



## EPISTEMOLOGÍA DEL PSICOANÁLISIS RELACIONAL

**Carlos Rodríguez Sutil**

*Instituto de Psicoterapia Relacional, Madrid, España*

El enfoque relacional en psicoanálisis se enmarca en un intento por superar la dualidad clásica sujeto-objeto (interior-exterior), así como la descripción del comportamiento como una secuencia mecánica de acción y reacción, o de agente y paciente. Desde la filosofía estas ideas son consonantes con el constructivismo, el perspectivismo (Nietzsche, Ortega), y el existencialismo en cuanto niega la preeminencia de la esencia frente a la existencia. Siguiendo a Heidegger, no existe una esencia previa a la existencia – como la “idea” platónica – sino que la esencia está inserta en la propia existencia. Como tampoco hay un yo aislado de los otros, un sujeto sin mundo, sino un ser en el mundo, temporal, desde el principio. En este trabajo intentamos trazar los lineamientos de esa ontología externalista, mediante algunas consideraciones de la obra de Wittgenstein, Heidegger y Hegel. Después revisamos algunos conceptos centrales del psicoanálisis clásico (pulsión, inconsciente, neutralidad, transferencia, contratransferencia, resistencia) y examinamos cómo se traduce la nueva perspectiva relacional en la técnica analítica. El psicoanálisis relacional considera que todos estos fenómenos se desarrollan en un campo co-creado entre terapeuta y paciente.

**Palabras clave:** Psicoanálisis Relacional, Epistemología, Wittgenstein, Heidegger, Hegel, Inconsciente, Técnica.

Relational point of view in psychoanalysis representing an attempt to overcome the classical dichotomy subject-object (inner-outer), as well as the description of the human behaviour as a mechanical action-reaction sequence or, in other words, agent and patient. Philosophically speaking these ideas are coherent with constructivism, perspectivism (Nietzsche, Ortega), and existentialism which denies pre-eminence of the essence over the existence. Following Heidegger we may state that there is no essence previous to existence – like a platonic idea – but essence is rather inserted in existence. There isn't either an ego isolated from the others, a subject without world, but a being in the world, in its time, from the beginning. In this article we try to sketch the principles of this external ontology, taking account of some aspects of the work done by Wittgenstein, Heidegger and Hegel. Afterwards we review some concepts of the classical psychoanalysis (drive, unconscious, neutrality, transference, counter-transference, resistance), and we examine how this new relational perspective concretes itself in analytical technique. Relational psychoanalysis views all this phenomena as developed in a co-created field between therapist and patient.

**Key Words:** Relational Psychoanalysis, Epistemology, Wittgenstein, Heidegger, Hegel, Unconscious, Technique.

**English Title:** Epistemology of Relational Psychoanalysis

**Cita bibliográfica / Reference citation:**

Rodríguez-Sutil, C. (2007). Epistemología del psicoanálisis relacional. *Clinica e Investigación Relacional*, 1 (1): 9-41. [ISSN]  
[[http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen11Junio2007/CeIR\\_V1N1\\_2007\\_1CR\\_Sutil/tabid/258/Default.aspx](http://www.psicoterapiarelacional.es/CeIRREVISTAOnline/Volumen11Junio2007/CeIR_V1N1_2007_1CR_Sutil/tabid/258/Default.aspx)]

*Lo decisivo no es que no entendamos al otro, sino que no nos entendemos a nosotros mismos. Cuando intentamos entender al otro, hacemos la experiencia hermenéutica de que debemos romper una resistencia dentro de nosotros si queremos escuchar al otro como otro.*

*La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica*

H. G. Gadamer

## INTRODUCCIÓN

Toda epistemología, o teoría del conocimiento (qué sé, cómo llego a saber lo que sé), emana de una ontología determinada. Aunque en el título se indique el término “epistemología”, para no apartarnos en exceso de los hábitos recientes, intentaremos también indagar sobre la ontología del psicoanálisis relacional. A fin de dar nuestra versión de esa ontología y epistemología, suponemos que una entre varias posibles, recurriremos a autores de pensamiento en muchos aspectos dispar, que con toda probabilidad estarían en desacuerdo total o parcialmente con nuestra propuesta.

Prácticamente desde los inicios, Freud y sus seguidores se afanaron en mostrar que el psicoanálisis es un método científico, que sigue el modelo de las ciencias físico-naturales, tan legítimo como cualquier otro en la obtención de conocimientos. No es este un asunto al que vayamos a prestar demasiada atención – el de la científicidad del psicoanálisis según los cánones de la filosofía de la ciencia pasada y presente – si bien el psicoanálisis relacional nos parece más proclive al modelo de las ciencias humanas en su vertiente hermenéutica (G.Klein, Gill, Ricoeur, Habermas), en especial según una concepción de la hermenéutica entendida como diálogo (Gadamer). La diferenciación epistemológica del psicoanálisis relacional frente al psicoanálisis clásico, en principio, es una cuestión que interesa a la intrahistoria del psicoanálisis, y se manifiesta en la afirmación de un paradigma anticartesiano (relacional) frente a otro cartesiano (clásico).

El psicoanálisis relacional, o intersubjetivo, empieza a tomar su forma actual durante los años ochenta del pasado siglo, sobre todo en Estados Unidos, cuando un grupo de autores intenta integrar las tradiciones interpersonal y del Self (Sullivan, Murray, Kohut) con la teoría británica de las relaciones objetales (Balint, Fairbairn, Winnicott). La mente no es algo que nazca con el individuo sino que se desarrolla en la interacción con el entorno humano. Es un psicoanálisis anticartesiano porque propone que el mundo, entendido sobre todo como constelación de relaciones interpersonales, es el que permite la construcción del ser humano individual. El niño no es producto solo del entorno, sino que interactúa con él, con su propia espontaneidad e inclinaciones. La teoría freudiana plantea un ser humano motivado por pulsiones sexuales y agresivas, innatas y biológicamente determinadas. Para el nuevo enfoque, en cambio, la motivación primaria es la búsqueda de la relación con los otros, la libido como búsqueda de objetos (Fairbairn) o la teoría del apego (Bowlby). Las relaciones tempranas con los cuidadores primarios modelan nuestro comportamiento, la autoimagen y los modos de satisfacer nuestros deseos y necesidades, que no pueden ser separados del contexto relacional. Los patrones de relación temprana tienden a ser recreados en las situaciones posteriores, en interacción con los nuevos compañeros

relacionales.

En la medida en que hablamos de diferentes paradigmas, separados por ontologías esencialmente diferentes, se aleja la posibilidad de una futura integración de las diferentes escuelas psicoanalíticas, preconizada en los últimos tiempos por autores como Robert S. Wallerstein (1988, 2005) Leo Rangell (2000) o W.W. Meissner (2006). Aunque siempre conservaremos algunos aspectos en común y, lo que es más importante, la posibilidad del diálogo (Coderch, 2006). El cambio de perspectiva es de tal naturaleza que se ven otros fenómenos y se analizan de otra manera. Hasta ahora, en nuestra relación con el otro, se nos imponía la experiencia de que las cosas suceden de forma secuencial, como por una vía de dirección única, en la que la acción de uno sobre el otro se encadena formando una causalidad lineal. En definitiva, uno es agente y el otro paciente, alternativamente, en una suerte de relación complementaria donde la subjetividad del otro no es reconocida como tal. Este mito de la acción-reacción es el que domina al psicoanálisis clásico, así como a la mayoría de los estudios de la psicología cognitiva actual, deudora de la “metáfora computacional”, no así el pensamiento de los psicólogos evolutivos que habitualmente se enmarcan en alguna forma de constructivismo, ya sea “constructivismo biológico” (Piaget y seguidores) o ya se trate de “constructivismo social” (Vygotsky, Bruner).

El psicoanálisis relacional mantiene posiciones teóricas muy próximas al constructivismo social, cuyo inicio formal se suelen situar con la publicación de la obra de Peter Berger y Thomas Luckmann (1966), *La Construcción Social de la Realidad*, aunque sus antecedentes son muy diversos: la escuela socio-histórica de Moscú (Vygotsky, Luria, Leontiev), el filósofo italiano de orientación marxista Gramsci, el *interaccionismo simbólico* de Georges Mead, filósofo pragmatista, el sociólogo norteamericano Talcott Parsons, entre otros. Según esta doctrina, un constructo social es un invento de una sociedad o cultura particular. No hay una realidad totalmente independiente de la sociedad de sujetos que la perciben y, cuando menos en parte, *construyen*, aunque luego se tome por lo dado y supuesto. Los constructos sociales son, por tanto, en cierto modo convencionales, no son esencias, aunque eso no signifique que se pueden modificar con facilidad. Piénsese, por ejemplo, en el “constructo” social del honor en la época de Calderón, o el “éxito” en las sociedades industriales avanzadas del presente. También podemos pensar la relación con el “otro” y los fenómenos que de ella surgen como una construcción, algo nuevo, emergente y diferente de la realidad previa de los participantes individuales.

El constructivismo da por supuesta la capacidad para captar la situación desde la perspectiva del otro, pero no sólo la realidad física, sino la de la relación dual, cultural o psicológica. En definitiva, esta línea de pensamiento es heredera de lo que se ha dado en llamar “perspectivismo” (Nietzsche, Ortega): todo conocimiento depende del punto de vista, de la situación; la realidad es construida desde la conjunción de todas las perspectivas. Pero el individuo es un punto de vista esencial, insustituible. Esta convicción da lugar también a la *hermenéutica universal*: no hay hechos, sólo interpretaciones (Grondin, 1991, p. 35).

La ontología externalista en la que se acomoda el psicoanálisis relacional – y el constructivismo – es aportada en el siglo XX, a nuestro entender, sobre todo por dos destacados pensadores, Wittgenstein y Heidegger, a los que vamos a dedicar unas breves páginas. Además incluimos un comentario somero sobre la dialéctica del amo y del esclavo, de Hegel, por la influencia que tiene el concepto de *reconocimiento* en algunos desarrollos relacionales recientes. Obvio es decir que no pretendemos haber realizado ni una exposición completa, ni siquiera acertada, del pensamiento de estos autores, sino que hemos entrado “a saco” en su obra para conseguir materiales útiles en el replanteamiento

del paradigma psicoanalítico, dado el hecho de que el psicoanálisis clásico mantiene un compromiso evidente con la metafísica cartesiana. Para ilustrar esto último se podrían aducir muchos párrafos en la obra de Freud y elementos conceptuales de sus teorías, que traslucen su concepción cartesiana (o kantiana) de la mente aislada - el *mito de la mente aislada*, según la denominación de Donna Orange (2001, 2002; Stolorow, Orange y Atwood, 2001) – como se concreta en uno de los problemas recurrentes de la filosofía contemporánea, en especial en lengua inglesa, como es el *problema de otras mentes*. Freud lo “resuelve”, en su obra *Lo Inconsciente*, recuperando el argumento *per analogiam* de John Stuart Mill, filósofo utilitarista inglés que tradujo en su juventud al alemán:

La afirmación de que también los demás hombres poseen una conciencia es una conclusión que deducimos *per analogiam*, basándonos en sus actos y manifestaciones perceptibles y con el fin de hacernos comprensible su conducta (1915 b, p. 2063).

