciones que se describen en las distintas interacciones son producto de aprendizajes previos de cada uno de los participantes. Pero, para poder percibir diferencias entre comportamientos fue necesario que los participantes del acto comunicativo hayan previamente decodificado un comportamiento de una u otra manera. Como sostienen Watzlawick, Bevin y Jackson: “para establecer una diferencia se necesitan como mínimo dos entidades”⁴⁶⁸, que puedan ser comparables. No existe el *regaño* en sí, sino que debió haber sido distinguido previamente como un comportamiento en relación a otro que era entendido como *no-regaño*.

Leamos lo que al respecto plantea el *M.R.I.*: “la naturaleza de una relación depende de la puntuación de las secuencias de comunicación entre los comunicantes”⁴⁶⁹. En otras palabras, de cómo entiende cada participante los hechos. Bateson sostenía que para poder “producir información, vale decir, noticia acerca de una diferencia, debe haber dos entidades (reales o imaginarias) tales que la diferencia entre ambas pueda ser inmanente a su relación mutua”⁴⁷⁰. El planteamiento batesoniano recuerda el principio de identidad trazado por Schelling. Al respecto, dicho filósofo sostiene que dos elementos diferentes están unidos por algo esencial. La cópula es está mostrando la unidad de esas dos diferencias. Esta forma de pensar aparece rara para la lógica, en tanto para ésta sólo cuando ambos conceptos son distintos y no contradictorios podemos decir que se está pensando correctamente. Para Schelling la forma como se puede expresar la contradicción de dos conceptos en apariencia distintos, es interna, no externa. No se trata de una contradicción dual, sujeto, objeto, de entidades separadas diferentes que se van a unir, sino una contradicción en que ambos juntos forman una unidad. Uno remite al otro y el otro remite al uno.

Esta forma de pensar resulta paradójica desde la lógica lineal porque no se piensa en la unidad interna del todo que se manifiesta. Lo que busca Schelling es aquello que liga lo uno con lo otro. Buscar el lazo de unión entre cosas que parecen contradictorias. Afirma que el problema surge porque se ha confundido la mismidad con la identidad, pero, no se ha detenido a pensar que *mismo* no equivale a “un *a* igual a otro *a*”, sino que se unen dos diferencias por vínculos esenciales, por una relación de dependencia mutua. Por ejemplo, lo

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 58.

⁴⁶⁷ Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 12.

⁴⁶⁸ Watzlawick, P; Beavin J; Jackson D, *Teoría de la comunicación humana*, op. cit., p., 62

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 60

⁴⁷⁰ Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 62

necesario y lo libre, la naturaleza y el mundo moral (libre), la naturaleza como una forma de la libertad y la libertad como una forma de la naturaleza, el alma y el cuerpo. El filósofo busca pensar juntas tres cosas —sujeto, cópula y predicado—, que aun cuando son distintas están unidas entre sí. Esta confusión, a sus ojos, es producto del “mal entendido generalizado del principio de identidad, o del sentido de la cópula en el juicio”⁴⁷¹. El es de la cópula no significa mismidad, sino que pone dos cosas distintas en correspondencia una con otra. Identidad y mismidad son cosas diferentes.

Siguiendo con los axiomas de la comunicación de la escuela de Palo Alto, es necesario resaltar aquél que dice que en toda comunicación es necesario diferenciar entre lo analógico y lo digital. Frente a cualquier hecho u objeto es posible diferenciar dos tipos de mensaje;

uno referido a “una semejanza autoexplicativa y el otro, mediante una palabra”⁴⁷². La palabra utilizada para nombrar algo es producto de una arbitrariedad establecida. Sostienen que “las palabras son signos arbitrarios que se manejan de acuerdo con la sintaxis lógica del lenguaje”⁴⁷³. Las palabras no denotan nada en sí. Pero por otro lado en la “comunicación

analógica *hay* algo particularmente *similar a la cosa* en lo que se utiliza para expresarla”⁴⁷⁴. Este tipo de comunicación tiene sus raíces en períodos arcaicos de la evolución humana.

La comunicación analógica es, en principio “todo lo que sea comunicación no verbal”⁴⁷⁵. Incluye la postura, los gestos, la expresión facial, la proxémica, la inflexión de la voz, etc.

La comunicación analógica y digital es privativa de la especie humana. Si se recuerda el axioma anterior planteado por el Grupo de Palo Alto, es posible decir que el aspecto relacional de una comunicación es predominantemente de carácter analógico; en cambio, el nivel de contenido es, por lo general, transmitido en forma digital. Ambas formas de lenguaje se dan juntas en el proceso comunicacional. En el acto comunicacional se espera un cierto grado de coherencia entre ambos tipos de comunicación; de lo contrario, es posible que se desarrollen ciertas dificultades comunicacionales. Sostienen los autores: “el hombre [...] debe *traducir* constantemente de un lenguaje al otro, y al hacerlo debe enfrentar curiosos

dilemas. [...] La dificultad inherente a traducir existe en ambos sentidos”⁴⁷⁶. Por ejemplo, al traducir los mensajes analógicos a un lenguaje digital es posible encontrar la dificultad de que el lenguaje analógico no designa objetos, es un lenguaje pre-proposicional que se refiere a las relaciones. Si alguien le extiende la mano a otra persona, en esta acción no está designando un objeto concreto, sino que le está proponiendo un tipo de relación. Por otro lado, en el lenguaje analógico no existe el equivalente a un *no* que sí está presente en la comunicación digital. La única manera de negar analógicamente una acción es proponer la acción que se desea negar y luego no realizar la conducta. Pero para poder hablar sobre una relación y metacomunicarse “se requiere una traducción adecuada del modo analógico

⁴⁷¹ Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Editorial Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia de España, Barcelona, 1989, p. 124. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle. Edición bilingüe.

⁴⁷² Watzlawick, P.; Beavin J.; Jackson D., *Teoría de la comunicación humana*, op. cit., p. 62.

⁴⁷³ *Ibid.*

⁴⁷⁴ *Ibid.*, p. 63.

⁴⁷⁵ *Ibid.*

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 67.

de comunicación al modo digital”⁴⁷⁷, lo que dada las dificultades de traducir de un modo a otro lleva a grandes problemas comunicacionales.

Otra gran dificultad en el proceso comunicacional dice relación con el quinto axioma de la comunicación planteado por la escuela de Palo Alto; se refiere a que existen dos tipos de interacciones, “la interacción simétrica y la complementaria. Pueden describirse como relacionase basadas en la igualdad o en la diferencia”⁴⁷⁸. La relación simétrica es aquella en que los interactuantes intercambian el mismo tipo de comportamiento, ambos participantes tienen el mismo grado de responsabilidad en la relación, los mismos derechos y obligaciones respecto a la interacción – relación. Son relaciones basadas en la igualdad. Por ejemplo las relaciones de hermanos, compañeros de trabajo, amigos, entre otras. En el proceso comunicacional tienden a igualar “específicamente su conducta recíproca”⁴⁷⁹. En el caso de la comunicación complementaria “la conducta de uno de los participantes complementa la del otro, constituyendo un tipo distinto de relación que recibe el nombre de *complementaria*”⁴⁸⁰. En este tipo de interacción los interactuantes intercambian comportamiento basados en la diferencia. Cada uno tiene diferente grado de responsabilidad en la relación, y sus derechos y obligaciones también son distintos. En este tipo de relación se tiende a distinguir a un participante en posición superior y al otro en una posición inferior. Esta distinción no es del todo correcta, ya que la conducta de ambos constituye un todo complementario, en el cual la conducta de uno permite y facilita la conducta del otro y viceversa. Si bien son relaciones basadas en la diferencia, están también determinadas por la complementariedad. Por ejemplo las relaciones jefe/empleado, padres/hijos, médico/paciente, alumno/profesor.

Los axiomas de la comunicación planteados por el Grupo de Palo Alto llama la atención sobre la necesidad de tenerlos presentes en el momento de hacer psicoterapia. Desde el punto de vista sistémico, los cinco axiomas de la comunicación deben ser siempre considerados al momento de realizar una interpretación del dolor por el que alguien consulta.

El comprender desde el otro

Pero además, al interpretar el relato de otro, es necesario entender no sólo su contexto sino su mundo. Volviendo a Ortega, en la obra *El hombre y la gente*, sostiene que la emergencia de las cosas del mundo lleva a la idea de que las cosas no tienen un ser propio, independiente de quien esté viviendo en el mundo dentro del que las así llamadas cosas comparecen, sino que son primariamente *algo para* o *algo en contra* de los fines de cada quien. El mundo, para el pensador español, está poblado por asuntos e importancias. El dolor de un consultante por la pérdida de un bien es totalmente distinto dependiendo de quién sea él (o ella). Este planteamiento tiene similitud con lo escrito por Heidegger en *Ser y Tiempo* donde afirma: “los griegos tenían un término adecuado para las ‘cosas’: las

⁴⁷⁷ Ibid.

⁴⁷⁸ Ibid., p. 69.

⁴⁷⁹ Ibid.

⁴⁸⁰ Ibid.

llamaban *prágmata*, que es aquello con lo que uno tiene que habérselas en el trato de la ocupación (en la *prâxis*). Sin embargo, dejaron ontológicamente en la oscuridad justo el carácter específicamente ‘pragmático’ de los *prágmata* determinándolos ‘por lo pronto’ como meras cosas. Nosotros llamaremos al ente que comparece en la ocupación el útil [Zeug]. En el trato pueden encontrarse los útiles para escribir, los útiles para coser, los útiles para trabajar [herramientas], los útiles para viajar [vehículos], los útiles para medir.

[...] *Un útil no ‘es’, en rigor, jamás*⁴⁸¹. Los *prágmata* siempre refieren al Dasein fáctico, en la terminología de Heidegger, y a la vida humana concreta, en la de Ortega.

El terapeuta debe ser capaz de descubrir el sentido particular de lo que cada cosa es para su consultante. No puede dar nada por obvio. Los *prágmata* siempre refieren a la vida humana concreta. En palabras de Ortega, tal como se puede establecer a partir de ideas fundamentales de su libro *Unas lecciones de metafísica*: “La circunstancia o mundo en que por fuerza existimos no es sólo un aquí determinado sino que es una determinada fecha. Vivir es existir aquí y ahora [...], salir nadando en el aquí y en el ahora, no en una circunstancia imaginaria”⁴⁸².

Para entender al otro necesariamente necesitamos entender su *mundo*. En su obra *En torno a Galileo* escribe: mundo es “el conjunto de soluciones que el hombre halla para los problemas que su circunstancia le plantea”⁴⁸³. No es posible hablar de mundo —en la obra de Ortega—, sin remitirse a la idea de *sistema de creencias*, en el sentido de que los hombres de cada época viven desde las creencias vigentes en su época.

La estructura de su vida depende de las creencias en las que el hombre vive inmerso. “El diagnóstico de una existencia humana de un hombre, de un pueblo, de una época tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida.

Por eso se dice que en ellas el hombre está”⁴⁸⁴. Las creencias son aquello que se cree, que sustenta la forma como se desoculta el mundo de los entes, son aquello que orienta el quehacer de cada quien. En otras palabras, es desde las propias creencias desde donde cada hombre desoculta el mundo, y, de esa manera, se orienta y encamina.

Las creencias son distintas de las ideas, las que pueden ser pasajeras, en tanto en ellas se piensa y el pensar es acción, es movimiento, y, por ello, pueden cambiar. “La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquella en que además se cree”⁴⁸⁵, nos dice nuestro pensador.

En la vida de cada hombre existen distinto tipo de creencias. Teniendo, dice Ortega, una “articulación vital, funcionan como creencias apoyándose unas en otras, integrándose y combinándose. [...] Esto hace, entre otras cosas, que posean siempre una arquitectura y actúen en jerarquía. Hay en la vida humana creencias básicas, fundamentales, radicales, y hay otras derivadas de aquéllas, sustentadas sobre aquéllas y secundarias”⁴⁸⁶.

⁴⁸¹ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 96.

⁴⁸² Ortega y Gasset J., *Unas lecciones de metafísica*, op. cit., p. 95.

⁴⁸³ Ortega y Gasset J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 103.

⁴⁸⁴ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas Volumen VI*, op. cit., p. 48.

⁴⁸⁵ *Ibíd.*

⁴⁸⁶ *Ibíd.*

El hecho de que las creencias se estructuren y tengan una jerarquía, permite descubrir “su orden secreto y, por tanto, entender la vida propia y la ajena, la de hoy y la de otro tiempo”⁴⁸⁷

. Las creencias de cada persona, no son disímiles a las del resto de los hombres que comparten una generación. En relación a ello, oigamos lo que dice Ortega: “una generación no es un puñado de hombres egregios, ni simplemente una masa: es como un cuerpo social íntegro, con su minoría selecta y su muchedumbre, que ha sido lanzado sobre el ámbito de la existencia con una trayectoria vital determinada. La generación, compromiso dinámico entre masa e individuo, es el concepto más importante de la historia y, por decirlo así, el gozne sobre que ésta ejecuta sus movimientos”⁴⁸⁸. Cada generación tiene una forma de entender el mundo; esa forma de entender el mundo es colectiva; es lo que Ortega llama una fe social. “Esta fe social puede coincidir o no con la que tal o cual individuo siente. Lo decisivo en este asunto es que, cualquiera sea la creencia de cada uno de nosotros, encontramos ante nosotros constituida, establecida colectivamente, una visión social, en suma un estado de fe”⁴⁸⁹.

La estructura de la vida humana depende de las creencias en las que el hombre vive inmerso. “El diagnóstico de una existencia humana —de un hombre, de un pueblo, de una época— tiene que comenzar filiendo el repertorio de sus convicciones. Son éstas el suelo de nuestra vida. Por eso se dice que en ellas el hombre está”, sostiene en *Historia como Sistema*⁴⁹⁰.

Al indicar la importancia que tiene en la psicoterapia asumir el mundo formado no por cosas o entidades substanciales, sino por asuntos e importancias, así como la necesidad de elegir caminos para reflexionar junto al paciente, hago resaltar la importancia que tiene en la vida humana la decisión. Las decisiones resultan imposibles si el hombre, como sostiene Ortega, “no posee algunas convicciones sobre lo que son las cosas en su derredor, los otros hombres, él mismo”⁴⁹¹.

En *Historia como Sistema* enfatiza la diferencia entre creencias e ideas. “La idea agota su papel y consistencia con ser pensada”⁴⁹², afirma Ortega, añadiendo a continuación: “La creencia no es, sin más, la idea que se piensa, sino aquélla en que, además, se cree. Y el creer no es ya una operación del mecanismo ‘intelectual’, sino que es una función del viviente como tal, la función de orientar su conducta, su quehacer”⁴⁹³.

En la medida en que las creencias no se dan aisladas, sino que emergen de la época en la que nos toca vivir, es preciso poner de relieve tanto su estructura unitaria como su

⁴⁸⁷ Ibid.

⁴⁸⁸ Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo*, Cap. I. Citado en: Acevedo, Jorge, *Hombre y mundo*, op. cit., p. 170.

⁴⁸⁹ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas Volumen VI*, op. cit., p. 52.

⁴⁹⁰ Ibid., pp. 47 s. (Un ensayo complementario del recién citado es *Pidiendo un Goethe desde dentro. — Carta a un alemán*,

Biblioteca Nueva, Fundación Goethe, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004 [Ed. bilingüe])

⁴⁹¹ Ibid., pp. 47 y s.

⁴⁹² Ibid., p. 48.

⁴⁹³ Ibid.

estructura jerárquica, según el pensamiento del filósofo español ⁴⁹⁴. El paciente que llega a consultar llega pensando que su vida *debería ser* como la del resto de sus congéneres y muchas veces el sufrimiento por el que consulta no es más que el sufrimiento por no lograr sentir como cree que debiera, hacer como cree que debiera, es decir, vivir la vida como lo impone su sistema de creencias, creencias generacionales.

Dado que el hombre se inserta en su mundo de creencias a través de la generación a la que pertenece y en la que fue arrojado a la vida, no puede, simplemente porque lo desea, salir de ahí. Leámoslo en palabras del pensador español “las creencias constituyen el estrato básico, el más profundo de la arquitectura de nuestra vida. Vivimos en ellas y, por lo mismo, no solemos pensar en ellas. Por eso decimos que tenemos estas o las otras ideas; pero nuestras creencias, más que tenerlas las somos” ⁴⁹⁵.

Las creencias, en tanto son colectivas, son compartidas por la generación a la que pertenezco; por ello, “para existir y gravitar sobre mí y acaso aplastarme, no necesita de que yo, individuo determinado, crea en ellas” ⁴⁹⁶. Por eso dice el pensador español: “a ese carácter de la fe social doy el nombre de vigencia” ⁴⁹⁷. Las creencias en las que estamos insertos no pueden fácilmente diferenciarse de los *usos sociales*. Afirma Ortega: “los hechos sociales constitutivos son usos” ⁴⁹⁸.

Los usos sociales son los comportamientos socialmente esperados de cada persona en una sociedad determinada y a una cierta edad cronológica. “Son formas de comportamiento humano que el individuo adopta y cumple, porque, de una manera u otra, en una u otra medida, no tiene más remedio. Le son impuestas por su contorno de convivencia: por los «demás», por la «gente», por...la sociedad” ⁴⁹⁹.

Los usos tienen ciertas características que vale la pena señalar, en especial en los casos extremos.

“1. Son acciones que ejecutamos en virtud de una presión social” ⁵⁰⁰. Se refiere a que la presión se siente por la anticipación que la persona hace de las posibles “represalias «morales» o físicas que nuestro contorno va a ejercer contra nosotros” ⁵⁰¹ si no nos comportamos de tal o cual manera. 2. Los usos son irracionales, nos son ininteligibles. Un ejemplo de ello es el hecho de que no es bien visto que se apunte con el dedo a una persona. Ese uso nada tiene que ver con el hecho de cómo nació esa costumbre, que tenía que ver al parecer con la “caza de brujas”. Hoy tiene vigencia porque así se usa, aun cuando las brujas

⁴⁹⁴ Ibid.

⁴⁹⁵ Ibid., p. 71.

⁴⁹⁶ Ibid.

⁴⁹⁷ Ibid., p. 72.

⁴⁹⁸ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 76.

⁴⁹⁹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 76.

⁵⁰⁰ Ibid., p. 77.

⁵⁰¹ Ibid.

hayan quedado tan lejanas en la historia. 3. “Los encontramos como formas de conducta, que son a la vez presiones, fuera de nuestra persona y de otra persona, porque actúan sobre el prójimo lo mismo que sobre nosotros”⁵⁰². En ese sentido son impersonales.

Lo interesante del hecho es que al seguir los usos “nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad”⁵⁰³, dejamos de actuar libremente y actuamos como se debe.

Nos dice Acevedo: “la libertad del hombre particular y concreto es limitada. Sus límites son marcados por las circunstancias en que inexorablemente está”⁵⁰⁴. Ese límite lo imponen, entre otras instancias, las creencias, los usos, la generación histórica en la que nos ha tocado vivir; mas, también lo conforman, como nos dice Acevedo, “mi cuerpo y mi psique, los aparatos más próximos con que cuento al vivir.”⁵⁰⁵ Pero, por sobre todo, ese límite está constituido —como ya hemos sugerido—, por los “usos vigentes, es decir, creencias y opiniones, modos de sentir, valoraciones de las cosas, lo que se llama gustos y lo que se llama costumbres de que ningún individuo determinado es responsable, que no dependen de que precisamente yo o precisamente tú lo aceptemos, sino que se imponen a todo individuo como realidades imperativas con las que, queramos o no, tenemos que contar, exactamente lo mismo que tenemos que contar con los muros de las casas al caminar por la ciudad, so pena de abrimos la cabeza contra ellos. Todo ese sistema de creencias, ideas, preferencias y normas que integran lo que se llama [...] la «vida colectiva», las «corrientes de la época», el «espíritu del tiempo», es el factor más importante de la circunstancia que tenemos que vivir”⁵⁰⁶.

Una de las cosas con las que debemos vivir es con la idea de aceptar que se hable de problemas de salud mental. No obstante, nos olvidamos que para hablar de salud mental alguien debió definirla como tal, y ello en un contexto que acepta esa definición como una definición válida.

Por ello no es fácil salirse de la trampa de la existencia de las enfermedades mentales. En el primer capítulo se expuso sobre la antipsiquiatría y se mencionó a Tomas Szasz, quien con su libro *El mito de la enfermedad mental*, dio inicio a un movimiento que llevó a grandes debates sobre los denominados trastornos mentales. Szasz sostiene que en la medida en que la mente no es un órgano anatómico, como los riñones o el páncreas, no se puede literalmente hablar de enfermedad mental. Los diagnósticos psiquiátricos serían etiquetas que estigmatizan a quienes viven un malestar psíquico, los que no serían otra cosa que comportamientos que molestan a los demás, a la sociedad. No obstante, ese tema será dejado de lado para que sea tratado por la psiquiatría y los psiquiatras, y sólo se indica para mostrar la diferencia que hay entre la psiquiatría y la psicoterapia.

⁵⁰² *Ibid.*

⁵⁰³ *Ibid.*

⁵⁰⁴ Acevedo, Jorge; *La sociedad como proyecto*, op. cit., p. 132.

⁵⁰⁵ *Ibid.*, p. 133.

⁵⁰⁶ Ortega y Gasset, J., “Juan Vives y su mundo”; en *Vives-Goethe, Obras Completas* Tomo IX, op. cit., p. 514 (citado en *La sociedad como proyecto*, op. cit., p. 133).

Pero, bien vale la pena recomendar la película “Psiquiatría: industria de la muerte”, que aunque tiene mucho de un periodismo de denuncia, da una idea de cómo surge y trabaja esta disciplina.

Capítulo VI: El puesto de la psicoterapia en el saber

Psicología, psicoterapia, investigación en psicoterapia y teoría de la psicoterapia

En lo que sigue distinguimos entre psicología, psicoterapia, psiquiatría, investigación en psicoterapia y teoría de la psicoterapia. Este escrito se inscribe dentro de la teoría de la psicoterapia, como sustento para lograr hacer psicoterapia. Indudablemente existe una brecha entre los investigadores en psicoterapia y los clínicos, que están más interesados en el bienestar de sus pacientes que en hacer publicaciones sobre métodos generales para hacer terapia. Como sostienen Hertelein K., Lambert-Shute y Piercy, Fred, “aun cuando muchos autores reclaman la necesidad de establecer un puente que una la brecha existente entre clínicos e investigadores, no queda claro en las publicaciones de distintas revistas actuales de psicoterapia cuán bien ello se esté logrando”⁵⁰⁷. Es más; dice Kazdin —psicoterapeuta del Departamento de Psicología de la Universidad de Yale—, que “salvo en aisladas excepciones, no es posible saber por qué o cómo los terapeutas logran cambios terapéuticos en sus pacientes; en general, contestar estas preguntas es planteado en escasa ocasiones”⁵⁰⁸. Por ello, entre otras cosas, esta tesis se inserta en el ámbito de la *fundamentación filosófica* de la psicoterapia, en la medida que dicha fundamentación permita dar cuenta de una comprensión del hombre específica en la forma de hacer psicoterapia —o, al menos, dentro de *una forma* de hacerla—.

Nuestra tarea versa, pues, sobre la psicoterapia y no sobre la investigación en psicoterapia, psiquiatría o psicología. No nos internaremos, por lo tanto, en una serie de problemas que se relacionan directamente con la psicología, pero no con la psicoterapia (por ejemplo: a. ¿es la psicología una ciencia?; b. si lo fuera, ¿qué clase de ciencia es?). Tampoco nos internaremos en la discusión sobre qué métodos son los más útiles para investigar en psicoterapia. Ciertamente, reconocemos que hay vínculos entre la psicología y la psicoterapia, así como entre la psicoterapia y la investigación en psicoterapia, pero afirmamos que no son lo mismo. Tampoco la psicoterapia se confunde con la psiquiatría que, según sostiene Figueroa, se acerca más cada día a la biología. Escuchémoslo en sus palabras: “La psiquiatría se está transformando de un arte práctico en una disciplina científica basada en las neurociencias que van camino a una biología molecular”⁵⁰⁹. Ello, dice el mismo Figueroa, ha sido producto de la especial resonancia que ha tenido en dicha

⁵⁰⁷ Hertelein K., Lambert-Shute y Piercy Fred, “The Journal-reading Habits of practicing MFT’s”, *Journal of Family Psychotherapy*, Editado por Taylor & Francis Group, 20: 28-45, 2009. Traducción personal.

⁵⁰⁸ Kazdin Alan, “Understanding how and why psychotherapy leads to changes”, revista *Psychotherapy research*, 2009; 19 (4-5): 418-428, p. 418.

⁵⁰⁹ Figueroa Gustavo, “Un marco de referencia nuevo para la psiquiatría: la mente encuentra al cerebro. Los fundamentos científicos y humanos”. *Revista chilena de neuro-psiquiatría*, ISSN 0717-9227, versión on-line, Santiago de Chile, oct. 2002, 40: 308. Recuperado en junio de 2008.

disciplina las propuestas de Eric Kandel, quien en el año 2000, junto a A. Carlsson y P. Greengard, ganó el Premio Nobel de Medicina y Fisiología. Cita Figueroa a Kandel, quien sostiene que la psiquiatría durante el siglo XX empezó a recuperar “sus abandonadas raíces en la medicina biológica y experimental, [...] para preocuparse del cerebro como el órgano de la actividad mental”⁵¹⁰.

Detenerse en estos asuntos no es superfluo. Ello, en tanto en al año 2008 la Organización Mundial de la Salud estimó que 154 millones de personas sufren de depresión, 25 millones de esquizofrenia, 91 millones de personas están afectadas por trastornos de adicción al alcohol y 15 millones por el uso de drogas. Epilepsia la sufren 50 millones de personas y 24 millones de Alzheimer y otras demencias. Alrededor de 877.000 personas mueren por suicidio cada año (Ministerio de Salud, Chile (2008 octubre) Protección de la Salud [en línea] disponible en <http://www.minsal.cl>). De ello se desprende la importancia que tiene este tema y la importancia de atender a las sutiles diferencias que se hacen entre psicoterapia y tratamiento psiquiátrico.

Comprobamos que tratar de perfilar la idea de psicoterapia es significativo simplemente al ver las definiciones de psicoterapia que da en sus últimas versiones el *Diccionario de la Lengua* de la Real Academia Española. En la penúltima versión, de 2001 (22.^a edición), dice lo siguiente: “Tratamiento de las enfermedades, especialmente de las nerviosas, por medio de la sugestión o persuasión o por otros procedimientos psíquicos”. En la última versión —que aún no aparece en papel (23.^a edición)—, hay un cambio notable: “Tratamiento de enfermedades mentales, psicosomáticas y problemas de conducta mediante técnicas psicológicas”.

Por otra parte, el término psicoterapia, de acuerdo a la Organización Mundial de la Salud, puede definirse así: “Intervenciones planificadas y estructuradas que tienen el objetivo de influir sobre el comportamiento, el humor y patrones emocionales de reacción a diversos estímulos, a través de medios psicológicos, verbales y no verbales. La psicoterapia no comprende el uso de ningún medio bioquímico o biológico. Muchas técnicas y acercamientos, derivados de diversos fundamentos teóricos se han mostrado

eficaces en el tratamiento de diversos trastornos mentales y de comportamiento”⁵¹¹. La Asociación Psiquiátrica Americana la define en términos genéricos como cualquier tipo de tratamiento basado principalmente en la comunicación verbal y no verbal con el paciente, que difiere específicamente de los tratamientos electrofísicos, farmacológicos o quirúrgicos (www.psych.org). En la Cartera de Beneficios y Servicios en la Atención Especializada de Salud Mental Española (2008) se define como “la aplicación sistemática de alguna técnica de intervención psicológica conocida y validada, para el tratamiento del trastorno mental, el desarrollo de habilidades personales o la modificación de los patrones relacionales familiares. Incluye el manejo del vínculo terapéutico y la aplicación de técnicas específicas de acuerdo al modelo teórico que subyace a la intervención dirigida a individuos, familias o parejas”⁵¹².

Considerando muy en general la palabra psicoterapia, tenemos que ella designa un procedimiento o forma en el cual se busca aliviar problemas psicológicos. Si nos atenemos

⁵¹⁰ *Ibid.*

⁵¹¹ *The World health report 2001*, Chapter 3: Solving mental health problems. Dirección electrónica: http://www.who.int/whr/2001/media_centre/en/index.html (recuperado en mayo de 2008).

⁵¹² Cartera de Beneficios y Servicios en la Atención Especializada de Salud Mental Española, 2008, Página Web, Servicios en la Atención Especializada de Salud Mental Española.

a sus componentes, hallamos esto: *psique* significa soplo, aliento, alma, vida; *therapeía* significa cuidado, atención, solicitud, cura.

Aunque la psicoterapia, como hemos dicho, no se confunde con la rama de la medicina que es la psiquiatría, consideremos que esta palabra remite a *psique*, de nuevo, y a *iatreía*, que significa tratamiento, cura. Aunque la psicoterapia no es psiquiatría —no es una parte de la medicina—, las palabras correspondientes nos sugieren que habría un vínculo entre ellas, el que conviene destacar *ahora y sólo ahora*.

La medicina es arte; en griego, *téchne*. También lo es la psicoterapia. Arte o técnica significa aquí, según Heidegger, “tener vista y entender del asunto”⁵¹³; en el caso de la medicina, tener vista y entender “de lo que es la salud y de lo que hace falta para mantenerla o recuperarla”⁵¹⁴. En este punto es oportuno acercar la medicina a la psicoterapia, aunque no quiero confundirlas, especialmente considerando que al hablar de psicoterapia no se está hablando de salud, que es lo que ocurre en el ámbito de la psiquiatría.

La ciencia, señala Ortega, “consiste en un «prurito» de plantear problemas. Cuanto más sea esto, más puramente cumple su misión. Pero la Medicina está ahí para aprontar soluciones. Si son científicas, mejor. Pero no es necesario que lo sean. Pueden proceder de una experiencia milenaria que la ciencia aún no ha explicado, ni siquiera consagrado”⁵¹⁵. Con la psicoterapia ocurriría lo mismo. Para alcanzar su meta —el alivio psíquico del paciente—, recurre a todos los medios que sean útiles para eso. En sus *Apuntes sobre el pensamiento*, Ortega enumera una serie de “formas pretéritas del Pensamiento que han quedado siempre inasequibles para el hombre moderno”⁵¹⁶, quien habría tomado centralmente en serio sólo a la ciencia o a lo que se le asemeje. Habla del “pensamiento religioso, la mitología, la magia, la «sapiencia» o «experiencia de la vida»”⁵¹⁷. El psicoterapeuta puede recurrir a la ciencia o a la hermenéutica comprensiva, según sea su postura teórica, de acuerdo con el artículo que Cornejo bautizó *Las Dos Culturas de/en la Psicología*, citado con anterioridad. Pero, también recurre a la experiencia de la vida y, en algunos casos, al pensamiento religioso, a la mitología e inclusive a la magia. Leamos lo que escriben Vivino Barbara; Thompson Barbara; Hille Clara y Ladany Nicholas en el año 2009: “Los clientes por lo general buscan psicoterapia para aliviar su sufrimiento, y esperan que los terapeutas logren compasión por ellos. [...] El desarrollo de la compasión es un tema tratado por la mayoría de las religiones, incluyendo el Cristianismo, el Judaísmo, el Islamismo, el Hinduismo, el Budismo y el Jainismo”⁵¹⁸. En cuanto *téchne* —arte o técnica—, la psicoterapia recurre a una serie de modos de pensar (y actuar), y no sólo a las ciencias —ni, dentro de ellas, sólo a la psicología—, o a la hermenéutica comprensiva. También recurre a otros modos de habérselas con el contorno, usando una expresión de Ortega.

Insistiendo en su idea sobre la medicina, añade el filósofo español que “siendo fiel a su punto de vista —curar—, es como la labor médica resulta más fecunda para la ciencia.

⁵¹³ Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1”. En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2000, p. 213.

⁵¹⁴ *Ibid.*

⁵¹⁵ Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad*. En *Obras Completas* Tomo IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962, p. 340.

⁵¹⁶ Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento*, *Obras Completas* Tomo V, op. cit., p. 537.

⁵¹⁷ *Ibid.*

⁵¹⁸ Vivino Barbara; Thompson Barbara; Hille Clara y Ladany Nicholas “Compassion in psychotherapy: The perspective of therapist nominated as compassionate”, *Psychotherapy research*, 2009; 19 (2): 157–171, p. 157.

La fisiología contemporánea nació (a comienzos del siglo pasado), no de los hombres de ciencia, sino de los médicos, que, desentendiéndose del escolasticismo reinante en la biología del siglo XVIII (anatomismo, sistemática, etc.), aceptaron la urgencia de su misión y procedieron mediante teorías *pragmáticas* de cura⁵¹⁹. Pienso que algo semejante se puede afirmar de la psicoterapia. Ateniéndose a su misión —cuidar, atender, ser solícito con el paciente—, el psicoterapeuta puede contribuir al avance de la psicología, aunque a veces tenga que desentenderse de ella.