Añade que la aceptación de una conciencia, en los demás, reposa en una deducción y no en una irrefutable experiencia directa como la que tenemos de nuestra propia conciencia (p.2063). Aunque cuando se trata de los demás sabemos interpretar muy bien su comportamiento, dotándole de coherencia, mientras que esa interpretación, afirma, se resiste con nosotros mismos, que debemos tomarnos como si nuestros actos “perteneccieran a otra persona”, pues parece como si la investigación fuera desviada por un “obstáculo especial”. Ahora bien, podemos objetar a Freud, si es más fácil interpretar el comportamiento de los demás que el mío propio, por qué mi propia conciencia ha de ser tomada como el hecho primario y la base para postular la existencia de otras mentes.

Termina Freud manifestando su esperanza de que los objetos interiores, inconscientes, sean más fáciles de conocer que los del mundo exterior (p. 2064). Suponemos que una de las condiciones para que esos objetos internos sean cada vez más cognoscibles pasará porque tengamos una idea cada vez menos internalista de los mismos, menos de “mente aislada”, y podamos realizar sobre ellos un análisis más fenomenológico que, a nuestro entender, es lo mismo que decir “relacional”.

## ONTOLOGÍA EXTERNALISTA

### *Sobre Wittgenstein*

A partir del cartesianismo y su división de las dos sustancias (mente y materia) se intentaron dos líneas estratégicas generales para resolver la separación: racionalismo y empirismo, dando relevancia a la mente y a sus estructuras y elementos innatos, o a la materia a través de sus representaciones sensoriales. Del enfoque racionalista, predominante en la filosofía “continental”, surgen explicaciones sobre la motivación humana que inciden en la herencia y el innatismo frente al ambiente. En lingüística igualmente se han postulado leyes innatas, formales frente a la lingüística funcional (Coderch, 2006). Los empiristas británicos intentaron superar la dualidad de sustancias, dando predominancia a los factores ambientales y a los datos de los sentidos. Tanto racionalistas como empiristas, sin embargo, mantienen la separación ontológica de ambos espacios y, al mismo tiempo, parecen compartir la creencia en un lenguaje interno, privado, ya sea producido por estructuras innatas, como en la lingüística formal, o por definiciones ostensivas internas, que a continuación explicaremos. Frente a esa separación, intentamos postular que sólo hay una sustancia (monismo); existe mente, pero la mente es externa, es un fenómeno social. Nos resulta atractiva la solución de Spinoza de que sólo hay una sustancia y que mente y

materia son dos modos de ella.

Una de las ideas más peligrosas para un filósofo, según cuenta Wittgenstein en los *Zettel* (Z, 605, 606), es que pensamos en nuestras cabezas, dentro de un espacio completamente cerrado, oculto. Esta confusión procede de lo que el filósofo de Oxford Gilbert Ryle (1949) denominó "error categorial". Pensemos en la historia del visitante que acude a la Universidad y, después de haberle mostrado las aulas, laboratorios, bibliotecas, etc., pregunta dónde exactamente se encuentra "la" Universidad, como si se tratara de una entidad independiente. "Mental" y "material" pertenecen a distintas categorías lógicas; el error categorial consiste en buscar un espacio material donde se localice lo mental, la *res cogitans* cartesiana. Una vez que se le atribuye ese espacio - la caja craneana en nuestra cultura, no así en otras - se dota a lo mental de características similares a lo material (fenoménico). Comentaba Wittgenstein a sus alumnos en el curso 33-34 que tal vez la razón por la que nos inclinamos a hablar de la cabeza como del lugar de nuestros pensamientos es por la existencia de palabras como "pensar" y "pensamiento" junto a las palabras que denotan actividades (corporales), tales como escribir, hablar, etc. La existencia de los últimos verbos nos hace buscar una actividad, diferente de éstas, pero análoga a ellas, que corresponda a la palabra "pensar":

Quando las palabras tienen *prima facie* en nuestro lenguaje ordinario gramáticas análogas, nos inclinamos a intentar interpretarlas análogamente; es decir, tratamos de hacer valer la analogía en todos los campos (BIB,p.7; pp.33-34 de la traducción castellana).

Wittgenstein ataca el dualismo pero no niega que los términos mentales tengan un uso, aunque intenta evitar la imagen de interioridad que se les asocia (PI, II, p.223). Este "rechazo" de la interioridad lleva a que a veces se identifique a nuestro filósofo con el conductismo<sup>1</sup>.

Un supuesto común a racionalismo y empirismo, a menudo no explicitado, es que las palabras de nuestro lenguaje adquieren significado en virtud de una *definición ostensiva interna*. Una definición ostensiva es la que establece una relación directa entre el signo y el objeto ("esto es 'tal' cosa"); el positivismo, una forma tardía del empirismo, la tomó como unidad básica del conocimiento humano. Un auténtico lenguaje privado tendría ciertas características: "*Las palabras de éste lenguaje deben referirse a lo que sólo puede ser conocido por el hablante. A sus emociones inmediatas, privadas. Otro no puede, por tanto, entender éste lenguaje*" (PI, I, 243). Wittgenstein escribió:

¿Hasta qué punto son mis sensaciones privadas?

-Bueno, sólo yo puedo saber si realmente tengo dolor; el otro sólo puede presumirlo.

-Esto es en cierto modo falso y en otro un sinsentido (...)

Los demás saben muy frecuentemente cuándo tengo dolor (...) De mi no puede decirse en absoluto (excepto quizá en broma) que sé que tengo dolor (PI, I, 246).

De alguna manera es cierto que una persona no puede saber si otra tiene dolores, pero no porque en realidad no se sepa, sino porque no tiene sentido decir que se sabe o no. No es una cuestión empírica. En principio, no somos peores en nuestro conocimiento de la experiencia de las otras personas que en cualquier otra cosa (RPP, II, 566; Cf. PI, II, p.224).

Por otra parte:

"Otro no puede tener mis dolores". - ¿Qué son mis dolores? ¿Qué cuenta aquí como criterio de identidad? (...). ¡Pero otro no puede sin embargo tener ESTE dolor!"- La respuesta a esto es que no se define ningún criterio de identidad mediante la acentuación enfática de la palabra "éste".

(PI, I, 253)

Nuestro cuerpo no es el límite de nuestras sensaciones. El ciego, por ejemplo, es capaz de sentir los obstáculos en el extremo de su bastón (PI, I, 626). Pensemos, también, en el "miembro fantasma" de los amputados. Ambos casos cuestionan el principio de la inalienabilidad.

Wittgenstein no niega la posibilidad de que engañemos sobre nuestras sensaciones. Bien al contrario, la mentira existe. Pero mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro (PI, I, 249, 250). De la misma forma que sólo es posible la duda cuando ya existe la certeza (Z, 410; OC, 310), podemos decir que sólo es posible la mentira cuando ya existe la verdad. En un lenguaje más próximo al psicoanalítico, podemos decir que sólo hay *denegación* (*Verneinung*) cuando ya ha habido *afirmación* (*Bejahung*).

La explicación de cómo adquirimos el lenguaje de las sensaciones es la siguiente. Las palabras se conectan con la expresión primitiva de las sensaciones y ocupan su lugar; la expresión verbal del dolor reemplaza al grito, sin ser una descripción del mismo (PI, I, 244, 293; RPP, I, 308). Si los seres humanos no manifestaran su dolor no se le podría enseñar a un niño la expresión 'dolor de muelas', pero cuando damos un nombre al dolor presuponemos la gramática de la palabra "dolor" (PI, I, 257; RPP, I, 309). Los términos de un juego de lenguaje no se aprenden aislados sino en el seno de una gramática. Una gramática se define por el seguimiento de ciertas reglas, cuyo origen, según la teoría del lenguaje privado, debería ser privado, interior antes que exterior, algo lógicamente imposible para Wittgenstein. Vygotsky (1977) ha mostrado que sólo hay lenguaje interno cuando el lenguaje externo, social, se interioriza, igual que ocurre con todas las "funciones superiores": son externas y sociales antes de ser internas e individuales.

Para recordar las sensaciones internas y sus definiciones ostensivas privadas, el defensor del lenguaje privado podría plantear la existencia de una tabla interior, imaginaria, donde yo consultaría si la hora de salida de un tren es exactamente la que yo recuerdo (PI, I, 265; Z, 552). Pero esa tabla sólo sería de utilidad, viene a decir Wittgenstein, si existe un criterio externo de corrección; si no, es como alguien que comprara varios ejemplares del periódico de hoy para cerciorarse de que las noticias son verdaderas. Esto se debe a que el concepto de sensación no tiene su origen en nuestro interior, como todos los demás conceptos. De ser otro el caso sería como si, para asegurarnos de que lo que una persona está experimentando ahora mismo es dolor, tuviéramos que pincharnos con un alfiler para evocar el recuerdo correcto (Z, 546). Para dudar de si alguien tiene dolor lo que necesitamos no es dolor, sino el *concepto* de "dolor" (Z, 547-8). Para hacer un uso correcto de la tabla debemos despertar el recuerdo que pertenece a "S", pero como la tabla es imaginaria no puede haber ninguna consulta real, lo más que puede suceder es que *recuerde* el ejemplar que acompaña a "S", es decir, lo que "S" significa: pero esto es precisamente lo que se supone que confirma la tabla. Comenta Hacker (1993, p.5 y ss.) que afirmar que un lenguaje sobre las sensaciones es imposible a menos que sea compartido por una comunidad no difiere de afirmar que un lenguaje sobre los objetos físicos es imposible salvo que sea compartido por una comunidad: Yo no puedo denominar a este animal 'perro' si no recibo esa palabra dentro del lenguaje de la comunidad, en contextos concretos. El problema de la definición ostensiva interna sirve para desenmascarar el esquema dualista, esquema que se halla igualmente en las definiciones ostensivas externas.

Una buena síntesis del proceso seguido por Wittgenstein en su argumento del lenguaje privado nos la ofrece Pablo Quintanilla (2003, p. 248):

1. Sólo tiene sentido llamar intencional, dotado de mente o pasible de estados

mentales, a aquel tipo de comportamiento que involucra conceptos.

2. Tener un concepto es conocer una regla de uso, es decir, saber en qué circunstancias es apropiado aplicarlo y en qué circunstancias no, qué objetos caen bajo la extensión del concepto y cuáles no. Esto equivale a saber distinguir entre un uso correcto y uno incorrecto del concepto.
3. No es posible usar una regla de manera privada. Toda regla es pública y aprendida socialmente.
4. Conclusión: Sólo es posible tener estados mentales si se es miembro de una comunidad social, una forma de vida, donde tales estados mentales pueden ser constituidos.

Wittgenstein en ningún lugar afirma que exista el objeto 'dolor' separado de sus manifestaciones y, desde luego, no dice que no comprendamos la palabra "dolor". El niño sustituye, en parte, la expresión natural de dolor por la expresión lingüística, pero no hay ningún objeto *interno* 'dolor' que pueda expresarse de ambas maneras. No existen las sensaciones como objetos internos, otra cosa es que yo aprenda a manifestar mis impresiones subjetivas, pero no tenemos motivo para creer que esas impresiones existían antes de aprender las palabras que supuestamente las designan. La estructura gramatical *objeto/designación* (en alemán *Gegenstand/Bezeichnung*) es equívoca a la hora de conceptualizar las sensaciones (PI, I, 293). La expresión de las sensaciones no debe confundirse con la observación del estado interior ni con la *descripción* del mismo (RPP, II, 177). Una imagen (*Vorstellung*) puede ser irreal, no tiene por qué corresponderse con un estado de cosas, eso le ocurre a la imagen del dolor (PI, I, 300-1). El error de la filosofía de las sensaciones - de los *sense-data* - radica en la creencia de que nuestras declaraciones sobre supuestos estados internos son "descripciones". Aquí la palabra "describir" nos toma el pelo. Es preciso que nos percatemos de que cuando decimos "describo mi estado mental" y "describo mi habitación" estamos utilizando juegos de lenguaje diferente (PI, I, 290). La confusión de ambos juegos es la que conduce a numerosos errores filosóficos: toda una nube de filosofía se condensa en una gotita de gramática (PI, II, p.222/p.507). Las descripciones son instrumentos para empleos especiales, no toda imagen verbal es una descripción, como los cuadros que cuelgan de nuestras paredes son pinturas en cierto modo ociosas (PI, I, 291). Ociosas porque las auténticas descripciones son las que están dotadas de alguna operatividad, como los croquis o las instrucciones verbales.

Desde el primer párrafo de las *Investigaciones Filosóficas*, con el ejemplo de un tendero que consulta etiquetas y muestras para cumplir el pedido "cinco manzanas rojas", Wittgenstein está rechazando la noción de "imagen interna". Según la concepción ordinaria, compartida con ciertas modificaciones por la psicología cognitiva, la imagen se lleva encima, igual que podemos utilizar un retal de tela para confrontar. Si el proceso fuera así de simple sería, en realidad, algo muy complicado. Para comprobar que la imagen que nuestra memoria nos proporciona de 'rojo' es la correcta deberíamos disponer de un tercer término de comparación, y así indefinidamente. Antes o después llegamos al momento en que hacemos las cosas y las hacemos bien.

Los errores se originan en nuestra tendencia a darles un valor *per se* a estas imágenes internas, cuando en realidad la imagen interna sólo posee estabilidad si se la contrasta con el uso (PI, I, 258, 293). Como dice en otro lugar, lo que ocurre en el interior sólo tiene sentido en el flujo de la vida: *Auch was im Innern vorghet hat nur im Fluss des Lebens Bedeutung* (LWPP, II, p.30). El rojo que tú imaginas no es el mismo que ves delante de ti, entonces ¿cómo

puedes decir que es lo que imaginabas? (PI, I, 443). Seguramente porque a ambos se aplica la misma palabra.

Para Wittgenstein el postulado esencial no son los sistemas representacionales, sino la comunicación interpersonal. La imagen interna es subsidiaria de la imagen externa, la auténtica, y, en último extremo, del lenguaje (PI, II, p.196/451). Estas afirmaciones parecen recibir una confirmación empírica en los trabajos de Pylyshyn (1979, 1984), según los cuales una imagen se mantiene en la memoria merced a su estructura significativa y no tanto a una representación pictórica.

### **Sobre Heidegger**

El otro gran filósofo del siglo pasado, Martin Heidegger, también nos proporciona una crítica de las dos sustancias, paralela en puntos esenciales con la wittgensteiniana, al definir el *Dasein* (el estar)<sup>2</sup>:

El estar es ser-en-el-mundo, es decir: él "es" su mundo, es a partir de estar familiarizado con el mundo. Y si no es un objeto que viene a darse en el "mundo", en la suma total de lo ente, tanto menos es un sujeto carente de mundo a partir del cual, como desde Descartes se había venido intentando continuamente, hubiera que tender primero el puente hacia el "mundo". Más bien el estar, en cuanto ser-en-el-mundo, está ya siempre cabe las cosas, así como ya siempre con otros. El estar no es un Yo que tuviera que acoger en sí la referencia a otros hombres, sino que está primariamente en el ser-con otros (O. Pöggeler, 1986, p.56).

El introducir una palabra nueva – *Dasein* – supone un intento por superar los términos tradicionales cargados de connotaciones metafísicas: hombre, persona, ser humano, yo, conciencia, etc.

En un sentido amplio, fue el "existencialismo" del siglo pasado el que se planteó poner la existencia antes que la esencia, lo que en su forma vulgarizada no pasa de poner al caballo delante del carro, pero manteniendo la separación (esencia-existencia, sujeto-objeto, interior-exterior) (Cf. Heidegger, 1946). La visión más superadora es la que vislumbra que esencia y existencia no son realidades dispares sino facetas de la temporalidad humana: la esencia reside en la propia existencia, existencia inseparablemente integrada en el mundo de la relación con los otros:

La "esencia" de este ente [el *Dasein*] está en su "ser relativamente a". El "qué es" (*essentia*) de este ente, hasta donde puede hablarse de él, tiene que concebirse partiendo de su ser (*existentia*) (Heidegger, 1927, ST, § 9, p.54).

La dilucidación del "ser en el mundo" mostró que no "es" inmediatamente, ni jamás se da un mero sujeto sin mundo. Ni por tanto a la postre se da inmediatamente un yo aislado de los otros (ST, § 25, p. 132).

Incluso una realidad tan íntima como el estado de ánimo (*Stimmung*) no debe confundirse con un estado interno y cerrado, sino que es una forma peculiar de estar abierto al mundo, según leemos en el § 29, que lleva por título *El Ser ahí (Da-sein) como "encontrarse" (Befindlichkeit)*, y siempre estamos abiertos al mundo desde cierto estado de ánimo:

El estado de ánimo ha "abierto" en cada caso ya el "ser en el mundo" como un todo y hace por primera vez posible un "dirigirse a...". El ser en un estado de ánimo no se refiere primariamente a lo psíquico, no es ningún estado interno que se exterioriza de un modo



enigmático y destiñe sobre cosas y personas (ST, p. 154)<sup>3</sup>.

Tras la lectura del párrafo 7 de *Ser y Tiempo (El Método Fenomenológico de la Investigación)* sabemos que el término griego “fenómeno” quiere decir “lo que se muestra”, lo patente, aquello que es sacado a la luz del día. Todos los indicios, signos, síntomas y símbolos tienen la estructura formal del aparecerse, lo cual se entiende como que no hay una realidad trascendente, más allá de lo que se nos muestra, se nos aparece, y eso no quiere decir que la realidad sea una pura creación nuestra. Volviendo al lenguaje del constructivismo, diríamos que la realidad es construida pero no de la nada. Verdadera es la simple percepción de algo: el ver descubre siempre colores, el oír descubre siempre sonidos. La verdad es percepción y descubrimiento, percepción que nunca es falsa, aunque puede quedarse en un no-percibir, un no bastar para tener el acceso adecuado. “Tras” los fenómenos de la fenomenología no hay ninguna otra esencia, no hay nada oculto salvo lo que se va volviendo fenómeno, porque los fenómenos no están dados de forma completa e inmediata, sino que se van dando. Un fenómeno puede estar oculto de dos maneras: todavía *no descubierto*, o *enterrado*, estuvo descubierto pero volvió a quedar cubierto. Lo que está enterrado en parte, se nos muestra en la forma del “parece ser...”, lo que implica graves riesgos de confusión y engaño. Vemos la concordancia con las dos formas del inconsciente según la neuropsicología y el psicoanálisis contemporáneo: el inconsciente *procedimental* (lo no descubierto) y el inconsciente *declarativo* o dinámico (lo enterrado), en el sentido freudiano.

La verdad como descubrimiento, en el sentido griego del término *aletheia*, se contrapone a otras formas de percibir y definir la verdad. Por ejemplo, a la verdad como *correspondencia (adequatio)* aceptada por la sociedad culta desde la escolástica hasta el empirismo y el positivismo: la verdad de un enunciado es su correspondencia con la realidad a la que se refiere. Se observará la gran proximidad conceptual con las definiciones ostensivas, sólo que ya no nos movemos en el orden de la correspondencia de los nombres sino en el de las proposiciones: “esto es un perro”. Pero, igual que con las definiciones ostensivas, con la verdad de la proposición se descubrió que nunca se podía comprobar de manera aislada, siempre se debe presuponer el “sistema” de todas las proposiciones. De esa manera se pasa a la verdad como *consistencia*, que defendieron filósofos de la ciencia posteriores al positivismo y al falsacionismo. Wittgenstein, no obstante, incluía un elemento esencial más, no basta con que una proposición sea coherente con el conjunto de las proposiciones, sino que además está inserta en una *forma de vida*. La ‘forma de vida’ añade el aspecto activo, práctico, tan presente también en la obra de Heidegger. Este último, sin embargo, procura una versión diferente de la verdad, enraizada en el pensamiento griego: la verdad como *descubrimiento*. Una proposición es verdadera cuando descubre al ente en sí mismo, cuando muestra, cuando permite ver al ente en su estado de descubierto; no se trata, afirma Heidegger de una concordancia entre el conocer y el objeto, en el sentido de una adecuación de un ente (sujeto) a otro (objeto) (ST, § 44, p. 239). Después aclarará Gadamer (Cf. Grondin, 1991, p. 171) que nunca se dan proposiciones aisladas de la cadena del diálogo; la ‘proposición’ es una abstracción a la que nunca se encuentra en la vida de una lengua.

Existen otras formas de concebir la verdad dignas de examen pero que no vamos a tratar ahora. Citaremos de pasada la verdad de la frase “realizativa” (*performative*) de John L. Austin (1962) y los filósofos analíticos británicos. Son frases verdaderas por su propia enunciación, cuando se cumplen ciertos criterios. “Yo os declaro marido y mujer”, “Se declara al acusado culpable”, pronunciadas por un juez, pero también otras no tan jurídicas como “te declaro mi heredero”, o “hijo mío, nunca llegarás a nada”.

En la medida en que el psicoanálisis relacional preconiza la superación de términos estáticos - como transferencia, contratransferencia, resistencia - y se prefiere hablar de la sesión analítica como un campo de interacción, un espacio transicional, de terceridad, algo “co-creado” por analista y analizando en un proceso de mutualidad, el concepto de verdad que mejor se le puede aplicar es el de descubrimiento: se descubre aquello nuevo que surge entre dos personas en relación, a veces, también, se descubren enunciados “realizativos” presentes o pasados. La interpretación acertada no será sólo la que se corresponda con la realidad (*Wirklichkeit*) mental del paciente, sino la que permita el descubrimiento.