No ya comparando biología y medicina —como lo hacía en los textos de *Misión de la Universidad* recién citados—, sino dos posturas dentro de la medicina, Ortega ve en Freud la actitud destacada anteriormente. En 1911 ya lo hacía notar⁵²⁰. Pero en 1922, en el “Prólogo” a las *Obras Completas* de Freud que comenzaba a publicar la Editorial Biblioteca Nueva por iniciativa suya, lo expresa con mayor claridad: “Como en el orden de la funcionalidad corporal o fisiológica casi todos los grandes progresos durante el siglo XIX han sido debidos a los médicos, esto es, a la necesidad inaplazable de curar al enfermo, así estas teorías psicológicas se han originado en la urgencia clínica del psiquiatra. Los laboratorios aportaban escasísimos recursos al médico para actuar sobre las enfermedades propiamente mentales, a las que no se ha logrado descubrir una base de perturbación somática. Muy cuidadosa la investigación de la exactitud en los métodos que empleaba, prefería ser fiel a ellos, que ensayar audazmente procedimientos empíricamente eficaces. Así quedaba demorado todo avance clínico hasta las calendas griegas [es decir, hasta un tiempo que no ha de llegar, porque los griegos no tenían calendas]. Freud tuvo la osadía de querer curar, cualquiera que fuese la castidad lógica de los procedimientos. Para ello se resolvió a tomar en serio el carácter de «mentales» y no somáticos, que se atribuye a ciertos trastornos. Pensó que la psique, como tal, podía hallarse valetudinaria, sufrir heridas psíquicas, padecer como heridas espirituales, a que sólo podía aplicarse una cirugía psicológica”⁵²¹. Siguiendo con la comparación, podemos decir que la psicoterapia actúa de una manera semejante respecto a la psicología, sea “científica” o “fenomenológico-comprensiva”: recurre a ella, pero no queda encerrada en su ámbito, relativamente estrecho cuando de lo que se trata es de mantener o recuperar el bienestar psíquico de una persona.

La Psicoterapia como *téchne*

Hemos establecido que la psicoterapia es arte o técnica. Como señala Heidegger en “La pregunta por la técnica”, los griegos usaban la misma palabra para referirse al arte —incluyendo las bellas artes—, y a la técnica: *téchne*. Aunque Heidegger está lejos de referirse allí a algo así como la psicoterapia, recurriremos a ese escrito para dar cuenta de ella en primera instancia. Él pone en juego una serie de palabras clave del pensamiento griego: *aitía* (causa), *poíesis* (producir), *téchne* (arte, técnica), *physis* (naturaleza), *epistéme* (ciencia), *alétheia* (verdad) y otras relacionadas con las nombradas.

⁵¹⁹ Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad*; en *Obras Completas* Tomo IV, op. cit., p. 340, en nota.

⁵²⁰ Ortega y Gasset, J., “Psicoanálisis, ciencia problemática”; en *Obras Completas* Tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963, pp. 219 ss.

⁵²¹ Ortega y Gasset, J., “Prólogo”. En: Sigmund Freud, *Obras Completas* Tomo I, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 4ª ed., 1981, p. IX. También, en: José Ortega y Gasset, *Obras Completas* Tomo VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, pp. 301 s.

Al tomar como punto de partida de su meditación de la técnica moderna la representación habitual de ella que la concibe como un instrumento, hace notar que “donde se persiguen fines y aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad”⁵²². De ahí que se aboque a un análisis de la causalidad en Aristóteles.

Al reinterpretar la teoría de las cuatro causas —material, formal, final y eficiente—, pone un ejemplo: la fabricación de una copa de plata para el sacrificio. En esa fabricación hay una materia (*hyle*) que es la plata. Hay un aspecto (*eidos*) en la que la plata es introducida: el aspecto de copa —y no el de brazalate o de anillo—, lo coposo. Hay un *télos*; esta palabra se traduce habitualmente por fin y meta, y así se la malinterpreta. El *télos* no está al final, sino al comienzo; en este caso, es “aquello que de antemano circunscribe la copa al ámbito de la consagración y de la ofrenda”⁵²³. Desde tal ámbito se elige la materia y el aspecto. Ese ámbito, la plata y el aspecto de copa son co-responsables-de la copa de plata para el sacrificio. Causa tiene que entenderse como ser-responsable-de, aunque no moralmente ni como modo de actuar⁵²⁴.

El *télos* determina la elección de la cuarta causa, que también hay que tomar de una manera distinta a la acostumbrada. El orfebre no es la cuarta causa “porque él obrando efectúe la copa dispuesta para el sacrificio como efecto de un hacer, como *causa efficiens*. La teoría de Aristóteles —advierte Heidegger—, no conoció causa designada con esa palabra, ni usó un nombre griego que le correspondiera. El orfebre —añade—, sobreponiéndose, reúne a los otros modos citados del ser-responsable-de. Sobreponer se dice en griego *légein*, *lógos*. Éste reposa en el *apopháinesthai*, en el traer a aparecer. El orfebre es co-responsable como aquél desde quien el pro-ducir y el descansar en sí de la copa, toma y obtiene su primer surgir”⁵²⁵. Tendríamos que hablar de causa *lógica* en vez de causa eficiente⁵²⁶. La expresión *causa lógica* debería ser entendida de una manera insólita: se trata de una causa *reunidora* (y no racional, ya que en este contexto *lógos* significa reunión y no razón). Al reunir las otras tres causas, el copero trae a aparecer por vez primera la copa, la pro-duce en el sentido de que a partir de su reunir surge por vez primera la copa. El pro-ducir —el traer-ahí-delante—, es un traer a aparecer, un permitir un primer surgir.

Insiste Heidegger: “Los cuatro modos del ser-responsable-de traen algo a aparecer. Le permiten pro-venir a la *presencia*. Lo liberan en ella y así le permiten avanzar hacia, a saber, su completa llegada. El ser-responsable-de tiene el rasgo fundamental de este permitir-avanzar hacia la llegada. En el sentido de tal permitir-avanzar, es el ser-responsable-de lo que da-lugar-a”⁵²⁷. Un texto del *Banquete* de Platón que cita Heidegger sintetiza esto:

⁵²² Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, quinta ed., 2007, p. 120. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo. (Considero también la versión de Eustaquio Barjau, recogida en *Conferencias y artículos*, Eds. del Serbal, Barcelona, 1994).

⁵²³ *Ibid.*, pp. 121 s.

⁵²⁴ *Ibid.*, p. 123.

⁵²⁵ *Ibid.*, p. 122.

⁵²⁶ Heidegger da a entender que la causa eficiente se concibe como un ocasionar, y el ocasionar, como empuje inicial y desatar; tal ocasionar, sin embargo, sería “una clase de causa secundaria en el todo de la causalidad” (“La pregunta por la técnica”, op. cit., pp. 123 s.).

⁵²⁷ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 123.

“Todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-presente a la presencia, es *poíesis*, es pro-ducir” (*Symposium*, 205 b)⁵²⁸.

Este tránsito desde lo no-presente a la presencia propio del pro-ducir (*poíesis*) —es decir, del traer-ahí-delante—, lo hallamos no sólo en la hechura artesana (primer significado de *téchne*), ni sólo en el traer a forma y figura artístico-poético (segundo significado de *téchne*), sino que también en la *physis*, el emerger-desde-sí; por ejemplo, en el brotar de las flores en el florecer⁵²⁹.

Por otra parte, el dar-lugar-a —lo más propio de la causalidad—, “atañe a la presencia de lo que aparece en el producir, en cada caso. El pro-ducir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los griegos tenían la palabra *alétheia*”⁵³⁰.

Si la psicoterapia es una técnica —se habla de técnicas psicoterapéuticas—, entonces en ella imperaría la causalidad, sería un modo del pro-ducir (*poíesis*) —del traer-ahí-delante—, sería un modo de la *alétheia*. ¿Podemos proyectar lo que dice Heidegger acerca de ello sobre la psicoterapia? No sé si podemos hacerlo punto por punto. Me parece que en algunos aspectos, al menos, tal proyección es posible.

En primer lugar, recordemos algo ya planteado. Para Heidegger, técnica significa “tener vista y entender del asunto”; en el caso de la medicina, tener vista y entender “de lo que es la salud y de lo que hace falta para mantenerla o recuperarla”⁵³¹. En el caso de la psicoterapia, en vez de hablar de salud tendríamos que hablar de bienestar o alivio psíquico, el del paciente.

1. El *télos* de la psicoterapia sería, entonces, el alivio del paciente, lo que él dice que quiere lograr cuando el terapeuta le pregunta «¿qué lo trae por aquí?»; ése sería el ámbito dentro del cual se movería el psicoterapeuta. Por cierto, *en cada caso* —frente a cada paciente—, ese ámbito tiene que *particularizarse*. 2. El psicoterapeuta sería la *causa reunidora*, según lo que dijimos anteriormente; el que preguntando, hace emerger una nueva forma de ver que alivia al paciente. 3. Lo que tiene que pro-ducirse en la psicoterapia es un alivio psíquico *particular*, el del paciente; ese alivio está *ausente* en el momento en que el paciente llega a la consulta; es preciso traerlo a la *presencia*. 4. La *hyle* con que trabaja el psicoterapeuta es la biografía del paciente —o, si se quiere, el vivir humano (Ortega) o el existir (Dasein; Heidegger) *particular* de alguien—, que padece de *algún* sufrimiento psíquico *determinado*; siendo más precisos, el terapeuta trabaja con *el relato que trae* el paciente. 5. Habría que posibilitar que en *esa* existencia sufriente (*hyle*) “se imprima” la forma o aspecto (*eidos*) de alguien que-se-siente-bien-psíquicamente. 6. En esto interviene también la *physis*; recordando el ejemplo de Heidegger, el psicoterapeuta tiene que permitir el “florecimiento” de una *nueva forma de significar* —o, como dice Heidegger en los *Seminarios de Zollikon*, de *poder-percibir*—, que produzca el alivio o bienestar psíquico *particular* que requiere el paciente *concreto*, de tal modo que tal bienestar se pro-duzca “de acuerdo con las características naturales” del paciente y *desde ellas mismas*. 7. Pero el paciente no está inmerso sólo en la *physis*; también es histórico; el “florecimiento” que mencionamos tiene que pro-ducirse, pues, “de acuerdo con la historia” del paciente y *desde*

⁵²⁸ *Ibid.*, p. 124.

⁵²⁹ *Ibid.*

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 125

⁵³¹ Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1”. En *Hitos*, op. cit., p. 213

tal trayectoria biográfica, que incluye un futuro. Y, en mi opinión, esto es más importante que lo señalado en el punto anterior. 8. Y así como quien encarga lo que hay que producir —la copa de plata para el sacrificio a los dioses—, tiene que conocer el *télos* de ello, y el orfebre tiene que ser un experto en lo suyo —lo que implica conocer el *télos* de lo que hay que traer-ahí-delante—, así también los psicoterapeutas y los que recomiendan o supervisan las psicoterapias y a los psicoterapeutas deben tener un conocimiento del *télos* correspondiente; en este caso, el ámbito del bienestar psíquico (y, por ende, el del malestar psíquico). Tal ámbito —así como el de “la consagración y de la ofrenda”⁵³²—, no es fácilmente abarcable, de tal manera que *se tenga vista y se entienda* de él. Exigiría, entre otras cosas, un saber de la estructura de la vida humana (Ortega) y de la inserción del Dasein en el ser (Heidegger), o un saber “equivalente”.

Sin duda, lo anterior debe tomarse en su justo alcance, no llevando el planteamiento más lejos de lo que corresponde.

Hemos dicho que la psicoterapia es una técnica (*téchne*). Esto significa, entre otras cosas, que no es ciencia (*epistéme*). Sin embargo, considerando lo que nos dice Heidegger, habría una dimensión en común de la psicoterapia como *téchne* y la ciencia (*epistéme*). Tanto la una como la otra son modos del *aletheúein*, es decir, del desocultar. “La palabra *téchne* —advierte Heidegger—, está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra *epistéme*. Ambas palabras son nombres para *el conocer, en el más amplio sentido*. Mientan *el entender de algo, el ser experto en algo*. El conocer abre. En cuanto abriente, es un desocultar. Aristóteles distingue en una consideración especial (*Ét. Nic. VI, c. 3 y 4*) la *epistéme* y la *téchne* y, ciertamente, desde el punto de vista de *lo que desocultan y cómo lo desocultan*. La *téchne* es un modo del *aletheúein*. Ella mienta lo que por sí mismo no se produce ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra. Quien construye una casa o un barco o forja una copa sacrificial, *desoculta* lo que hay que producir según los respectos de los cuatro modos del dar-lugar-a. *Este desocultar reúne de antemano el aspecto y la materia de barco y casa sobre la cosa intuida, acabada y lista, y determina desde ahí el modo de la confección*. Por consiguiente, *lo decisivo* de la *téchne* no estriba, de ninguna manera, en el hacer y manipular; tampoco en aplicar medios, sino en *el citado desocultar*. Como desocultar, no como confeccionar, es la *téchne* un pro-ducir”⁵³³.

No se podría decir, pues, que la psicoterapia es una “mera” técnica frente a la ciencia, que tendría un rango mayor. La técnica no es nunca “mera” técnica. De partida, porque es un modo del advenir (*aletheúein*), tal como la ciencia, aunque en ambos casos se trate de un advenir distinto. Reiteremos lo que afirma Heidegger: “La *téchne* es un modo del *aletheúein*. Ella mienta lo que por sí mismo no se produce ni está aún ahí delante de nosotros, por lo que puede tener-lugar ya de una manera, ya de otra”⁵³⁴. Por otra parte, podemos traer a colación un breve relato hecho por Heidegger que muestra el rango de la *téchne*: “Entre los griegos circulaba un viejo relato, según el cual Prometeo habría sido el primer filósofo. Es a Prometeo a quien Esquilo hace decir la sentencia que enuncia la esencia del saber: «Saber

⁵³² Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”, op. cit., p. 122.

⁵³³ *Ibíd.*, p. 126. Lo cursivo es mío.

⁵³⁴ *Ibíd.*

[*téchne*], sin embargo, es, con mucho, menos fuerte que necesidad »⁵³⁵. El saber *en su más alta manifestación* era designado con la palabra *téchne*. No era algo de poca monta.

Por otra parte, Heidegger nos permite aclarar algunos asuntos. En la psicoterapia no hay necesariamente un manipular o un manejar, un confeccionar o fabricar, un aplicar o utilizar medios; y, sin embargo, es técnica. Y lo es porque lo decisivo de la *téchne* no es nada de eso, sino un desocultar en el que se entiende del bienestar psíquico, en el que se es experto en ello, en el que desde lo no-presente se trae a la presencia el bienestar psíquico, pudiendo eso tener-lugar ya de una manera, ya de otra.

Dentro de cualquier modelo psicoterapéutico, no importa la base teórica que lo sustente, los terapeutas siempre “escuchamos a nuestros pacientes, clientes o sistema consultante, los tomamos en serio y los respetamos; somos sensibles a su sufrimiento y hacemos lo posible desde nuestro entendimiento para que logren encontrar alivio en aquello que los aqueja”⁵³⁶. Ello, en general⁵³⁷, en el contacto directo y personal entre el psicoterapeuta y quien le consulta, en un ambiente de privacidad o confidencialidad, donde el intercambio de información remite siempre a consideraciones éticas.

La psicoterapia es un proceso único que se da entre personas que conversan de una cierta manera. La idea de que es único se sustenta, entre otras cosas, en el planteamiento de Varela, en el sentido de que cada vez que un sujeto distingue un fenómeno, lo distingue estando inserto en un contexto determinado, el que siempre es distinto, siendo los actores del proceso terapéutico también distintos. No sería posible, pues, establecer parámetros absolutamente generales ni reglas universales a seguir. Afirma el biólogo chileno que “el mundo ahí afuera y lo que hago para estar en ese mundo son inseparables. El proceso los vuelve totalmente interdependientes”⁵³⁸. La mente, entonces, ¿dónde está?, se pregunta Varela, y afirma a continuación que está “en ese no-lugar de la co-determinación entre lo interno y lo externo, luego no podemos decir que está afuera o adentro”⁵³⁹; afirma taxativamente el biólogo chileno: “«*la mente no está en la cabeza*»”⁵⁴⁰.

Por ello, las investigaciones del proceso terapéutico y de técnicas generales a utilizar, desde el punto de vista de la teoría que sustenta esta tesis no son válidas. Si bien Ray Bardill, presidente de la Asociación Americana para la Terapia Matrimonial y Familiar, afirma que “el gran desafío en esta área es el de lograr manejar la tensión existente entre la práctica terapéutica y la investigación”⁵⁴¹, desde el punto de vista de considerarla un *proceso único* ello no sería posible. Tal vez sólo serían posibles estrategias de investigación que utilizaran un *caso único*, como el ejemplo que publican Elliott, Partyka, Alperin, Dobrenski, Wagner, Messer, Watson y Castonguay que intitulan “An Adjudicated hermeneutic single-

⁵³⁵ Heidegger, M., “Discurso de rectorado”; en *Escritos sobre la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996, pp. 9 s. Trad. de Ramón Rodríguez. Citado por Jorge Acevedo en *La técnica en Heidegger*, Tomo 1: Antología de textos a cargo de Eduardo Sabrovsky, Ediciones de la Universidad Diego Portales, Santiago de Chile, 2006, p. 78.

⁵³⁶ Zlachevsky Ana María “Una mirada constructivista en psicoterapia” *Revista Sociedad Chilena de Psicología Clínica* Año XIV, Vol. VI (2), N° 26, Santiago de Chile, 1996, p. 105.

⁵³⁷ Digo en general, dado que se comienza a hablar de cyberterapia.

⁵³⁸ Varela Francisco *El fenómeno de la vida*, op. cit., p. 242

⁵³⁹ *Ibíd.*

⁵⁴⁰ *Ibíd.*, p. 240

⁵⁴¹ Hertlein Katherine; Lambert-Shute Jennifer, Piercy Fred, “The journal-Reading Habits of Practicing MFTs”, op. cit.

case efficacy design study of experimental therapy for panic/phobia”⁵⁴². En dicho artículo explicitan los pasos seguidos en una psicoterapia exitosa realizada a una mujer europea de 61 años de edad, y sostienen que la utilidad de publicar este artículo radica en el hecho de que este tipo de investigación muestra un método terapéutico novedoso en el que se respeta la *unicidad* del proceso terapéutico. Su valor heurístico es que este proceso puede ser replicado. Algo similar fue utilizado por la autora de este trabajo en el artículo, publicado en 1981, «Anorexia nerviosa: Modificación conductual utilizando un diseño de caso único»⁵⁴³

, en el que explicita las ventajas de utilizar casos únicos para investigar en psicoterapia. La metodología propuesta por Hersen M. y Barlow D.⁵⁴⁴ sugiere realizar estudios sobre “casos únicos” como una alternativa para quienes insisten en investigar en Psicoterapia. Si bien ambas investigaciones fueron realizadas a la luz de teorías que se desprenden de la psicoterapia científica —que entienden lo humano como fenómeno natural—, dan luces hacia donde sería posible dirigir la mirada si se insiste en la necesidad de realizar investigación.

Un ejemplo distinto, que sustenta la idea de que psicoterapia puede ser un quehacer *generalizable*, es el de Wampler Richard, Downs Adam y Fischer Judith, que utilizan una versión abreviada del *Inventario del Rol del Niño (CRI-60)* para asesorar a hijos de padres adictos. Sostienen que sus resultados son útiles en clínica y afirman que “el CRI-20”⁵⁴⁵ tiene para un clínico un gran potencial. Con sólo la aplicación de 5 ítems por escala, que pueden ser fácilmente contabilizados, el rol del cliente en la familia puede ser categorizado fácilmente”⁵⁴⁶. Sin entrar a discutir la validez o confiabilidad del instrumento, me parece discutible usar un instrumento centrado en técnicas paramétricas para ver el rol del cambio en un niño, sin considerar la inmensa cantidad de diferencias que existe entre una familia y otra. No sólo en términos socio-culturales, sino de número de hijos, del lugar donde viven, de las relaciones con otros miembros del sistema familiar, del tipo de redes, del nivel de escolaridad, del contexto, etc. A nuestros ojos, el proceso terapéutico se realiza en el interjuego de comunicación que, indudablemente, debe considerar todas las variables idiosincrásicas que son características de cada sistema, por lo que no permitiría la generalización. Nos parece atinente citar a Mark Letteri, quien se refiere al Heidegger de los *Seminarios de Zollikon*, y afirma que “debemos desechar los enfoques psicológicos científicos a favor de una manera de pensar fenomenológica”⁵⁴⁷ que permita entender el fenómeno como *único*.

La forma particular de significar los acontecimientos depende, en gran medida, del sistema u organización de significados que fueron adquiriendo el consultante y el terapeuta a lo largo de la vida, en el convivir con otros, en los espacios de encuentros y desencuentros que tuvieron o tienen con otros. Por tanto, siempre contempla *personajes particulares y*

⁵⁴² Elliott, Partyka, Alperin, Dobrenski, Wagner, Messer, Watson y Castonguay “An Adjudicated hermeneutic single-case efficacy design study of experimental therapy for panic/phobia”, *Psychotherapy Research*, Julio - Septiembre 2009; 19 (4-5): 543-557, p. 543

⁵⁴³ Zlachevsky, Ana María, “Anorexia Nerviosa. Modificación conductual utilizando un diseño de caso único”. *Revista Chilena de Psicología*, Vol IV, N° 1, Santiago de Chile, 1981, p. 21.

⁵⁴⁴ Hersen, M.; Barlow, D., *Single case experimental Designs*, Editorial Pergamon Press, Londres, 1976

⁵⁴⁵ *Inventario del Rol del Niño (CRI-60)* abreviado a 20 ítems.

⁵⁴⁶ Wampler, Richard; Downs, Adam y Fischer, Judith, “Development of a brief Version of the Children’s Role Inventory (CRI-20)” *The American Journal of Family Therapy* Taylor & Francis Group, Philadelphia 37:287-298, 2009, p. 297.

⁵⁴⁷ Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology* Editorial Radopi, Amsterdam-Nueva York, 2009, p. 7.

concretos en situaciones específicas. No es posible establecer *generalizaciones absolutas*. El objetivo de la terapia es que los cambios en las significaciones, en la comprensión del mundo, en la interpretación de las frases y palabras que emergen en el proceso terapéutico se traduzcan luego en acciones que tengan consecuencias en el paciente y en su entorno social. Sin desconocer que muchas veces tiene consecuencias en el terapeuta también.

En el año 1996 escribí un artículo que llamé «Una mirada constructivista en psicoterapia», donde presenté las ideas del connotado terapeuta Fernando Coddou, ideas que expuso en el *Seminario sobre Integraciones en Psicoterapia*, organizado por CECIDEP (1992). Se planteaba entonces que en su operar todo enfoque terapéutico involucra diversos niveles jerárquicos conceptuales, que hasta hace poco yo pensaba eran suficientes para entender desde dónde pararse a describir lo que un terapeuta hace; me refiero a un nivel epistemológico, a uno de paradigma, a uno de teoría, a uno de modelo intermedio y a uno técnico.

Un *nivel epistemológico*: este nivel tiene que ver con las explicaciones o ideas del observador acerca de cómo operan o funciona la realidad. La pregunta es si el terapeuta es una agente activo en la construcción de la realidad del paciente o si el terapeuta sólo tiene un rol pasivo y de observador en lo que le pasa al paciente. Es decir, si el terapeuta se hace o no cargo de las operaciones de distinción que realiza al atender a un paciente. Este nivel de análisis es, siguiendo el pensamiento de Bateson, el que lleva a preguntarse ¿cómo es que los seres humanos seres humanos conocen, piensan y deciden sobre el mundo? ¿Son meros receptores pasivos de la realidad o la construyen (Jutoran, S., 1994).

Un *nivel de paradigma*: este nivel tiene que ver con los principios o ideas centrales que llevan a decir ¿cuál es la unidad de análisis con la que se va a trabajar? El paciente como un individuo aislado, conductas aisladas, un sistema familiar, un sistema de significados, etc.

Un *nivel de teoría*: este nivel se relaciona con el conjunto de ideas que, empleando una metodología consensual, permite observaciones que puedan establecer regularidades, generar normas, leyes o establecer hipótesis básicas sobre las unidades de análisis planteadas a nivel paradigmático.

Un *nivel de modelo intermedio*: en este nivel se establece o intenta establecer las conexiones entre los distintos elementos que configuran el nivel teórico, relacionándolo con su aplicación a la realidad; en otras palabras, se describe o explica cómo operar en concreto con personas concretas.

Un *nivel técnico*: conformado por las técnicas o métodos específicos que utiliza el terapeuta en su operar terapéutico ⁵⁴⁸.

No obstante, hoy pienso que es necesario agregar un eslabón más a dicho esquema. Me refiero al *nivel ontológico*. Es este nivel el que da cuenta de cómo la persona *entiende* el ser de “lo humano” y cómo *actúa* desde esa comprensión. No quisiera que se me malentienda; no digo que los psicoterapeutas tendrán que pensar ontológicamente, como lo hago yo en este momento; sólo digo que es necesario hacerse la pregunta por el ser de lo humano y tratar de responderla, siendo lo más fiel posible a la propia comprensión.

A mis ojos, uno de los problemas para acercarnos a la comprensión ontológica, es decir, al pensamiento de la relación hombre-ser, ha sido producto de la insuficiente comprensión de lo metafísico. Ello, en gran medida ha estado determinado por la tradición filosófica, que nos ha atrapado en una forma insuficiente de entender la metafísica. Nos remite a la metafísica entendida tradicionalmente, por tanto a la substancialidad, al pensamiento de la

⁵⁴⁸ Zlachevsky Ojeda, Ana María, “Una mirada constructivista en psicoterapia”, op. cit.

modernidad, de la separación hombre-ser-mundo. Tanto es así, que se habla de la cultura, de lo espiritual y de lo psíquico como si fuesen elementos que se dan separados en un ser humano.

En los *Seminarios de Zollikon*, retomando la analítica existencial del Dasein de *Ser y Tiempo*, Heidegger dice que “el existir humano en su fundamento esencial nunca es sólo un objeto que esté ahí en algún lugar, ni mucho menos un objeto cerrado en sí [...]. Desde el punto de vista de la analítica del Dasein las representaciones objetivantes, comunes hasta hoy día en la psicología y psicopatología, de la psique, del sujeto, de la persona, del yo, de la conciencia, como cápsula, deben ser abandonadas, a favor de una comprensión completamente diferente. La constitución fundamental del existir humano que ha ser vista en forma nueva, debe llamarse [...] ser-en-el-mundo”⁵⁴⁹.

Ser-en-el-mundo, como se ha venido diciendo, involucra mundo⁵⁵⁰ y existente⁵⁵¹, que es quien vive en el mundo en esencial convivencia con los otros y que, por lo mismo, no puede entenderse aislado de los demás. Decir que no está aislado de los demás implica decir que los Dasein se comunican unos con otros. Esa comunicación se expresa en el lenguaje. Si bien el lenguaje ha mostrado su raíz en la estructura existencial del Dasein que es el discurso o habla, de la que se habló anteriormente, es posible decir también que el modo mundano de exteriorizar el discurso es el lenguaje.

El lenguaje lleva a la posibilidad de conversar. La conversación, indudablemente, es un elemento constitutivo de la psicoterapia; sin conversación no habría psicoterapia. Por supuesto que no se trata de cualquier conversación; no es como un mero canje de mecanismos verbales “en que los hombres se comportan casi como gramófonos”⁵⁵², sino que los interlocutores hablan sobre un asunto. Ese hablar de verdad implica un usar las palabras, los silencios, los gestos adecuados para mostrar al otro lo que se quiere decir, para hacérselo evidente. Indudablemente, el otro debe estar en una disposición de escucha, que fue tratada en el capítulo en que abordamos el habla.

Refiriéndose a la psicoterapia, De Shazer escribe: “Cuando comencé a hablar y a escribir por primera vez sobre la terapia como una «conversación» (De Shazer, 1988) y como «nada más que un puñado de charla» (De Shazer, 1989), olvidé o quizá no sabía que en su conferencia introductoria sobre psicoanálisis de 1915, Sigmund Freud decía: En un tratamiento psicoanalítico no ocurre nada más que un intercambio de palabras [...] el paciente habla [...] el médico escucha [...]. Originalmente las palabras eran mágicas y hasta hoy las palabras han conservado mucho de su antiguo poder mágico [...]. Mediante las palabras puede hacerse a otra persona maravillosamente feliz o llevarla a la desesperación [...]. Las palabras provocan efectos y en general son el medio de influencia mutua entre los hombres. De manera que nosotros no desdeñaremos el uso de las palabras en psicoterapia

⁵⁴⁹ Heidegger, M., *Zollikon Seminar*, Edición de Medard Boss. Considero la versión norteamericana, *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. Considero también la brasileña, *Seminários de Zollikon*, EDUC, São Paulo, Ediciones Vozes, Petrópolis, RJ, 2001. Traducción libre a partir de estas dos últimas versiones.

⁵⁵⁰ Horizonte de significabilidad.

⁵⁵¹ Existente que puede ser el uno o el sí mismo.

⁵⁵² Ortega y Gasset, J., “Miseria y esplendor de la traducción”; en *Obras Completas* Tomo V, op. cit., p. 437.

y nos complaceremos en escuchar las palabras que se intercambian entre el analista y su paciente. (Freud, 1915-1917, vol. 15, pág. 17)”⁵⁵³.

La psicoterapia es una conversación, pero no cualquier conversación, sino una conversación con un peculiar sentido al que ya he aludido. La forma de entender la terapia como una conversación equilibra, de algún modo —afirma De Shazer—, “las significaciones tradicionales y de diccionario de la palabra *terapia* (proveniente del griego, con el significado de cuidar, curar), las cuales ciertamente pueden llevarnos a pensar equivocadamente en

el terapeuta como alguien que obra sobre el paciente”⁵⁵⁴. Se suele opinar, en efecto, que opera sobre él, que es capaz de producir un cambio instructivo, en lugar de verlo como alguien que conversa con otro alguien sobre algo que acongoja al paciente. Dice De Shazer: “he continuado empleando la palabra *terapia* con gran renuencia y vacilación. La he utilizado aun cuando no es exactamente la palabra adecuada, porque es el único término de que dispongo”⁵⁵⁵. Quisiera recordar a Clinke, que fue citada anteriormente, que se ve tentada de utilizar la palabra *iatrología*, según sugerencia de Szasz, pero la desecha por el temor de no ser comprendida.

La psicoterapia como arte

Pero la terapia, es ¿un arte o es una técnica? Ya dijimos que en el contexto de lo planteado por Heidegger en “La pregunta por la técnica” —y *ateniéndonos estrictamente* a su planteo—, se puede considerar como técnica (*téchne*). Por lo demás, la palabra griega *téchne* significaba tanto técnica como arte, como hace notar Heidegger en ese ensayo. Sin embargo, volvemos sobre el asunto *desde otro punto de vista*, usando las palabras técnica y arte en un sentido habitual, y pensando con más “soltura” en el problema. En 1972, en un coloquio realizado en el *Massachusetts Institute of Technologys (M.I.T.)* en el que se discutía sobre distintas profesiones, se planteó seriamente, sostiene Schöhn, el hecho de que en ese entonces “se empezaba a tener la impresión de que el arte era indispensable hasta para la investigación científica; y de que incluso el diseño de ingeniería se resistía a la codificación. Como señaló uno de los asistentes: «Si fuera invariable y conocido, se podría enseñar; pero no es invariable»”⁵⁵⁶. Si la ingeniería podría remitir al arte, con mayor razón la psicoterapia.

Desde la perspectiva de la epistemología positivista, los profesionales de la salud mental, indudablemente, se sienten perplejos, en la medida de que su propio accionar no se ajusta a los criterios de la racionalidad técnica, sino que atraviesa las dicotomías

⁵⁵³ De Shazer, Steve, *En un origen las palabras eran mágicas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1999, p. 23. A propósito de esto, podemos traer a colación la tesis de Ortega, según la cual la palabra posee un poder mágico. Al respecto: *Obras Completas*, Vol. IV, Ed. Revista de Occidente, p. 222; Vol. IX, ed. cit., p. 383. He recurrido en este caso al excelente *Índice de autores y conceptos de la Obra de José Ortega y Gasset*, de Domingo Hernández Sánchez, Fundación José Ortega y Gasset / Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, 2000.

⁵⁵⁴ De Shazer, Steve, *En un origen las palabras eran mágicas*, op. cit., p. 25.

⁵⁵⁵ *Ibid.*

⁵⁵⁶ Schöhn, Donald “La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica”. En Marcelo Pakman comp., *Construcciones de la Experiencia Humana* Vol I, pp. 183-212, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, p. 185.

incorporadas en la paradoja “técnica-arte”, que en alguna medida fue tratada en los primeros pasajes en que nos referimos al puesto de la psicoterapia en el saber. Sostiene Schön: “Lo artístico, por ejemplo, no se manifiesta sólo en el decidir sino también en el hacer. Cuando planificadores o administradores convierten una situación incierta en un problema solucionable, construyen —como John Dewey señaló hace mucho tiempo— no sólo los medios a desplegar sino también los fines a alcanzar”⁵⁵⁷. Las propuestas profesionales abren nuevos mundos y los profesionales funcionan como verdaderos investigadores, no en el sentido de la investigación científica, sino en el sentido de que *inventan nuevastécnicas* y modelos *adecuados a la situación* de que se trata. Son verdaderos artistas.

La práctica rigurosa y la propuesta de nuevos modelos para entender lo humano no dependen de problemas perfectamente definidos a cuya solución sean aplicables teorías y técnicas basadas en la investigación y en datos empíricos. Como sostiene el terapeuta Letteri Mark, citando nuevamente a Heidegger, “la medición significa calculabilidad [...]. Y, la calculabilidad significa *precalculabilidad*. Esto es determinante en tanto implica control y dominio”⁵⁵⁸.

Los problemas del mundo, específicamente los que tienen *directa* relación con lo humano, no se muestran perfectamente definidos ni aceptan, por lo general, que se les apliquen técnicas sustentadas en métodos predeterminados. Tienden, como sostiene Schön, “por el contrario, a presentarse como situaciones confusas, indeterminadas y problemáticas”⁵⁵⁹, a las que no es posible aplicar técnicas establecidas *a priori*, sino que requieren un acercamiento *distinto* y *creativo* de lo que se está comprendiendo como problema, acercamiento que tiene que estar enmarcado en el aquí y el ahora.