La descripción fenomenológica como la entiende Heidegger es una *interpretación*, una *hermenéutica*. Esta hermenéutica es la metodología de las ciencias del espíritu y, por tanto, del *Dasein* como realidad histórica. Se ocupa de situar al ser humano en su dimensión temporal, no sólo histórica, con mayúsculas, sino también personal e individual, como ser finito que se angustia ante su finitud, ante la muerte.

Una conocida conferencia que impartió después de la guerra, *Construir, Habitar, Pensar* (CA, 1954, p.138) sugiere a su audiencia ponerse todos a pensar en el viejo puente de Heidelberg. No se trata de una vivencia en el interior de las personas presentes, sino de dirigir el pensamiento a aquel lugar; este pensamiento “aguanta en sí” la lejanía y estamos junto a aquel lugar, no junto a un contenido de representación. Incluso podemos estar más cerca de aquel puente que las personas que lo usan todos los días. La mente no es un ente aislado, en comunicación mediata con el entorno, como nos transmite la psicología experimental, un cerebro que percibe sensaciones:

“Inmediatamente” nunca jamás oímos ruidos ni complejos de sonidos, sino la carreta que chirría o la motocicleta. Se oye la columna en marcha, el viento del Norte, el pico carpintero que golpea, el fuego que chisporrotea (ST, § 34, p. 182).

En su *Crítica de la Razón Pura*, Kant proclama el “escándalo de la filosofía”: todavía nos falta una prueba firme de la existencia de los objetos fuera de nosotros, que aniquile todo escepticismo. A esto Heidegger (ST, § 43, p. 225), replica que el escándalo no reside en que aún carezcamos de dicha prueba, sino, bien al contrario, en que todavía se intente conseguir. Este es uno de los problemas filosóficos que, como deseaba Wittgenstein, no se “resuelven” sino que hay que intentar “disolver” (PI, I, 309, 464). Kant, al buscar la demostración de las cosas fuera de mí, pone en evidencia que sigue tomando como punto de apoyo original el ‘en mí’. Para Heidegger el *Dasein* - que permitásenos parafrasear como ‘el ser humano’ -, en cuanto ente, ya existe en un mundo, antes de toda presuposición y toda actividad, la existencia del mundo es *a priori*, en la forma del ser de la cura, el mundo es aquello de lo cual nos curamos<sup>4</sup> (ST, § 43, p. 226). No hay que demostrar la existencia del mundo “exterior”, ante los ojos o ‘presente’ (*Vorhanden*), sino la tendencia que tiene el ser humano (repetimos, entendiendo por tal al *Dasein*) de sepultar gnoseológicamente a ese mundo, para luego probarlo (ST, § 43, p. 227). La metafísica pertenece a la naturaleza del ser humano (CA, *Superación de la Metafísica*, pp. 65-66). Antes de que nos separemos del mundo y adoptemos una postura de aislamiento teórico, de radical externalidad, somos parte activa del mundo<sup>5</sup>. En la percepción del mundo no estamos separados de él. Stenner (1998) descubre semejanzas con la teoría de la percepción de Gibson:

Percibir el mundo es co-percibirse uno mismo. La conciencia del mundo y las complementarias relaciones de uno mismo con el mundo no son separables. El verbo *to afford*<sup>6</sup> se encuentra en el diccionario, pero no así el sustantivo *affordance*. Yo lo he construido. Con él quiero decir algo que se refiere tanto al entorno como al animal en una manera que ningún término existente recoge. Implica la complementariedad del animal y de

su entorno. (Gibson, 1986, p. 127)

Vemos, en especial, la afinidad entre este fragmento y el concepto heideggeriano de paraje (ST, § 22, 23, 24), El paraje es el “adonde” dentro del cual se le señala a un conjunto de útiles la totalidad de los sitios. Una casa está orientada en sus fachadas al mediodía o al norte y en su interior está orientada en la distribución de espacios y en ellos colocados los enseres para la utilización del ser humano. El ser humano es, por propia naturaleza, espacial, el espacio no se encuentra en el sujeto ni en el mundo sino que es la forma de estar la persona en él. Ni el espacio es en el sujeto, ni el mundo es en el espacio (ST, § 24, p. 127).

De igual forma, el conocimiento no es algo que tenga el ser humano en su interior y se corresponda con una realidad exterior, el conocimiento es un modo de ser del *Dasein*, tiene que ver con su estructura de ser en el mundo (ST, § 13, p. 74)<sup>7</sup>. De esta forma piensa Heidegger que se aniquila el problema del conocimiento. Compárese con la afirmación de Wittgenstein de que el conocimiento del abecedario no es un “estado mental” sino el estado de “una persona” (PI, 149). También nos parece descubrir semejanzas entre el *Dasein* heideggeriano – el ser-en-el-mundo – y las *formas de vida* (*Lebensformen*) de Wittgenstein. No somos nosotros, dice Heidegger, quienes suponemos la verdad, sino que es ella quien hace posible ontológicamente que seamos de tal manera que “supongamos” algo (ST, § 44, p. 250). Como hemos visto, para Wittgenstein mentir es un juego de lenguaje que requiere ser aprendido como cualquier otro (PI, I, 249, 250), y que sólo es posible la duda cuando ya existe la certeza (Z, 410; OC, 310), que sólo es posible la mentira cuando ya existe la verdad. Ambos filósofos, por otra parte, siguen a Aristóteles cuando conceden un lugar destacado al lenguaje en la comprensión de la esencia humana, como conjunto de herramientas con que descubrimos la realidad y no como expresión de un pensamiento interno previo, anterior a la expresión lingüística.

### Sobre Hegel

El objeto parece lógicamente anterior al sujeto aunque, para ser más exactos, debemos percatarnos de que sujeto y objeto se constituyen mutuamente, como en el conocido dibujo de Escher de dos manos que se dibujan una a la otra de forma simultánea. Pero ese trazado mutuo no es un ejercicio tranquilo ni plácido. Para clarificar esta construcción mutua en la que estamos continuamente embarcados, vamos a recurrir a la concepción hegeliana sobre la dialéctica del amo y el esclavo – o del señor y el siervo - (Hegel, 1807). Resumimos el pasaje de la Fenomenología del Espíritu aprovechando los comentarios clarificadores de Kojève (1947), con el temor de deformar el pensamiento original con una versión en exceso simplificadora.

El hombre busca ser reconocido por los otros: el simple deseo (*Begierde*) se convierte en deseo de reconocimiento. Este Reconocimiento (*Anerkennen*) es una acción (*Tun*), y no solamente un conocimiento. Ahora bien, esta acción no se opone al conocimiento. Es una acción concedora, un conocimiento activo. Pero, desde el comienzo, se quiere ser reconocido sin reconocer a cambio.

Ser hombre es no ser retenido por ninguna existencia determinada. El hombre tiene la posibilidad de negar su naturaleza animal empírica, puede querer su muerte, arriesgar su vida. El ser negativo es esencialmente finito. Sólo se puede ser hombre si se puede morir. Hace falta morir como un hombre para ser un hombre. La muerte debe ser aceptada libremente; debe ser

una muerte violenta en un combate. Debe arriesgar su vida para forzar la conciencia del otro.

El hombre debe arriesgar su vida para hacer reconocer su personalidad, no es como un cadáver como quiere ser reconocido. Y si lo que busca es matar a los otros, no es por cadáveres por quienes puede y quiere ser reconocido.

El señor es la conciencia que es para sí y se relaciona con el siervo de un modo mediato. Este modo de relación es mediato porque para el amo, fuera de su individualidad, todo el resto no es más que un medio, incluyendo al siervo; algo que se utiliza. Se reconoce a través del reconocimiento del otro, pero no reconoce a este otro. Y, asimismo, el señor se relaciona con la naturaleza de un modo mediato, por medio del siervo. El siervo se relaciona con la naturaleza y la transforma. El señor, que ha intercalado al siervo entre la naturaleza y él, la goza, a través del trabajo del siervo, pero no es capaz de transformarla por sí mismo, se vuelve dependiente. Mientras que la capacidad de transformar la naturaleza vuelve al siervo independiente. El amo no es el hombre auténtico, no es más que una etapa. Se trata incluso de un estancamiento: nunca se sentirá "satisfecho" (*befriedigt*) por el reconocimiento, pues sólo le reconocen los esclavos. Es el esclavo el que se convertirá en un hombre histórico.

Asimismo, el amo combate como un hombre (por el reconocimiento) y consume como un animal (sin haber trabajado). Así es su inhumanidad. Por ello permanece como el hombre del deseo (*Begierde*), que no ha logrado satisfacer del todo. No puede ir más allá porque es ocioso. Puede morir como un hombre, pero no puede vivir más que como un animal. No puede ser reconocido por otro hombre libre: pues en ese caso el adversario muere o le mata, y no hay por tanto ningún reconocimiento posible. La muerte es el señor absoluto.

La conciencia del siervo se ha sentido angustiada no por esto o por aquello, no por este o por aquel instante, sino por su esencia entera, pues ha sentido el miedo de la muerte, del señor absoluto, y se ha replegado a la sumisión.

Ahora bien, la conciencia del siervo llega a ser "para sí" mediante el trabajo y liberándose del temor primario. Pues si la conciencia se forma sin pasar por el temor primario absoluto, sólo es un sentido propio vano, el sentido propio donde queda anclado el señor. Su negatividad no es la negatividad en sí, por lo cual su formarse no podrá darle la conciencia de sí como de la esencia.

Jessica Benjamín (1988, 1995) ha usado la dialéctica hegeliana para comprender los procesos de reconocimiento niño-madre en el desarrollo de la identidad, así como las relaciones sado-masoquistas. La dominación comienza con el intento de negar la dependencia, el niño no sólo necesita lograr la independencia, sino que debe ser reconocido como independiente por las mismas personas de las cuales él ha sido más dependiente. Su primer intento de volverse independiente es desde la omnipotencia, sin reconocer a la otra persona: "Seguiré creyendo que mi madre es mi servidora, un genio que realiza mis deseos y hace lo que yo ordeno, una extensión de mi voluntad". Otra alternativa es seguir viendo a la madre como todopoderosa y a sí mismo como desvalido: "Soy bueno y poderoso porque soy exactamente como quiere que sea mi madre poderosa y buena", que equivale a aceptar el papel de siervo.

El reconocimiento mutuo es el punto más vulnerable del proceso de diferenciación. Para existir para uno mismo es preciso existir para otro, pero si destruyo al otro, no habrá nadie que me reconozca. Si no le permito ninguna conciencia independiente quedo enredado con un ser muerto, no consciente. Y Benjamín afirma lo que puede estar implícito en Hegel: "La verdadera independencia supone mantener la tensión esencial de estos impulsos contradictorios; es decir, tanto afirmar al sí-mismo como reconocer al otro" (1988, pág. 73). La pérdida se compensa por el placer de compartir, por la mutualidad.

Según la explicación freudiana del sado-masochismo, la erotización del dolor permite una sensación de dominio al convertirlo en placer. Pero esto sólo es cierto para el amo. La

relación de dolor es asimétrica, puede invertirse, pero no convertirse en recíproca (id., pág. 83).

Finalmente vamos a recordar, como hace la propia Benjamín (1988, 1995), el concepto de uso de un objeto tal como lo introdujo Winnicott (1969) por su gran proximidad con esta dialéctica del amo y el siervo y con el moderno concepto de "mutualidad". La noción "relación de objeto" sugiere cierto grado de participación física y de excitación. "Uso del objeto", en cambio, es un concepto más general, pues, si se lo desea usar, es forzoso que el objeto sea real en el sentido de formar parte de la realidad compartida, y no "un manojo de proyecciones". Es preciso que el sujeto haya desarrollado una capacidad que le permita usar los objetos. Para Winnicott esto forma parte del paso al principio de realidad. El objeto queda fuera de la zona de control omnipotente, es decir, es reconocido como una entidad por derecho propio. Para dar este paso (de la relación al uso) el sujeto destruye al objeto. Y después puede venir la fase de que "el objeto sobrevive a la destrucción por el sujeto": "Mientras te amo te destruyo constantemente en mi fantasía (inconsciente)". Pero, gracias a que el objeto sobrevive, cuando sobrevive, el sujeto puede vivir una vida en el mundo de los objetos. Esto reporta importantes beneficios; pero también supone un precio: la aceptación de la creciente destrucción en la fantasía inconsciente vinculada con la relación de objeto. El sujeto reconoce y controla su destructividad en la medida en que reconoce al objeto como otro sujeto, para lo cual él debe haber sido previamente reconocido. Esto permite la "realidad compartida". Sobrevivir significa no tomar represalias, también en el análisis, incluso la muerte del analista no es tan mala como la represalia (Winnicott, 1969, p.124). La creación de un espacio simbólico dentro de la relación madre-hijo promueve la dimensión de la intersubjetividad, concomitante de la comprensión mutua. Tal espacio, como subraya Winnicott, no es solo una función del juego solitario del niño en presencia de la madre, sino también del juego compartido entre madre e hijo, comenzando por el más temprano juego de la mirada mutua. En este juego, la madre está "relacionada con", en la fantasía, pero al mismo tiempo es "usada para" establecer comprensión mutua, un patrón que es paralelo al juego transferencial en la situación analítica. En la elaboración de este juego la madre puede aparecer simultáneamente como el objeto de fantasía del niño y como otro sujeto sin amenazar por ello la subjetividad del niño.

Este mutuo reconocimiento es el fundamento de las recientes teorizaciones sobre los procesos de mutualidad.

## EXPLICACIÓN Y COMPRENSIÓN

En la época en que Freud comenzó a desarrollar su labor ya era costumbre diferenciar – con el filósofo Dilthey - dos formas de hacer ciencia: las ciencias de la naturaleza y las ciencias del espíritu<sup>8</sup>; distinción muy criticada pero influyente todavía. En el primer tipo se sitúan las ciencias "duras", experimentales y matematizadas, como la física, mientras que el segundo correspondería a las llamadas ciencias "blandas", para las que se suele tomar como modelo la historia y, más en general, las ciencias sociales. Mientras que las primeras ofrecen la explicación de los fenómenos, se entiende que las segundas buscan la comprensión.

El famoso psiquiatra y filósofo alemán Karl Jaspers (1946), en su *Psicopatología General*, consideró necesario utilizar ambos enfoques en el campo de la enfermedad mental. Supone que existen trastornos que son "comprensibles", por ejemplo las neurosis y

otras reacciones vitales, mientras que otros sólo son explicables, como las psicosis. Dicho con otros términos, esto se corresponde con la separación entre causas y razones. Tanto razones como causas intentan responder al “porqué” del comportamiento pero de manera esencialmente diferente. Bajo una consideración lógica, la causa es un antecedente que provoca de forma material, total o parcialmente, un acontecimiento dado, pero de manera ciega; mientras que las razones introducen la previsión del resultado, que es lo que lleva a la acción, se trata de una acción dirigida a un fin. A las explicaciones que tienen en cuenta los objetivos, las razones, se les ha llamado “explicaciones teleológicas”. Una discusión clásica, todavía no resuelta, es la de si el psicoanálisis pertenece a un grupo u otro de ciencia, más hermenéutica (razones) o más heurística naturalista (causas).

Freud parece utilizar los dos modelos a lo largo de su obra, al principio más explicativo y después más comprensivo, pero también parece que no aceptaba que hubiera diferencia entre uno y otro. Aunque el método psicoanalítico permite realizar inferencias sobre las razones del comportamiento, Freud siempre pensó estar haciendo ciencia natural. De hecho mostró cierta ambivalencia respecto a sus explicaciones puramente psicológicas<sup>9</sup>.

El *Proyecto de una Psicología para Neurólogos* (1895), que no fue publicado hasta los años cincuenta, había sido un intento fallido por explicar las neurosis siguiendo un modelo puramente fisiológico y energetista, en la línea de sus maestros en medicina y fisiología: Helmholtz, Meynert y Brücke. Según algunos, este proyecto fracasó porque los conocimientos en neurociencias no estaban lo suficientemente avanzados en aquella época. Para otros, entre los que nos encontramos, la explicación del comportamiento humano o, para ser más exactos, del sentido del comportamiento, nunca se podrá reducir a sus fundamentos biológicos. El estudio de ciertos sectores de la biología, por ejemplo de la neurociencia, puede sernos de utilidad en la construcción de nuestras teorías psicológicas, buscadoras de sentido, aunque no nos dirá cómo deben ser, en cambio, nos puede aportar sugerencias sobre cómo no deben ser, es decir, qué postulados con incompatibles con los conocimientos actuales del s.n.c.

Freud comenzó proponiendo una explicación casi biológica de la motivación humana (la libido) que a veces se denomina “teoría energética” (también modelo entrópico o económico) marcada por el esquema de inquietud-amamantamiento-disminución de la inquietud, observable en el bebé. Al principio el organismo busca la descarga inmediata de las tensiones, sigue el principio del placer, pero poco a poco va madurando, aprendiendo y descubriendo que es preciso demorar la descarga y buscar modos aceptables, a esto lo llamó principio de la realidad (Freud, 1910-11). Estos principios, junto con la teoría energética de la libido, el concepto de pulsión, y otros, forman lo que se conoce como metapsicología, el conjunto de principios teóricos más abstractos que organizan el pensamiento psicoanalítico clásico como una biología de la mente. Se puede entender que los enfoques actuales, críticos con el psicoanálisis freudiano, reclaman el abandono de la metapsicología (Modell, 1981; Gedo, 1997; Orange, 2001; por citar algunos). Sin ir más lejos, esta metateoría desatiende formas relevantes de comportamiento, ya observables en niños muy pequeños, como son el juego y las conductas exploratorias. Fairbairn (1958) invirtió la predominancia de los dos principios: es el principio de realidad, tomado antes como proceso secundario, el que se halla presente desde el inicio. El proceso primario - el placer por el placer - deriva de un trastorno evolutivo, un cierre de un sistema en principio abierto, si bien se trata de un trastorno del que nadie se libra por completo.

Aunque conviene no olvidar que Freud (1900) también propuso la diferenciación entre deseo (*Wunsch*) y necesidad (*Bedürfnis*), útil para distinguir el comportamiento humano del

de otros organismos. La necesidad se puede satisfacer con algo material, mientras que del deseo no podemos decir que se satisfaga con facilidad<sup>10</sup>. La motivación humana es mucho más compleja de lo que las teorías homeostáticas – psicoanalíticas o no - sugieren<sup>11</sup>. El porqué de comportamientos como ‘yo fui a la fiesta porque quería encontrarme con una amiga’ sigue una lógica diferente de la causalidad; requiere una hermenéutica, es decir, una ‘ciencia’ de la interpretación (Habermas, 1968; Ricoeur, 1965, Taylor, 1984).

Otro hecho histórico merece nuestro interés, y es cuando la evidencia clínica llevó a Freud a relegar la teoría de la seducción. La teoría de la seducción, según la cual el factor etiológico de las neurosis eran los abusos sexuales durante la infancia, era coherente con el tipo de explicación habitual en otras ramas de la medicina y de las ciencias naturales, que buscan identificar una causa determinada y precisa, un elemento patógeno o factor traumatizante objetivo y externo, o interno pero biológico. Freud se vio obligado a abandonarla o, para ser más exactos, en la práctica a completarla con una teoría más compleja, puramente intrapsíquica, donde son fundamentales los deseos y fantasías inconscientes que se engarzan con el complejo de Edipo. A partir de ese momento, ya no hay una única causa traumática, sino muchas, para nosotros una de las mayores potencialidades de la teoría psicoanalítica. Frente a los modelos mecánicos de causalidad que aplica la ciencia natural, derivada del positivismo lógico, Freud propone el concepto de *sobredeterminación causal*. Un sueño, un síntoma, un *lapsus* y, en general, todo comportamiento, es determinado por una constelación de causas en su mayor parte inconscientes.

Freud (1915 a, p. 2041) califica la pulsión de “concepto límite entre lo anímico y lo somático”, y enumera sus componentes: presión, fin, objeto y fuente. El “objeto” es el desencadenante de la acción específica, mientras que por “fin” hay que entender la serie de reacciones encadenadas que culminan en una descarga duradera de la tensión. Sin embargo, el objeto desempeña un papel relativamente secundario. Las pulsiones son conservadoras, buscan el retorno a un estado anterior (Cf. también 1938, pp. 1014-115). Una definición tardía de la pulsión la describe como la representación mental de las necesidades biológicas (Freud, 1938, cap. II). Esta caracterización es muy sugerente. En la misma medida en que se trate de una representación mental, ya no será biología pura sino psicología en un contexto socio-cultural. Deshacerse de este concepto de pulsión es una tarea complicada pues, como ya sugirió Mitchell (1988, pp. 71-72), muchos suelen afirmar que sólo ponen al día el concepto de “pulsión” cuando, en realidad, lo están alterando, por ejemplo, al desconectarlo de todo sustrato orgánico. Actualizar un concepto obliga a redefinir todos los términos de manera clara y explícita. Pero quien eso haga mostrará con toda evidencia que se sale del marco de referencia ortodoxo. Respecto al concepto de “pulsión” intentaremos, no obstante, otra estrategia que no desconecta la conducta de lo orgánico, aunque sí se aleja francamente de la ortodoxia.