El mismo terapeuta recién citado afirma: “Cuando los profesionales logran convertir una situación problemática en un problema bien formulado, o resolver un conflicto acerca del enmarque correcto del rol de un profesional en determinada situación, se embarcan en una suerte de indagación que no puede incluirse en un modelo de resolución técnica de problemas. [...] Los procesos artísticos por los que los profesionales suelen explicar casos singulares, y la habilidad artística que suelen incorporar a su práctica cotidiana, son una forma distinta de acercarse al problema de la psicoterapia”⁵⁶⁰. La habilidad artística consiste en traer a la mano un *mundo distinto*, una *reflexión diferente*, y ello emerge en el proceso terapéutico, en el *aquí y ahora*; sobre el terreno, diría un arquitecto. Es ahí donde el terapeuta, *como un artista conversacional*, inventa o co-construye junto al paciente nuevas significaciones o comprensiones del mundo. Esta habilidad artística exige una capacidad para reflexionar en acción sobre lo que está emergiendo en el proceso terapéutico y una capacidad para interpretar lo que está ahí y entonces ocurriendo. Como afirma Letteri: “después de todo el arte de interpretar es el arte de hacer buenas preguntas”⁵⁶¹.

Para pensar en la terapia como un arte utilizaremos la meditación de Heidegger, específicamente su escrito *El origen de la obra de arte*, que contiene tres conferencias. Se

⁵⁵⁷ Ibid., p. 191.

⁵⁵⁸ Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology*, op. cit., p. 9.

⁵⁵⁹ Schön, Donald, “La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica”, op. cit., p. 191.

⁵⁶⁰ Ibid., p. 192.

⁵⁶¹ Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology*, op. cit., p. 7.

elige este camino en tanto permite abrir el pensamiento a entender de una forma especial la obra de arte; en tanto, supone situarse en el ámbito de la meditación sobre el ser. Desde el inicio de las conferencias, pronunciadas en el año 1936, el autor invita al lector a preguntarse por el origen (*Ursprung*) de la obra de arte, subrayando que ello es preguntarse por su esencia, por lo que la obra de arte es. Como él mismo afirma, “el origen de algo es la fuente de su esencia”⁵⁶².

Se pregunta Heidegger ¿qué es una obra de arte? No contesta con una definición que cierre el camino de la reflexión, sino que lo hace presentando una obra de arte. Muestra cómo para poder encontrar la naturaleza de la obra de arte es necesario acercarse a ella pensando en aquello que “verdaderamente reina en la obra, buscaremos la obra efectiva y le preguntaremos qué es y cómo es”⁵⁶³.

La primera obra que Heidegger hace aparecer en el mencionado artículo es el célebre cuadro de van Gogh «los zapatos campesinos». A medida que presenta su meditación, describiendo dicha obra, le empieza a aparecer al lector lo que en dicha obra “salta a la vista”, su cosidad. Una pintura peregrina que viaja de exposición en exposición; las novelas, los poemas se transportan, al igual que el resto del equipaje, durante las campañas bélicas. La música es almacenada en las estanterías de las casas o en las editoriales. Por ello, como dice Heidegger, “las cosas en sí y las cosas que aparecen, todo ente que es de alguna manera, se nombran en filosofía como cosa”⁵⁶⁴. La obra de arte, al igual que el resto de las cosas que son entes, es, ante todo, una cosa, pero con las peculiaridades que la hacen ser una «cosa muy especial».

Dado que en la obra de arte se hace patente el ser cosa de ésta, el autor hace transitar al lector por tres respuestas tradicionales de cómo se ha entendido cosa en la tradición filosófica. A saber: 1. Cosa como aquello en torno a lo cual se reúnen las propiedades, es decir, la cosa como «portadora de atributos». 2. Cosa como el conjunto de aquello que se puede percibir por los sentidos. 3. Cosa como la síntesis de materia y forma, es decir, la cosa como materia conformada.

Esta última interpretación del concepto *cosa* pareciera, en principio, explicar satisfactoriamente lo que la obra de arte tiene de cosa, a saber: la materia. No obstante, ello no parece ser suficiente para dar respuesta a lo que una obra de arte es y, por tanto, va a ser refutado por el pensador de Friburgo, que escribe: “este concepto de cosa nos capacita para responder a la pregunta por el carácter de cosa de la obra de arte. El carácter de cosa de la obra es manifiestamente la materia de la que se compone. La materia es el sustrato y el campo que permite la configuración artística. Pero semejante constatación, tan esclarecedora como sabida, hubiéramos podido aportarla ya desde el principio. ¿Por qué damos entonces este rodeo a través de los demás conceptos de cosa en vigor? Porque también desconfiamos de este concepto de cosa que representa a la cosa como materia conformada”⁵⁶⁵.

Si bien es cierto que la obra de arte es una materia conformada, con dicha definición no queda resuelto el asunto de qué es lo esencial de una obra de arte. No se da respuesta a la pregunta por su esencia, lo que la hace tan distinta de otras cosas que circundan nuestro mundo cotidiano.

⁵⁶² Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”, en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 11.

⁵⁶³ *Ibíd.*, p. 12.

⁵⁶⁴ *Ibíd.*, p. 14.

⁵⁶⁵ *Ibíd.*, p. 18.

Materia y forma son conceptos que se adaptan a cualquier cosa que distingamos como existiendo en nuestro mundo, no sólo a una obra de arte. Escribe Heidegger “forma y contenido son conceptos comodín bajo los que se puede acoger prácticamente cualquier cosa. Si además se le adscribe la forma a lo racional y la materia a lo ir-racional, si se toma lo racional como lo lógico y lo irracional como lo carente de lógica y si se vincula la pareja de conceptos forma-materia con la relación sujeto-objeto, el pensar representativo dispondrá de una mecánica conceptual a la que nada podrá resistirse”⁵⁶⁶.

¿Pero puede la obra de arte entenderse desde la perspectiva de representación y por ello racionalmente? En principio se puede decir que no. La obra de arte ha estado ligada a otro tipo de comprensión más cercano al ámbito de las sensaciones, de la creatividad y de la espontaneidad. Aun cuando, al igual que los instrumentos —que nadie duda de su cosidad—, haya sido fabricada por el hombre, la obra de arte goza de una autosuficiencia distinta a la de los instrumentos. Leamos lo que dice Heidegger: “debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada”⁵⁶⁷.

Por ello insiste nuestro pensador que la única forma de entrar a entender la obra de arte es abriéndose a su *particularidad* (elijo esta palabra en vez de esencia a objeto de no confundirse con substancialidad) y entrando a ella a través de una metodología de comprensión distinta a la de la lógica formal; me refiero a la metodología hermenéutica⁵⁶⁸. Al proponer el método hermenéutico como forma de entender la obra de arte, queda invalidado para este caso el método tradicional de comprensión, especialmente el método de la lógica formal.

¿Cómo se puede entender que la obra es una obra de arte, o ¿Cómo entender que la psicoterapia es arte?

Adentrándose en la “dilucidación” que hace Heidegger de la comprensión hermenéutica, escribe: “pero ¿por medio de qué y a partir de dónde es el artista aquello que es? Gracias a la obra; en efecto, decir que una obra hace al artista significa que si el artista destaca como maestro en su arte es únicamente gracias a la obra. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos soporta tampoco al otro por separado. El artista y la obra son en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte⁵⁶⁹ reciben sus nombres: el arte”. Este párrafo muestra el pensamiento circular propio de la metodología hermenéutica, a través de la cual Heidegger invita al lector a meditar. Si se traslada al campo psicoterapéutico, ¿puede haber un *terapeuta* sin *paciente* y sin *terapia*? Para que exista el *proceso terapéutico*, necesariamente deben estar presentes los tres; *paciente* y *terapeuta*, en su individualidad, en su estar siendo ahí único. Vale la pena incluir aquí una precisión que realiza Hersch a propósito del sentido del círculo hermenéutico y que

⁵⁶⁶ Ibid., p. 19.

⁵⁶⁷ Ibid., p. 20.

⁵⁶⁸ Si bien Heidegger no dice expresamente que usará el método hermenéutico en la forma como lo presenta, ello puede ser inferido.

⁵⁶⁹ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 11.

es citada por Letteri, que dice: “en realidad se debería hablar no de un círculo hermenéutico, sino de un espiral hermenéutico, dado que el lugar al que se vuelve nunca es realmente el mismo, por lo que la figura del espiral da más la idea de una dirección hacia la que se va”⁵⁷⁰.

Si hay obras de arte y artistas, es por el arte; y si éste se da, es por aquéllos. Si hay terapeuta es por la terapia, y si ésta surge es porque hay terapeutas y pacientes. En este *círculo* en el que interpretamos —o, más bien, *espiral*, según Hersch—, se mueve Heidegger. El círculo o espiral aparece en los inicios de su conferencia —y en la mayoría de sus escritos—, y va a seguir manifestándose a lo largo de su desarrollo. Si bien se podría decir que ese círculo es una tautología y que no lleva a parte alguna, ocurre que es la forma que tiene el autor de introducir al lector en la meditación y que, en palabras de él, implica el adentrarse por el camino del *propio* pensamiento; adentrarse por ese camino “es una señal de fuerza y permanecer en él es la fiesta del pensar”⁵⁷¹. Transitando el lector por ese sendero podrá abrirse al claro en que se encuentra la esencia de la obra de arte. ¿No ocurre algo semejante en el ámbito de la psicoterapia?

La psicoterapia es desde este punto de vista un arte, un arte de la conversación. Gergen va más allá y propone hablar de la *poética de la psicoterapia*⁵⁷², una poética que no considera una visión individualista, es decir, a un poeta-terapeuta que ejercería su tarea como un actor independiente. No se trata de una persona “con una fuente de inspiración, como alguien diferente, superior, liberado de la sociedad que lo rodea. Como a menudo se afirma, el poeta se expresa a través de su propia voz creadora, es un visionario solitario”⁵⁷³.

. Se trata de entenderlo como otra clase de poeta, entender la poesía como lo hace la teoría literaria contemporánea, “de Barthes a Derrida”⁵⁷⁴. Así continúa Gergen: “La poesía se convierte en poesía en virtud de su existencia en una determinada tradición de escritura poética. Se convierte en poesía por su semejanza con otras obras de la misma tradición”⁵⁷⁵.

. No reseña el lenguaje poético habitual. Se refiere al poeta que sólo participa con su poesía en la relación humana, existiendo con otros. Leamos lo que dice: “el poeta nunca puede escapar a la relación, sólo participando en la relación existe como poeta”⁵⁷⁶. Para el construccionismo social es indispensable hacerse cargo de que el lenguaje, *incluso el poético*, sólo adquiere sentido en la *actividad relacional*.

El planteamiento de la terapia como una dimensión poética a la que invita Gergen, hace hincapié “en la catálisis, la imaginación y la estética”⁵⁷⁷. Al ubicar la psicoterapia en esta forma de comprensión, dirige la atención hacia lo que ocurre en el proceso terapéutico. Es ahí que surgen las posibilidades de negociación mutua de sentido. Sostiene Gergen que entonces se dirige el proceso terapéutico “hacia la significación de las palabras y los actos

⁵⁷⁰ Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology*, op. cit., p. 18.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 2.

⁵⁷² Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, op. cit., p. 173.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 176.

⁵⁷⁴ *Ibid.*

⁵⁷⁵ *Ibid.*

⁵⁷⁶ *Ibid.*

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 179.

en contextos relacionales particulares”⁵⁷⁸, pero, *en el proceso mismo de estar haciendo terapia*.

Recuerda a Heidegger, que sostiene que pensar la obra de arte es experienciarla, asistir al acontecimiento que ella es. Sólo en su experienciación ésta se pone de manifiesto. Las explicaciones centradas en la alegoría o el símbolo utilizadas por la tradición estética para explicar el arte no llevan a experienciarla, por lo que no la hacen emerger como un *acontecimiento único* para quien lo experiencia. Podemos, pues, hacer un símil entre arte, artista y obra de arte con psicoterapia, psicoterapeuta y bienestar psíquico.

Tanto la alegoría como el símbolo muestran que *algo* tiene relación con *otro algo*. Dice el pensador de Friburgo: “La alegoría y el símbolo nos proporcionan el marco dentro del que se mueve desde hace tiempo la caracterización de la obra de arte. Pero ese algo de la obra que nos revela otro asunto, ese algo añadido, es el carácter de cosa de la obra de arte”⁵⁷⁹. Hago una comparación —de distinto signo al símil anterior—, entre ese pensamiento y la idea de diagnóstico. Al mostrar la obra de arte como algo referido a otro algo, como cosa similar, se permitiría concluir, a mis ojos, que la obra de arte se hace emerger como cosa, objeto de representación. En el caso del diagnóstico como requisito para hacer terapia sucedería algo parecido: surgiría la cosa susceptible de objetivar, el objeto; surgiría la cosa-objeto que permite ser sometida al análisis de la *ratio* y, con ello, descomponerla en elementos analizables⁵⁸⁰.

El tipo de conocimiento en el que una cosa representa otra es un conocimiento representacional y por ello, actualmente, conceptual. El conocimiento representacional está sustentado actualmente en la razón como forma de entender. Ello, a ojos de Heidegger, se sustenta en la proposición del fundamento. En su obra *La proposición del fundamento o El principio de razón (Der Satz vom Grund)*, escrita en los años 1955-1956, es posible encontrar la crítica que hace Heidegger a la *proposición magna* elaborada por Leibniz.

Sobre la proposición del fundamento dice el pensador de Friburgo: “al transformar Leibniz la breve proposición, apenas propiamente pensada: *Nihil sine ratione*, nada es sin fundamento, en la forma compleja y rigurosa de la poderosa proposición fundamental, el tiempo de incubación de la proposición del fundamento llegó, en cierto respecto, a su fin. Desde entonces, la interpelación que se hace valer en la proposición fundamental despliega un dominio antes insospechado. Lo que este dominio lleva a cabo es nada menos que la acuñación más íntima, pero al mismo tiempo más oculta, de la era de la historia occidental que llamamos «época moderna»”⁵⁸¹. El pensamiento racional de la época técnica —moderna—, requiere no sólo ser racional sino —lo que, en el fondo, sería lo mismo—, calculante para ser considerado serio. En palabras de Jorge Acevedo: “el pensar que no mide, que no calcula técnicamente es echado a un lado y hostilizado; no se le considera genuino pensar ni, por consiguiente, se le toma en serio; se le llama mera poesía o misticismo lleno de vaguedades”⁵⁸².

⁵⁷⁸ Ibíd.

⁵⁷⁹ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 13.

⁵⁸⁰ Baso mi interpretación en la lectura de la obra de Heidegger *La proposición del fundamento*, escrita en los años 1955-1956.

⁵⁸¹ Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991, p. 188.

⁵⁸² Acevedo, J., “Introducción a «La pregunta por la técnica»”; en: Heidegger, M., *Filosofía Ciencia y Técnica*. Prólogos de

Francisco Soler y Jorge Acevedo. Editorial Universitaria, Santiago, 2003, p. 96.

La era moderna, sustentada en la proposición del fundamento, no presta atención al hecho de que al enunciar la proposición, como dice Heidegger, “la partícula «es» pasa desapercibida, como algo que se entiende de suyo. ¿Por qué habíamos de prestar oídos al «es»? La proposición fundamental del fundamento dice: todos y cada uno de los entes tiene un fundamento. La proposición es un enunciado sobre el ente. [...] Si estamos a la escucha, es decir, si nos entregamos libremente a aquello que propiamente habla de la proposición, entonces, de súbito, la proposición suena de otra manera. Ya no es: *nada es sin fundamento*, sino: *nada es sin fundamento*. La partícula «es», dicha en cada caso en referencia al ente, nombra el ser del ente. [...] Ser y fundamento suenan, ahora, al unísono. En ese son viene a sonar que ser y fundamento se copertenecen de consuno <tienen su pertenencia mutua dentro de lo Uno>. [...] La proposición del fundamento habla ahora como una palabra acerca del ser. La palabra es una respuesta a la pregunta: ¿qué significa, pues, ser? Respuesta: ser significa fundamento”⁵⁸³. En otras palabras, en la época moderna el fundamento o razón es una de las figuras del ser. Por lo que, siguiendo esa tradición de pensamiento para entender, el ser de la obra de arte implicaría hacerse cargo de entender su fundamento y, razonando, llegaríamos a poder explicarlo.

Heidegger afirma que en la época moderna el “fundamento es aquello sobre lo cual todo se aquieta, aquello que ya de antemano yace para todo ente, como soporte. [...] Ser y fundamento —en el porque—: lo mismo. Ambos se copertenecen. La breve proposición del fundamento: *nada es sin fundamento*, habla por de pronto como la gran proposición fundamental, el *principium grande*. La proposición es grande por la prevalencia de su interpelación, que impone su exigencia a todo representar. La breve proposición del fundamento: «*nada es sin fundamento*» habla [...] acerca del ser, y lo nombra en cuanto fundamento. [...]

“Pese a todo, tenemos que preguntar: ¿por qué? Pues no podemos abandonar de un salto la era presente”⁵⁸⁴. En las publicaciones de revistas de psicoterapia sigue estando presente el paradigma cientificista. Quisiera citar un ejemplo de un estudio realizado en Israel —país en el que acabo de estar—, en el que se *buscan las razones* de la satisfacción marital en personas casadas de más de 60 años y que lleven un matrimonio de una duración mayor de 40 años. Utilizando coeficientes de correlación de Pearson (estadística métricas), se llega a concluir que hay diferencias entre hombres y mujeres en relación a la satisfacción marital; “mientras que la satisfacción marital del marido depende del contenido de la relación marital y no se relaciona con su estado de satisfacción general, la satisfacción de la esposa se ve afectada tanto por la calidad de la relación así como por su estado general de bienestar y más aún su calidad de relación contribuye a su estar bien en general”⁵⁸⁵. ¿Puede esta investigación ser *generalizable* a otros lugares del mundo? Creo que no.

Por su parte, Virginia Moreira sostiene que en la psicoterapia que se funda en la psicología humanista fenomenológica “se percibe al paciente como un ser intrínsecamente

⁵⁸³ Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, op. cit., p. 194.

⁵⁸⁴ *Ibid.*, p. 197 s.

⁵⁸⁵ Cohen, Osna; Geron, Yael; Farchi, Alva; “Marital Quality and Global Well-Being Among Older Adult Israeli Couples in enduring Marriages”, *The American Journal of Family Therapy*, 37:299-317, 2009, Taylor and Francis Group, Philadelphia, p. 310.

interligado al mundo, que es su propia historia y su posibilidad de transfiguración: el mundo ya no es considerado como objeto, así como el cliente ya no es visto como sujeto”⁵⁸⁶.

La proposición del fundamento como sustento de la modernidad ha tenido consecuencias incuestionables en el mundo psicoterapéutico, así como en el de otras disciplinas. Pero, ¿es esa forma de comprensión que busca entender los fundamentos aplicable a la psicoterapia, entendida como una *relación única* entre terapeuta y paciente?

Por otra parte, *retomando nuestro tema*, ¿es preguntándonos por el “por qué” que llegaremos a entender el ser del arte? Volviendo al escrito *El origen de la obra de arte*, citado con anterioridad, Heidegger nos está invitando a transitar por otro sendero de pensamiento, alejado de la interpretación que se desprende de la proposición del fundamento y de la explicación racional en la comprensión del arte. Lo que importa decisivamente en el pensamiento heideggeriano es lo que él mismo llama la superación de la metafísica; tal superación también concierne al arte. La superación de la metafísica implica volver a la pregunta por la verdad del ser ante “toda explicación ‘ideal’, ‘causal’, ‘trascendental’ y ‘dialéctica’ del ente”⁵⁸⁷. Lo que acontece en una obra de arte es el acontecimiento del ser, que no permite ser entendido como un ente “objetivamente representable”⁵⁸⁸. Haciendo un paralelo con lo dicho por Heidegger, yo diría que lo que acontece en la psicoterapia es un acontecimiento único, en el que ocurre el encuentro de a lo menos dos Dasein. *El acontecimiento psicoterapéutico tampoco permite esas explicaciones enumeradas por el filósofo, ni es representable objetivamente.*

El mundo en la obra de arte

En el giro interpretativo que hace Heidegger para llevarnos a entender, con él, la esencia de la obra de arte, resalta la verdad como desocultamiento (*alétheia*), y la experiencia como fenómeno central, por lo que se puede decir que se le hace patente al lector la importancia que Heidegger le está otorgando a la *presencia*. Vemos cómo, ejemplificando con una obra de arte no figurativa, un templo griego, Heidegger muestra cómo el templo encierra la figura del dios sin que éste esté explícitamente figurado ni se aprecie ninguna representación de él. Emerge del templo. A través del templo, se hace presente —o se hizo presente a los griegos—, lo sagrado. Sostiene el pensador de Friburgo: “un edificio, un templo griego, no copia ninguna imagen. Simplemente está ahí, se alza en medio de un escarpado valle rocoso. El edificio rodea y encierra la figura del dios y dentro de su oculto asilo deja que ésta se proyecte por todo el recinto sagrado a través del abierto peristilo. Gracias al templo, el dios se *presenta* en el templo. Esta *presencia* del dios es en sí misma la extensión y la pérdida de límites del recinto como tal recinto sagrado”⁵⁸⁹. El ser del templo, su esencia, se hace patente en la arquitectura del templo, entendiendo ésta como la emergencia de lo sagrado en lo que ha sido construido; esta emergencia se da como acontecimiento. El

⁵⁸⁶ Moreira, Virginia, “Psicología humanista fenomenológica”, en *Cartografía de la Psicología Contemporánea*, pp. 167-191, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2008, p. 178.

⁵⁸⁷ Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003, p. 397. Trad. de Dina Picotti

⁵⁸⁸ *Ibíd.*

⁵⁸⁹ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 29. Lo cursivo es mío.

acontecimiento de la emergencia de lo sagrado en lo que ha sido construido va más allá de los materiales, de las formas y del cómo ello fue compuesto por sus constructores.

Con la obra arquitectónica entendida como un acontecimiento —considérese el ejemplo del templo griego—, Heidegger invita a pensar en la tierra y el mundo, patentizando la tensión entre ambos, la una y el otro. Sostiene que “la *physis* ilumina al mismo tiempo aquello sobre y en lo que el ser humano funda su morada. Nosotros lo llamamos tierra. De lo que dice esta palabra hay que eliminar tanto la representación de una masa material sedimentada en capas como la puramente astronómica, que la ve como un planeta. La tierra es aquello en donde el surgimiento vuelve a dar acogida a todo lo que surge como tal. En eso que surge, la tierra se presenta como aquello que acoge”⁵⁹⁰.

Sostiene Oyarzún: “partiendo de la complejidad de nuestras experiencias, el arte construye el mundo cambiando nuestra relación con él, y enseñándonos de esa manera que el mundo es mucho menos sólido y constante de lo que podría parecer de buenas a primeras. De un modo que suena a paradoja, instalando en el mundo una cosa nueva, cerrada sobre sí misma —la obra—, que se agrega a las que ya lo colman, transforma —a veces de manera radical— nuestra experiencia de todas las demás cosas, del mundo mismo. Lo hace, en la medida en que nos susurra, sin imponérsela, una pregunta por aquella complejidad, y nos invita a jugar el juego de hacer apuestas de sentido a propósito de ella”⁵⁹¹.

Mundo entendido, en palabras de Heidegger, no como “una mera agrupación de cosas presentes contables o incontables, conocidas o desconocidas. Un mundo tampoco es un marco únicamente imaginario y supuesto para englobar la suma de las cosas dadas. Un mundo hace mundo y tiene más ser que todo lo aprensible y perceptible que consideramos nuestro hogar. Un mundo no es un objeto que se encuentre frente a nosotros y pueda ser contemplado. Un mundo es lo inobjetivo a lo que estamos sometidos mientras las vías del nacimiento y la muerte, la bendición y la maldición nos mantengan arrobados en el ser”⁵⁹².

El mundo es el escenario donde se manifiesta el ser, y es posible entenderlo, como se expuso con anterioridad, “como horizonte de significatividad, donde salen al encuentro del Dasein los entes intramundanos”⁵⁹³. Es decir, el mundo como apertura, que en la psicoterapia es el mundo y la comprensión del otro, que yo —como terapeuta—, desoculto desde mi temple anímico.

La obra confirma la apertura de un mundo para el Dasein existiendo. El templo no es sólo una construcción arquitectónica, sino que hace presente todo el contexto en que éste se construye o se construyó. Las grandes decisiones acerca de la historia tienen que ver con construir un mundo. Un mundo que es nuevo y viejo al mismo tiempo. Ello, en tanto somos seres temporales, que devenimos y acontecemos en una época determinada, y desde ahí comprendemos, abrimos el mundo. El Dasein ha sido familiarizado con y ha ido creciendo en una interpretación del existir, que viene predeterminada, inserta en nuestras convicciones más íntimas, y es desde ellas que vamos construyendo nuestro mundo actual.

⁵⁹⁰ *Ibíd.*, p. 30.

⁵⁹¹ Oyarzún, Pablo, “Arte, Imaginación y Experiencia”, *Revista de Teoría del Arte* N° 11, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 2004, p. 19.

⁵⁹² Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 19.

⁵⁹³ Cerezo Galán, Pedro, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*, op. cit., p. 139.

Desocultamos el mundo aquí y ahora. El presente no se puede soslayar. La obra de arte aparece como *algo nuevo*, construido en un *mundo actual*; y es algo distinto, por lo que tiene sabor a *presente*, a *futuro* y a *tradición*.

La extraña luminosidad de una obra de arte nos habla desde y en la perspectiva histórica donde floreció su sentido, es decir, cada obra vive inserta en un mundo histórico, que no es en sentido estricto el nuestro. El templo griego en ruinas que hoy visitamos —lo hice en febrero de 2009, pensando en esta tesis—, acompañados de turistas que consumen Coca-Cola, no es el mismo templo del mundo griego. Nosotros lo podemos desocultar y descubrir su belleza y, tal vez, podamos imaginar cómo pudo ser la vida entonces, pero lo hacemos desde nuestro mundo, que nunca es el mismo que fue para ellos. En psicoterapia, el acto de hacer terapia es *único*; lo que ocurre *después* es una experiencia diferente, es un *contar* o *explicar* lo que pasó. Pero nunca es lo mismo.

El único ámbito donde la obra de arte cobra sentido es aquél que se abre gracias a ella, “porque el ser-obra de la obra se hace presente en dicha apertura y sólo allí”⁵⁹⁴. En el mundo del Dasein que lo está experimentando o, haciendo una proyección hacia la psicoterapia, se trataría del mundo del terapeuta y el paciente que están en el proceso terapéutico.

Al igual que una obra de arte, la psicoterapia está ligada a un tipo de comprensión más cercana al ámbito de las sensaciones, de la creatividad y de la espontaneidad. Sostiene Heidegger: “debido a la autosuficiencia de su presencia, la obra de arte se parece más bien a la cosa generada espontáneamente y no forzada a nada”⁵⁹⁵.

La coordinación terapéutica implica ir, momento a momento, fluyendo en el continuo de nuestra experiencia, explicándonos, significando los hechos, las acciones y nuestras acciones de acuerdo al fluir emocional o al temple anímico que nos abre al comprender y entender al otro. No obstante, es necesario tener claro que el momento en el que el paciente se vivió lo que nos relata es distinto al momento en que se encuentra ahora relatando lo que le ocurrió. Es también distinto el contexto. Ello se inserta en la idea de Varela, en el sentido de que la acción de ver el mundo que implica la cognición requiere considerar que “la cognición está enactivamente encarnada”⁵⁹⁶.

La palabra “enactiva” es un término que acuña el biólogo para hacer presente la idea de movimiento, de estar juntos coordinando significados. Se trata de un neologismo que viene del verbo inglés *to enact*, que significa poner en ejecución, representar o actuar, en el sentido que se le da al trabajo del actor. Quiere resaltar la idea de que el conocimiento no se recibe pasivamente por los órganos de los sentidos, sino que la cognición es producto de la acción, y acción “en” el mundo. La en-acción se da siempre en un contexto y es desde ese contexto desde donde co-emerge cualquier distinción. Plantea Varela que “no podemos captar el objeto como si estuviera «ahí afuera» en forma independiente. El objeto surge como fruto de nuestra actividad, por lo tanto, tanto el objeto como la persona están co-emergiendo, co-surgiendo”⁵⁹⁷. Agreguemos: en y desde un contexto determinado. En el caso de la psicoterapia, *entre* el terapeuta y el paciente.

⁵⁹⁴ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 17.

⁵⁹⁵ *Ibíd.*, p. 8.

⁵⁹⁶ Varela F., *El Fenómeno de la Vida*, op. cit., p. 241.

⁵⁹⁷ *Ibíd.*, p. 241.

El desafío para el terapeuta es que la conversación terapéutica abra nuevos espacios de significación, de comprensión. Reta la imaginación y estimula la creatividad del terapeuta. Dice Gergen que “no se trata de revolver lo que es estable, sino también de generar un discurso de los sueños, un discurso que crea la imagen de un porvenir, de un futuro lleno de esperanza, estimulante y cautivador”⁵⁹⁸. Que permita sacar a la luz nuevas formas de convivencia, formas que permitan a las personas ser (y no sólo sobrevivir dentro del malestar). Según Gergen, la contribución del constructor a la terapia es la de “invitar a centrarse en las realidades futuras, en otra visión del mundo, sobre perspectivas positivas, resultados favorables. Esta creación de una visión positiva da una dirección y crea esperanza”⁵⁹⁹.

Se pregunta Heidegger “¿qué obra dentro de la obra?”⁶⁰⁰. Se responde de una manera que en principio puede sorprender, a saber: “el cuadro de van Gogh⁶⁰¹ es la apertura por la que atisba lo que es de verdad el utensilio, el par de botas de labranza. Este ente sale a la luz en el desocultamiento de su ser”⁶⁰². En los zapatos que se desocultan a quien experimenta la obra de arte, aparece la verdad del ente «zapatos campesinos». El par de botas campesinas pintado por van Gogh desoculta el ser, la esencia de los zapatos campesinos. Al verlos, nadie duda de lo que se le está desocultando es un par de zapatos «campesinos». Heidegger lo describe magistralmente, a mis ojos; leámoslo: “en la oscura boca del gastado interior del zapato está grabada la fatiga de los pasos de la faena. En la ruda y robusta pesadez de las botas ha quedado apresada la obstinación del lento avanzar a lo largo de los extendidos y monótonos surcos del campo mientras sopla un viento helado. En el cuero está estampada la humedad y el barro del suelo. Bajo las suelas se despliega toda la soledad del camino del campo cuando cae la tarde. En el zapato tiembla la callada llamada de la tierra, su silencioso regalo del trigo maduro, su enigmática renuncia de sí misma en el yermo barbecho del campo invernal. A través de este utensilio pasa todo el callado temor por tener seguro el pan, toda la silenciosa alegría por haber vuelto a vencer la miseria, toda la angustia ante el nacimiento próximo y el escalofrío ante la amenaza de la muerte. Este utensilio pertenece a la tierra y su refugio es el mundo de la labradora. El utensilio puede llegar a reposar en sí mismo gracias a este modo de pertenencia salvaguardada en su refugio”⁶⁰³. De esta manera, el ser del ente “zapatos campesinos” alcanza la “permanencia de su aparecer”⁶⁰⁴.

Si bien pienso que la psicoterapia no es el espacio para que el paciente pueda transformarse en un *ser sí mismo* —su misión no es hacer transitar al Dasein hacia una existencia propia en la que asuma su más propio poder-ser—, sí permite que salga a la luz lo que quiere ser *en ese momento*, o a lo menos, como sostiene Gergen, dirigir “la conversación hacia el futuro imaginado. A través de las lenguas vernáculas, los terapeutas

⁵⁹⁸ Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, op. cit., p. 181.

⁵⁹⁹ *Ibíd.*

⁶⁰⁰ Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 25.

⁶⁰¹ Se refiere al cuadro de las botas campesinas.

⁶⁰² Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 25.

⁶⁰³ *Ibíd.*, p. 23 ss.

⁶⁰⁴ *Ibíd.*, p. 25.

orientados a los recursos invitan a que sus clientes construyan una visión positiva del futuro”⁶⁰⁵, una visión que a ellos les sea útil para vivirse mejor la vida.

La psicoterapia no tiene como objetivo que el paciente se transforme en un sí mismo

El objetivo de la psicoterapia no es que el Dasein transite hacia ser un Dasein propio; no obstante, el Dasein sí puede lograrlo, pero a través de otra vía. ¿Por qué planteamos esta idea?

Para que el Dasein pueda *darse cuenta* que está siendo impropio, deberá *desde él mismo* ser llamado a la propiedad. Nunca desde otro, por experto que sea. No puede —dice Heidegger—, la propiedad del sí mismo “serle ónticamente impuesta ni inventada ontológicamente”⁶⁰⁶. Sólo el mismo Dasein es llamado desde el ser a su propiedad. Dice el pensador de Friburgo que “el testimonio de un poder-ser propio lo da la conciencia moral”⁶⁰⁷. En alemán, *das Gewissen*. *Das Gewissen*: si bien ha sido traducida por conciencia moral, no es precisamente de moral de lo que está hablando Heidegger. No se trata de *mores* o costumbres, sino que, al igual que la muerte —así de perentorio—, se trata de un fenómeno que a todo Dasein le pasa. Lo que pasa es un querer tener conciencia, un querer escuchar el llamado de la conciencia. “Esa posibilidad existencial que es el querer-tener-conciencia, tiende, por su sentido de ser, a determinarse existencialmente por medio del estar vuelto a la muerte”⁶⁰⁸. Ello no lo pretende ni lo logra un terapeuta como tal.

La muerte, en tanto acabamiento de la vida, pone en el tapete la finitud de la existencia, por tanto, la urgencia del vivir. Cuando aparece la urgencia de vivir, el Dasein asume que no puede “tener una vida significativa simplemente adoptando y actuando sobre los intereses estipulados por la sociedad”⁶⁰⁹, a no ser que éstos le calcen como un anillo al dedo. Por lo general no es así. La mayoría de las veces los intereses estipulados por la sociedad aparecen como caducos, cambiantes y, en ocasiones, sin sentido. Cuando ello ocurre, el Dasein siente el sin sentido, aparece una desazón —muchas veces experimentada como angustia—, especialmente cuando el mundo en que existe “se ha hundido en la insignificancia”⁶¹⁰. Cuando el mundo pierde su significación, la nihilidad se hace patente, la nada corroe, y se vivencia una falta de sentido que no aparece como algo preciso, sino sólo como una desazón.

⁶⁰⁵ Gergen, Kenneth *Construir la realidad*, op. cit., p. 181. Las lenguas vernáculas de que habla Gergen equivalen a lo que Heidegger llama lenguaje tradicional. Aquí se ve la importancia de este lenguaje en el ámbito psicoterapéutico. Véase: M. Heidegger, *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (en el sitio de la Internet *Heidegger en castellano*). Es posible también acceder a esta conferencia en la siguiente dirección electrónica: <http://litart.mforos.com/1084435/6841002-lenguaje-tradicional-y-tecnico-martin-heidegger/> (consultada el 5 de diciembre de 2009).

⁶⁰⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 254.

⁶⁰⁷ *Ibíd.*

⁶⁰⁸ *Ibíd.*

⁶⁰⁹ Dreyfus, Hubert, *Ser-en-el-mundo*, op. cit., p. 328.

⁶¹⁰ *Ibíd.*, p. 359.

La desazón surge de la angustia. La angustia, no como una angustia psicológica, sino como modo especial de la disposición afectiva. Este temple anímico no emerge frente al ente intramundano concreto que se tiene delante, sino que surge como un temple de ánimo que invade al Dasein frente a algo indeterminado, no visible, sin palabras. Escuchemos al pensador de Friburgo: “el ante-qué de la angustia se caracteriza por el hecho de que lo amenazante no está *en ninguna parte*. La angustia «no sabe» qué es aquello ante lo que se angustia. [...] Por consiguiente, lo amenazante no puede tampoco acercarse desde una cierta dirección dentro de la cercanía; ya está en el «Ahí». [...] *El ante-qué de la angustia es el mundo en cuanto tal* [...], *aquello ante lo cual la angustia se angustia es el estar-en-el-mundo mismo*”⁶¹¹. Pero en un mundo que ya no tiene sentido para el Dasein fáctico en el aquí y ahora. Nada específico ha pasado, sólo que la vida como se ha estado viviendo ya no se siente como antes, se ha desnudado de sentido. El angustiarse abre al Dasein frente a sí mismo, lo vuelve hacia su poder-ser más propio. Escribe Heidegger: “la angustia aísla al Dasein en su más propio estar-en-el-mundo, que, en cuanto comprensor, se proyecta esencialmente en posibilidades. Con el «por» del angustiarse la angustia abre, pues, al Dasein *como ser-posible*, vale decir, como aquello que él puede ser únicamente desde sí mismo. [...] Revela su *ser libre para* la libertad de escogerse y tomarse a sí mismo entre manos. La angustia lleva al Dasein ante su *ser libre para*...”⁶¹², ante su poder escoger el ser en propiedad. Esa posibilidad que siempre tuvo, sólo se le hace patente cuando emerge *este tipo* de angustia.

La angustia, indica Heidegger, hace sentir desazón (*Unheimlichkeit*). Esa desazón lo toca, lo llama a despertar a la necesidad de salir del estar sumido en el uno-mismo para lograr ser su poder-ser más propio. “El estar-en cobra el «modo» existencial del *no-estar-en-casa* (*Un-zuhause*). Es lo que se quiere decir al hablar de «desazón» («*Unheimlichkeit*»)»⁶¹³. Sostiene Heidegger: “la huida cadente *hacia* el estar-en-casa de la publicidad es una huida *ante* el no-estar-en-casa, es decir, ante la desazón que se encuentra en el Dasein en cuanto estar-en-el-mundo arrojado y entregado a sí mismo en su ser. Esta desazón persigue constantemente al Dasein y amenaza, aunque no en forma explícita, su cotidiano estar perdido en el uno”⁶¹⁴. Lo sorprendente de este fenómeno es que la amenaza puede ser vivida *al mismo tiempo* que se vive una gran seguridad. Recuerdo a una mujer de cincuenta años que llegó a consultar sólo por sentir desazón y no poder explicársela. Decía tener más de lo que algún día soñó, pero no estaba bien. “La angustia puede surgir en las situaciones más anodinas”⁶¹⁵, recalca Heidegger. No necesita de la oscuridad de la noche o del clamor de lo incierto que es donde, “de ordinario, más fácilmente se desazona”⁶¹⁶. Emerge sin previo aviso, en situaciones imprevistas y no es producto de la voluntad. Es un llamado del ser.

La angustia “pertenece, como disposición afectiva fundamental, a la constitución esencial del Dasein que es el estar-en-el-mundo, constitución que, en cuanto existencial, [...] es en uno de los modos del Dasein fáctico, es decir, en la disposición afectiva. El tranquilo y familiar estar-en-el-mundo es un modo de la desazón del Dasein y no al revés.

⁶¹¹ Ibid., p. 208.

⁶¹² Ibid., p. 210.

⁶¹³ Ibid., p. 211.

⁶¹⁴ Ibid.

⁶¹⁵ Ibid.

⁶¹⁶ Ibid.

*El no-estar-en-casa debe ser concebido ontológico-existencialmente como el fenómeno más originario*⁶¹⁷.

Al igual que toda disposición afectiva, la angustia permite siempre abrir los tres momentos estructurales del estar-en-el-mundo (mundo, estar-en, sí-mismo); no obstante, dice Heidegger, “sólo en la angustia se da la posibilidad de una apertura privilegiada, porque ella aísla. Este aislamiento recobra al Dasein sacándolo de su caída, y le revela la propiedad e impropiidad como posibilidades de su ser. Estas posibilidades fundamentales del Dasein, Dasein que es cada vez el mío*, se muestran en la angustia tales como son en sí mismas, no desfiguradas por el ente intramundano al que el Dasein inmediata y regularmente se aferra”⁶¹⁸.

Por tanto, es posible decir que para poder ser auténtico es necesario que el Dasein *asuma* la angustia, propia de la vida, producto del ser-en-el-mundo. Esta angustia, que podría distinguirse como existencial, a modo de desazón, es el temple de ánimo inherente a la conciencia moral (*Gewissen*) que llama al Dasein a su ser-más-propio. El Dasein requiere oír este “llamado” que lo interpela para que salga de su estar caído en el ser-uno-mismo y transite hacia su ser-sí-mismo. Quisiéramos insistir en que no se trata de una angustia psicológica o patológica, sino de una angustia metafísica. Ese llamado no puede venir desde fuera; así, pues, no puede el terapeuta llamar al paciente a su ser-en-propiedad. Es el Dasein quien debe asumir la angustia, la desazón y escuchar el llamado de la conciencia moral.

El llamado de la conciencia no es un llamado al modo de la simple apertura o un llamado proveniente del mundo exterior, sino que a través de él la apertura se radicaliza y llega a ser escuchado el llamado a ser sí mismo. No es la conciencia biológica, psicológica, sociológica o teológica la que llama, sino un fenómeno que surge del Dasein. El Dasein perdido en el uno siente que “debe encontrarse”⁶¹⁹. Pero para que pueda encontrarse debe saber que puede buscarse.

La conciencia como *Gewissen* juega un rol fundamental para lograr entender el movimiento que lleva al Dasein a ser-sí-mismo. Heidegger sostiene que es necesario rastrear las estructuras existenciales del Dasein, y que estas sean aclaradas *como* fenómenos constitutivos, en tanto forman parte de la constitución de ser de este ente, que es el Dasein. Por ello sostiene: “el análisis ontológico de la conciencia así entendido es previo a una descripción psicológica de las vivencias de la conciencia moral”⁶²⁰ o de su clasificación. Al mostrarnos ese movimiento, Heidegger no se está refiriendo a una interpretación teológica de la conciencia—que la concebiría como un llamado de Dios—, sino a un llamado del Dasein que va dirigido al Dasein mismo. “La conciencia en cuanto fenómeno del Dasein, no es un hecho que ocasionalmente ocurra y que de vez en cuando se haga presente, sino que sólo «es» en el modo de ser del Dasein, y siempre se acusa como *factum* tan sólo en y con la existencia fáctica. La exigencia de una «prueba empírica inductiva» de la «efectividad» del hecho de la conciencia y de la autoridad de su «voz»,

⁶¹⁷ Ibíd.

⁶¹⁸ Ibíd., pp. 212 s. *En el lugar en que se pone el asterisco, Heidegger aclara su pensamiento mediante una nota manuscrita que puso en el margen del ejemplar de *Ser y Tiempo* que conservaba en su cabaña de la Selva Negra: “No egoísticamente, sino arrojado para ser asumido”.

⁶¹⁹ Ibíd., p. 288.

⁶²⁰ Ibíd., p. 288.

reposa en una tergiversación ontológica del fenómeno”⁶²¹. La conciencia como factum no se deja someter a pruebas empíricas. La conciencia, ontológicamente entendida, llama, da a entender algo, algo que sólo es comprensible para el Dasein desde el Dasein mismo. Nunca desde fuera de éste. No es posible un afuera, en tanto siendo el Dasein es su *ahí*, y, en el ahí *no es dentro ni fuera*, sino ambos al mismo tiempo y ninguno unilateralmente.

La conciencia, en Heidegger, como fenómeno radical de apertura, tiene relación con la “verdad” como *alétheia*. La apertura de la conciencia “que la revelará como una *llamada [Ruf]*. [...] La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación [Anruf]* al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo”⁶²².

¿Quién llama en la conciencia? En definitiva, podría decirse que nadie, en el sentido de “nadie distinto de sí mismo”⁶²³. Es el uno-mismo quien es llamado al sí-mismo. La llamada del uno mismo no empuja a aquél hacia sí mismo en el sentido de volverse hacia una interioridad reflexiva, en la cual quedaría encerrado frente al «mundo exterior». Como plantea Heidegger, “la llamada pasa por alto todas estas cosas y las disuelve interpellando únicamente al *sí-mismo que, sin embargo, sólo es en la forma del estar-en-el-mundo*”⁶²⁴. Es en su ser fáctico concreto que el Dasein es interpellado. ¿Qué le dice la conciencia al Dasein interpellado? Sostiene Heidegger que “la llamada no dice nada, no da ninguna información acerca de sucesos del mundo, no tiene nada que contar. Y menos que nada pretende abrir en el sí-mismo interpellado un «diálogo consigo mismo». Al sí-mismo interpellado «nada» se le dice, solamente es llamado hacia sí mismo, es decir, hacia su más propio poder-ser. En conformidad con la tendencia de la llamada, ésta no invita al sí-mismo a un «debate», sino que, despertándolo para el más propio *poder-ser-sí-mismo*, llama al Dasein hacia «adelante», hacia sus posibilidades más propias”⁶²⁵.

La llamada carece de toda expresión verbal. No se manifiesta en palabras; no obstante, con ello no se quiere decir que es críptica, oscura o indeterminada. “*La conciencia habla única y constantemente en la modalidad del silencio*. Con esto no sólo no pierde nada de su perceptibilidad, sino que fuerza al Dasein interpellado e intimado a guardar silencio sobre sí mismo. La ausencia de una formulación verbal de lo dicho en la llamada no relega a este fenómeno a lo indeterminado de una voz misteriosa, sino que sólo indica que la comprensión de lo «dicho en la llamada» no debe aferrarse a la expectativa de una comunicación, o de cosas semejantes”⁶²⁶.

El fenómeno de la desazón es un fenómeno interesante, pero abordarla es algo absolutamente distinto a lo que se espera “trabajar” en psicoterapia, donde la conversación versa “sólo” sobre las condiciones fácticas y contextuales que le hacen doler al Dasein, y sobre las que solicita ayuda.

621 Ibid., pp. 288 s.

622 Ibid., p. 289.

623 Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1999, p. 46.

624 Heidegger M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 293.

625 Ibid.

626 Ibid.

Capítulo VII: Razón histórica, narrativa y conversación

Un acercamiento narrativo

Entre otros, uno de los problemas con los que se ha enfrentado la psicoterapia es que no sólo existen diferencias entre la psicoterapia, la psiquiatría y la investigación psicoterapéutica sino que, dentro de la misma psicoterapia, las distintas corrientes terapéuticas definen de distinta forma su hacer y los objetivos a lograr, lo que dificulta seriamente la posibilidad de realizar comparaciones en sus resultados. Escribe Kleinke que “en 1980, Herink publicó un libro que identificaba más de 250 terapias diferentes”⁶²⁷, cada una enfatizando los logros de las técnicas planteadas. Por otra parte, comenta la misma autora, que a un número importante de psicoterapeutas no les “gusta el término *psicoterapia* porque no quieren ser identificados con la provisión de un tratamiento o cura. [...] Tomas Szasz (1988) sugirió el término *iatrológico* referido a la provisión de «palabras sanadoras»”⁶²⁸, para no ser asociado al modelo médico de enfermedad. Pero, dicho término, que podría describir con más exactitud lo que hoy se está realizando —específicamente desde las corrientes construccionistas sociales—, “no es un término familiar para la mayoría de las personas”⁶²⁹; por ello, afirma Kleinke, no ha sido posible incluirlo en la terminología psicoterapéutica. El problema de la psicoterapia no ha sido resuelto; no pienso que esta tesis lo resuelva; sólo aspiro a que muestre una técnica terapéutica ligada a una concepción declarada de lo que se entiende por ser humano.

Si bien en nuestra sociedad, afirma Schön, existe una fuerte dependencia “de los profesionales, hasta tal punto que la conducción de los negocios, la industria, el gobierno, la educación y la vida cotidiana serían impensables sin ellos, hay signos de una creciente crisis de confianza en las profesiones”⁶³⁰. Las soluciones diseñadas por los diferentes profesionales para los problemas públicos en el área de la salud han tenido consecuencias imprevistas, las que, como el mismo Schön afirma, “a veces son peores que el problema que pretendían resolver”⁶³¹. Y agrega que “son ahora muy frecuentes los casos de legos que acuden a la justicia para defenderse de la incompetencia o la venalidad de los profesionales”⁶³². En Chile el público ya empezó a dudar de la pericia y la ética de los profesionales de la salud mental y a cuestionar la forma de hacer psicoterapia. Es usual que más de alguien que llegue a la consulta afirme “yo no creo en los psicólogos”, pero

⁶²⁷ Kleinke, Chris, *Principios comunes en psicoterapia*, Editorial Desclee De Brouwer, Bilbao, 1995, p. 22.

⁶²⁸ *Ibid.*

⁶²⁹ *Ibid.*

⁶³⁰ Schön, Donald, “La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica”; en Marcelo Pakman, *Construcciones de la Experiencia Humana*, op. cit., p. 183.

⁶³¹ *Ibid.*

⁶³² *Ibid.*

va a la consulta para cumplir con el trámite que alguien del sistema de salud, educacional o judicial le exige.

Cuando el problema por el que se consulta no es visto como una situación donde la psicoterapia efectivamente puede ayudar, la solución deja de ser solución. Es así como para muchas personas la psicoterapia no es un camino a elegir. Para usar palabras de Ortega, pierde vigor ante nuestro “espíritu, esto es, deja de cumplir su papel de solución, se convierte en una idea muerta”⁶³³.

La conciencia de las restricciones que tienen los sistemas de salud mental ha llevado, según Neimeyer y Neimeyer, a desarrollar y promover “esfuerzos crecientes por cosechar formas de investigación significativas desde disciplinas menos relacionadas con posturas objetivistas. Como consecuencia, se han dirigido importantes estudios académicos hacia aspectos del ser humano como agente (agencia personal), la hermenéutica y las teorías de acción intencional y conocimiento narrativo”⁶³⁴, aun cuando hoy en día no se cuente con metodologías propias para dar cuenta cabal de ese tipo de investigaciones.

Si bien no es posible decir que esta forma de investigar se haya extendido mucho, sí es posible decir que ello ha incidido en gran medida en las posturas narrativas. Sobre las posturas narrativas existen bastantes interpretaciones y ese hecho requiere una consideración especial. Como sostiene Kaslow, “un enfoque contemporáneo en el tratamiento es la terapia narrativa. Los adherentes a esta escuela creen que la forma como se narra la realidad es la realidad (Reiss 1981) y que cuando una historia se cuenta durante la terapia, las personas (y los miembros de la familia presentes) pueden ser ayudados por el terapeuta para reinterpretar la historia o reescribir el próximo capítulo de sus vidas de una manera más optimista”⁶³⁵.

White y Epton, considerados los padres de la terapia narrativa, sostienen que la terapia narrativa es una forma de terapia que se interesa fundamentalmente en las historias que la gente construye sobre su vida y su identidad. “No es posible interpretar nuestra experiencia —sostiene White—, si no tenemos acceso a algún marco de inteligibilidad que brinde un contexto para nuestra experiencia y posibilite la atribución de significados”⁶³⁶ a lo vivido. Los significados derivados de los proceso de interpretación nunca son neutrales, en tanto lo que se desprende de ellos lleva a acciones que, indudablemente, afectan nuestras vidas. Recalca White que tal interpretación “determina qué aspectos de nuestra experiencia vivida son expresados”⁶³⁷ y qué aspectos no lo son, y cómo actuamos en consecuencia. Pero, advierte el mismo terapeuta australiano, “muchas personas confunden la propuesta narrativa con una forma de representacionismo. Algunos suponen que cuando invoco la metáfora narrativa estoy hablando de una descripción de la vida”⁶³⁸, olvidándose que en la medida de que la narración se hace en el lenguaje y éste es siempre cambiante, la forma de narrar un acontecimiento vivido también puede cambiar.

⁶³³ Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 29.

⁶³⁴ Neimeyer, Greg y Neimeyer, Robert, comp., *Evaluación constructivista*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 11.

⁶³⁵ Kaslow, Florence “Diálogos grupales entre descendientes perpetradores, víctimas y libertadores del Holocausto: Una cuenta retrospectiva”, *Journal of Family Psychotherapy*, Vol. 19 (3) 2008, The Haworth Press, Philadelphia.

⁶³⁶ White, Michael, *Reescribir la vida*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002, pp.15 s.

⁶³⁷ *Ibid.*, p. 16.

⁶³⁸ *Ibid.*

La narrativa, como comprensión terapéutica, que fue importada al campo de la psicoterapia desde el género literario, indudablemente requiere aceptar, como dice Taylor, citado anteriormente, que el rasgo determinante de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. Especialmente el diálogo con otros que son importantes para nosotros. Junto a los otros considerados *significantes* (según lo planteado por George Herbert Mead) para nosotros y en el diálogo con ellos vamos construyendo el relato de quién creemos que somos y, así, narrando las experiencias vividas.

El término *narrativo* incluye el relato de eventos y sucesos en diferentes modalidades. Lo que tienen en común las posturas narrativas es el hecho de que narran una historia. Una historia que, tienen un principio y un fin, así como un relato secuenciado de acciones en el tiempo, que constituyen el hilo narrativo. Es posible decir que el modelo narrativo emerge con fuerza en los años 80 del siglo XX, junto al movimiento llamado postmoderno y al construccionismo social. Según sostiene Bertrando, “la narrativa es ya, en estos años, una clave importante en los desarrollos de las ciencias humanas (Mitchell, 1981; Polkinghorne, 1988; Ricoeur, 1981), de la antropología (Geertz, 1973), de la psicología (Bruner, 1986, 1990; Gergen, 1982), del psicoanálisis (Schafer, 1981; Spence, 1983). En la terapia familiar, el modelo más coherente y enriquecido de terapia narrativa no vive elaboraciones de clínicos muy conocidos, sino de la periférica y marginal Oceanía”⁶³⁹, recalca Bertrando, refiriéndose a White y Epston, fundadores del Dulrich Center de Adelaida, Australia.

Shona Russell, terapeuta del mencionado centro, sostiene que “una de las consideraciones clave que introdujo en su trabajo White y Epston fue considerar de qué manera las historias moldean las identidades de las personas. Esto llevó a la exploración de lo que construye una historia. Hay cuatro elementos que intervienen en el desarrollo de una historia. Una historia se compone del relato de: i) eventos, ii) en una secuencia iii) a lo largo del tiempo iv) organizado de acuerdo a una trama o tema”⁶⁴⁰. Es el dolor o molestia que surge en medio de esa trama argumentativa aquello con lo que llega la persona a terapia.

White y Epston basan su concepción terapéutica en los escritos de Foucault; básicamente, en las reflexiones que se desprenden de su libro *Vigilar y Castigar* (1975). Para White —al igual que los antipsiquiatras—, la terapia conlleva una postura política. Pero, dice Bertrando, a diferencia de los antipsiquiatras de los años sesenta, White sostiene que “las consecuencias de su análisis y de su trabajo son todas microsociales, no políticas. Para White es suficiente desmitificar los discursos de poder frente a los individuos y a la presencia de sus familias para obtener un resultado político”⁶⁴¹, en el sentido que ello incide en el mundo social. Indudablemente, esa consideración no deja de ser interesante, pero requiere un análisis más profundo, que incluya la exploración de la mirada política, que no ha sido el tema que trata esta tesis, por lo que quedará pendiente. Sólo vale la pena mencionar por ahora, como sostiene Ortega, que no basta con que un hombre cambie para que cambie lo social.

Hasta antes de 1990 eran reconocidos como terapeutas narrativos, básicamente, los terapeutas del Dulrich Center, como afirma Bertrando; pero, después de 1990, la definición de *terapia centrada en las narrativas* comienza a “sustituir, el nombre de «terapia sistémica»”

⁶³⁹ Bertrando, P. y Toffanetti, D. *Historia de la terapia Familiar*, op. cit., pp 277, 278.

⁶⁴⁰ Russell, Shona, “Re-membering: responding to commonly asked questions”, *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, Australia, No. 3, 2002, p. 24.

⁶⁴¹ Bertrando, P. y Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op. cit., p. 281.

642

. Ello no resulta difícil de entender en tanto, como escribí en 1997, “para poder contar nuestra vida, dándole sentido al relato, inevitablemente se requiere un razonar sistémico, se requiere poder mostrar las relaciones entre los personajes que formaban parte de la historia a contar. Quién es quién, qué rol juega en la historia, dónde transcurren los acontecimientos que se están relatando, qué hizo él o ella cuando yo hice, qué hice yo cuando él o ella hizo esto o aquello. Como en una pieza de teatro, cada personaje ejecuta un papel y sigue un guión del que no es consciente pero que sabe interpretar a la perfección. Los acontecimientos que van transcurriendo, van teniendo sentido o significación en el argumento total de la historia”⁶⁴³ .

El proceso de llamar *narrativas* a las terapias sistémicas fue un proceso lento; no obstante, se ha ido imponiendo poco a poco. Vale la pena mencionar que en 1996, en la editorial de la conocida revista *Family Process*, el director Peter Steinglass afirma: “Las aproximaciones narrativas de la terapia familiar han capturado la imaginación y el interés en nuestro campo, lo que se refleja en el hecho de que los escritos sobre estas temáticas representan el grupo más consistente de los artículos publicados en nuestra revista en este periodo”⁶⁴⁴ .

Esta inclusión de la terapia narrativa al interior de la terapia sistémica ha tenido múltiples consecuencias; entre ellas, el respeto por la postura del paciente, sus ideas y su forma de ver el mundo, lo que, a ojos de Bertrando, no había sido respetado en posturas previas, “restituyendo a la persona los «derechos» que —según sus seguidores— habían sido negados por otras praxis terapéuticas, sobre todo aquellas sistémicas y cibernéticas (Hoffman, 1990; Paré, 1994)”⁶⁴⁵

Las ideas narrativas han incidido en el pensamiento de otros terapeutas, como Sluzki, que en el año 1996 expuso que “una narrativa es un sistema construido por *actores* o personajes, *guión* (incluyendo conversaciones y acciones) y *contextos* (incluyendo escenarios donde transcurre la acción y acciones, historia y contextos previos), ligados entre sí por la *trama narrativa*, es decir, por un conjunto de conectores lógicos explícitos que establece la relación entre actores, guión y contexto de modo tal que todo cambio en el contexto cambia el guión (y viceversa), todo cambio en el contexto cambia la naturaleza del guión y los actores (y viceversa), etcétera”⁶⁴⁶ . Para Boscolo y Bertrando, el cambio de mirada desde lo cibernético hacia la narrativa fue producto de sus investigaciones sobre el tiempo y el lenguaje en las relaciones humanas. Escuchémoslo en sus palabras: “ha sido el pasaje de una perspectiva sincrónica basada en la determinación de las pautas relacionales en el tiempo presente —una característica del período estratégico-sistémico—, a una perspectiva diacrónica, a la cual nos condujo sobre todo la lectura de Bateson, de

642 Ibid., p. 284.

643 Zlachevsky Ana María, “Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación”, *Revista Limite* N° 10, 2003, Universidad de Tarapacá, Arica, p. 49. www.limite.uta.cl/sumarios/indices/archivos/n10/3.pdf

644 Steinglass, P., “Family therapy's future”, *Family Process*, 35: 403 – 405, 1996, p. 403.

645 Bertrando, P. y Toffanetti, D., *Historia de la terapia Familiar*, op. cit., p. 284.

646 Sluzki, Carlos, *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, pp. 145 s.

De Saussure y de Bruner, la que poco a poco nos llevó a desarrollar un interés particular por las historias y el modo como se construyen”⁶⁴⁷.

Por otra parte Bertrando, afirma que la terapia narrativa no puede separarse de la postmodernidad y de las voces diferentes de los protagonistas del mundo social, y dice: “La terapia narrativa se vuelve así por algunos años, la frontera de la terapia familiar”⁶⁴⁸. Los terapeutas narrativos, en general, ven la terapia como una colaboración mutua entre cliente y terapeuta, y empieza a ser incluida en el contexto de la terapia Construcciónista Social. Ello, en tanto para hablar de narrativa se requieren versiones consensuadas de la realidad, producto de la interacción y negociación interpersonal con otros, por lo que el significado *no* sería *producto de la mente*, sino que sería creado y sólo posible en el contexto del discurso que lo sustenta (Gergen, 1985).

Lo social, dice Ortega en *El hombre y la gente*, “no aparece adscrito sólo a los hombres. Se habla también de sociedades animales —la colmena, el hormiguero, la termitera, el rebaño—, pero sin entrar en más consideraciones basta la de que el hombre, como realidad, no ha podido ser reducido a la realidad animal para que no podamos, por lo pronto al menos, considerar como sinónima la palabra sociedad cuando hablamos de «sociedad humana» y de «sociedad animal»”⁶⁴⁹. Es necesario considerar, según escribe el filósofo español, “que lo social es un hecho, no de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia. Por convivencia entendemos la relación o trato entre dos vidas individuales”⁶⁵⁰.

Lo social y la interpretación de los hechos de la vida no son una descripción ni, mucho menos, un espejo de la vida humana. El relato que realiza una persona es una experiencia *a posteriori* de la experiencia vivida, por lo que la forma de contar lo que le pasó es sólo una de las muchas formas de narrar su experiencia y una interpretación. Dice White que “los relatos proporcionan el marco que nos hace posible interpretar nuestra experiencia y esos actos de interpretación constituyen logros en los que nosotros somos parte activa”⁶⁵¹. Por otra parte, es necesario enfatizar que los relatos no son únicos ni permiten interpretar todas las contingencias de la vida. Los relatos son ambiguos. Es esta “ambigüedad, contradicciones y contingencias —agrega White—, las que amplían nuestros recursos para la creación de nuevos significados”⁶⁵², y ello es lo que permite el trabajo terapéutico.

El psicoterapeuta argentino Juan Balbi —quien viene con mucha frecuencia a Chile —, advierte que “las estructuras narrativas organizan y dan sentido a nuestra experiencia, pero ésta contiene siempre matices afectivos, emocionales, sensoriales e imaginativos, que no están presentes en nuestra imagen y en nuestros relatos sobre nosotros mismos”⁶⁵³. Esos matices pueden ser incluidos al relatar nuestra experiencia, pero quien suponga —dice Balby—, “que puede llegar a comprender en profundidad un problema humano sólo

⁶⁴⁷ Boscolo, Luigi y Bertrando, Paolo, *Terapia sistémica individual*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2000, p. 47.

⁶⁴⁸ Bertrando, P. y Toffanetti, D. *Historia de la terapia Familiar*, op. cit., p. 284.

⁶⁴⁹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 74.

⁶⁵⁰ *Ibíd.*, p. 75.

⁶⁵¹ White, Michael, *Reescribir la vida*, op. cit., p. 19.

⁶⁵² *Ibíd.*, p. 20.

⁶⁵³ Balbi, Juan, *La mente narrativa*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 338.

por la forma en que el protagonista lo relata está pecando de ingenuidad”⁶⁵⁴. Para este terapeuta, los cambios significativos y duraderos no son producto de cambios en los relatos o en las narrativas, como lo proponen las corrientes narrativas que se desprenden de la mirada sistémica. Afirmo el terapeuta argentino que “la principal causa de que la psicología esté apenas intentando alcanzar el estatus de una ciencia radica, ni más ni menos, en la enorme complejidad de ésta. [...] Hago votos para que los que nos dedicamos a esta difícil y apasionante tarea no nos dejemos tentar nuevamente por propuestas reduccionistas que nos alejen del estudio de nuestros dominios más específicos y más preciados: la mente subjetiva, la conciencia y la identidad personal”⁶⁵⁵. Como afirma Ortega, seguimos entendiendo lo nuevo — en este caso, lo narrativo—, a la luz de la forma de comprensión anterior, y la cientificidad sigue formando parte del universo psicoterapéutico; a lo menos, así entendemos la mirada de Balbi, y por ello decimos que la psicoterapia narrativa tiene múltiples voces; no hay un completo consenso entre ellas ni una comprensión del concepto de *narrativa* que pueda ser descrito en forma unívoca.

La razón histórica y el proyecto vital

Desde nuestra óptica, la razón histórica podría ayudar a la comprensión de cómo más adelante se entenderá lo narrativo. Ante todo, la razón no es, para Ortega, la razón lógica, sino la razón histórica. El hombre es lo que le ha pasado no sólo a él sino que formando parte de la humanidad. Por ello todo lo hecho, todo el pasado lo lleva a su espalda. El hombre no tiene límites en su devenir, sólo los tiene en su pasado; por eso dice Ortega que no tiene naturaleza, sino historia. El hombre de hoy es el resultado de los hombres anteriores; por ello afirma Ortega que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*”⁶⁵⁶.

El hombre vive en un determinado momento, en determinado tiempo, que es una época histórica. Ortega sostiene que “literalmente hablando «tiempo no es, en última verdad, el que mide los relojes», sino que tiempo es —repito— tarea, misión, innovación”⁶⁵⁷. La tarea de nuestro tiempo es dirigir innovadoramente la mirada al futuro, pero sustentando sus propuestas en su historia, su pasado. En cada época hay, hubo y habrá una forma de vida que dura cierto tiempo. En dicha época y tiempo coexisten varias generaciones, como se planteó anteriormente. Existen contemporáneos: los que viven en el mismo tiempo; y existen coetáneos: los que tienen la misma edad histórica. Esta diferencia es la que permite la innovación.

El planteamiento recientemente expuesto recuerda a Hannah Arendt, en el primer capítulo de su libro *La condición humana*, en el que expone que es en la acción humana donde se muestra la natalidad, dejando sentir la condición humana de la innovación, “porque el recién nacido llegado posee la capacidad de empezar algo nuevo, es decir de actuar. En ese sentido de iniciativa, un elemento de acción y por lo tanto de natalidad,

⁶⁵⁴ Ibid., p. 339.

⁶⁵⁵ Ibid.

⁶⁵⁶ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema, Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 73.

⁶⁵⁷ Ortega y Gasset, J., *¿Qué es filosofía?*, op. cit., p. 84.

es inherente a todas las actividades humanas”⁶⁵⁸. Volviendo a Ortega, es posible decir que cada generación tiene a la vez dos dimensiones. Por un lado, recepciona lo ya vivido por las generaciones antecesoras; pero, por otro, fluye en su propia espontaneidad, y ello permite la innovación y el cambio, en tanto el choque entre estas dos dimensiones, cuando no coinciden, lleva a la rebeldía, a la polémica y permite el cambio y la creación.

Cuando el filósofo español afirma que el hombre no tiene naturaleza, sino historia, no es que esté negando la biología, sino que está refiriéndose al hombre en el sentido de vida humana personal y, por tanto, en un sentido biográfico. El hombre, en tanto biográfico, no es nada estático, sino dinamismo y movimiento. El hombre inserto en su tiempo y época, vive hacia el futuro, existe *desde su proyecto vital*, entendiéndolo por tal, en palabras de Acevedo, “una imagen más o menos vaga del argumento de mi vida, una pretensión que como tal me constituye, y eso es lo que hace que en cada momento elija entre mis posibilidades y posponga otras”⁶⁵⁹.

En cierto modo, el hombre se encuentra con su proyecto ya formado al encontrarse con su vida y con las creencias imperantes en su época. Sobre la base de nuestro proyecto, el de cada cual, evalúa, califica y da uno u otro valor a cuanto lo rodea. En su libro *El hombre y la gente* Ortega afirma que las cosas no existen como cosas; es decir, primariamente no son en sí y por sí, sino que son dificultades o facilidades para llevar a cabo nuestro proyecto vital. Éste, a su vez, se inserta en la época histórica en la que nos ha tocado vivir; por ello, tiene estrecha relación con la narrativa histórica.