Pensamos que el problema no está en que la pulsión sea algo biológico, sino en que se la considere una “representación mental”, cuando debería tomársela como una *tendencia de comportamiento*. Cuando alguien actúa no tenemos por qué buscar el origen de su impulso en una representación interna, sino en el sentido de su acción que es, por principio, público. Spinoza, en su *Ética*, proponía el *conato*: asalto, ataque, ímpetu, impulso. Del latín *conatus*, y en griego *hormé*, que para Aristóteles era el obrar correspondiente a un impulso natural (Cf. Ferrater Mora, 1986). Cada cosa se esfuerza, cuanto está a su alcance, por perseverar en su ser (Ética, III, VI). Cuando el conato implica al alma se llama “voluntad” y si afecta al alma y al cuerpo, se denomina “apetito” (Ética, IX). La libido como buscadora de objetos que propone Fairbairn (1940) y la conducta instintiva de los etólogos, el *imprinting*, se sitúan en

este orden lógico, aunque quien seguramente mejor lo teorizó fue Bowlby (1969) con la teoría del apego. La necesidad de madre es la necesidad más urgente que tiene el bebé y la condición para satisfacer las otras necesidades. Por esta razón, según Bowlby, el bebé siente apego por la madre desde el principio. El apego no se deriva de las necesidades biológicas sino que es una necesidad biológica fundamental, la necesidad de ser social, podríamos decir, luego cada sociedad producirá sus formas peculiares de ser social.

La teoría del apego, que surge en el seno de las teorías de las relaciones objetales, se aparta de forma radical, como ocurre con Fairbairn y con Winnicott, del modelo de descarga de la teoría pulsional clásica. Bowlby (1969, pp. 37-38) comenta, acertadamente, que el modelo energético freudiano no surgió del trabajo clínico con pacientes, sino de las ideas aprendidas por Freud de sus maestros. El modelo de las relaciones objetales, dice, en cambio, deriva de la experiencia clínica y de los datos obtenidos durante el análisis de los pacientes. Esta es la única teoría de la pulsión que merece ser conservada. Después, la búsqueda del otro adoptará apariencias multiformes que deberán ser interpretadas por su sentido que, para el ser humano, solo es comprensible desde la articulación lingüística.

La existencia posible de dos formas de explicación dentro del psicoanálisis lleva a una contradicción: entre la explicación económica y la interpretación por el sentido. Se trata de una mezcla de principios explicativos fisiológicos y psicológicos, algo cuestionable según Fairbairn (1956, pp. 130-132) desde un punto de vista metodológico. Freud utiliza dos principios explicativos distintos, uno al nivel del impulso (la teoría de la libido), el otro en términos de las relaciones objetales (la situación edípica). En opinión de Fairbairn, la búsqueda del placer, el hedonismo, no proporciona una base satisfactoria para la construcción teórica, relega las relaciones objetales a un segundo plano, y pone en cuestión el supuesto de que el hombre sea por naturaleza un animal social (Aristóteles), pues la conducta social sería una característica adquirida.

El filósofo francés Paul Ricoeur (1965) llama a esta contradicción la *aporía energética/hermenéutica*. La palabra “aporía” procede del griego y significa una dificultad lógica insuperable, también conocida como antinomia o paradoja lógica. Cómo es posible que la explicación económica pase por una interpretación referida a significaciones y, a la inversa, que la interpretación sea un momento de la explicación económica. La energética y la hermenéutica están en una relación de *contignación* (del latín *contignatio*), es decir, se hallan unidas exteriormente, como si soldamos dos trozos de metales diferentes, pero son dos objetos que no tienen nada que ver (Cf. Assoun, 1981). Por consiguiente, es necesario separar la teoría del sentido freudiana de la teoría energética freudiana, porque la energía es enemiga del sentido. Ricoeur propone reinterpretar el psicoanálisis a través de la filosofía fenomenológica de Husserl, otros han dado una solución cercana sugiriendo a Heidegger y a Sartre<sup>12</sup>.

La versión hermenéutica del psicoanálisis, no obstante, también puede llevarnos al abismo del “todo vale” de moda en tiempos de “postmodernismo”. Si no hay ninguna base material que sirva de anclaje, una interpretación valdrá lo mismo que otra y, en definitiva, nada. El perspectivismo – afirma Grondin (1991, p. 38) – no debe entenderse como un pensamiento de la resignación, sino como una filosofía crítica cuyo objeto es rechazar pretensiones de conocimiento indemostrables. Donde Freud se enfrentó de manera más decidida con este asunto fue en uno de sus trabajos tardíos *Construcciones en Psicoanálisis* (1937) y quizá dio la respuesta adecuada: no vale cualquier interpretación, pues unas producen los efectos esperados y otras no, aciertan con la realidad psíquica del paciente o fallan. Tampoco es suficiente con que el paciente confirme o rechace la interpretación, hay



que esperar y ver si se producen cambios en su sintomatología, en su comportamiento, o en la aparición de otros contenidos relevantes en sus asociaciones, que hasta ese momento habían permanecido ocultos.

Si la hermenéutica es simplemente interpretación unilateral del otro, del texto producido por el otro, habremos evitado las explicaciones biológicas pero nos deslizamos a un idealismo de las interioridades mentales. Cuenta Gadamer que para Platón el lenguaje es el diálogo del alma consigo misma<sup>13</sup>. Es diálogo porque consiste en preguntas y respuestas, uno se pregunta a sí mismo como podría preguntarle a otro. En consecuencia, el lenguaje no se practica a modo de enunciados sino con preguntas y respuestas. Añadamos que las preguntas y respuestas, a nuestro entender, no surgen en un campo lógico sino experiencial, en la relación de dos o más personas, en el que terapeuta y paciente se ocupan del otro. Se ha afirmado a veces que el psicoanálisis relacional presta una atención y un respecto especial por la subjetividad del otro. Estamos de acuerdo con eso, siempre que por subjetividad entendamos la persona total, no sólo lo que enuncia explícitamente, ni sus “contenidos mentales”, sino lo que dicen (y lo que callan) paciente y analista, desde su contexto total pasado, presente y futuro, y en el campo interpersonal de la terapia analítica.

Desde las corrientes relacionales y hermenéuticas se ve urgente reformar la doctrina clásica, pero quizá no se pueda prescindir de cierto principio económico o energético. Aunque para nosotros el punto esencial de partida sea el conjunto de los significados, estructurado en el lenguaje - el deseo en lugar de la necesidad - también es fácil percibir que algunas unidades de signos y algunas cadenas están “cargadas” energéticamente. ¿A qué energía nos referimos? Evidentemente, no a una energía meramente biológica sino a aquella otra que hace que determinadas expresiones verbales posean una especial fuerza o connotación que la semántica recoge. Por ejemplo, el insulto, el exabrupto, las expresiones crudas, nos producen un efecto que puede llegar a ser físico. La palabra “ofensa” se utiliza tanto para referirse a un daño físico como verbal. Wittgenstein subraya en una de sus observaciones más geniales, que los deseos, conjeturas, creencias, órdenes parecen ser algo insatisfecho, algo que necesita ser completado, los símbolos parecen estar por naturaleza insatisfechos. (PG, p. 132).

Hace ya tiempo que la cibernética ha ofrecido respuesta a este problema teórico. La información puede fluir en el sentido opuesto al de la energía, o sin que corra energía (Cf. Von Bertalanffy, 1968, p. 42). El cable telegráfico sirve como ejemplo sencillo de este hecho: transmite la información mediante cortes en la corriente. Diremos también que una puerta automática se abre cuando se interrumpe la energía lumínica. La información, por tanto, no es expresable en términos de energía. La biología ha hablado de los mecanismos de autorregulación y de retroalimentación desde la época de Cannon – a principios del siglo pasado - pero, como advierte von Bertalanffy (pp. 80-81) no deben ser confundidos con la auténtica finalidad o intencionalidad. La meta futura está ya presente en el pensamiento actual “vinculada a la evolución del simbolismo del lenguaje y los conceptos”.

Cohler y Galatzer-Levy (1992) proponen que el único valor de la metapsicología puede estar en su uso metafórico dentro de la teoría de la clínica. La “energía psíquica” no es un concepto viable, en cambio el concepto de “intensidad del deseo” parece más prometedor. La confusión potencial que surge del uso metafórico de los términos fisicalistas en metapsicología lleva a estos autores a recomendar el estudio de la persona y la experiencia (teoría clínica), en lugar de las funciones y mecanismos (metapsicología). Sin embargo, en el proceso de renovación del psicoanálisis y de rechazo o reforma de la metapsicología nos vemos en la obligación de revisar este y otros conceptos importantes, pero nunca

prescindiremos del todo de teorías o modelos generales o, en palabras de John Gedo (1997, p. 782), cualquier teoría clínica en psicoanálisis inevitablemente usa algún tipo de metapsicología, aunque no se pretenda. Nosotros intentamos aportar a la construcción de una metapsicología externalista.

No podemos abrazar sin reparos la versión hermenéutica por una doble. Por una parte, cada vez se da menos importancia a la interpretación, como tal, mientras que el estudio de los aspectos relacionales en la situación analítica ocupa un lugar más destacado. Por otra parte, el enfoque relacional, desde Fairbairn, da gran valor a las experiencias negativas tempranas, procedentes del ambiente, que han producido la patología, lo que supone una recuperación parcial de la teoría traumática<sup>14</sup>. En relación con esto hay que entender la gran relevancia concedida a la investigación sobre el desarrollo infantil temprano, puesta de moda desde Stern (1985).

## LA CONCIENCIA Y LO INCONSCIENTE

Freud pone distancia con Descartes y el introspeccionismo, ya que niega que la conciencia sea el acceso privilegiado a nuestro psiquismo, pero en parte vuelve a él en la forma que tiene de caracterizar lo inconsciente. La existencia de un psiquismo inconsciente se justifica porque los datos de la conciencia son incompletos, se muestra en la clínica por la aparición de los síntomas que simbolizan el conflicto y en la vida diaria por la aparición de actos fallidos y por los sueños, entre otros fenómenos (Freud, 1915 b, 1938).

La asimilación de todo lo psíquico a la conciencia, dice Freud (1915 b, pág. 2062) es un error, aunque se trate de un asunto de "convención", o de "nomenclatura" y, por tanto, irremediable. Es un error porque deja fuera gran parte de la realidad observable. Advierte en más de una ocasión que el recurso a la biología nada soluciona puesto que lo que nos encontramos siempre son productos psicológicos, explicables en su propio nivel. Se puede argumentar que lo que Freud, a su vez, nos propone es un cambio de nomenclatura, es una nueva manera de representar los hechos, ante la cual nuestra actitud debiera ser pragmática - y no cuestión de fe -. En la medida en que el concepto de psiquismo inconsciente nos permita explicar muchos comportamientos de manera más eficaz debe ser conservado.

¿Cuál es el objeto del psicoanálisis? Según numerosos autores es el inconsciente. El psicoanálisis se ocupa, entonces, de determinados objetos mentales (imágenes, intenciones, predisposiciones, deseos, etc.) dentro de un tipo de "monólogo interno". Estos objetos mentales, se dice, no poseen una existencia independiente y sensible, pero pueden deducirse de la transferencia, es decir, de la relación que se produce entre paciente y analista en la que se reactualizan relaciones del pasado, y de otros fenómenos como los lapsus, los actos fallidos, los sueños o los síntomas, en general.