El programa de nuestra vida es un “proyecto que por sí mismo se proyecta sobre nuestra vida, que la oprime rigurosamente porque impone su ejecución”⁶⁶⁰, sostiene el filósofo español. De tal manera que la vida es un yo entendido como un *proyecto* que tiene que realizarse *en el mundo epocal* en el que le tocó vivir. Es ahí donde debe elegir y tomar decisiones. Escribe el pensador: “El hombre se inventa un programa de vida, una figura estática, que corresponde satisfactoriamente a las dificultades que la circunstancia le plantea. Ensayo esa figura de vida, intenta realizar ese personaje imaginario que ha resuelto ser, llega a creer que ese personaje es su verdadero ser. Se embarca ilusionado en ese ensayo y hace a fondo la experiencia de él. Esto quiere decir que llega a creer profundamente que ese personaje es su verdadero ser”⁶⁶¹. No se cuestiona si es o no su ser, sino que lo actúa.

La famosa frase de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo”⁶⁶², tiene que ser interpretada así: el primer yo se refiere a la vida humana en su integridad; el segundo yo de la frase anteriormente señalada alude a lo que el pensador entiende por *proyecto vital*. Es ese yo el que tiene que habérselas con el mundo, superando los obstáculos y barreras que se antepongan a sus fines y propósitos. Interpretando a las personas, hechos y cosas con las que se encuentra como facilidades u obstáculos, para el logro de su proyecto de vida. Es decir, vivir consiste, precisamente en vérselas con el

⁶⁵⁸ Arendt, Hannah, *La condición humana*, Ediciones Paidós Ibérica, Barcelona, 1993, p. 23. Trad. de Ramón Gil Novales.

Prólogo de Manuel Cruz.

⁶⁵⁹ Acevedo, Jorge, *Hombre y mundo*, op. cit., p. 170.

⁶⁶⁰ Ortega y Gasset, J., “No ser hombre de partido”; en *Obras Completas* Tomo IV, op. cit., p. 78.

⁶⁶¹ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 65.

⁶⁶² Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*; en *Obras Completas* Tomo I, op. cit., p. 322.

contorno o la circunstancia. El proyecto vital, en otros términos, no es sino “*lo que cada cual nombra cuando dice a toda hora: Yo*”⁶⁶³.

El proyecto vital es elegido entre diversas posibilidades. “En cada momento de mi vida se abren ante mí diversas posibilidades: puedo hacer esto o lo otro. Si hago esto, seré A en el instante próximo; si hago lo otro, seré B. En este instante puede el lector dejar de leerme o seguir leyéndome. Y por escasa que sea la importancia de este ensayo, según que haga lo uno o lo otro, el lector será A o será B, habrá hecho de sí mismo un A o un B. El hombre

es el ente que se hace a sí mismo”⁶⁶⁴. Es así como para Ortega, estas posibilidades desde y en las cuales se constituyen las personas como lo que son, como un peculiar programa de existencia, no les son regaladas, es decir, no son previas, sino que se las tienen que inventar. Entonces, idean proyectos de hacer y de ser en vista de las circunstancias. Al respecto, lo único dado es la circunstancia con la que cada persona se encontró al llegar al mundo en esa época histórica en la que le tocó vivir. En palabras del pensador español, “el hombre es imposible sin imaginación, sin la capacidad de inventarse una forma de vida, de

«idear» el personaje que va a ser”⁶⁶⁵. Es en esta posibilidad de elegir el propio programa vital donde se encuentra el origen de la libertad. La libertad no es la actividad que realiza alguien que ya tiene su ser establecido de antemano; que sabiendo perfectamente quién es, decide moverse hacia una “opción” inexorablemente fija. Ser libre significa carecer de identidad constitutiva, no tener un ser determinado, estable al estilo de la sustancia, sino poder ser otro del que se era. La libertad implica no descansar nunca en la estabilidad del ser, pues siempre se puede ser alguien distinto, y esa posibilidad siempre está abierta; por ello, entre otras razones, la vida —según el mismo pensador español—, es carga. “Lo único que hay de ser fijo y estable en el ser libre es la constitutiva inestabilidad”⁶⁶⁶, nos dice.

El relato por el que consulta un paciente siempre tiene sentido, en el contexto de su propia historia y su proyecto vital, sin que por ello sea su proyecto lo que está en cuestión en la sesión terapéutica, sino algo concreto que le emerge como dificultad para realizar su proyecto. La vida de cada uno de nosotros es una historia construida, en donde el actor principal del relato es la persona que nos está relatando los acontecimientos. Por ello cuando alguien viene a consultar cuenta una historia. En el año 2003 escribí que se trata de “una historia hilada, con sentido, organizada sobre la base de conectores *lógicos* y de secuencias temporales”⁶⁶⁷. No obstante, hay que precisar que el sentido de ese relato y la forma como éste se fue construyendo se constituyen “con otros en la convivencia, enfatizando la importancia del lenguaje, de las significaciones conjuntas y de las creencias”⁶⁶⁸ de la generación a la que le tocó pertenecer y que, de una u otra manera, le impone. Vale la pena citar a Taylor, quien sostiene que es necesario tomar en cuenta un rasgo decisivo de la conducta humana; se refiere a “su carácter fundamentalmente *dialógico*. Nos transformamos en agentes humanos plenos, capaces de comprendernos a nosotros mismos y por tanto de definir nuestra identidad por medio de nuestra adquisición

⁶⁶³ Ortega y Gasset, J., *Goya*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 548.

⁶⁶⁴ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 66.

⁶⁶⁵ *Ibíd.*

⁶⁶⁶ *Ibíd.*

⁶⁶⁷ Zlachevsky, Ana María, “Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación”, *Revista Límite*, op. cit., p. 48.

⁶⁶⁸ *Ibíd.*

de enriquecedores lenguajes humanos para expresarnos”⁶⁶⁹. Y Taylor continúa diciendo: “deseo valerme del término *lenguaje* en su sentido más flexible, que no sólo abarca las palabras que pronunciamos sino también otros modos de expresión con los cuales nos definimos, y entre los que se incluyen los ‘lenguajes’ del arte, del gesto, del amor y similares. Pero aprendemos esos modos de expresión mediante nuestro intercambio con los demás”⁶⁷⁰

. Es con otros con quienes nos vamos encontrando o desencontrando y definiéndonos, así como aprendiendo a comportarnos, según las exigencias contextuales.

Escribí en 1996 que “la forma particular de significar los acontecimientos depende, en gran medida, del sistema u organización de significados que [alguien] fue adquiriendo a lo largo de la vida, en el convivir con otros, en los espacios de encuentros y desencuentros que

tuvo o tiene con otros”⁶⁷¹. Ese convivir, sea esporádico o más estable en el tiempo, nos ha obligado a aprender a coordinarnos conductualmente para poder actuar. Esa coordinación nunca se hace en solitario; escuchemos lo que sostiene Taylor: “no existe nada que pueda

llamarse generación interna, interpretada monológicamente”⁶⁷². Afirma más adelante: “La génesis de la mente humana no es, en ese sentido, monológica (no es algo que cada

quien logre por sí mismo), sino dialógica”⁶⁷³. Las personas aprenden los lenguajes para coordinarse en la interacción con otros y dialogando o conversando con otros.

Sin embargo, el concepto de diálogo no es un concepto fácil de exponer; en primer término, en la medida que no hay acuerdos al respecto. Es así como para el físico David Bohm (1996), en su libro *Sobre el Diálogo*, sostiene que los diálogos deben entenderse *no* en el sentido de *dos*, sino en el sentido de *a través de*. El prefijo *dia* lo interpreta Bohm

como *a través de*⁶⁷⁴. Para Schnitman, “diálogo es un término que alude a la co-creación

de significados a través de —y entre— cierto número de interlocutores”⁶⁷⁵. Por su parte, dice Gergen que se tiende a pensar el diálogo a partir del supuesto de que “el discurso es propiedad individual, puesto que el significado surge de la conciencia individual. Pero esto debilita la premisa constructorista de que el lenguaje es relacional y pragmático, surgido

no del interior de cada individuo sino de la relación entre dos o más personas”⁶⁷⁶, las que indudablemente comparten sus creencias históricas.

Lo conversacional

⁶⁶⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, op. cit., p. 52.

⁶⁷⁰ *Ibid.*, pp. 52 s.

⁶⁷¹ Zlachevsky, Ana María, “Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación”, *Revista Límite*, op. cit., p. 49.

⁶⁷² *Ibid.*, p. 52.

⁶⁷³ *Ibid.*, p. 53.

⁶⁷⁴ Ver Bohm, David, *Sobre el diálogo*, Editorial Kairós, 1996.

⁶⁷⁵ Schnitman, Dora “Diálogos productivos”, p. 3. Dirección electrónica: www.dialogosproductivos.net/

upload/.../17042009115334.pdf

⁶⁷⁶ Gergen, K., “Realidades y Relaciones”. Dirección electrónica: www.swarthmore.edu/sosci/kgergen1

Elegiremos utilizar el concepto de conversación, en lugar de diálogo, aunque hay terapeutas que utilizan indistintamente ambos conceptos, como Anderson. La terapeuta afirma “yo creo que la conversación —en la terapia, en la enseñanza, en una consulta empresarial— busca ayudar a la gente a que tenga el coraje y la capacidad de «moverse entre las cosas y los sucesos en el mundo», de «tener una perspectiva clara», de producir. Lo permite un tipo especial de conversación— un diálogo— y la capacidad de la terapeuta de crear un espacio dialógico y facilitar un proceso dialógico”⁶⁷⁷. De este texto es posible inferir que para terapeutas como Anderson, la conversación y el diálogo —así como el discurso, podríamos agregar—, son vistos como conceptos intercambiables.

Siguiendo el pensamiento de Maturana respecto de lo que habría que entender por *conversación*, es posible decir que “todas las actividades humanas surgieron como conversaciones (redes de coordinaciones de coordinaciones conductuales consensuales entrelazadas con el emocionar), y que, por tanto, todo el vivir humano consiste en un vivir en conversaciones y redes de conversaciones”⁶⁷⁸. Es así como para el biólogo lo que constituye lo humano es nuestro existir en el conversar. Afirma que “todas las actividades y quehaceres humanos tienen lugar como conversaciones y redes de conversaciones”⁶⁷⁹. El pasear, el cuidar a los niños, el pescar, el hacer psicoterapia, etcétera son actividades humanas muy distintas que —según el mismo biólogo—, constituyen “diferentes clases de conversaciones, y consisten como tales en distintas redes de coordinaciones de coordinaciones consensuales de acciones y emociones”⁶⁸⁰. Nosotros, como seres humanos, somos personas que conversamos, y lo hacemos de distinta manera según nuestras comunidades conversacionales. Sostiene que cada comunidad conversacional está “definida por el criterio de aceptación de lo que constituye las acciones o conductas adecuadas de sus miembros. Como tales, los dominios cognitivos son dominios consensuales en la praxis del vivir de los observadores. [...] Como una consecuencia de su manera de constitución, los dominios cognitivos son dominios operacionales cerrados: un observador no puede salir de un dominio cognitivo operando en él. Un observador puede salir de un dominio cognitivo, y observarlo, sólo a través de la consensualidad recursiva del lenguaje especificando consensualmente otro dominio cognitivo en el cual el primero es un objeto de distinciones consensuales”⁶⁸¹.

Harlene Anderson señala: “mi rol como terapeuta es participar, junto con el cliente, en un relato lingüístico hecho en primera persona sobre los eventos y vivencias importantes en su vida”⁶⁸², y conversar con él o ella de eso. Leamos lo que escribe: “en terapia, un problema es un asunto a tratar en un discurso. Un problema y el significado que le atribuimos

⁶⁷⁷ Anderson, Harlene, *Conversaciones, lenguaje y posibilidades*, op. cit., p. 22.

⁶⁷⁸ Maturana, H. y Verden-Zöllner, G., *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*. Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago de Chile, 1993, p. 21.

⁶⁷⁹ *Ibid.*

⁶⁸⁰ *Ibid.*

⁶⁸¹ *Ibid.*

⁶⁸² Anderson, Harlene, *Conversaciones, lenguaje y posibilidades*, op. cit., p. 114.

no son sino realidades creadas socialmente y sostenidas por conductas mutuamente coordinadas en el lenguaje”⁶⁸³.

Sea que la terapia sea dialógica o conversacional, la vida la relatamos. Escuchemos lo que al respecto dice Marías: “el único modo de entender a un hombre es imaginar, revivir o previvir la novela de su vida; por eso la única manera real de hablar es esa de contarla.”⁶⁸⁴ La forma de *enunciado* en que la vida concreta es accesible es la narración, el relato. Sólo a través del relato podemos unir y hacer actuar a los personajes dentro del guión de lo que se está contando. Vivir, dice Marías, “es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia”⁶⁸⁵. Utilizando la razón, entendemos la circunstancia; esto no quiere decir que debemos cada vez hacer un análisis profundo de la forma en que estamos pensando y conociendo el mundo. Entender la circunstancia “es hacerla funcionar dentro de mi vida, como un algo sobre el que pueden recaer diversos actos míos”⁶⁸⁶. La vida se me presenta como un quehacer que debo ejecutar por el solo hecho de haber llegado a este mundo, por el solo hecho de vivir. “Lo decisivo —dice Marías—no es ni las cosas ni el yo, que son ingredientes parciales y abstractos de mi vida, sino lo que yo *hago* con ellas, el drama con personaje, argumento y escenario, que llamo *mi vida*”⁶⁸⁷.

El proyecto en cuya realización consiste nuestra vida nos impone tener que tomar decisiones. El hombre, dice Ortega, “es la única realidad, la cual no consiste solamente en ser, sino tiene que elegir su propio ser”⁶⁸⁸. No obstante, hemos visto que no se trata de que tengamos libertad frente a la libertad misma, de tal manera que ser libre o no sería algo sujeto al libre arbitrio de cada uno. Se nos está planteando que la libertad es una dimensión ontológica del ser humano. En las grandes decisiones en el que el ente que es cada uno se manifiesta, se está manifestando su ser. Pero no estamos hablando de un ser en tanto esencia fija, sino de un ser en acción, cambiante.

El vivir humano es tener que hacerse la vida, por lo que vivir es acontecer. “Por esa razón he dicho muy formalmente y no como simple metáfora que la vida es drama —el carácter de su realidad no es como el de esta mesa, cuyo ser consiste no más en estar ahí, sino en tener que írsela cada cual haciendo por sí, instante tras instante, en perpetua tensión de angustias y alborozos, sin que nunca tenga plena seguridad sobre sí misma. [...] El drama pasa, acontece; se entiende, es un pasarle algo a alguien, es lo que acontece al protagonista mientras le acontece [...] Al decir que la vida es drama, solemos malentenderlo interpretándolo como si se tratase de que viviendo nos suelen acontecer dramas, algunas veces, o bien que vivir es acontecerle a uno muchas cosas —por ejemplo dolerle a uno las muelas.[...] Pero eso significaría que *en* la vida acontecen dramas grandes y chicos, tristes o regocijados, mas no que la vida es esencialmente y sólo drama”⁶⁸⁹.

El drama de la vida de cada hombre tendrá un perfil distinto para cada quien, en cada época generacional o histórica, viviéndolo con una sensibilidad vital determinada y según

683

Ibíd.

684

Marías, J., *Ensayos de Teoría*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966, p. 70.

685

Marías, J., *El método histórico de las generaciones*, op. cit., p. 84.

686

Ibíd., p. 78.

687

Ibíd., p. 81.

688

Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas Tomo VII*, op. cit., p. 103.

689

Ortega y Gasset, J., *En torno a Galileo*, op. cit., p. 37.

sea la perspectiva de problemas a la que se ve enfrentado, es decir, “según sea la ecuación de seguridades e inquietudes que ese mundo represente”⁶⁹⁰ para él. Todas esas inquietudes y seguridades serán interpretadas a la luz de su proyecto de vida.

Visto como proyecto y como elección, el hombre está condenado a ser libre; no hablamos de una libertad utópica; es libre en el sentido de que las posibilidades entrañadas en la circunstancia no son nunca una sola. Siempre hay más de una posibilidad de elegir, sin que ello implique una ilimitada cantidad de posibilidades; sólo aquéllas que las circunstancias permitan. “Cada instante y cada sitio abre ante nosotros diversos caminos”⁶⁹¹. La única puerta que no podemos tocar más de una vez es la muerte. “La muerte es segura, no hay escape posible”⁶⁹².

Hay épocas como la nuestra —que Ortega llama “épocas de libertad”⁶⁹³—, donde lo incierto se hace evidente hasta el extremo, y es la persona la que debe encontrar el suelo en donde pararse, en donde establecerse. Nos dice, refiriéndose a nuestra época, que “el asiento y seguridad vital para la existencia de la persona no le son dados desde luego y sin esfuerzo propio por su encaje nativo en la tradición incuestionada, sino que es la persona misma quien con plena conciencia de ello tiene que fabricarse un cimiento, una tierra firme sobre que apoyarse. No tiene, pues, más remedio que, con el material fluido, etéreo que son las posibilidades, construirse él un mundo y una vida”⁶⁹⁴. La vida, de esta manera, con las alternativas que se van encontrando en el transitar, indudablemente impone una ardua tarea. El verdadero destino del hombre es hacerse a sí mismo, asumiendo el drama que es siempre el vivir. La vida humana es constitutivamente un drama, “porque es la lucha frenética con las cosas y aun con nuestro carácter por conseguir ser de hecho el que somos en proyecto”⁶⁹⁵.

Ortega opone drama a cosa siendo el drama “1. Incesante quehacer. 2. Inseguridad de alcanzar aquello que con el hacer se persigue. «Drama» es la forma nominal del verbo *drao*. Este actuar o ejecutar —que no es ni mero *devenir* ni simple actividad—, es, como hemos dicho inseguro”⁶⁹⁶. Afirma Ortega, afinando esa idea, que a “«diferencia de los demás seres del universo, el hombre no es nunca seguramente *hombre*, sino que ser hombre significa, precisamente, estar siempre a punto de no serlo, ser viviente problema, absoluta y azarosa aventura o, como yo suelo decir, ser, por esencia, drama. Porque sólo hay drama cuando no se sabe lo que va a pasar, sino cada instante es puro peligro y trémulo riesgo»”⁶⁹⁷. Este drama que es el vivir implica que no existe una interioridad, que la vida no pasa al interior de un psiquismo, sino que “vivir es ser fuera de sí —realizarse—. El programa vital que cada cual es irremediamente, oprime la circunstancia para alojarse en ella. Esta unidad de dinamismo dramático entre ambos elementos —yo y mundo— es la vida”⁶⁹⁸. El enfoque

⁶⁹⁰ Ibid., p. 40.

⁶⁹¹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 104.

⁶⁹² Ibid.

⁶⁹³ Ortega y Gasset, J., *Origen y Epílogo de la filosofía*, en *Obras Completas* Tomo IX, op. cit., p. 416.

⁶⁹⁴ Ibid.

⁶⁹⁵ Ortega y Gasset, J., “Pidiendo un Goethe desde dentro”; en *Obras Completas* Tomo IV, op. cit., p. 400

⁶⁹⁶ Acevedo, Jorge, *La sociedad como proyecto*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 1994, p. 89.

⁶⁹⁷ Citado en: Acevedo, Jorge, *La sociedad como proyecto*, op. cit., p. 132.

⁶⁹⁸ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 89 (citado en *La sociedad como proyecto*, op. cit., p. 89).

de la psicoterapia construccionista conversacional “pretende describir lo que le pasa a las personas que vienen a consultar, aquejadas por algún sufrimiento. [...] no lo vemos ubicado al interior de la mente de las personas, sino que ubicamos lo mental en el espacio relacional, que aparece como producto de lo que ocurre entre las personas”⁶⁹⁹.

Vivir es vivir en sociedad, por lo que es posible decir, con Marías, que en cada acto “humano gravita la historia entera. Hay que apelar, pues, a la historia en su integridad, qué nos ha pasado a cada uno de nosotros: la forma concreta de la razón vital es la *razón histórica*. Pero adviértase que esta razón histórica y vital no es una forma *particular* de la razón, sino más bien al contrario: la razón sin más y sin adjetivos, la razón en su sentido pleno, frente a las particularizaciones y simplificaciones abstractas de la razón, que se suelen confundir con ella, porque son las únicas de que hasta ahora se ha hecho teoría”⁷⁰⁰. Se está refiriendo Marías a la razón de las ciencias físico-matemáticas, a la de la geometría, al razonamiento formal. Pero para vivir ese razonamiento es insuficiente. Para vivir y relatar nuestra vida se requiere un razonar distinto, a saber, “una razón *narrativa*”⁷⁰¹.

La razón narrativa

La razón narrativa permite la conectividad entre los personajes que forman parte de la historia a contar. Dice Bateson “sea cual fuere el significado de la palabra *historia*, [...], el pensar en términos de historia no aísla a los seres humanos del resto de los entes”⁷⁰². Hablar en términos de historia y de narración, permite entender, afirma el antropólogo, “la noción de *contexto*, de pauta a lo largo del tiempo”⁷⁰³; aparece pues, en su perspectiva, como algo distinto y de relevancia “una razón *narrativa*”⁷⁰⁴.

A su vez, Marías afirma que “el único modo de ser de la vida es —perogrullescamente— vivir; y el único modo de hablar de ella en su concreción real, contarla. La narración es la forma de presentación o patentización de la vida humana en su articulación interna, en su conexión viviente”⁷⁰⁵. Para que el relato de alguien tenga sentido es necesario que estén presentes los ingredientes que componen la vida de la persona. El puro relato, —continúa Marías— “cuando se limita a narrar, con la mayor desnudez posible, da una descripción insuperablemente eficaz de la circunstancia o mundo, porque alude a aquellos elementos que están realmente actuando en el hacer referido y recoge la verdadera figura de un «mundo» humano”⁷⁰⁶. Muestra el cómo acontece la acción y cómo intervienen los actores que forman parte del guión. Cualquiera conceptualización que se añada y que no

⁶⁹⁹ Zlachevsky, Ana María, “¿Es posible ser coherente?”, op. cit.

⁷⁰⁰ Marías, J., *El método histórico de las generaciones*, op. cit., p. 79. Ya pusimos anteriormente de relieve la frase “la forma concreta de la razón vital es la *razón histórica*”. A esta altura de nuestro desarrollo puede entenderse mejor

⁷⁰¹ *Ibíd.*, p. 80.

⁷⁰² Bateson, G., *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 12.

⁷⁰³ *Ibíd.*, p. 13.

⁷⁰⁴ Marías, Julián *El método histórico de las generaciones*, op. cit., p. 85.

⁷⁰⁵ *Ibíd.*, p. 80.

⁷⁰⁶ Marías, J., *Introducción a la filosofía*, op. cit., p. 238.

corresponda a lo que ocurrió corre el riesgo de falsificar la imagen que espontáneamente relataba. Por esto, afirma Marías, “la forma propia de la razón histórica es la narración; es una razón narrativa”⁷⁰⁷.

Entender es captar un sentido, y es el tipo de comprensión adecuada para el mundo humano: el mundo humano no es un mundo de puros hechos, de hechos sin sentido. El mundo humano es el mundo del sentido. Las cosas que los hombres hacen, sus valores, su arte, su política, sus costumbres, sus ideas —mágicas, religiosas, filosóficas, científicas—, son entidades con sentido.

Cuando una persona viene a consultar relata una historia, la que está hilada, con sentido, organizada sobre la base de conectores “lógicos” y de secuencias temporales. El relato es siempre único, y tiene relación con la propia interpretación de los acontecimientos que vivió y que le causan dolor o molestia. El dolor no es físico, sino tiene que ver con la forma de interpretar los acontecimientos. Por tanto, siguiendo lo planteado por José Núñez, sería más adecuado decir que la persona viene a consultar cuando vivió una situación x que lo llevó a desocultar el mundo desde un temple anímico displacentero. El hecho vivido fue interpretado por él o ella como algo doloroso ya que fue visto como una dificultad para su proyecto.

La manera en que lo ocurrido haya llevado a desocultar el mundo desde un temple de ánimo displacentero depende mucho más de la manera como la persona comprendió e interpretó el hecho que del suceso mismo. Un mismo suceso puede producir una gran perturbación a una determinada persona, pero ser indiferente para otra. Al respecto, consideremos estas palabras de Ortega: “Al perfil de nuestro personal programa, perfil dinámico que oprime la circunstancia, responde ésta con otro perfil determinado compuesto de facilidades y dificultades peculiares. Evidentemente, no es lo mismo el mundo para un comerciante que para un poeta: donde éste tropieza, aquél nada a sabor, lo que a éste repugna, a aquél le regocija. Claro es que el mundo de ambos tendrá muchos elementos comunes: los que responden a la pretensión genérica que es el hombre en cuanto especie. Mas precisamente porque el ser del hombre no le es dado sino que es, por lo pronto, pura posibilidad imaginaria, la especie humana es de una inestabilidad y variabilidad incomparables con las especies animales. En suma, que los hombres son enormemente desiguales”⁷⁰⁸.

El psicoterapeuta necesita entender el relato del consultante particular y concreto, identificar el dominio de existencia en el que su interpretación le duele. Debe ser vidente para él o ella aquello que dice le sucedió, para aquello que le narra.

En el libro *La objetividad, un argumento para obligar*, Maturana afirma que tenemos configuraciones operacionales distintas según con quién estemos, cómo nos entendamos a nosotros mismos en ese dominio y según los distintos actores que configuran dicho dominio. Lo llama dominio de realidad o dominio de existencia. Se refiere a dicho concepto diciendo que “cada configuración de operaciones de distinciones que el observador ejecuta, especifica un dominio de realidad como un dominio de coherencias operacionales de su praxis del vivir en la cual él o ella trae a la mano un tipo particular de objetos a través de su aplicación (ejemplo: el dominio de existencia física es traído a la mano como un dominio de realidad a través de la aplicación recursiva por el observador, en su praxis del vivir, de

⁷⁰⁷ Ibid., p. 239.

⁷⁰⁸ Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica; Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964, p. 340.

la configuración de distinciones constituidas por medidas de masa, distancia y tiempo)⁷⁰⁹. Ejemplos de la vida cotidiana serían: yo soy madre, abuela, estudiante, pareja, etc., y en cada dominio de realidad me comporto de modo distinto, converso de diferente manera y los otros conversan y se comportan conmigo también en forma diferente. Señala Maturana que “cada configuración de operaciones de distinciones que el observador ejecuta, especifica un dominio de realidad como un dominio de coherencias operacionales de su praxis del vivir en la cual él o ella trae a la mano un tipo particular de comportamiento”⁷¹⁰. El cuento que se nos cuenta o nos contamos sobre quiénes somos surge —como se planteó anteriormente—, en la interacción con otros, en la danza de intercambios comunicacionales que ocurre en los distintos dominios de existencia en los que nos desenvolvemos. En el año 1998 escribí que “las personas estamos insertas en una forma de entender el mundo, una forma que nos fue enseñada y que aprendimos. Este aprendizaje se logra a través de la interacción con quienes “convivimos” directa e indirectamente. Es con otros con quienes aprendimos a dar un significado a nuestras distinciones. Esta forma particular de significar el mundo está relacionada, no sólo con quienes convivimos en interacción directa, sino que está determinada por la propuesta social en la que nos tocó desarrollarnos”⁷¹¹. De tal manera que las redes de significado compartido están limitadas por la propuesta social en la que participamos. Todos los actores de la historia cumplen un rol determinado por la propuesta social y no podemos simplemente omitirlo. En cada uno de estos sistemas sociales, nos comportamos de forma distinta y esperamos que los otros se comporten también de una cierta manera que, por supuesto, también es diferente de otros sistemas sociales. Por ejemplo, yo me comporto distinto de como me comporto con mis hijos, mis alumnos o mis amigos y ellos, a su vez, se comportan diferente conmigo de lo que hacen con sus parejas, amigos o su propio padre. Es decir, en cada dominio social o dominio de existencia la narrativa que me constituye es diferente. Vivimos tantas tramas narrativas como sistemas sociales o dominios de existencia en los que participamos”⁷¹², en los que somos reconocidos de determinada manera por los otros. Ello en tanto, como sostiene Taylor, “el reconocimiento debido no sólo es una cortesía que debemos a los demás: es una necesidad humana vital”⁷¹³.

Cada dominio lleva a que los participantes en él tengan cierta forma de conversar y explicarse la vida y sus relaciones, narrándose unos a otros; dice Maturana que “cada dominio de realidad constituye un dominio de explicaciones de la praxis del vivir del observador”⁷¹⁴.

Si bien todos los dominios de realidad son diferentes, “en término de las coherencias operacionales que los constituyen”⁷¹⁵, ellos son todos igualmente válidos como dominios de existencia, porque —afirma el biólogo— “ellos surgen de la misma forma al ser

⁷⁰⁹ Maturana, H., *La objetividad. Un argumento para obligar*, op. cit., p. 24.

⁷¹⁰ *Ibíd.*, p.27.

⁷¹¹ Zlachevsky, Ana María, “¿Es posible ser coherente?”, op. cit., p. 18.

⁷¹² *Ibíd.*, p. 20.

⁷¹³ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*, op. cit., p. 45.

⁷¹⁴ Maturana R., Humberto, *La Objetividad. Un argumento para obligar*, op. cit., p.25.

⁷¹⁵ *Ibíd.*

generados a través de la aplicación de operaciones de distinción por el observador, en su praxis del vivir”⁷¹⁶. Todo lo que un observador distingue, incluyendo al observador en sí mismo, se distingue desde ese dominio existencial. Más aún, “hay tantos dominios de realidad legítimos distintos como dominios de explicaciones que un observador puede traer a la mano a través de las coherencias operacionales de su praxis del vivir, y todo lo que un observador dice, pertenece a uno de ellos. Debido a esto, toda afirmación que un observador hace es válida en algún dominio de realidad, y ninguno es intrínsecamente falso”⁷¹⁷

. Por tanto, el terapeuta debe ser capaz de interpretar desde qué dominio de existencia le está hablando de que algo lo incomoda y quiénes son los personajes que forman parte de ese dominio explicativo, y no debe olvidar que está en el dominio de existencia del «proceso terapéutico».

Lo interesante de esta propuesta es que el terapeuta que acepta esta mirada, sabe “como resultado de esto, que cada dominio de explicaciones constituye un dominio de acciones (y de afirmaciones como acciones en un dominio de descripciones) que un observador considera en sus reflexiones como acciones legítimas para un dominio particular de la praxis del vivir porque ellas están respaldados por las explicaciones que él o ella acepta en ese dominio”⁷¹⁸. De esta manera, no existe una manera única de entender las circunstancias, ni tampoco una sola manera de narrarla.

El terapeuta no sólo debe saber en qué dominio de existencia está inserto el relato de lo que el paciente le cuenta, sino que debe lograr ver qué le pasa a él en ese dominio existencial. Por ejemplo, si un psicoterapeuta se está separando de su pareja y su paciente le cuenta que quiere separarse, debe saber muy bien si está o no en condiciones de trabajar con esa persona, ya que sus propias emociones le pueden jugar malas pasadas en el trabajo terapéutico. La pregunta que debería hacerse el terapeuta es: ¿qué veo yo, como terapeuta? ¿Qué les (o le) está pasando hoy a estas personas que los (o lo) tiene atrapados en el sufrimiento? ¿En qué dominio de existencia está inserto el dolor? ¿Puedo yo trabajar con ellos? ¿Hasta dónde me puede perturbar mi propia deriva personal?

Pensado así, es posible decir que un sistema u organización de significados no se construye en solitario, sino que va “emergiendo” en la convivencia conjunta con otros. Esta significación conjunta con la que los personajes interpretan los hechos, hace que las personas puedan anticipar con relativa certeza lo que es posible esperar de sí mismo y de otro, en el dominio de existencia en que conviven. Al mismo tiempo, les crea una serie de expectativas de lo posible o imposible de encontrar en el espacio de encuentro común, y articula lo que pasa a ser “la realidad” de los acontecimientos, de los hechos, de las cosas, para cada dominio de existencia. Este planteamiento podría hacerse dialogar con la idea de plexos pragmáticos, a la que ya nos referimos de cierta manera en el capítulo quinto.

En efecto, al describir la estructura de nuestro mundo en *El hombre y la gente*, Ortega parte de la base de que lo que hay *primariamente* en él son *prágmata*, asuntos o importancias; es decir, *no* son cosas con un presunto *ser en sí*, sino cosas con su evidente *ser para* —su servirnos o impedirnos—; “y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o

⁷¹⁶ Ibíd.

⁷¹⁷ Ibíd., p.28.

⁷¹⁸ Ibíd.

servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, el sernos dificultad, estorbo, daño”⁷¹⁹.

Tales “cosas” —en el sentido de *prágmata*, asuntos o importancias—, no se dan aisladamente, cada una por su cuenta; tampoco se nos dan desordenadamente, sino que “se articulan unas con otras formando arquitecturas de servicialidad —como la guerra, la caza, la fiesta. Forman dentro del mundo como pequeños mundos particulares, lo que llamamos el mundo de la guerra, el mundo de la caza, etc., como hay el mundo de la religión, de los negocios, del arte, de las letras de la ciencia. Yo les llamo «campos pragmáticos». [...] nuestro mundo, el de cada cual, no es un *totum revolutum* [un revoltijo, un conjunto de cosas sin orden⁷²⁰], sino que está organizado en «campos pragmáticos». Cada cosa pertenece a alguno o algunos de esos campos donde articula su ser para con el de otros, y así sucesivamente”⁷²¹. Como expresiones equivalentes a la de “campos pragmáticos” Ortega usa “campos de asuntos e importancias”, “regiones pragmáticas”, “campos de asuntos” y *lados de la vida*. Otros ejemplos que da para ilustrar su postura son la elegancia indumentaria, la política internacional y la política (toda política); en esos tres casos encontramos otros tantos “campos pragmáticos”. Nuestra tesis es que lo que Maturana llama *dominios de existencia* fueron denominados por Ortega “campos pragmáticos”; plexos pragmáticos o plexos utilitarios podrían ser otras expresiones equivalentes, que agregamos por nuestra cuenta.

Dos consecuencias que extrae Ortega de su planteamiento son especialmente relevantes para el terapeuta. Por una parte, hace notar que el mundo en que vivimos “se parece muy poco al mundo físico; quiero decir, al mundo que la física nos revela; [...] conste que en ese mundo físico no vivimos, simplemente lo pensamos, lo imaginamos. [...] la física [...] hoy imagina un mundo distinto del de ayer y mañana imaginará otro distinto del de hoy. Donde vive efectivamente cada cual es en ese mundo pragmático, inmenso organismo de campos de asuntos, de regiones y de lados”⁷²². Para conocer el mundo de los pacientes y el propio, el terapeuta tendría que guiarse no tanto por la imagen física del mundo, sino por la descripción filosófica que acabamos de exponer.

Para Maturana, todo lo que se connota en la vida diaria cuando se hace referencia a lo que llamamos cultura, “es una red cerrada de conversaciones que constituye y define una manera de convivir humano como una red de coordinaciones de emociones y acciones que se realiza como una configuración particular de entrelazamiento del actuar y del emocionar de la gente que vive esa cultura”⁷²³. La forma de conversar ha sido generada por las personas que participan en las conversaciones que la constituyen y definen.

Por otra parte, desde el punto de vista biológico, lo que Maturana entiende por emociones “son disposiciones corporales dinámicas que definen los distintos dominios de

⁷¹⁹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 129.

⁷²⁰ La expresión *totum revolutum* forma en la actualidad parte del castellano, con el significado que he puesto entre corchetes; en nuestros días, ya no sería necesario ponerla en latín.

⁷²¹ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en O.C. VII, op. cit., p. 130.

⁷²² *Ibid.*, p. 133.

⁷²³ Maturana, H. y Verden-Zöller, G., *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, op. cit., p. 22.

acción en que nos movemos. Cuando uno cambia de emoción, cambia de dominio de acción”⁷²⁴ .

Para el construccionista, la perspectiva de un observador, la psicoterapia es esencialmente una “conversación” que ocurre en el lenguaje. Sin embargo, no es una conversación cualquiera; es una conversación orientada a aliviar el sufrimiento del paciente. La corriente conversacional en psicoterapia ha estado asociada a los autores Anderson y Goolishian 1988; Anderson, Goolishian & Winderman 1986a, 1986b; Goolishian & Winderman, 1988; esta corriente sostiene que el sistema que consulta no es un grupo con historia, sino una red conversacional centrada en torno a un problema (lo que llaman el Sistema Determinado por el Problema). El Sistema Determinado por el Problema resulta un concepto demasiado indiferenciado, por lo que se hace referencia a estos autores ya que son conocidos en el ámbito terapéutico; pero —y con esta postura concuerdo—, “al definir el modo de hacer terapia se crea el fenómeno terapéutico”⁷²⁵ , como sostienen Rosenbaum y Dyckman.

La psicoterapia no está orientada a buscar la felicidad del paciente —meta excesiva y problemática—, sino a ayudarlo a significar de una manera distinta los acontecimientos cotidianos de su vida. Desde esta óptica, se trata de facilitar la reflexión sobre lo que le o les está pasando en la vida cotidiana. La orientación final de la terapia es de co-construir en el proceso terapéutico una narrativa nueva, que emerja desde las propias creencias del cliente, que elimine su sufrimiento o le permita abordar su problema de manera diferente. Como sostienen Rosenbaum y Dickman, “cuando la experiencia es discordante con nuestros conceptos de lo que «debiera» ser o es, nuestros intentos de mantener la auto-imagen pueden resultar en síntomas psicológicos”⁷²⁶ .

La psicoterapia y el pensar meditativo

En un sentido amplio, el (la) psicoterapeuta, al enfrentarse a un individuo —o pareja o familia—, intenta entenderlo desde él, describir la secuencia de comportamientos que hace evidente la contradicción emocional que lo está haciendo sufrir según el paciente se lo narre. Ello le permite entender la organización de significados que lo atrapa en el dominio de existencia donde la emoción desagradable se aloja. Es ello lo que da el contexto de inteligibilidad, ya que, como recuerda Rosenbaum y Dyckman, “es una ficción analítica el ver un objeto como existiendo independiente de su contexto”⁷²⁷ . Por otra parte, cuando la persona viene a terapia es necesario reconocer que la vida de esa persona, y de otras, consiste en una amplia gama de posibilidades y de elecciones, muchas de las cuales

⁷²⁴ Maturana, Humberto, *Emociones y lenguaje en educación y política*, Ed. Dolmen Ensayo 10ª edición, 2001, p. 8.

⁷²⁵ Rosenbaum, Robert, Ph. D.; Dyckman, John, Ph. D., “Integrando el sí-mismo (self) y el sistema: ¿Una intersección vacía?”, op. cit., p. 8.

⁷²⁶ *Ibid.*

⁷²⁷ *Ibid.*, p. 13.

han sido excluidas en las elecciones que la persona ha tomado, pero que “todavía están potencialmente disponibles para mí”⁷²⁸, como agregan Rosembaum y Dyckman .

La psicoterapia consiste, en parte, en reflexionar con el otro, a través de preguntas, para abrir los caminos menos recorridos por la persona, de tal manera de poder abrir nuevas posibilidades de comprensión de lo que le está ocurriendo, y cómo se lo está narrando a los demás y a sí mismo. Posibilidades que no veía en tanto sus conversaciones eran agónicas, según diría Maturana. El cambio en la forma de interpretar los acontecimientos requiere de intervenciones ortogonales, a modo de abrir otras posibilidades de comprensión e interpretación.

El objetivo terapéutico, a mi entender, es intentar, del modo más breve y eficiente posible, que el sistema consultante logre cambiar esa organización de significados que lo tiene atrapado en una forma de ver desdichada. Ello, para que pueda continuar funcionando en forma autónoma, sin el sufrimiento en que se encontraba entrampado cuando llegó a consultar. No obstante es él —y desde él—, el que dice qué quiere mantener y qué quiere cambiar.

Vale la pena recordar a Martin Buber, para quien la dupla yo-tú podría ser considerada la base de la terapia. El yo-tú, donde el tú es visto como y reconocido como otro con el que me contacto, corresponde a la vinculación natural. Escuchemos sus palabras “el tú me encuentra. Pero yo entro en una relación directa con él. De modo que la relación es ser elegido y elegir, pasión y acción a la vez. Tal como una acción de todo el ser ha de asemejarse a una pasión, en tanto superación de todas las acciones parciales y por ende,

de todas las sensaciones de acción, fundadas en la limitación de ellas”⁷²⁹. Es en la *relación yo-tú* donde emerge el diálogo y en donde cada persona confirma a la otra como valor único. Buber la opone a la relación yo-eso. Afirmo “[...] el yo separado está reducido de la plenitud sustancial a la puntualidad funcional de un sujeto que experimenta y que usa cosas [...]”⁷³⁰

; entonces, el ser humano que devino en yo dice yo-eso y con una lupa objetivadora mira de lejos y ordena un escenario, aislando al otro. Para Buber “el espíritu es verbo [...] el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje [...] el

espíritu no está en el yo, sino que en el yo y el tú”⁷³¹, que configuran una unidad. La relación con el Tú es inmediata. Entre el Yo y el Tú no media ningún sistema conceptual, ninguna presencia y ninguna fantasía. Cuando estamos “en el mundo del tú, no hay continuidad en

el espacio y el tiempo”⁷³², hay sólo presencia actual. Por último, “sólo el silencio ante el tú, el silencio de todas las lenguas, la callada espera en la palabra informe, indiferenciada, pre-lingüística, deja en libertad al tú y permanece con él en ese estado de reserva en el

que el espíritu no se manifiesta sino que es”⁷³³. El lenguaje, continúa Buber, “no está en el hombre, sino que es el hombre que está en el lenguaje y habla desde él, así ocurre con

⁷²⁸ Ibid., p. 21.

⁷²⁹ Buber, M., «Yo y tú y otros ensayos», op. cit., p.18.

⁷³⁰ Ibid., p. 33.

⁷³¹ Ibid., p. 40.

⁷³² Ibid., p. 37.

⁷³³ Ibid., p. 41.

toda palabra”⁷³⁴. Esta afirmación recuerda a Heidegger y la idea de que el lenguaje es la morada del hombre. Escribe Buber que “el ser humano habla en diversas lenguas: la lengua verbal, la del arte, la de la acción, mas el espíritu es uno, es una respuesta al tú que emerge del misterio y nos habla desde el misterio”⁷³⁵.

Para poder interactuar en psicoterapia desde una relación yo-tú es necesario un pensar distinto del pensar técnico o pensar computante, (*rechnendes Denken*) propio de la ciencia, pensar que no se detiene a meditar sino que nos lleva constantemente de una probabilidad a otra “más eficaz”. Esta modalidad del pensar de la ciencia “no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo lo que es”⁷³⁶. El pensar computante, que se juzga según los criterios de la lógica, no facilita el proceso terapéutico ni la relación yo-tú. La reflexión meditativa (*besinnliches Nachdenken*), en cambio, implica el pensar del ser “en la medida en que, al pertenecer al ser, está a la escucha del ser”⁷³⁷. El terapeuta debe ser capaz de *dejar ser* a su paciente. Debe respetarlo, escucharlo con aceptación, intimar en una relación yo-tú. Si no lo logra, dado que sus propias posibilidades de estar-en-el-mundo se lo dificultan, debe derivarlo a otro terapeuta, dado que, de lo contrario, no podrá fluir en la espontaneidad y la transparencia de un yo-tú.

Pensando en la importancia que tiene para la psicoterapia la aceptación, me referiré a la conferencia *Serenidad*, recogida en el libro del mismo nombre, escrito por Heidegger; como ya se dijo, “el pensar calculador no es un pensar meditativo; no es un pensar que piense en pos del sentido que impera en todo cuanto es”⁷³⁸. El pensamiento meditativo (*besinnliches Nachdenken*), sí lo es, y por ello me parece interesante traerlo a colación. Por meditación no está entendiendo la meditación Zen, u otra práctica oriental, sino que es una meditación que se inserta en nuestro mundo occidental. Carla Cordua traduce la palabra *Gelassenheit* por “desasimiento”, y escribe: “es un modo a la vez meditativo y práctico de habitar el mundo. [...] Llega, de esta manera, a ser el nombre de una disposición abierta y libre hacia el ser, de una orientación en el mundo que deja ser a los entes lo que son, y no se prende de ellos para asegurárselos”⁷³⁹.

Para Heidegger “sería necio arremeter ciegamente contra el mundo técnico. Sería miope querer condenar el mundo técnico como obra del diablo. Dependemos de los objetos técnicos; nos desafían incluso a su constante perfeccionamiento”⁷⁴⁰. Pero existe otra forma de dirigir la mirada al mundo, distinta de la mirada racional, técnica que hasta hoy no ha dado respuesta a las preguntas fundamentales de la filosofía, sin por ello desdeñar el mundo técnico. Heidegger mismo advierte —a propósito de la serenidad o desasimiento—, que “si decimos «sí» y «no» a los objetos técnicos, ¿no se convertiría nuestra relación con el mundo técnico en equívoca e insegura? Todo lo contrario. Nuestra relación con el mundo

⁷³⁴ Ibid.

⁷³⁵ Ibid.

⁷³⁶ Heidegger, M., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989, p. 18. Trad. de Yves Zimmermann.

⁷³⁷ Heidegger, M., “Carta sobre el «humanismo»”, en *Hitos*, op. cit., p. 261.

⁷³⁸ Heidegger, M., *Serenidad*, op.cit., p. 18.

⁷³⁹ Cordua, C., *Filosofía a destiempo*, Editorial Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999, p. 35.

⁷⁴⁰ Heidegger, M., *Serenidad*, op.cit., p. 26.

técnico se hace maravillosamente simple y apacible”⁷⁴¹. La serenidad para con las cosas nos lleva a la búsqueda de sentido, al encuentro con el misterio de la vida. “La apertura al misterio y la serenidad se pertenecen la una a la otra. Nos hacen posible residir en el mundo de un modo muy distinto. Nos prometen un nuevo suelo y fundamento sobre los que mantenernos y subsistir, estando en el mundo técnico pero al abrigo de su amenaza”⁷⁴²

. La serenidad (*Gelassenheit*) “para con las cosas y la apertura al misterio no nos caen nunca del cielo. No a-caecen (*Zufälliges*) fortuitamente. Ambas sólo crecen desde un pensar incesante y vigoroso”⁷⁴³. Pienso que bien vale la pena intentarlo, especialmente en el ámbito terapéutico, en tanto es desde la serenidad que al terapeuta le viene a palabra lo que quiere decir.

La serenidad o el desasimiento, como modo de pensar y estar en el mundo, permite entrar a la búsqueda de sentido de otra manera, y permite que el terapeuta logre contactarse con lo misterioso del trabajo terapéutico. Cordua sostiene: “el desasimiento es la esencia del único pensar no técnico, del pensar que se ha liberado de la metafísica. Este pensamiento es complejo y comprende los momentos de la espera de la verdad, del sosiego frente al misterio, del camino hacia lo escondido que se sustrae a propósito de cada revelación, del movimiento de recepción de lo manifiesto [...]. La multiplicidad contenida en el pensar en cuanto desasimiento —a saber, «espera», «sosiego», «camino» y «aceptación o acogimiento»— es explorada por Heidegger con el propósito de mostrar que el pensar post-

metafísico⁷⁴⁴ abre la perspectiva de una nueva manera de habitar el mundo. Esta es la única posibilidad que tiene el hombre contemporáneo, que ha perdido la estabilidad propia de un auténtico habitante de la tierra, de recuperar un suelo firme para su existencia”⁷⁴⁵.

En palabras de Acevedo, “es posible también un develar acogedor, respetuoso, que deja ser a los entes lo que son, sin imposiciones ni exigencias, sin utilización ni explotación a ultranza; cabe en suma, un modo de la verdad protector, inherente al genuino habitar”⁷⁴⁶

. ¿No es esa actitud la base de la psicoterapia? A través de una actitud de serenidad, podemos detenernos a pensar en el sentido de la psicoterapia y, tomando la frase de Holzapfel “«el hombre es el buscador de sentido»”⁷⁴⁷, buscar el sentido que tiene para cada uno de nosotros estar en este mundo hoy; y en particular, en este difícil y apasionante trabajo que es el hacer psicoterapia.

Heidegger llama nuestra atención sobre un hecho al que no siempre se le asigna la importancia que a mi entender tiene, y es el hecho de que “cada uno de nosotros puede, a su modo y dentro de sus límites, seguir los caminos de la reflexión. ¿Por qué? Porque el hombre es el *ser pensante, esto es, meditante*. Así que no necesitamos de ningún modo una reflexión ‘elevada’. Es suficiente que nos demoremos junto a lo próximo y que meditemos

⁷⁴¹ Ibid., p. 27.

⁷⁴² Ibid., p. 28.

⁷⁴³ Ibid., p. 29.

⁷⁴⁴ En este contexto, la palabra “metafísica” habría que entenderla como voluntad de dominio.

⁷⁴⁵ Cordua, C., *Filosofía a destiempo*, op. cit., p. 36.

⁷⁴⁶ Acevedo, J., *Heidegger y la época técnica*, op. cit., p. 104.

⁷⁴⁷ Holzapfel, C., *Crítica de la razón lúdica*, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 17.

acerca de lo más próximo: acerca de lo que concierne a cada uno de nosotros aquí y ahora; aquí: en este rincón de la tierra natal; ahora: en la hora presente del acontecer mundial”⁷⁴⁸ .

Francisco Soler escribe: “oigamos a Heidegger, que repite los versos de Hölderlin, el poeta:

«Pero donde hay peligro, crece también lo salvador». y añade: «¿A que se llama salvar? Significa: soltar, liberar, cuidar, albergar, tomar en custodia»”⁷⁴⁹ .

Para ello necesitaríamos tener una relación distinta con los otros hombres. Un pensamiento meditativo, centrado en la serenidad (*Gelassenheit*), nos podría llevar a reflexionar seriamente no sólo en el mundo que estamos construyendo, sino en el problema de cómo hacemos lo que hacemos con nuestros pacientes. En cómo entendemos al ser humano.

Esta tesis es sólo una invitación a detenerse a pensar en cómo cada terapeuta entiende al ser humano y a tomar en serio esa comprensión, ya que en una modificación de ella reside lo único que permitiría, a mis ojos, dejar de entender la terapia como un conjunto de técnicas deshilvanadas a aplicar. De esa manera, las técnicas —si así se las quiere llamar— que cada terapeuta quiera usar, se desprenderían —en forma congruente con su propia forma de mirar y entender—, de su forma renovada de entender lo humano.

⁷⁴⁸ Heidegger, M., *Serenidad*, op. cit., p. 19.

⁷⁴⁹ Soler, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983, p. 22.

Edición de Jorge Acevedo.

Reflexiones finales

Lo que pretendió mostrar esta investigación se relaciona con encontrar en la filosofía una manera de entender al hombre. Ello, para lograr mostrar cómo los planteamientos sobre el ser humano que se desprenden de la filosofía de Heidegger y Ortega pueden ser “aterrizados” en la práctica psicoterapéutica, dando un sustento filosófico a una manera de hacer psicoterapia, que llamamos *psicoterapia constructorista conversacional*.

Los *objetivos generales* que guiaron la tesis fueron:

1. Describir dimensiones de las filosofías de Heidegger y de Ortega que - consideramos - podrían constituir supuestos a priori en la concepción de hombre que está a la base de la Psicoterapia Dialógica. 2. Explicar la comprensión del lenguaje en Heidegger y Ortega y su importancia para el operar terapéutico de la Psicoterapia Dialógica.

Lo primero que vale la pena mencionar es que para abordar el segundo objetivo general, en lugar de utilizar el concepto dialógico, se eligió el término *conversacional*, dado que lo dialógico, como se expone en la tesis, da origen a equívocos. Para tal planteamiento nos afirmamos en lo que plantea Andersen, al referirse a la psicoterapia. Dice que “es un tipo especial de conversación— un diálogo—, y la capacidad de la terapeuta de crear un espacio

dialógico y facilitar un proceso dialógico”⁷⁵⁰ es lo que sustenta su quehacer. De este texto es posible inferir que para terapeutas como Anderson, la conversación y el diálogo —así como el discurso, podríamos agregar—, son vistos como conceptos intercambiables.

A su vez, en el seminario realizado en la Universidad Mayor de Santiago los días 22 y 23 de octubre del presente año, y a propósito de la ponencia de John Shotter, llamada «Co-creando desarrollos inovativos en la práctica, desde la práctica: una aproximación corporal para sobrellevar dificultades de orientación», él sostuvo que en psicoterapia “nos juntamos, como un nosotros colectivo. Respondemos a cada uno corporalmente como un todo, de una manera vital, sin tener que pensar en nuestras respuestas, y eso sólo es posible de

hacer conversando”⁷⁵¹. La conversación, para Shotter, dice relación con el emocionar junto con otro, que ocurre cuando se está conversando sobre “entendimientos transitorios

y que van guiando nuestras acciones para saber cómo seguir preguntando”⁷⁵². Para él, la psicoterapia es un proceso conversacional.

Sobre los objetivos específicos:

⁷⁵⁰ Anderson, Harlene, *Conversaciones, lenguaje y posibilidades*, op. cit., p. 22.

⁷⁵¹ Shotter John “Co-creting Innovative Development in a practice *from* within the Practice: a Corporeal Approach to Overcoming Orientation Difficulties” First draft of paper to be presented in the Seminar: “Diálogos y Políticas Públicas en Salud Mental, at the University Mayor, Santiago de Chile and at ESRC Seminar Series: Making Sense of Knowledge Production: Seminar 2: Co-producing Knowledge, Friday, 6th Nov. 2009 at the University of St Andrew’s Scotland, p. 3.

⁷⁵² *Ibid.*

Objetivo 1. De escribir lo que se entiende por Psicoterapia Dialógica.

Este objetivo se tradujo en el primer capítulo de la tesis, que se intituló *Del individuo al sistema relacional*. Dicho capítulo constituye una breve descripción de la psicoterapia, que se inicia con los planteamientos de la mente incluida al interior de la persona hasta terminar con el *construccionismo social*. Ello, en tanto es la teoría que da cuenta de que en psicoterapia las personas —el paciente y el terapeuta—, conversan, considerando que la mente no se encuentra al interior del individuo, sino en el espacio relacional. Como sostiene Gergen, “al intentar articular lo que existe, al ubicarlo en el lenguaje, penetramos el mundo de los significados generados socialmente”⁷⁵³. Los significados socialmente generados dan lugar a conversaciones entre personas, que emergen entre personas que están juntas. Las palabras no pueden ser usadas como si fueran representaciones de la realidad que existen con total independencia de la persona que interpreta un fenómeno y del contexto desde el cual lo está interpretando; tampoco pueden ser usadas prescindiendo de la forma como alguien construye sus relatos frente a otro y, por lo tanto, de cómo conversa.

Objetivo 2. Explicar la idea del papel activo y constructivo del viviente como observador, sustentándose en los planteamientos de Ortega. Tal idea es de importancia primordial para la Psicoterapia Conversacional, en tanto ella emerge como una de las propuestas terapéuticas insertas en la tradición constructivista. Este objetivo se traduce en el segundo capítulo, que se llamó El papel activo y constructivo del viviente como observador. En dicho capítulo se muestra cómo la psicoterapia, hija de la historia, se inserta en una forma de entender el mundo, que ha sido la forma de concebirlo en la modernidad. No obstante, se hace eco de lo que sostiene Cornejo, quien recorriendo la historia de la disciplina psicológica, enfatiza la idea de que desde los inicios de ésta han co-existido dos tradiciones distintas y discontinuas. Ambas han transitado en paralelo a lo largo de los años que la psicología existe, y sus diferencias con respecto al objeto de estudio y a la metodología de investigación de lo psíquico han llevado a grandes equívocos. Se trata de las corrientes científicista y hermenéutico-comprensiva.

Siguiendo el hilo conductor de la postura hermenéutico-comprensiva, se llega al planteamiento de que la realidad se construye. Para ello se utilizan los argumentos de Ortega, Maturana y Varela. Se muestra cómo la modernidad está transitando hacia otro estadio de sí misma. Se plantea la idea de que la historia, a ojos de Ortega, debe asumir *consciente y deliberadamente* lo que él llama la *constructividad*, tal como lo ha hecho la ciencia física; sobre esa base, es posible plantear algo semejante para la psicoterapia; según sostiene Gergen, la psicoterapia emerge en el lenguaje, el que crea realidades sociales, más allá del proceso terapéutico.

La tesis se hace eco de lo que sostiene Tomás Ibáñez, en el sentido de que es necesario precisar lo que se va a entender por constructividad, dado que: “en lo que denomino la galaxia construccionista, que empieza a estar muy densamente poblada [...]; encontramos al construccionismo social [...], al constructivismo filosófico [...], el constructivismo de la escuela de Palo Alto [...], el constructivismo de las terapias sistémicas, el constructivismo en la biología del conocimiento [...], encontramos el construccionismo sociológico [...], encontramos al constructivismo evolutivo [...]. Es muy difícil encontrar el punto de entronque entre, por ejemplo, el constructivismo en la biología del conocimiento y el construccionismo social”⁷⁵⁴. Es decir, encontramos distintas formas de constructividad que compiten entre sí,

⁷⁵³ Kenneth J. Gergen, Swarthmore College (E.U.A.), Lisa Warhus, University of Aarhus, *La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones, y divergencias*, op. cit., p. 6. También en: www.swarthmore.edu/sosci/kgergen1

⁷⁵⁴ Ibáñez Gracia, Tomás, “La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas”, op. cit., p. 156.

acusándose unas a otras y pretendiendo tener mejor acceso a la descripción de lo humano que las otras modalidades.

En el mismo capítulo —con el afán de aclarar lo que se entiende por constructividad y mostrando por qué el concepto correspondiente implica tantos problemas—, se afirma que el hombre interpreta el mundo de acuerdo a sus creencias, las que son históricas. Sólo cuando el mundo —o una porción de éste—, se le presenta ambigua o dudosa —y no se encuentran respuestas respecto de cuestiones decisivas—, el hombre se pone a pensar. Pero, a pesar de buscar respuestas nuevas, no puede desprenderse del pensamiento epocal-generacional, de tal manera que se pone a pensar desde la forma de razonar vigente, la de su época y generación.

A pesar de que el hombre piense con las herramientas epocales, puede haber novedad. El hombre tiene la posibilidad de innovar.

Pero, para que su pensamiento sea fructífero y novedoso, no puede aceptar ninguna verdad como evidente ni dar nada por supuesto. Se introduce el concepto de *alétheia*, afirmando el hecho de que el Dasein, siendo-en-el-mundo, desoculta los entes, idea que se desprende del pensamiento heideggeriano. Se hace notar que el concepto de *alétheia* se desdobra en *ser descubridor* y en *estar al descubierto*. Lo uno y lo otro se dan al mismo tiempo. La verdad en sentido primigenio remite al *Dasein*, en tanto descubridor; por tanto, es un movimiento del Dasein. La palabra movimiento no es trivial, en tanto la *alétheia* es un hacer del Dasein; es un traer a la luz, un desocultar el mundo, un advenir (*aletheúein*).

El objetivo 3: Identificar en las filosofía de Ortega y de Heidegger ciertos planteamientos en la concepción de ser humano que están en la base de la Psicoterapia Construccional Conversacional, constituyendo su tácito a priori, proporcionándole, así, sustento teórico.

Este objetivo se expone en el capítulo tres, *Dasein y vida humana*. En él se muestra la importancia que tiene pensar en un planteamiento de cómo se entiende al ser humano para dar cuenta del construccionismo social, dado que, como afirman Reyes y Mendoza, “muchas de las elaboraciones teóricas generales a partir de una redefinición de la ontología de la realidad social cayeron inmediatamente dentro de los marcos de referencia del

empirismo lógico y la experimentación”⁷⁵⁵, de tal modo que, paradójicamente, la nueva propuesta, al ser entendida a la luz de las corrientes imperantes en las ciencias sociales de la época recién pasada, sustentan un modelo moderno de la realidad; precisamente, aquél que se pretendía trascender. Así, el construccionismo social ha sido interpretado a la luz del movimiento cognitivo, de las teorías de la atribución causal, del movimiento construccionista lógico, entre otros. Por ello, la tesis se hace eco del planteamiento de Reyes y Mendoza, que reza: “apropiarse de la perspectiva construccionista parece sumirnos en una situación de levitación ontológica. El construccionismo se declara ontológicamente mudo”⁷⁵⁶ respecto de la comprensión del ser de lo humano.

Lo recientemente expuesto lleva a pensar que parece del todo necesario repensar y reelaborar una teoría de la psicoterapia que proponga al construccionismo social una mirada del ser humano que pueda desprender de ella una ontología que deje de ser muda para la disciplina terapéutica. ¿Por qué una ontología? Porque en la medida en que el Construccionismo Social incluye distintas formas de hacer terapia, la idea de hombre requiere haber sido meditada previamente y claramente explicitada. El hecho de no prestar atención a la idea de ser humano que sustenta las distintas teorías psicoterapéuticas ha

⁷⁵⁵ Reyes, R., & Mendoza, R., “De la ontología muda a las retóricas de la calidad”, op. cit., p. 77.

⁷⁵⁶ Ibid.

llevado a grandes confusiones; entre otras, a confundir la postura constructivista y la postura construccionista social.

Lo que tienen en común estos planteamientos es solamente el hecho de que cuestionan tanto la metáfora del *poder* y del *control* —que sustenta el quehacer terapéutico habitual—, como la idea de un mundo *dentro* de mí y otro *fuera* de mí. Ambos *incluyen* los ojos del observador en las distinciones que el terapeuta realiza, pero los sustentos teóricos desde los que los diversos autores fundamentan su praxis terapéutica son disímiles y antagónicos. Ello ha llevado a grandes equívocos en quienes están tratando de adscribirse a esta forma de hacer terapia. A nuestros ojos, el construccionismo social requiere un fundamento ontológico que permita hacer distinciones más claras entre posturas contrapuestas. Sin lugar a dudas, es necesario tomar en serio lo planteado por Heidegger, cuando dice que “*toda ontología, por rico y sólidamente articulado que sea el sistema de categorías de que dispone, es en el fondo ciega y contraria a su finalidad más propia si no ha aclarado primero suficientemente el sentido del ser y no ha comprendido esta aclaración como su tarea fundamental*”⁷⁵⁷.

Lo humano, como tácito *a priori* de la psicoterapia, se muestra a través de la comprensión del Dasein, planteada por Heidegger, y de la comprensión de la vida humana como realidad radical, planteada por Ortega, en tanto ambas formas de comprensión permiten entender al hombre siendo ahí y nunca encapsulado al interior de la mente. Para ambos filósofos, el hombre no es nunca un ente aislado en su conciencia, sino que está arrojado o yecto en el mundo. Tanto para Ortega como para Heidegger el ser humano es inseparable de su entorno.

Indudablemente, todos los aspectos de la vida o la existencia humana en que “coinciden” ambos pensadores tienen que ser tomados en cuenta en el ámbito de la psicoterapia construccionista conversacional, según se plantea en esta tesis. *De hecho*, en gran parte han sido considerados, pero no de una manera plenamente explícita y deliberada. Y se trata de eso: de asumir con total seriedad, dándose cuenta de ello, lo que constituye el *a priori* tácito de la psicoterapia —muchas veces “desconocido” o insuficientemente conocido—, que versa sobre quién es el hombre —en sentido genérico—, y da cuenta de ambos personajes —terapeuta y paciente—, que se encuentran en el momento del proceso terapéutico en una danza conjunta, una danza seria y compleja, la de hacer y hacerse terapia.

Objetivo 4. Explicar la particular comprensión del lenguaje en la filosofía heideggeriana, en cuanto él entiende el habla como morada del hombre. Este objetivo fue subsumido en el objetivo 5. Explicar cómo los caracteres fundamentales del hombre —o existenciales—, llamados por Heidegger “disposición afectiva”, “comprender” y “lenguaje” pueden ser vistos como un sustento teórico a priori respecto de una de las “herramientas” utilizadas en la Psicoterapia Conversacional, a saber, la forma en que se construye un problema terapéutico. Juntar ambos objetivos pareció una mejor alternativa, dado que al redactar la tesis se vio que no era posible separarlos. Así, ambos objetivos fueron considerados en el capítulo cuatro, que se llamó Disposición afectiva, comprender y habla.

Lo que resulta especialmente interesante para la psicoterapia es lo que Heidegger expone de la siguiente manera en *Ser y Tiempo*: “El todo de significaciones de la comprensibilidad *viene a palabra*. A las significaciones les brotan palabras [...]”⁷⁵⁸. La idea

⁷⁵⁷ Ibid.

⁷⁵⁸ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 184.

de que el todo viene a palabra, de que éstas brotan, es una idea que tiene un especial sentido para la psicoterapia, en tanto muchas veces al terapeuta le *emergen preguntas* que no sabe de dónde le vienen ni por qué las expresó de esa manera. Esto es lo que nos llevó a dejar de lado la explicación dada por Maturana y Varela, que era el sustento utilizado hasta ahora para el modo de hacer psicoterapia. Ello, en tanto, en los escritos de ambos biólogos no se encontraron argumentos suficientes que permitieran describir lo que ocurre en el proceso terapéutico cuando al terapeuta le viene a palabra alguna pregunta o aseveración.

Cuando una persona llega a la consulta y expresa que tiene un problema por el que pide ayuda, es esperable, como dice Núñez, que el problema sea producto de “la aparición no esperada de un suceso y la irrupción de una reacción afectiva displacentera. Pero además hay un tercer elemento que también está presente y es la generación automática de una explicación sobre la naturaleza *problemática* del suceso”⁷⁵⁹.

Yo diría que *el temple anímico* del paciente abrió la *comprensión e interpretación* del suceso como algo que no debió pasar, según su horizonte de significabilidad (*mundo*), y ello lo expresó a través del *habla*. Aparece aquí la manifestación de lo que se podría llamar *la tríada inseparable*: a) Temple de ánimo, b) comprensión-interpretación y c) habla. Estos tres existenciales, que se describen en la tesis, aparecen como una tríada inseparable que se hace presente en la situación-problema. Tal vez sería conveniente agregar que aparece en el Dasein siendo éste un *uno mismo*.

Pero ¿por qué algo que *no* era problema pasa a ser visto *como problema*?

Para responder esta pregunta recurrimos al pensamiento de Maturana, que introduce el concepto de *Intervención agonal*, que se usa para describir lo que pasa cuando un sistema de significados está atrapado en la desdicha y en una determinada forma de entender que cristaliza el problema. Lo que quiere decir el biólogo es que la conversación sigue recursivamente conversando de la misma manera y, por tanto, se sigue dando por hecho que el problema es problema y que hay que abordarlo como tal.

Otro tipo de intervención es lo que Maturana llama *encuentro ortogonal* (no confirmatorio), que es introducir una idea totalmente ajena a la forma como se estaba conversando. Por ejemplo, en lugar de seguir hablando sobre los problemas de un “niño hiperquinético”, se ofrece la explicación de que se trata de un niño curioso y activo. La oferta de esta nueva explicación, que no es confirmatoria *de la idea que se traía*, permite una comprensión distinta y, por tanto, un cambio también en el estado emocional. Se produce, dice Maturana, cambios estructurales en alguno de los elementos del sistema, que “son novedosos en relación con la dinámica estructural actual del mismo, por lo que el sistema como unidad cambia la dirección de su deriva relacional”⁷⁶⁰. Así, el consultante deja de interpretar la hiperquinesia como una dificultad, y podría verla como un *recurso* que puede llevar a la *creatividad*, lo que modifica positivamente su estado de ánimo y su comprensión-interpretación del hecho o comportamiento que consideraba problemático.