Una tesis alternativa, más acorde con el modelo relacional, tal como lo entendemos, consiste en sugerir que si esos objetos se muestran en la transferencia (o en los otros fenómenos mencionados) es porque son comportamientos. Por tanto, *el objeto del psicoanálisis es el comportamiento*. Seguimos en esto la inspiración de autores tan diversos como Lagache (1949), Bleger (1977), Pichon-Rivière (1975, 1979), Stolorow (1997) y, entre nosotros, Tizón (1978). La postura contraria, tal vez mayoritaria, lleva inadvertidamente a un típico razonamiento circular, pues nada justifica que digamos que el psiquismo inconsciente se muestra en la transferencia y, después, que la transferencia es una prueba de lo

inconsciente.

La hipótesis que se ha introducido para explicar un fenómeno no se debe confundir con dicho fenómeno, que es el que nos interesa explicar. Freud inicialmente propuso el funcionamiento inconsciente para explicar una serie de fenómenos comportamentales, como son los síntomas de la histeria, en especial la conversión histérica, luego los síntomas en general. En los comienzos, esa explicación era bastante semejante a la que proponía el psiquiatra francés Pierre Janet – ambos habían sido discípulos de Charcot en París - quien relacionó la sintomatología de conversión histérica con la acción de las "ideas fijas", escindidas de la personalidad consciente y sumergidas en el "subconsciente" (véase que el término utilizado es diferente del psicoanalítico "inconsciente")(Cf. Ellenberger, 1970). Sin embargo, Freud dio mucha mayor extensión a su concepto de inconsciente y lo utilizó para dar cuenta de otros fenómenos: los sueños, los actos fallidos, y los síntomas de las demás neurosis (obsesiones, fobias, "paranoia", etc.).

Aunque el modelo relacional se interesa por la relación interpersonal, o por el vínculo, es decir, por la forma, predominantemente inconsciente, en que el sujeto se comporta y relaciona con su entorno humano, este comportamiento que reclama nuestra atención no debe confundirse con el que ocupa a los psicólogos conductistas. Lo que interesa no son tanto los cambios motóricos observables y mensurables, sino su significado, por cuanto todo comportamiento es comunicación.

Pero si el concepto de inconsciente es de verdad útil en la explicación del comportamiento humano es porque implica toda la red social de significados (algo de eso se descubre en la asociación libre), aunque no como una estructura formal interior, sino como una estructura cultural externa. El significado de un fenómeno inconsciente, por ejemplo, que yo diga por error "animal" en lugar de "alemán" debe buscarse dentro de un contexto social y cultural, desde luego español, y considerar toda la red de connotaciones que existen en un momento determinado del lenguaje, por ejemplo: los estereotipos dominantes sobre el "carácter alemán", la dificultad para aprender ese idioma, el dominio alemán en la economía europea de los últimos decenios, mi enfado reciente con un amigo alemán, etc.

El límite entre consciente e inconsciente, dicen Stolorow y Atwood (1992, pág. 70 y ss.), es flexible - algo contrario a la concepción tradicional de "barrera represiva" - , y viene determinado por el contexto intersubjetivo específico. Todas las formas de inconsciente se derivan de contextos formativos relacionales específicos. Lo inconsciente, diremos, se crea en la relación y es bi-personal, se establece entre dos o más personas, pues también nos parece legítimo hablar de un inconsciente grupal, o familiar. Aún el funcionamiento del psiquismo inconsciente individual es social por naturaleza (Mitchell, 1988; Lyons-Ruth, 1999). Se puede aplicar al psiquismo inconsciente lo que Mitchell (1988, p. 15) sugiere al referirse a la mente, en general. La mente no surge de presiones internas sino que es diádica (dos o más personas) e interactiva, busca el contacto, el engranaje con otras mentes. En otros lugares hemos sugerido que la mente es el propio contexto pragmático interpersonal. Podemos añadir que la relación con el otro que forma el psiquismo es dialéctica, supone una lucha radical (Benjamín, 1988, 1995, 2004).

Finalmente, en el psicoanálisis relacional cada vez tiene más presencia un modelo de la memoria y el aprendizaje tomado de la neurociencia y de la psicología cognitiva, que es la *memoria implícita o procedimental*, frente a la *memoria declarativa*. Desde ese ámbito del conocimiento se ha sugerido que el aprendizaje implícito y la memoria implícita pueden ser manifestaciones de un mismo sistema cognitivo que procesa información fuera de la conciencia (Cf. Cañas, Quesada y Antolí, 1999). Este sistema tiene una serie de

características que lo diferencian del sistema cognitivo consciente, como es la robustez o inflexibilidad. La memoria declarativa es aquella que se refiere predominantemente a hechos, mientras que la memoria procedimental es la que almacena información sobre el modo de realizar acciones (Anderson, 1983). Se supone que la memoria procedimental es más antigua, se asienta principalmente en el hemisferio derecho, con un acceso escaso a la codificación lingüística, semejante, por tanto, al orden de fenómenos que en psicoanálisis llevaron a hablar de neurosis de carácter (Cf. Rodríguez Sutil, 2005). Desde el enfoque técnico psicoanalítico, la existencia de la memoria procedimental explicaría la necesidad de una aproximación al paciente propiamente no verbal o, para ser más exactos, no interpretativa, complementaria de la interpretación y el *insight*. Suponemos que aquí caerían conceptos técnicos como el sostenimiento (Winnicott), la *rêverie* (Bion), la contención y, en otro orden de cosas, el inconsciente procedimental (Lyons-Ruth, 1999) y el conocimiento relacional implícito del que recientemente trata el Grupo de Boston, por poner unos ejemplos destacados.

## MODIFICACIONES TÉCNICAS

Los analistas de orientación relacional normalmente dan menos importancia a la interpretación y a la asociación libre y valoran, sobre todo, la relación analítica como experiencia personal correctora de vínculos pasados patológicos (Summers, 1999; Ávila, 2005). Normalmente consideran que la psicoterapia funciona mejor si se plantea como un intento de ayuda o sanación (Ferenczi) o de sostenimiento (Winnicott), sin renunciar al intento de que el paciente logre el *insight* sobre los propios mecanismos y creencias. De esta forma se consigue a menudo romper la patología (patrones relacionales repetitivos).

La tradición psicoanalítica presentaba la *regla de neutralidad* como principio inamovible - apoyándose en la denominada "regla de abstinencia" (Freud, 1915 c) - junto con la *inevitable asimetría* que traza la situación analítica, entre un terapeuta, previamente analizado, conocedor y controlador de su inconsciente, y un paciente desconocedor absoluto de sus motivaciones profundas, que debe rendirse al criterio del terapeuta. De la neutralidad y la asimetría, como hechos de fondo, surge la transferencia, que – como advierte Ávila (2005) - deja fuera de nuestro campo de observación lo que es la auténtica relación terapéutica. Analista y paciente, según la nueva concepción, se determinan recíprocamente, a nivel de los procesos que operan tanto dentro como fuera de la conciencia subjetiva. Cualquier aproximación para explicar la mutua influencia requiere la consideración de todos los planos de comunicación presentes (Cf. Espinosa et al., 2006). En esta línea, Hoffman (1983) considera al paciente como intérprete de la experiencia del analista. Se ha pasado de la concepción de un analista-espejo, cuya única tarea es interpretar el inconsciente y las fantasías transferenciales, hasta una idea de la situación analítica como una relación en la que el analista se haya implicado.

La psicoterapia siempre será un proceso de influencia mutua pero, inevitablemente, también asimétrica, por la diferenciación de roles derivada de la especial responsabilidad y autoridad del terapeuta (Aron, 1996). Lewis Aron (1996) matiza la diferencia entre mutualidad y reciprocidad. La idea distintiva de lo mutuo es que las partes se unen a través del intercambio en el mismo acto, como ocurre por ejemplo, en los pactos de mutuo acuerdo. En cambio, la idea distintiva de reciprocidad es que una parte actúa en respuesta a algo hecho por la otra parte, como por ejemplo en la amabilidad recíproca. El concepto de

mutualidad, según Aron, no incluye simetría o igualdad. La psicoterapia, repetimos, es un proceso de influencia mutua pero asimétrica. Esto libra, en nuestra opinión, a los seguidores del enfoque relacional de las tentaciones de análisis mutuo que durante cierto tiempo confundieron a Ferenczi, con resultados poco favorables.

Precisamente Sándor Ferenczi, durante tantos años ignorado, debe identificarse como el antecedente directo de la técnica relacional. Fue él quien se atrevió a plantear cuestiones incómodas como la del *traumatismo intra-analítico*, y la relación de *esclavitud analítica* en que la que la terapia analítica se puede convertir (Cf. Jiménez Avello, 2006).

En la época de la “terapia activa”, a comienzos de los años veinte, Ferenczi (1919 a y b, 1921) había reconocido que, a veces, es preciso ayudar al paciente a tomar una decisión cuando es urgente y todavía no se halla preparado. Pero entonces el terapeuta debe percatarse de que no está actuando propiamente como psicoanalista y que se pueden derivar modificaciones de la transferencia, por ejemplo, un reforzamiento de la misma. Pone el ejemplo de incitar a un paciente a superar su incapacidad casi fóbica a tomar una decisión. Este tipo de intervención puede ayudar a resolver los bloqueos afectivos y facilitar el acceso a un material inconsciente, inaccesible hasta entonces. Jones, seguramente para oponerse a las posiciones de Ferenczi, aunque explícitamente se refería a Sadger, afirmaba que un psicoanalista no debe dar nunca consejos a su paciente y menos aún el consejo de mantener relaciones sexuales. Este analista había aconsejado a un paciente que practicara el coito, por primera vez en su vida. Ferenczi para defenderse recurre a la autoridad del propio Freud:

En cierta ocasión me dijo que en la neurosis de angustia era preciso, al cabo de un cierto tiempo, invitar a los pacientes a renunciar a sus inhibiciones fóbicas y a afrontar precisamente lo que más angustia suscita en ellos.” (...) “... trate, a pesar de su angustia, de salir, de hacer vida social, de ir al teatro, etc. (1919 b, p. 30)

Ferenczi es muy prudente en sus consejos técnicos, por ejemplo, no se le debe decir al paciente que esta experiencia le curará de inmediato. Por lo demás, cuanto se supera el estancamiento, el terapeuta debe volver rápidamente a la receptividad pasiva. Pero opina que Jones exagera al decir que nunca se deben dar consejos. Sugiere que la técnica activa ha sido utilizada siempre *de facto*, aunque sin nombrarla y que la interpretación es ya una forma de dirección (Ferenczi, 1921). Es, dice, un complemento pedagógico del análisis propiamente dicho, que nunca debe pretender reemplazarle. Una forma de intervención activa habitual es fijar un término al análisis. Estas recomendaciones nos recuerdan la posición de Summers (1999) en el sentido de que la acción es un elemento crucial en la terapia, no una desviación, pues formular proposiciones ya es una manera de “hacer” – parece que estuviera citando los “enunciados realizativos”.

Años después (1928, 1932), Ferenczi introducirá conceptos que anticipan aspectos técnicos del enfoque relacional, como son “elasticidad”, “tacto” y “empatía”. Lamentamos no poder exponer aquí con mayor extensión las intuiciones de Ferenczi sobre la terapia analítica, pero esperamos que quede claro que era un analista relacional *avant la lettre*<sup>15</sup>.