Este capítulo es el que más especialmente muestra cómo es posible “aterrizar” los planteamientos de Heidegger en una forma de hacer psicoterapia, y la utilidad que se desprende de la comprensión y notificación de los existenciales indicados.

Objetivo 6. Explicar la importancia que tiene para la Psicoterapia Conversacional la comprensión del lenguaje que se desprende de la filosofía de Ortega, en tanto —entre otras

⁷⁵⁹ Núñez, José, *Tengo un problema ¿Qué hago?*, op. cit., p. 37.

⁷⁶⁰ Maturana, Humberto & Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer*, op. cit., p. 139.

cosas—, el lenguaje no manifiesta unívocamente lo que le pasa a una persona que consulta ni lo que dice el psicoterapeuta.

Este objetivo se expone en el capítulo cinco, que se llama *El lenguaje*. Los seres humanos somos humanos en el lenguaje, sostiene Maturana, y es desde el lenguaje que reflexionamos sobre lo que nos pasa en la vida. Cuando reflexionamos sobre el lenguaje, inevitablemente *estamos ya* en él.

Entender a otro, tarea de la psicoterapia, lleva en sí la difícil y apasionante faena de lograr entender a través de *las palabras*. Pero, es necesario considerar que la palabra no posee ningún estatuto ontológico en sí misma, no es ninguna realidad que designe de suyo las cosas, sino que la palabra se constituye en cuanto tal en la medida en que es dicha por alguien a otro alguien en un contexto determinado o en *una situación circunstancial*, como diría Ortega. Es siempre dentro de las circunstancias o situaciones específicas donde es necesario encuadrar el lenguaje, y entender, por tanto, lo que la filosofía de Ortega aporta a su comprensión.

La reflexión general sobre el lenguaje que relaciona palabra y acción, así como palabra y circunstancia humana, permite adentrarnos en la comprensión filosófica del lenguaje de Ortega, y relacionarla con la pragmática de la comunicación humana planteada por Watzlawick, Beavin y Jackson. Por ello el capítulo expone, brevemente, los cinco axiomas de la comunicación planteados por dichos autores en su libro *Pragmática de la Comunicación Humana*: es imposible no comunicar, toda comunicación tiene un aspecto de contenido y otro relacional, la comunicación tiene las características de simétrica o complementaria, en toda comunicación se puede observar la puntuación en la secuencia de los hechos de los participantes; y, por último, existe en toda comunicación un nivel analógico y otro digital, privativo del lenguaje de los humanos.

Luego se muestra cómo para entender al otro necesariamente necesitamos necesariamente entender su *mundo*, siendo el mundo tanto aquello donde un Dasein fáctico vive (Heidegger) como la interpretación de ello (Ortega).

A continuación se incluye un capítulo que se pensó relevante, que no apareció previamente en los objetivos, y que dice relación con el puesto de la psicoterapia en el saber; ello, en tanto la comisión que aprobó el proyecto de tesis pensó que era necesario hablar del estatuto epistemológico de la psicoterapia.

Este capítulo, que es el 6, se inicia distinguiendo entre psicología, psicoterapia, psiquiatría, investigación en psicoterapia y teoría de la psicoterapia, para terminar diciendo que esta tesis se inscribe dentro de la teoría de la psicoterapia, entendiendo esta teoría como sustento para hacer una psicoterapia lograda. Se muestra que la *psicoterapia es un arte o técnica*. Ello, sustentado en lo que señala Heidegger en *La pregunta por la técnica*, afirmando que los griegos usaban la misma palabra para referirse al arte —incluyendo las bellas artes—, y a la técnica: *téchne*.

Recurriendo a la teoría de la causalidad en Aristóteles —expuesta por Heidegger en *La pregunta por la técnica*—, llego a una descripción de la psicoterapia que resumo en ocho puntos. Los reitero: 1. El *télos* (fin) de la psicoterapia sería el alivio del paciente, lo que él dice que quiere lograr cuando el terapeuta le pregunta «¿qué lo trae por aquí?». Sería el ámbito dentro del cual se movería el psicoterapeuta. Por cierto, *en cada caso* —frente a *cada* paciente—, ese ámbito tiene que *particularizarse*. 2. El proceso psicoterapéutico sería la *causa reunidora*, entendiendo por tal lo que se expone en el cuerpo de la tesis; esto sería así en la medida en que el terapeuta —preguntando o afirmando—, y el paciente —contestando—, hacen emerger una nueva forma de ver —o de *apertura*—, que alivia al paciente. 3. Lo

que tiene que pro-ducirse en la psicoterapia es un alivio psíquico *particular*, el del paciente; ese alivio está *ausente* en el momento en que el paciente llega a la consulta; por lo que es preciso traerlo a la *presencia*. 4. La *hyle* (materia) con que trabaja el psicoterapeuta es un hecho puntual dentro de la biografía del paciente —o, si se quiere, del vivir humano (Ortega) o del existir (*Dasein*; Heidegger) *particular* de alguien—, que padece de *algún* sufrimiento psíquico *determinado*; siendo más precisos, el terapeuta trabaja con *el relato* relativo a su sufrimiento *que trae* el paciente. 5. Habría que posibilitar que en *esa* existencia sufriente (*hyle*) “se imprima” la forma o aspecto (*eidós*) de alguien que-se-siente-bien-psíquicamente. 6. En esto interviene también la *physis* (naturaleza); recordando un ejemplo que da Heidegger, el psicoterapeuta tiene que permitir el “florecimiento” de una *nueva forma* de significar —o, como dice el pensador de Friburgo, de *poder-percibir*, de *apertura*—, que produzca el alivio o bienestar psíquico *particular* que requiere el paciente *concreto*, de tal modo que tal bienestar se pro-duzca “de acuerdo con las características naturales” del paciente *y desde ellas mismas*. 7. Pero el paciente no está inmerso sólo en la *physis*; también es *histórico*; el “florecimiento” que mencionamos tiene que pro-ducirse, pues, “de acuerdo con la historia” del paciente *y desde tal trayectoria biográfica, que incluye un futuro*. Y, en nuestra opinión, esto es más importante *dentro de la terapia* que lo señalado en el punto anterior. 8. Y así como quien encarga lo que hay que pro-ducir —la copa de plata para el sacrificio a los dioses, en el ejemplo que da Heidegger—, tiene que conocer el *télos* de ello, y el orfebre tiene que ser un experto en lo suyo —lo que implica conocer el *télos* de lo que hay que traer-ahí-delante—, así también los psicoterapeutas —y los que recomiendan o supervisan las psicoterapias y a los psicoterapeutas—, deben tener un conocimiento del *télos* correspondiente; en este caso, el ámbito del bienestar psíquico (y, por ende, el del malestar psíquico). Tal ámbito —así como el de “la consagración y de la ofrenda”⁷⁶¹—, no es fácilmente abarcable, de tal manera que *se tenga vista y se entienda* de él. Exigiría, entre otras cosas, un saber de la estructura de la vida humana (Ortega) y de la inserción del *Dasein* en el ser (Heidegger), o un saber “equivalente”.

La psicoterapia es un proceso *único* que se da entre personas que *conversan* de una cierta manera. La forma particular de significar los acontecimientos depende, en gran medida, del sistema u organización de significados que fueron adquiriendo el consultante y el terapeuta a lo largo de la vida, en el convivir con otros, en los espacios de encuentros y desencuentros que tuvieron o tienen con otros. Por tanto, siempre contempla personajes *particulares y concretos en situaciones específicas*. No es posible establecer *generalizaciones absolutas*. El objetivo de la terapia es que los cambios en las significaciones, en la comprensión del mundo, en la interpretación de las frases y palabras que emergen en el proceso terapéutico se traduzcan luego en acciones que tengan consecuencias positivas en el paciente y en su entorno social. Sin desconocer que muchas veces tiene consecuencias en el terapeuta también.

Pero, se podría preguntar ¿por qué la psicoterapia es un arte? Adentrándose en la “dilucidación” que hace Heidegger de la comprensión hermenéutica, se muestra cómo gracias a la obra el artista destaca como maestro en su arte. El artista es el origen de la obra. La obra es el origen del artista. Ninguno puede ser sin el otro. Pero ninguno de los dos soporta tampoco al otro por separado. “El artista y la obra son en sí mismos y recíprocamente por medio de un tercero que viene a ser lo primero, aquello de donde el artista y la obra de arte reciben sus nombres: el arte”⁷⁶². Este párrafo muestra el pensamiento circular propio de la metodología hermenéutica, a través de la cual

⁷⁶¹ Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, op. cit., p. 122.

⁷⁶² Heidegger, M., “El origen de la obra de arte”; en *Caminos de bosque*, op. cit., p. 11.

Heidegger invita al lector a meditar. Si se traslada al campo psicoterapéutico, ¿puede haber un *terapeuta* sin *paciente* y sin *terapia*? Para que exista el *proceso terapéutico*, necesariamente deben estar presentes los tres; *paciente* y *terapeuta* —en su individualidad, en su estar siendo ahí único—, insertos y conversando en el *proceso terapéutico*. Vale la pena incluir aquí una precisión que realiza Hersch a propósito del sentido del círculo hermenéutico y que es citada por Letteri, que dice: “en realidad se debería hablar no de un círculo hermenéutico, sino de un espiral hermenéutico, dado que el lugar al que se vuelve nunca es realmente el mismo, por lo que la figura del espiral da más la idea de una dirección hacia la que se va”⁷⁶³.

La psicoterapia es, desde este punto de vista, un arte, un arte de la conversación.

Gergen va más allá y propone hablar de la *poética de la psicoterapia*⁷⁶⁴, una poética que no considera una visión individualista, es decir, a un poeta-terapeuta que ejercería su tarea como un actor independiente. No se trata de una persona con una fuente de inspiración; alguien diferente, superior, liberado de la sociedad que lo rodea. El planteamiento de la terapia como una acción poética a la que invita Gergen hace hincapié “en la catálisis, la imaginación y la estética”⁷⁶⁵. Al ubicar la psicoterapia en esta forma de comprensión, dirige la atención hacia lo que ocurre en el proceso terapéutico, a cómo en la terapia se abre un mundo nuevo y distinto, que el paciente no veía, hacia el cual no tenía apertura.

El desafío para el terapeuta es que la conversación terapéutica abra nuevos espacios de significación, de comprensión. Es necesario en este punto aclarar que la psicoterapia no tiene como objetivo que el paciente se transforme en un sí mismo. Ello, en tanto el llamado de la conciencia no es un llamado al modo de la simple apertura, o un llamado proveniente del mundo exterior, sino que a través de él la apertura se radicaliza y llega a ser escuchado el llamado a ser sí mismo. No es la conciencia biológica, psicológica, sociológica o teológica la que llama, sino un fenómeno que surge del Dasein del caso. El Dasein perdido en el uno siente que “debe encontrarse”⁷⁶⁶. Pero para que pueda encontrarse debe saber que puede buscarse.

Objetivo 7. Describir la importancia de entender en profundidad los conceptos de razón narrativa, según los planteamientos de Ortega, para operar en Psicoterapia Conversacional. Este objetivo se considera en el capítulo 7, que se llama *Razón histórica, narrativa y conversación*

White y Epton, considerados los padres de la terapia narrativa, sostienen que ella es una forma de terapia que se interesa fundamentalmente en el relato de las historias que la gente construye sobre su vida y su identidad. Los significados derivados de los procesos de interpretación nunca son neutrales, en tanto lo que se desprende de ellos lleva a acciones que, indudablemente, *afectan* nuestras vidas. Recalca White que la interpretación del relato “determina qué aspectos de nuestra experiencia vivida son expresados”⁷⁶⁷ y qué aspectos no lo son, y cómo actuamos en consecuencia. Pero, advierte el mismo terapeuta australiano, “muchas personas confunden la propuesta narrativa con una forma de representacionismo. Algunos suponen que cuando invoco la metáfora narrativa estoy

⁷⁶³ Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology*, op. cit., p. 188.

⁷⁶⁴ Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, op. cit., p. 173.

⁷⁶⁵ *Ibíd.*, p. 179.

⁷⁶⁶ Heidegger, M., *Ser y Tiempo*, op. cit., p. 288.

⁷⁶⁷ White, Michael, *Reescribir la vida*, op. cit., p. 16.

hablando de una descripción de la vida⁷⁶⁸, olvidándose que en la medida en que la narración se hace en el lenguaje y éste es siempre cambiante, la forma de narrar un acontecimiento vivido también puede cambiar, y ello es justamente lo que permite hacer psicoterapia, en tanto permite la re-narración.

La narrativa, como comprensión terapéutica, fue importada al campo de la psicoterapia desde el género literario, lo que requiere aceptar, como dice Taylor, que “el rasgo decisivo de la vida humana es su carácter fundamentalmente *dialógico*. [...] Las personas, por sí mismas, no adquieren los lenguajes necesarios para su autodefinición. Antes bien, entramos en contacto con ellos por la interacción con otros que son importantes para nosotros: lo que George Herbert Mead llamó los «otros significantes»⁷⁶⁹. El término *narrativo* incluye el relato de eventos y sucesos en diferentes modalidades, por lo que hablar de terapia narrativa sin más es una abstracción. Lo que tienen en común las posturas narrativas es el hecho de que se ocupan de la narración de una historia, la cual tiene un principio y un fin, así como un relato secuenciado de acciones en el tiempo, que constituyen el hilo narrativo.

Desde nuestra óptica, la razón histórica podría ayudar a la comprensión de lo que tendría que entenderse por *lo narrativo*. El hombre no tiene límites en su devenir, sólo los tiene en su pasado; dice Ortega que el hombre no tiene naturaleza, sino historia. El hombre de hoy es el resultado de los hombres anteriores; por ello es posible decir, con Ortega, que “*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*”⁷⁷⁰. El razonar en términos narrativos implica un hacerse cargo de la propia historia.

El relato por el que consulta un paciente siempre tiene sentido, en el contexto de su propia historia. Su historia particular, a la vez, está anclada en la historia generacional y en su proyecto vital. No por ello es su proyecto lo que está en cuestión en la sesión terapéutica, sino, por el contrario, *algo concreto y puntual* que le emerge como *dificultad* para realizar su proyecto. La vida de cada uno de nosotros es una historia construida, en donde el actor principal del relato es la persona que está relatando los acontecimientos. Por ello, cuando alguien viene a consultar cuenta una historia. En el año 2003 escribí que se trata de “una historia hilada, con sentido, organizada sobre la base de conectores *lógicos* y de secuencias temporales”⁷⁷¹. No obstante, hay que precisar que el sentido de ese relato y la forma como éste se fue construyendo se constituyen “con otros en la convivencia, enfatizando la importancia del lenguaje, de las significaciones conjuntas y de las creencias”⁷⁷² de la generación a la que le tocó pertenecer y que, de una u otra manera, se le impone.

La razón narrativa es el modo de pensar que ponen en juego los personajes que forman parte de la historia que cuentan, así como quienes los oyen. Dice Bateson que “sea cual fuere el significado de la palabra *historia*, [...], el pensar en términos de historia no aísla a los seres humanos del resto de los entes”⁷⁷³. Hablar en términos de historia y de narración permite entender, afirma el antropólogo, “la noción de *contexto*, de pauta a lo largo

⁷⁶⁸ Ibíd.

⁷⁶⁹ Taylor, Charles, *El multiculturalismo y “La política del reconocimiento”*, op. cit., pp. 52 s.

⁷⁷⁰ Ortega y Gasset, J., *Historia como sistema*; en *Obras Completas* Vol. VI, op. cit., p. 73.

⁷⁷¹ Zlachevsky, Ana M., “Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación”, op. cit., p. 49.

⁷⁷² Ibíd., p. 49.

⁷⁷³ Bateson, G., *Espíritu y naturaleza*, op. cit., p. 12.

del tiempo⁷⁷⁴; de ahí su famosa frase: “la pauta que conecta”. Desde su perspectiva, la narración emerge como algo distinto y de relevancia; es lo que Marías —siguiendo a Ortega—, llamó “una razón *narrativa*”⁷⁷⁵. Entender al otro, labor del psicoterapeuta, es captar un sentido, y es el tipo de comprensión adecuada para el mundo humano. El mundo humano no es un mundo de puros hechos sino un mundo del sentido. Las cosas que los hombres hacen, sus valores, su arte, su política, sus costumbres, sus ideas —mágicas, religiosas, filosóficas, científicas—, son comprendidas sobre la base del sentido.

En efecto, al describir la estructura de nuestro mundo en *El hombre y la gente*, Ortega parte de la base de que lo que hay *primariamente* en él mundo no son hechos sino *prágmata*, asuntos o importancias. No existen, para el filósofo español, cosas con un presunto ser *en sí*, sino cosas con su evidente *ser para* —su servirnos o impedirnos—; “y entonces decimos que el ser de las cosas como *prágmata*, asuntos o importancias no es la sustancialidad, sino la servicialidad o servidumbre, que incluye su forma negativa, la deservicialidad, el sernos dificultad, estorbo, daño”⁷⁷⁶; ¿respecto de qué?; respecto de la realización de nuestro proyecto personal.

Sobre la conversación, la tesis utiliza la conceptualización que al respecto elabora Maturana. Para el biólogo, todo lo que se connota en la vida diaria, en el ámbito de lo que llamamos una cultura particular, “es una red cerrada de conversaciones que constituye y define una manera de convivir humano como una red de coordinaciones de emociones y acciones que se realiza como una configuración particular de entrelazamiento del actuar y del emocionar de la gente que vive esa cultura”⁷⁷⁷. La forma de la conversación —que la constituyen y definen—, ha sido generada por las personas que participan en las conversaciones.

Más adelante la tesis vincula la psicoterapia con el pensar meditativo. En un sentido amplio, el (la) psicoterapeuta, al enfrentarse a un individuo —pareja o familia—, intenta entenderlo desde él, no desde un pensamiento calculante. El psicoterapeuta procura describir la secuencia de comportamientos que hacen evidente la contradicción emocional que lo está haciendo sufrir, según el paciente se lo narre. Para ello el psicoterapeuta reflexiona con el otro a través de preguntas; su objetivo consiste en abrir los caminos menos recorridos por la persona, de tal manera de poder abrir nuevas posibilidades de comprensión tanto de lo que le está ocurriendo como de la manera en que se lo está narrando a los demás y a sí mismo. Posibilidades que no veía en tanto sus conversaciones eran agonales, según diría Maturana. El cambio en la forma de interpretar los acontecimientos requiere de intervenciones ortogonales, a modo de abrir otras posibilidades de comprensión e interpretación.

Es sólo en *la relación yo-tú* donde emerge el diálogo íntimo, en donde cada persona confirma a la otra como valor único. Por ello la tesis recurre a Martin Buber, quien opone a la relación *yo-tú* la relación *yo-eso*. Afirma que “[...] el yo separado está reducido de la plenitud sustancial a la puntualidad funcional de un sujeto que experimenta y que usa cosas [...]”⁷⁷⁸; entonces, el ser humano que devino en yo dice *yo-eso*, y con una lupa objetivadora

⁷⁷⁴ *Ibid.*, p. 13.

⁷⁷⁵ Marías, J., *El método histórico de las generaciones*, op. cit., p. 80.

⁷⁷⁶ Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, op. cit., p. 129.

⁷⁷⁷ Maturana, H., *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, op. cit., p. 22.

⁷⁷⁸ Buber, M., «Yo y tú y otros ensayos», op. cit., p. 33.

mira de lejos y ordena un escenario, aislando al otro. Ello sería lo que ocurriría en el uso de diagnósticos y en el uso en psicoterapia del pensamiento calculante. Para Buber, “el espíritu es verbo [...] el lenguaje no está en el hombre, sino que es el hombre el que está en el lenguaje [...] el espíritu no está en el yo, sino que en el yo y el tú”⁷⁷⁹, que configuran una unidad. Recuerda la idea de Heidegger de que el ser mora en el lenguaje. La relación con el *tú* es inmediata, la relación con el *eso* es mediata y, por tanto, distante, abstracta y, por supuesto, permite el pensamiento calculante.

El pensamiento meditativo (*besinnliches Nachdenken*) es un tipo de pensamiento que permite no el cálculo del diagnóstico, sino un estar en el ámbito del *Yo-Tú*, y por ello nos parece interesante traerlo a colación. Por meditación no se está entendiendo aquí la meditación Zen, u otra práctica oriental, sino que es una meditación que se inserta en nuestro mundo occidental. Carla Cordua traduce la palabra *Gelassenheit* —generalmente vertida como *serenidad*—, por “desasimiento”, y escribe: “es un modo a la vez meditativo y práctico de habitar el mundo. [...] Llega, de esta manera, a ser el nombre de una disposición abierta y libre hacia el ser, de una orientación en el mundo que deja ser a los entes lo que son, y no se prende de ellos para asegurárselos”⁷⁸⁰. Como sostiene Packman, “somos invitados a las casas de nuestros pacientes y por ello sólo podemos conversar en la intimidad de ese espacio que es su hogar”⁷⁸¹.

⁷⁷⁹ *Ibíd.*, p. 40.

⁷⁸⁰ Cordua, C., *Filosofía a destiempo*, op. cit., p. 35.

⁷⁸¹ Packman, Marcelo. Comunicación personal producida en el seminario “Diálogos y Políticas Públicas en Salud Mental”, Universidad Mayor, Santiago de Chile, 22 y 23 de octubre de 2009.

Contrapunto

Indudablemente, esta tesis pudo haber tenido otro derrotero, en tanto al ser una investigación puramente teórica, que se explaya en una propuesta aparentemente inédita, sólo puede ser avalada por los pensamientos contenidos en los libros que sirvieron de base para la elaboración de ella.

Metodológicamente, nuestra investigación siguió los siguientes pasos o etapas: en primer lugar, y a modo de introducción, se circunscribió a relatar la historia de la psicoterapia. Desde ahí cada objetivo fue desarrollado a la luz de autores que permiten avalar lo expuesto. Por cierto, son muchos los puntos que no fueron incluidos, entre los que vale la pena mencionar: 1. La postura ética que se desprende del planteamiento propuesto. 2. La consideración de otros filósofos que han estado cercanos a la psicoterapia. 3. La consideración de las corrientes políticas, en tanto su análisis tendría mucho que decir sobre la salud mental. 4. Las consecuencias que tuvo el movimiento antipsiquiátrico en la vida de los familiares de aquellas personas que vivían con lo que entonces se llamaban enfermos mentales.

También podría ser sometido al rigor de la crítica el planteamiento de que la psicoterapia se inserta en el estatuto del arte, ya que —*en la perspectiva científicista*—, no se muestran los fundamentos epistemológicos —en el *sentido positivista* de la expresión—, que pueden apoyar dicha tesis. Se piensa, en efecto, que la postura epistemológica en psicoterapia debería circunscribirse a los planteamientos científicos que conciben la psique como *fenómeno natural*. Sin embargo, hay que reafirmar que desligarse de esa comprensión implica abandonar el determinismo, la causalidad lineal, la razón totalizadora, para hacerse cargo de una *nueva visión*, atravesada por la construcción del mundo y de la realidad a partir de la interpretación, las narraciones como nuevas formas de comprensión, el acento en la diversidad y en el fenómeno del sentido, como elementos que reemplazan la tradicional relación científica con el psiquismo, que se mueve en el esquema “causa-efecto”.

La tesis estuvo huérfana de los planteamientos de Foucault, quien sostiene que la psicología del siglo XIX heredó la preocupación por alinearse con las ciencias de la naturaleza y por reencontrar en el hombre la prolongación de las leyes que rigen los fenómenos naturales. Tal vez de reflexiones en torno a Derrida, a Lyotard o Gadamer. Pero no es posible tratar de abarcar todo lo que parece deseable incluir en una investigación de este tipo; es necesario concentrarse, reduciéndose a lo viable en ella, a lo factible.

El interés central que pudo guiar la tesis, en tanto se considera una reflexión hermenéutica, pudo haber sido la postmodernidad, que constituye el pilar conceptual para muchas corrientes psicoterapéuticas actuales; no obstante, ello no se enfatizó, en tanto hablar de postmodernidad implicaría hacer otra tesis, ya que dicho concepto —partiendo por el nombre asociado a él—, amerita serias dudas. No está demás, en cualquier caso, mencionar que no es posible hablar de psicoterapia postmoderna como paradigma, ateniéndose al significado que la categoría de paradigma alcanza en la obra de Tomás Khun (1991). Para este autor, no existen ejemplos en ciencias sociales de la existencia de paradigmas, y supone que las ciencias sociales son pre-para-digmáticas, debido a que un nivel de acuerdo suficiente por parte de la comunidad disciplinaria es imposible de conseguir, especialmente en lo relativo a la concepción de ser humano.

Hablar de un *a priori*, en sentido ontológico, de la comprensión de lo humano, implica entender que el hombre, en interacción, va creando sus propias condiciones reflexivas y conversacionales, y que no permite ser conceptualizado en categorías metafísicas tradicionales. Es más bien una propuesta que podría incluirse en un ejercicio postmetafísico en sentido heideggeriano, lo que indudablemente podría dar pie a una nueva tesis completa.

La hermenéutica es otro tema que podría haberse tratado con mayor profundidad y, por ser una tesis que se centra en el lenguaje, tal vez la filosofía analítica debió haber sido incluida, aunque sólo hubiese sido desde una perspectiva crítica. Pudo haberse trabajado las ideas de Wittgenstein y los juegos de lenguaje o tal vez Rorty.

Pero, vale la pena mencionar, como sostiene Taylor, “la desconfianza que prima sobre todas las explicaciones ontológicas debido al uso que se ha hecho de algunas de ellas; por ejemplo, la justificación de las restricciones o exclusiones de los herejes o de supuestos seres inferiores. Y esa desconfianza se ve fortalecida allí donde reina el sentido primitivista de que la naturaleza humana que no ha sido dañada respeta instintivamente la vida. Pero, por otra parte —continúa afirmando Taylor—, también responde a la influencia ejercida por el enorme nubarrón epistemológico que cobija estas explicaciones sobre quienes han seguido las teorías del conocimiento empirista o racionalista, inspirados en el éxito de la ciencia natural moderna”⁷⁸².

Quizás la gran dificultad de esta tesis radica —desde el punto de vista de vista científicista habitual—, en que ella no puede ser sometida al escrutinio de otras investigaciones, dado que no es una investigación empírica, sino una propuesta psicoterapéutica teórica. Por otra parte como sostiene Marianne Krause, refiriéndose al cambio psicoterapéutico, “una explicación plausible podría ser que la efectividad del terapeuta dependa fuertemente de su rol o función «de terapeuta»”⁷⁸³. Este hecho lleva a no poder establecer un debate en términos tradicionales respecto a los logros terapéuticos, en tanto evidentemente lo planteado lleva a decir que hay un cambio positivo en el proceso terapéutico, en el sentido de que la persona dejó de sufrir; pero, cabe preguntar, ¿será por la intervención realizada? En este punto no hay una respuesta rotunda, sino más bien una gran duda, que abre nuevas interrogantes a las futuras investigaciones en la disciplina psicoterapéutica.

Quisiera terminar esta reflexión citando nuevamente a Taylor, quien sostiene que “el asunto es: ¿a través de qué definición de los marcos referenciales encontraré los apoyos que tengo en ellos? En otras palabras, asumimos como algo básico que el agente humano existe en un espacio de interrogantes. Y éstos son los interrogantes a los que responden nuestros marcos de referencia, brindándonos el horizonte dentro del cual sabemos dónde estamos y qué significan las cosas para nosotros”⁷⁸⁴.

Después de cuarenta años ejerciendo y enseñando psicoterapia, puedo decir que mis marcos referenciales en esta investigación han sido las filosofías de Heidegger y de Ortega, en tanto me permiten dar un sustento filosófico a aquello que en mi praxis terapéutica carecía o tenía a medias.

⁷⁸² Taylor, Charles, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 19. Trad. de Ana Lizón.

⁷⁸³ Krause, Mariane, *Psicoterapia y Cambio*, Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago de Chile 2005, p. 27.

⁷⁸⁴ Taylor, Charles, *Fuentes del yo, la construcción de la identidad moderna*, op. cit., p. 45.

La psicoterapia es un misterio, y cuando el paciente se despide agradecido, no queda otra cosa que agradecerle de vuelta, en tanto su sonrisa y su estar bien es un regalo para el terapeuta, regalo que no permite ser expresado en palabras.

Indudablemente no somos seres solitarios y “soy un yo sólo en la relación con ciertos interlocutores: en cierta manera, en relación a esos compañeros de conversación que fueron esenciales para que lograra mi propia autodefinición; en otra, en relación a quienes actualmente son esenciales para la continuación del dominio que tengo de los lenguajes de la autocomprensión, y, desde luego, es posible que estas maneras vayan superpuestas.

El yo sólo existe dentro de lo que denomino la «urdimbre de la interlocución»⁷⁸⁵. En mi caso, esa urdimbre se fue construyendo con mis pacientes y con aquellos que se dicen mis discípulos y alumnos, los que sufrieron las innumerables dudas que me surgieron a lo largo de mi carrera, y a quienes hoy sólo puedo decirles gracias. Gracias por haberme permitido explayar mis marcos referenciales, los que fueron cambiando a lo largo del tiempo; como diría Shotter, siempre “hay que ir más allá del límite”⁷⁸⁶, del límite que nos impone la cárcel de nuestras creencias y prejuicios.

⁷⁸⁵ Ibid., p. 52.

⁷⁸⁶ Shotter, John, Comunicación personal producida en el seminario “Diálogos, Políticas y Praxis: una mirada reflexiva al concepto de enfermedad mental”, Universidad Mayor, Santiago de Chile, 22 y 23 de octubre de 2009.

Bibliografía

- Acevedo, Jorge, "Aspectos de la interpretación heideggeriana de la era de la técnica", en *Seminarios de Filosofía* (P. Universidad Católica de Chile) N° 2, Santiago de Chile, 1989.
- Acevedo, Jorge, *Hombre y mundo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1992.
- Acevedo, Jorge, *La sociedad como proyecto*, Editorial Universitaria, Santiago, 1994.
- Acevedo, Jorge, *Heidegger y la época técnica*, Editorial Universitaria, Santiago, 1999.
- Acevedo, Jorge, "Pasión y conocimiento"; en *Paradigma* (Universidad de Málaga) N° 2, Málaga, 2006.
- Alvear, Katherine; Pasmanik, Diana; Winkler, María Inés; Olivares, Bárbara, "¿Códigos en la Postmodernidad? Opiniones de Psicólogos Acerca del Código de Ética Profesional del Colegio de Psicólogos de Chile", *Revista Terapia Psicológica* Vol. 26, N° 2, Santiago de Chile, 2008.
- Amundson, Jon, "Why narrative Therapy need not fear science and 'other' things". *Journal of Family Therapy*, Oxford, United Kingdom, 2001.
- Anderson, Harlene, *Conversaciones, lenguaje y posibilidades. Un enfoque postmoderno de la terapia*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1997.
- Anderson, H. & Gehart, D.; Collaborative practice: *Relationship and conversation that make a difference*, Ed. Routledge, New York, 2007.
- Anderson, H., "Dialogue: Appreciating the possibilities inherent in it". Published en Mc Namee & Anderson H., *AI Practioner: International Journal of Artificial Intelligence Best Practice*, Guest Ed., London, 2006.
- Andolfi, Mauricio, *Terapia Familiar: un enfoque interaccional*, Editorial Paidós, Barcelona, 1984.
- Balbi, Juan, *La mente narrativa*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2004.
- Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1990.
- Bateson, Gregory, *Pasos hacia una ecología de la mente: Una aproximación revolucionaria a la autocomprensión del hombre*, Ed. Planeta. Buenos Aires 1991.
- Benítez-Burraco, A., "FOXP2: del trastorno específico a la biología molecular del lenguaje. Implicaciones para la ontogenia y la filogenia del lenguaje"; en *Revista de Neurología* Vol. 41, N° 1, págs. 37- 44, Universidad La Rioja, España, 2005. ISSN 0210-0010.
- Bertrando, P., Toffanetti, D., "*Historia de la terapia Familiar. Las ideas y los personajes*", Paidós Ibérica, Barcelona, 2004.
- Biederman, Niels y Salinas, Pablo "Psicosis y bipolaridad en la psicoterapia contextual-relacional". En Arturo Roizblat ed., *Terapia familiar y de Pareja*, Editorial Mediterráneo, Santiago de Chile, 2006.

- Bloch, Susana, *Surfeando la ola emocional*, Editorial Uqbar, Santiago de Chile, 2008.
- Bohm, David, *Sobre el diálogo*, Editorial Kairós, Barcelona, 1996.
- Boletín Epidemiológico* (Organización Panamericana de la Salud) Vol. 24, Nº 2, Junio 2003. Dirección electrónica: www.paho.org/spanish/dd/ais/bsindexs.htm (recuperado el 5 de diciembre de 2009)
- Boscolo, L., Bertrando, P., *Los tiempos del tiempo*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1996.
- Boscolo, Luigi y Bertrando, Paolo, *Terapia sistémica individual*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2000.
- Botella, Luis, "Diálogo, Relaciones y Cambio: Una aproximación discursiva a la psicoterapia constructivista". FPCEE Blanquerna, Universidad Ramón Llull, Barcelona, 2008.
- Boszormenyi Nagy, Ivan, *Lealtades Invisibles*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Bowen, Murray, *De la familia al individuo*, Ed. Paidós, Barcelona, 1ª reimpresión, 1998.
- Bruner, Jerome, *Realidad mental y mundos posibles*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1998.
- Buber, Martin, «Yo y Tú y otros ensayos», Editorial Lilmod, Buenos Aires, 2006. Trad. de Marcelo Burello.
- Byng-Hall, J., "Scripts and Legends in Families and Family Therapy", en *Family Process* Vol. 27, 1988.
- Caille, Ph., *Uno más uno son tres*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1992.
- Cañón Ortiz, Óscar; Peláez Romero, Patricia; Noreña, Mario, "Reflexiones sobre el socioconstruccionismo en psicología". Dirección electrónica en que es accesible el artículo en *Diversitas: perspectivas en psicología* Vol. 1, Nº 2, 2005, págs. 238-245: <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2089852>
- Capra, Fritjof, *El punto crucial*, Editorial Integral, Barcelona, 1985.
- Capra, F., *La sabiduría insólita*, Ed. Kairós, Barcelona, 1990.
- Carrasco, Eduardo, "Notas sobre el pensamiento circular"; en *Revista de Filosofía* Vol. XLV-XLVI, Universidad de Chile, Santiago de Chile, 1995.
- Cartera de Beneficios y Servicios en la Atención Especializada de Salud Mental Española, 2008. Dirección electrónica: www.laalamedilla.org/GUIAS/cartera
- Cecchin, G., "Construccionismo social e irreverencia terapéutica", en *Nuevos Paradigmas, Cultura y Sociedad*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Cecchin, G.; Lane, G.; Ray, W.: "De la estrategia a la no- intervención: Hacia la irreverencia en la práctica sistémica", en *Sistemas Familiares*, Buenos Aires, 1993.
- Cerezo Galán, Pedro, *Arte, Verdad y Ser en Heidegger*, Publicaciones de la Fundación Universitaria Española, Madrid, 1963.
- Cohen, Osna; Geron, Yael y Farchi, Alva, "Marital Quality and Global Well-Being Among Older Adult Israeli Couples in enduring Marriages", *The American Journal of Family Therapy* 37, Taylor and Francis Group, Philadelphia, 2009.
- Cooper, David, *Psiquiatría y Antipsiquiatría*, Editorial Paidós, Barcelona, 1985.
- Cordua, Carla, *Filosofía a destiempo*, Editorial Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile, 1999.

- Cordua, Carla, *Wittgenstein. Reorientación de la Filosofía*, Editorial Dolmen, Santiago de Chile, 1997.
- Cornejo A., Carlos, "Las dos culturas de/en la psicología", en *Revista de Psicología* (Universidad de Chile) Vol. XIV, Nº 2, Santiago de Chile, 2005.
- Croqueville, Michèle, "Análisis existencial: sus bases epistemológicas y filosóficas", *Revista Castalia* (Universidad Académica de Humanismo Cristiano) Año XI, Nº 15, Santiago de Chile, 2009.
- Davison, Gerald y Neale, John, *Psicología de la conducta anormal*, Editorial Limusa, México, 1980.
- De Koster, K., Devisé, I., Ida, F. & Gerrit Loots,. "Two practices, one perspective, many constructs: on the implications of social constructionism on scientific research and therapy. Brief Strategic and Systemic", *Therapy European Review* Nº 1, 2004.
- De Shazer, Steve, *En un origen las palabras eran mágicas*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1999.
- Dell, Paul F. "Violencia y la Visión Sistémica: el Problema del Poder", *Family Process* Vol. 28, Número 1, Marzo de 1989. Traducción de Ana María Zlachevsky y Lucía Pena.
- Dreyfus, Hubert, *Ser-en-el-mundo*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1996. Trad. de Francisco Huneeus y Héctor Orrego.
- Efran, Jay y Libretto, Salvatore, "La psicoterapia en la encrucijada: ¿qué puede aportar el constructivismo?" En M. Pakman (comp.), *Construcciones de la experiencia humana*. Vol. 2, Gedisa, Barcelona, 1997.
- Elliott, Partyka, Alperin, Dobrenski, Wagner, Messer, Watson y Castonguay, "An Adjudicated hermeneutic single-case efficacy design study of experimental therapy for panic/phobia", *Psychotherapy Research*, 19 (4-5): 543-557, Julio - Septiembre 2009.
- Erwin Edward, "Constructivist epistemology and therapies", *British Journal of Guidance & Counseling*, ProQuest Psychological Journals, Vol. 27, Nº 3, 1999.
- Eysenck, Hans Jürgen, *Fundamentos Biológicos de la Personalidad*, Editorial Fontanella, Barcelona, 1972.
- Fan-Chi Kuo, "Secrets or No Secrets: Confidentiality in Couple Therapy", *American Journal of Family Therapy*, Taylor and Francis Group, Boca Raton, Florida, Vol. 37, Nº 5, 2009
- Fernández-Ramírez, Baltasar, "Construccionismo, Postmodernismo y teoría de la evaluación. La función estratégica de la evaluación", en *Athenea Digital* Nº 15: 119-134, primavera 2009. ISSN: 1578-8946.
- Ferreira, A. J., "Mitos familiares". En Gregory Bateson y otros, *Interacción familiar*, Ediciones Buenos Aires, Montevideo, 1982.
- Figueroa Gustavo, "Ortega y Gasset y la psiquiatría biológica: Si queremos que todo siga como está, es necesario que todo cambie", *Revista Chilena de Neuro-Piquiatría* 44 (2): 134-146, 2006.

- Fox, R. "The social construction of sexual violence". *Counselling Psychology Quarterly*, ProQuest Psychology Journals, Vol. 11, 2, 1998.
- Freud, Sigmund, *Obras Completas* Tomo I, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 4ª ed., 1981.
- Fresnillo Núñez, Javier, con la colaboración de Pérez Herranz, Fernando Miguel, "Concordantia Ortegiana. Concordantia in José Ortega y Gasset opera omnia", Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante, 2004 (herramienta lexicográfica elaborada computacionalmente; cuenta con un Disco Compacto).
- Frosch, Stephen, "Postmodernism versus Psychotherapy", *Journal of Family Therapy*, Vol 17, N°2, Oxford, United Kingdom, 1995.
- Frugeri Laura, "Los conceptos de la mononuclearidad y plurinuclearidad en la definición de familia", *Revista del Centro Milanese della Famiglia*. Conessioni, Vol. 8, 2001. Traducción de Felipe Gálvez Sánchez.
- Gasulla Roso, Juan Manuel, *El modelo biopsicosocial de enfermedad ¿Por qué 3, y no 2 ó 1?* Fuente: *Interpsiquis* 1, 2009.
- Gempp René, Avendaño Cecilia, "Datos normativos y Propiedades Psicométricas del SCL-90 en Estudiantes Universitarios Chilenos", *Revista Terapia Psicológica* Vol. 26, N° 1, Santiago de Chile, 2008.
- Gergen, Kenneth, *Realidades y relaciones. Aproximaciones a la construcción social*, Editorial Paidós, Barcelona, 1994.
- Gergen, Kenneth, *El yo saturado. Dilemas de identidad en el mundo contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- Gergen, Kenneth, *Construir la realidad*, Editorial Paidós, Barcelona, 2005.
- Gergen, Kenneth y Warhuus, Lisa, "La terapia como construcción social. Dimensiones, deliberaciones y divergencias", en Rev. *Sistemas Familiares* Año 17, N° 1, Buenos Aires, 2001.
- Gergen, Kenneth J. [Swarthmore College (E.U.A.)] y Warhus, Lisa [University of Aarhus], "La terapia como una construcción social. Dimensiones, deliberaciones y divergencias". http://www.swarthmore.edu/Documents/faculty/gergen/LA_TERAPIA.pdf (recuperado el 5 de diciembre de 2009)
- Gil A.; Layunta B.; Iñiguez L.; "Dolor crónico y construccionismo", *Boletín de Psicología* N° 84, Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 2005.
- Gonçalves, Miguel; Guilfoyle, Michael, "Dialogism and Psychotherapy: Therapist's and client's beliefs supporting monologism"; *Journal of Constructivist Psychology*, Edited by Taylor and Francis Group, LLC, Vol. 19, 2006.
- Gonzalo Sanz, Luis María, *Enigmas en la evolución*, Editorial Biblioteca Nueva, Madrid, 2007.
- Goolishan, H., Anderson, H., "Narrativas y Self. Algunos dilemas Post- Modernos en Psicoterapia", en D. Fried Schnitman, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Sociedad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Gostecnik, Christian; Repic, Tanya, Cvetek, Robert, "Potencial Curative Space en Relational Family Therapy" *Journal of Family Psychotherapy*, Editado por Francis and Taylor Group, Philadelphia, Vol. 20, N° 1, 2009.

- Graves, Kelly; Shelton, Terri; Kaslow, Nadine; "Utilization of Individual versus Family Therapy Among Adolescents with Severe Emotional Disturbance", *The American Journal of Family Therapy*, Edited by Taylor and Francis Group, Philadelphia, Vol. 37, Nº 3, 2009.
- Green, Mary; Murphy, Megan; Blumer, Markie; Palmaneer, Devon; "Marriage and Family Therapists' Comfort Level Working With Gay and Lesbian Individuals, Couples, and Families", *American Journal of Family Therapy*, Taylor and Francis Group, Philadelphia, Vol. 37, 2009.
- Guanaes, C., "Therapy as Social Construction: An interview with Sheila Mc Namee", *Revista Interamericana de Psicología / Interamerican Journal of Psychology* Vol. 40, Nº 1, 2006
- Haley, Jay, *Terapia de Ordalía*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1984.
- Haley, Jay, *Terapia para Resolver Problemas*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires, 4ª reimpresión, 1990.
- Heffler, Bo; Sandell, Rolf; "The role of learning style in choosing one's therapeutic orientation", *Journal of Psychotherapy Research*, Editado por Taylor & Francis Group, Philadelphia, Vol. 19, Nº 3, 2009.
- Heidegger, Martin, *¿Qué significa pensar?*, Ed. Nova, Buenos Aires, 2ª edición, 1964. Trad. de Haraldo Kahnemann.
- Heidegger, M., "Hölderlin y la esencia de la poesía"; en *Arte y Poesía*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1973. Trad. de Samuel Ramos.
- Heidegger, M., *Serenidad*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1989. Trad. de Yves Zimmermann.
- Heidegger, M., *De camino al habla*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1990. Trad. de Yves Zimmermann.
- Heidegger, M., *La proposición del fundamento*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1991. Trad. de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
- Heidegger, M., "La pregunta por la técnica"; en *Conferencias y artículos*, Ediciones del Serbal, Barcelona, 1994. Trad. de Eustaquio Barjau.
- Heidegger, M., "Discurso de rectorado"; en *Escritos sobre la Universidad alemana*, Ed. Tecnos, Madrid, 1996. Trad. de Ramón Rodríguez.
- Heidegger, M., "El origen de la obra de arte"; en *Caminos de bosque*, Ed. Alianza, Madrid, 1ª ed. en "Ensayo", 1998. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M., *Ser y tiempo*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1998. Trad. de Jorge Eduardo Rivera Cruchaga.
- Heidegger, M., *La experiencia del pensar. Seguido de Hebel, el amigo de la casa*, Ediciones del Copista, Córdoba, 2000. Traducción, introducción y notas de Arturo García Astrada.
- Heidegger, M., *Nietzsche*, Vol. II, Ediciones Destino, Barcelona, 2000. Trad. de Juan Luis Vermal.
- Heidegger, M., *Zollikon Seminars*, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001. Edición de Medard Boss.

- Heidegger, M., *Seminarios de Zollikon*, EDUC, São Paulo, Ediciones Vozes, Petrópolis, RJ, 2001. Edición de Medard Boss.
- Heidegger, M., “Carta sobre el «Humanismo»”; en *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte.
- Heidegger, M., “Sobre la esencia y el concepto de la *Physis*. Aristóteles, *Física B*, 1”. En *Hitos*, Ed. Alianza, Madrid, 2001.
- Heidegger, M., *Aportes a la filosofía. Acerca del evento*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 2003. Trad. de Dina Picotti.
- Heidegger, M., “La pregunta por la técnica”; en *Filosofía, Ciencia y Técnica*, Ed. Universitaria, Santiago de Chile, 4ª ed., 2003. Trad. de Francisco Soler. Edición de Jorge Acevedo.
- Heidegger, M., *Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo*, Ed. Alianza, Madrid, 2006. Trad. de Jaime Aspiunza.
- Heidegger, M., «*Seminarios de Zollikon*. Protocolos. Diálogos. Cartas». Edición de Medard Boss. Jitanjáfora Morelia Editorial / Red Utopía Asociación Civil. Morelia, Michoacán, México, 2007. Trad. de Ángel Xolocotzi Yáñez.
- Heidegger, M., *La proveniencia del arte y la determinación del pensar*. Conferencia dada el 4 de Abril de 1967, en la Academia de las Ciencias y de las Artes, en Atenas. Traducción revisada de Breno Onetto M., Santiago de Chile/Valparaíso (Chile), 1987/2001. En *Heidegger en castellano* (el sitio reapareció en noviembre de 2009). Ahora es posible también acceder a ella en esta dirección electrónica: <http://www.scribd.com/doc/14425996/Heidegger-Martin-La-Proveniencia-Del-Arte-y-La-Determinacion-Del-Pensar> (recuperado el 5 de diciembre de 2009).
- Heidegger, M., *Lenguaje tradicional y lenguaje técnico*. Trad. de Manuel Jiménez Redondo (en el sitio de la Internet *Heidegger en castellano*). Ahora es posible también acceder a esta conferencia en la siguiente dirección electrónica: <http://litart.mforos.com/1084435/6841002-lenguaje-tradicional-y-tecnico-martin-heidegger/> (recuperado el 5 de diciembre de 2009).
- Hermans, H.; Kemper, H.; Van Loon, R., “The dialogical self. Beyond Individualism and Rationalism”, en *Rev. American Psych.* Vol. 47, Nº1, 1992.
- Hernández Sánchez, Domingo, *Índice de autores y conceptos de la Obra de José Ortega y Gasset*, Fundación José Ortega y Gasset / Centro de Estudios Orteguianos, Madrid, 2000.
- Hernández, Rocío; González, Luis Felipe, “Aportes de la teoría literaria estructuralista en la distinción de los conceptos de relato, narración y discurso, y sus consecuencias para el enfoque construccionista social”, en *Revista Diversitas – Perspectivas en psicología* Vol. 2, No. 1, Santiago de Chile, 2006.
- Henley Woody, Robert; “The Evolution and Modern Practice of Interpersonal Process Family Therapy”, *American Journal of Family Therapy*, Edited by Taylor and Francis Group, Vol. 36, Nº 2, 2008.
- Hersen M., Barlow D., *Single case experimental Designs*, Pergamon Press, Londres, 1976.

- Hertelein K., Lambert-Shute y Piercy, Fred, "The Journal-Reading Habits of practicing MFT's", *Journal of Family Psychotherapy*, Editado por Taylor & Francis Group, 20: 28-45, 2009.
- Hinshaw, S & Stier Andrea, "Stigma as related to Mental disorders", *Annual Review of Clinical Psychology*, 4:367-93, 2008.
- Hoffman, Lynn, *Fundamentos de la Terapia Familiar*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1987.
- Hoffman, Lynn; "Postmodernismo y Terapia Familiar", revista *Sistemas Familiares* Año 14, N° 1, Buenos Aires, 1998.
- Holzapel, Cristóbal, *Aventura Ética. Hacia una ética originaria*, Ediciones de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad de Chile, Santiago de Chile, 2000.
- Holzapel, Cristóbal, *Crítica de la razón lúdica*, Editorial Trotta, Madrid, 2003.
- Hoyos Botero, C. (2005) "Aproximación a una psicología postmoderna: una reflexión epistemológica". *Inf. psicol.* [online] N° 7 [citado 08, junio, 2009], p.137-175. Dirección electrónica (recuperado el 5 de diciembre de 2009): http://pepsic.bvs-psi.org.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0124-49062005000100009&lng=es&nrm=iso.
- Ibáñez G., Tomás "La construcción social del socioconstruccionismo: retrospectiva y perspectivas", en *Política y sociedad* Vol. 40, N° 1, 2003. ISSN 1130-8001.
- James, William, *Talks to teachers on psychology and to students on some of life's ideas*, Editorial Dover, New York, 1962.
- Jaspers, Karl, *Psicopatología*, Editorial Beta, Buenos Aires, 1966.
- Jung, Carl, *Los complejos y el inconsciente*, Editorial Alianza, Madrid, 1983.
- Kanfer, Frederick y Phillips, Jeanne, *Principios de aprendizaje en la terapia del comportamiento*, Editorial Trillas, México, 1977.
- Kaslow, Florence, "Diálogos grupales entre descendientes perpetradores, víctimas y libertadores del Holocausto: Una cuenta retrospectiva", *Journal of Family Psychotherapy* Vol. 19 (3), The Haworth Press, Philadelphia, 2008.
- Kazdin, Alan, "Understanding how and why psychotherapy leads to changes", en *Psychotherapy research*, 19 (4-5): 418-428, 2009.
- Keeney, Bradford, *Estética del cambio*, Editorial Paidós, Barcelona, 1991.
- Keeny, David; Hoyt, William, *Multiple levels of analysis in psychotherapy research*, en *Psychotherapy research*, 19 (4-5): 418-428, 2009.
- Kleinke, Chris, *Principios comunes en psicoterapia*, Editorial Desclée De Brouwer, Bilbao, 1995.
- Kohler Riessman, Catherine, *Narrative Methods for the Human Sciences*, Sage publications, Los Angeles, California, 2008.
- Laing, R.D., «*El Yo dividido: un estudio sobre la salud y la enfermedad*», Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1964.
- Langer, Álvaro; Cangas, Adolfo, "Fundamentos y Controversias en la Diferenciación entre Alucinaciones en Población Clínica y Normal", *Revista Terapia Psicológica* Vol. 25, N° 2, Santiago de Chile, 2007.

- Larner, Glenn, "Towards a common ground in psychoanalysis and family therapy: on knowing not to know", *Journal of Family Therapy* 22: 61-82, 2000.
- Letteri, Mark, *Heidegger and the Question of Psychology*, Editorial Radopi, Amsterdam – Nueva York, 2009.
- Ludewig, Kurt, *Terapia sistémica. Bases de teoría y práctica clínicas*. Editorial Herder, Barcelona, 2001.
- Lydon, W., "Social construction in the counseling psychology: A commentary and critique", *Counselling Psychology Review, Quarterly*, 11, 2, 2008.
- Lyotard, Jean, "Qué era la postmodernidad", en Nicolás Casullo, *El debate modernidad postmodernidad*, Retórica Ediciones, Buenos Aires, 2004
- Madanes, C., *Sex, Love and Violence: Strategies for Transformation*, Norton, New York, 1990.
- Marías, Julián, *El método histórico de las generaciones*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- Marías, J., *Ensayos de Teoría*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1966.
- Marías, J., *Introducción a la filosofía*, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1969.
- Matos, Marlene; Santos, Anita; Gonçalves, Miguel; Martins, Carla; "Inovative moments and change en narrative therapy", *Journal of Psychotherapy Research*, Edited by Taylor and Francis Group, Philadelphia, Vol. 19, N° 1, 2009.
- Maturana, Humberto, *El sentido de lo humano*, Editorial Hachette, Santiago de Chile, 1991.
- Maturana, Humberto, *La Objetividad. Un argumento para obligar*, Dolmen Ediciones, Santiago de Chile, 1997.
- Maturana, Humberto *Emociones y Lenguaje en Educación y Política*, Ed. Dolmen, 10ª Edición, 2001.
- Maturana, Humberto & Pörksen, Bernhard, *Del Ser al hacer. Los orígenes de la Biología del Conocer*, Editorial Lom, Santiago de Chile, 2005.
- Maturana, H. y Varela, F., *El árbol del conocimiento*, Editorial Universitaria, 5ª edición, Santiago de Chile, 1989.
- Maturana R., Humberto y Verden-Zöllner, Gerda, *Amor y juego. Fundamentos olvidados de lo humano*, Editorial Instituto de Terapia Cognitiva, Santiago de Chile, 1993.
- Minuchin, S. y Fishman, H. Ch., *Técnicas de Terapia Familiar*, Ed. Paidós, Barcelona, 2ª reimpresión, 1988.
- Molinari, Juan, "Psicología clínica en la Postmodernidad", *Revista Psyche* Vol. 12 N° 1, 2003.
- Moreira, Virginia, "Psicología humanista fenomenológica", en *Cartografía de la Psicología Contemporánea*, Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2008.
- Moreno Daniel; "¿Podríamos no hablar de salud mental?", en revista *Sistemas Familiares* Año 13, N° 2, Buenos Aires, 1997.
- Morgan, A. Carey, M. Russell, S. Markey, C. Mann, "How Stories shape us", en *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 1: 42-45, Adelaide (Australia), 2008.

- Narrow, William; First, Michael; Sirovatka, Paul; Regier Darrel; *Agenda para el DSM-V. Consideraciones sobre la edad y el género en el diagnóstico psiquiátrico*, Editorial Elsevier Masson, Barcelona, 2009.
- Navarro Góngora, J; Beyeback (comp.), *Avances en Terapia Familiar Sistémica*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1995.
- Neimeyer, Greg; Neimeyer, Robert, Compiladores, *Evaluación constructivista*, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.
- Nietzsche, Friedrich, *Crepúsculo de los ídolos*, Editorial Alianza, Madrid, 1973.
Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
- Núñez, José, *Tengo un problema ¿Qué hago?*, Editorial Cuatro Vientos, Santiago de Chile, 1995.
- O'Hanlon, W.H. y Werner-Davis, M., *En busca de soluciones*, Ed. Paidós, Barcelona, 2ª edición, 1993.
- Ortega y Gasset, José, *El tema de nuestro tiempo*; en *Obras Completas* Tomo III, Ed. Revista de Occidente Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., *La rebelión de las masas*; en *Obras Completas*, Tomo IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., "La reviviscencia de los cuadros"; en *Velásquez, Obras Completas* Tomo VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., *Misión de la Universidad*; en *Obras Completas* Tomo IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., "No ser hombre de partido"; en *Obras Completas* Tomo IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., "Pidiendo un Goethe desde dentro"; en *Obras Completas* Tomo IV, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., *Velázquez*; en *Obras completas* Tomo VIII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1962.
- Ortega y Gasset, J., *Meditaciones del Quijote*; en *Obras Completas* Tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Ortega y Gasset, J., "Psicoanálisis, ciencia problemática"; en *Obras Completas* Tomo I, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- Ortega y Gasset, J., *Apuntes sobre el pensamiento*; en *Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, J., *El hombre y la gente*; en *Obras Completas* Tomo VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Goya*; en *Obras Completas* Tomo VII, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Ideas y creencias*; en *Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.
- Ortega y Gasset, J., *Meditación de la técnica*; en *Obras Completas* Tomo V,

Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.

Ortega y Gasset, J., “Miseria y esplendor de la traducción”; en *Obras Completas* Tomo V, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.

Ortega y Gasset, J., “Prólogo a *Obras Completas* de Sigmund Freud”; en Ortega y Gasset, J., *Obras Completas* Tomo VI, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1964.

Ortega y Gasset, J., “Goethe sin Weimer”: [Conferencia de Hamburgo]; en *Vives-Goethe, Obras Completas* Tomo IX, Editorial Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Ortega y Gasset, J., “Juan Vives y su mundo”; en *Vives-Goethe, Obras Completas* Tomo IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Ortega y Gasset, J., *Origen y epílogo de la filosofía*, Tomo IX, Ed. Revista de Occidente, Madrid, 1965.

Ortega y Gasset, J., “Comentario al «Banquete» de Platón”; en *Historia como sistema*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1981.

Ortega y Gasset J., *En torno a Galileo*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1982.

Ortega y Gasset, J., *Sobre la razón histórica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1983.

Ortega y Gasset, J., *Sobre la Caza, los Toros y el Toreo*, Revista de Occidente en Editorial Alianza, Madrid, 1986.

Ortega y Gasset, J., *Unas lecciones de metafísica*, Revista de Occidente en Alianza Editorial, Madrid, 1996.

Ortega y Gasset, J., *¿Que es filosofía?*, Ed. Porrúa, México, 1997. Prólogo de Antonio Rodríguez Huéscar.

Ortega y Gasset, J., *Pidiendo un Goethe desde dentro. — Carta a un alemán*, Biblioteca Nueva, Fundación Goethe, Fundación Ortega y Gasset, Madrid, 2004. Ed. bilingüe. Prólogo de Jacobo Muñoz .

Oyarzún, Pablo, “Arte, Imaginación y Experiencia”; en *Revista de Teoría del Arte* N° 11, Facultad de Artes, Universidad de Chile, Santiago, 2004.

Paris, Joel, “The Treatment of Borderline Personality Disorder: Implications of Research on Diagnosis, Etiology, and Outcome”, *Annual Review of Clinical Psychology*, Vol. 5, 2009.

Pessoa, Fernando *Libro del desasosiego*, Editorial Seix Barral, Barcelona 1993.

Rappleyea, Damon; Harris, Steven; White, Mark; Simon, Kimberly; “Termination: Legal and Ethical Considerations for Marriage and Family Therapist”, *American Journal of Family Therapy*, Edited by Taylor & Francis Group, Philadelphia, Vol. 37, N° 1, 2009.

Reyes, R. y Mendoza, R., “De la ontología muda a las retóricas de la calidad”. *Primera conferencia Internacional Desarrollo Humano y Sociedad: Balances de fin de siglo*, organizada por la Universidad de La Habana, Cuba, entre el 7 y el 9 de julio de 1999.

Ridley, Jane, “What Every Sex Therapist Needs To Know”, *Journal of Family Psychotherapy*, Editado por Francis and Taylor Group, Philadelphia, Vol. 20, N° 2-3, 2009.

- Rivera, Jorge Eduardo y Stiven, María Teresa: *Comentario a Ser y Tiempo de Martin Heidegger*, Vol. 1. Introducción, Eds. Universidad Católica de Chile, Santiago, 2008.
- Rosenbaum, Robert, Ph. D.; Dyckman, John, Ph. D. "Integrando el sí-mismo (self) y el sistema: ¿Una intersección vacía?", en revista *Family Process* Vol. 34, Nº 1, marzo de 1995. Traducción de Sylvia Campos (Instituto Chileno de Terapia Familiar).
- Russell, Shona, "Re-membering: responding to commonly asked questions", *International Journal of Narrative Therapy and Community Work* No. 3, Adelaide (Australia), 2002.
- Russell, S., "Deconstructing perfectionism: narrative conversations with those suffering from eating issues", *International Journal of Narrative Therapy and Community Work* 3: 21-29, Adelaide (Australia), 2007.
- Sartre, Jean-Paul, *Bosquejo de una teoría de las emociones*, Alianza Editorial, Madrid, 1971. Trad. de Mónica Acheroff.
- Sartre, J.-P., "Una idea fundamental de la fenomenología de Husserl: la intencionalidad"; en *El hombre y las cosas*, Editorial Losada, Buenos Aires, 1965. Trad. de Luis Echávarri.
- Schelling, F.W.J.: *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*, Editorial Anthropos / Ministerio de Educación y Ciencia de España, Barcelona, 1989. Edición y traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte. Introducción de Arturo Leyte y Volker Rühle. Edición bilingüe.
- Segal, L., *Soñar la realidad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Schnitman, Dora, *Diálogos Productivos*, 2007. Dirección electrónica: www.dialogosproductivos.net/upload/.../13042009145340.pdf
- Schöhn, Donald, "La crisis del conocimiento profesional y la búsqueda de una epistemología de la práctica". En Marcelo Pakman, comp., *Construcciones de la Experiencia Humana*, Vol. I, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.
- Seminario realizado en la Universidad Mayor, 22 y 23 de octubre de 2009, Santiago, "Diálogos, Políticas y Praxis: una mirada reflexiva al concepto de enfermedad mental". Con la participación de Dora Fried Schnitman, Karl Tomm, John Schotter, Marcelo G. Pakman.
- Shotter, John. *Realidades Conversacionales*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 2001.
- Skinner Burrhus, Frederick, "Autobiography"; en: Boeing y Linzey, comp., *History of psychology in autobiography* Vol. 5, Appelton Century Crofts, New York, 1967.
- Sluzki, Carlos, *La red social: frontera de la práctica sistémica*, Editorial Gedisa, Barcelona, 1996.
- Society for Psychotherapy Research, Books of abstracts*, Centro de Extensión de la Universidad Católica de Chile, Encuentro Internacional, 24 al 27 de junio, Santiago de Chile, 2009.
- Soler, Francisco, *Apuntes acerca del pensar de Heidegger*, Editorial Andrés Bello, Santiago de Chile, 1983. Edición de Jorge Acevedo.
- Steinglass, P., "Family therapy's future", *Family Process*, 35: 403–405, 1996.

- Stock, Barbara, "Ultimate questions. A therapist confronts her own magical thinking", en revista *Psychotherapy Network*, Mayo - Junio 2009.
- Stratton, Peter, "A model to coordinate understanding of active autonomous learning", *Journal of Family Therapy* 27: 217–236, 2005.
- Sykes While, Mary, "Poet David White invites us to the Edge of Discovery". En *Psychotherapy Network*, Noviembre - Diciembre 2008.
- Strong, T. & Busch, R., "Conversational Evidence in therapeutic dialogue", *Journal of Marital and Family Therapy*, Vol. 34, No. 3, 2008
- Szasz, Thomas, *Pain and Pleasure: A Study of Bodily Feelings*, Syracuse University Press, New York, 1988.
- Szasz, Thomas, *El mito de la enfermedad mental. Bases para una teoría de la conducta personal*, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1994.
- Taylor, Charles, «*Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*», Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 19. Trad. de Ana Lizón.
- Taylor, Ch., *El multiculturalismo y "La política del reconocimiento"*, Ed. F.C.E., México, 1993. Trad. de Mónica Utrilla de Neira.
- Tomicic Suñer, Alemka; Martínez Guzmán, Claudio; "La variable Personalidad en el Estudio de la Psicoterapia: ¿Medida de Resultado o Proceso?", *Revista Terapia Psicológica*, Santiago de Chile, Vol. 27, N° 1, 2009
- The World health report 2001*, Chapter 3: Solving mental health problems. (recuperado el 5 de diciembre de 2009). Dirección electrónica: http://www.who.int/whr/2001/media_centre/en/index.html
- Varela, Francisco, *El fenómeno de la vida*, Editorial Dolmen, Santiago de Chile, 2000.
- Varela, Francisco, *Conocer*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2006.
- Vattimo Gianni; *Más allá de la interpretación*, Editorial Paidós, Barcelona, 1995.
- Vivino, Barbara; Thompson, Barbara; Hille, Clara y Ladany, Nicholas "Compassion in psychotherapy: The perspective of therapist nominated as compassionate". *Revista Psychotherapy research*, 2009; 19 (2): 157–171.
- Von Bertalanffy, Ludwig, *Teoría general de los sistemas*, Fondo de Cultura Económica, México, 1992.
- Von Foerster, H., "Visión y Conocimiento. Disfunciones de Segundo Orden. Narrativas y Self. Algunos dilemas Post- Modernos en Psicoterapia". En: D. Fried Schnitman, *Nuevos Paradigmas, Cultura y Sociedad*, Ed. Paidós, Buenos Aires, 1994.
- Von Glasessfeld, E., "El constructivismo radical", en revista *Sistemas Familiares*, 1992.
- Walsh, Roger y Shapiro, Shauna, "The meeting of meditative Disciplines and Western Psychology", revista *American Psychologist*, Washington, April 2006.
- Wampler, Richard; Downs, Adam y Fischer, Judith, "Development of a brief Version of the Children's Role Inventory (CRI-20)", *The American Journal of Family Therapy* 37:287-298, Taylor & Francis Group, Philadelphia, 2009.
- Watzlawick, P., *La coleta del barón de Múnchhausen*, Ed. Herder, Barcelona, 1992.

-
- Watzlawick, P.; Beavin, J.; Jackson, D., *Teoría de la comunicación humana*, Ed. Herder, Barcelona, 1991.
- Watzlawick, P.; Beavin B. B., J. y Jackson, D. D., *Teoría de la Comunicación Humana*, Ed. Herder, Barcelona, 7ª edición, 1989.
- White, Michel; Epston, David, *Medios Narrativos para fines terapéuticos*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1993.
- White, Michael, *Reescribir la vida*, Editorial Gedisa, Barcelona, 2002.
- Wiener, Norbert, *The Human Use of Human Beings: Cybernetics and Society*, Editorial Avon Book Division, Nueva York, EUA, 1967.
- Zlachevsky, Ana María, "Anorexia Nerviosa. Modificación conductual utilizando un diseño de caso único", en *Revista Chilena de Psicología* Vol. IV, Nº 1, Santiago de Chile, 1981.
- Zlachevsky, Ana María, "Una mirada constructivista en psicoterapia", en *Revista de la Sociedad Chilena de Psicología Clínica* año XIV, volumen VI (2), Nº 26, Santiago, 1996.
- Zlachevsky, Ana María, "Psicoterapia sistémica centrada en narrativas: una aproximación", en *Revista Límite* (Universidad de Tarapacá) Nº 10, Arica (Chile), 2003.
- Zlachevsky, Ana María, "¿Es posible ser coherente?", *Revista Terapia Psicológica* Año XVI, Volumen VII (1), Nº 29, Santiago, 1998.
- Zlachevsky, Ana María, "Psicoterapia sistémica cibernética: una forma de entenderla", en Antonio Stecher y Adriana Kaulino, eds., "*Cartografía de la Psicología contemporánea: pluralismo y modernidad*", Ediciones Lom, Santiago de Chile, 2008.
- Zlachevsky O., Ana María y Acevedo, Jorge, "Un estudio sobre el concepto de educación en Hannah Arendt". *Revista Temas de Educación* (Universidad de La Serena) Nº 10, La Serena (Chile), 2003.