Después del ilustre antecedente de Ferenczi, Ronald Fairbairn (1958) fue el primero en manifestar su descontento con el distanciamiento como actitud técnica, principio aceptado y preconizado entonces desde los institutos psicoanalíticos. Considera que el diván es una forma de distanciamiento (*detachment*) (Fairbairn, 1958, p. 81). Hay que ser cuidadoso para no confundir el distanciamiento con la objetividad de las interpretaciones, pues sólo tiene un alto valor defensivo para el analista<sup>16</sup>. Igualmente desconfía de que se instituya una duración fija de las sesiones, independientemente del tempo del paciente y del momento en el que se

interrumpe la sesión porque es la hora.

Esto, que puede considerarse un antecedente de la duración variable de las sesiones lacanianas, entendemos que debe ser un consejo de flexibilidad y no de arbitrariedad. En otras palabras, la sesión debe tener una duración *más o menos fija*, pero no interrumpiendo al paciente a mitad de una frase, o del desarrollo de un contenido emocionalmente relevante. Asunto diferente es que esa flexibilidad en algún caso concreto lleve al abuso, que deberá ser evitado y/o interpretado.

Volviendo a Fairbairn, comenta que el uso del diván tiene que ver también con una concepción teórica del tratamiento que impone en el paciente, de forma totalmente arbitraria, una situación traumática. Dicha situación reproduce el trauma infantil en el que el bebé es abandonado sólo y aislado. El requisito de la asociación libre, combinado con la postura recostada, parece un tabú contra cualquier forma de actividad, excepto la expresión verbal. Puesto que las inhibiciones de la actividad constituyen un factor tan importante en la génesis de los síntomas y de las dificultades internas, se plantea la cuestión de si el reforzamiento artificial de dichas inhibiciones, por las condiciones de la sesión analítica, no constituye en muchos casos un serio trauma emocional para el paciente, aumenta su resistencia e, incluso, favorece las reacciones terapéuticas negativas (Fairbairn, 1957, p. 70). Estamos de acuerdo con Fairbairn en que, desde luego, hay pacientes de tipo pasivo a los que la posición recostada les proporciona un adecuado escape de la ansiedad que implica para ellos la actividad, y que están dispuestos a explotar la situación analítica en una manera masoquista. Sin embargo, no creemos que el rechazo del diván deba tomarse como un requisito del psicoanálisis relacional. Por lo que nosotros hemos podido ver, en muchos casos el diván, dependiendo como se use, puede ser un recurso que facilite el proceso de indagación y permita una mayor comodidad a terapeuta y paciente.

Fairbairn comenta algo en lo que es difícil no coincidir, y es que el paciente, en tanto paciente, debe haber sufrido deprivaciones importantes en su infancia (1957 a, pp. 150-151). Es lógico que acuda a la terapia necesitado de aquellas relaciones personales de las que careció. El distanciamiento y neutralidad suponen el sometimiento a una nueva e importante deprivación, que reactualiza la anterior. En muchos momentos, por tanto, la terapia analítica produce una retraumatización.

Bjorn Killingmo (1989, 1995, 1999) con posterioridad se ha aproximado a la misma temática, más en concreto, en el artículo de 1999 que dedicó a analizar y reformular el *principio de abstinencia*. Teniendo en cuenta sus importantes aportaciones a la distinción de dos niveles de patología (conflicto – déficit) se comprende que intente dar una visión equilibrada, con una propuesta que tal vez satisfaga a muchos y que puede ser importante reproducir aquí:

El analista debería sintonizar empáticamente con la experiencia inmediata del paciente a través de su actitud afirmativa [Cf. Killingmo, 1995], y transmitirle un sentimiento de seguridad y de legitimidad en la experiencia personal. De forma respetuosa, consecuentemente, debería representar una perspectiva de desarrollo en nombre del paciente. Comportándose de una manera libre y natural, proporcionará un ambiente analítico de simpatía y preocupación humana. Dentro de esta valiosa presencia emocional, debería abstenerse de gratificar los deseos y de aceptar las prescripciones de rol que son representadas en la transferencia, independientemente de saber si son de origen relacional o instintivo. En su lugar, deberían ser analizadas, de modo que sus precondiciones puedan ser desveladas (1999, p. 77).

De las viñetas y ejemplos clínicos que contienen algunos de los trabajos a los que hacemos referencia, se deducirá que el enfoque relacional no busca precisamente satisfacer

los deseos del paciente, sino disminuir la a veces tremenda distancia en el rol asignado tradicionalmente a terapeuta y paciente, permitiendo que el terapeuta exprese en determinadas ocasiones sus propios sentimientos y experiencias, en la medida en que pueden resultar útiles. El psicoanálisis relacional también da mucha mayor importancia de lo que era habitual a los aspectos no verbales y no interpretativos en el contexto terapéutico. En este terreno ha sido de gran ayuda el estudio de la interacción bebés-padres. Una referencia obligada en la actualidad es al llamado “Grupo de Boston” (D.N. Stern et al, 1998; Boston Group, 2002, 2003). Los miembros de este grupo han propuesto que centremos nuestra atención en el *conocimiento relacional implícito*. Se trata de la realidad que está en la base de las relaciones paciente-terapeuta, tradicionalmente conocidas bajo la rúbrica de “transferencia/contratransferencia”. Este conocimiento relacional implícito, se pone en funcionamiento en cada nuevo vínculo, pero no está representado simbólicamente. Tampoco está reprimido, si bien tenemos cierta experiencia de él, cierta intuición que no puede ser formulada de forma declarativa, aunque se puede intentar su transcripción en un segundo momento. En el aquí y ahora de la relación terapéutica pueden resonar relaciones anteriores, sobre todo aquellas que han dejado una huella conflictiva o estructurante. Como bien sintetiza Ávila (2005, p. 199): “Pasado y presente se solapan, se deslizan uno sobre otro en una experiencia compartida, co-construida por ambos partícipes, paciente y analista”. Coincidimos con Coderch (2006) en que esta forma de trabajo es especialmente útil con aquellos pacientes que tienen dificultades en la diferenciación del self del objeto, en la capacidad de simbolización, con ansiedades y defensas arcaicas, lo que, por término corriente conocemos por patologías narcisistas y límites o, siguiendo a Killingmo (1989), *patología por déficit*. Sin embargo, según nuestra experiencia, prácticamente no hay paciente en el que no se pueda descubrir este nivel de patología. Coderch añade:

Sucede que este “más allá” es algo que resulta muy difícil de transmitir en los trabajos psicoanalíticos, y ello se debe, en mi opinión, a que tanto en los textos teóricos como en el material clínico el autor puede transmitir a los lectores y oyentes la formulación semántica-referencial de las interpretaciones, pero no el contenido pragmático-comunicativo de las mismas. Este último, por definición, es inefable, tan sólo puede ser captado directa y emocionalmente por los dos participantes (2006, p. 235).

Lo dicho en este apartado nos hace intuir que la intervención del analista debe estar guiada por un doble principio. Ya (Modell, 1981) nos ofreció un acercamiento a esta doble dimensión cuando propuso que el analista tenía dos formas, necesarias, de aproximarse al paciente. La primera se concibe como una relación “Yo-Tú”, que se desarrolla en la forma de observación participante, y que aproxima al análisis a una disciplina hermenéutica. La segunda es un tanto cosificadota, “Yo-Esto”, en la que el analista adopta la posición de un observador externo que busca categorías diagnósticas, intenta categorizar las formas de resistencia e identificar configuraciones recurrentes. En la medida en que aceptemos que nuestra labor también es técnica, dentro de las ciencias de la salud, y para una mejor ayuda del paciente, la segunda forma es irrenunciable.

## TRANSFERENCIA Y RESISTENCIA

En 1914 (*Historia del Movimiento Psicoanalítico*) Freud planteó ciertos criterios de delimitación entre lo que es y lo que no es psicoanálisis:

Puede, por tanto, decirse que la teoría psicoanalítica es una tentativa de hacer comprensibles dos hechos – la transferencia y la resistencia –, que surgen de un modo singular e inesperado al

intentar referir los síntomas patológicos de un neurótico a sus fuentes en la vida del mismo. Toda investigación que reconozca estos dos hechos y los tome como punto de partida de su labor podrá ser denominada psicoanálisis, aun cuando llegue a resultados distintos de los míos. (p. 1900)

A pesar de la advertencia subyacente, el psicoanálisis relacional ha emprendido la revisión de ambos conceptos. Según la definición que da Donna Orange (2002) la 'transferencia' freudiana consiste en el fenómeno de trasladar las imágenes o representaciones del pasado, y las ansiedades asociadas, a la relación actual. Dicho fenómeno ha sido tomado en la práctica, de forma más o menos explícita, como la producción en el paciente de una representación errónea de la realidad, más aún, como una equivocación de 'la' paciente en contraste con la representación correcta del analista varón. Analista y paciente, gracias al concepto de transferencia, aparecen como "entes flotantes" que se influyen sin entrar en relación (Ávila, 2005). Es evidente que el lenguaje cartesiano de las representaciones subyace en esta explicación freudiana, y que cuando se sustituye por la idea de que lo que la persona actúa en la práctica son esquemas de funcionamiento (externos) y no imágenes (internas), de inmediato hay que proclamar que los esquemas se activan y no se trasfieren.

¿Qué hacemos entonces? ¿Eliminamos el concepto, simple y llanamente? Esta es la solución que propone Orange (2002), pero tal vez sea un tanto prematura. No vamos a cambiar de forma radical e inmediata los hábitos de expresión que nos llevan a hablar frecuentemente de "transferencia", al igual que de "contratransferencia" y de "resistencia". Parece más indicado explicar la transferencia desde otro contexto referencial. En ese sentido, resulta sugerente la propuesta de Rosa Velasco (2005, p. 173) de que, sin más, la transferencia es una forma de organizar el presente según la experiencia del pasado. Recordemos que estamos hablando de a un campo de interacción entre, básicamente, terapeuta y paciente, si bien las relaciones externas a la sesión analítica desempeñan un papel no despreciable.

Más se nos impondrá la necesidad de seguir hablando de "transferencia" cuanto más rígido sea el sea el estilo de funcionamiento del paciente. Recordemos que para Fairbairn la mayor fuente de resistencia es el mantenimiento del mundo interno como un sistema cerrado (1958, p. 84). Por tanto, una forma de entender el tratamiento psicoanalítico es como un intento por abrir brechas en ese sistema cerrado, haciéndolo accesible a las influencias de la realidad exterior. Si el sistema está cerrado, la relación con un objeto externo sólo puede tomar la forma de la transferencia: el objeto externo es tratado como un objeto interno. Por tanto, concluye Fairbairn con una intuición genial para su momento, la interpretación de la transferencia, en la situación analítica, no es suficiente para producir un cambio, es necesario que la relación con el terapeuta se desarrolle hasta convertirse en una relación real entre dos personas. Esta sugerencia no parece incompatible con Winnicott (1979) cuando afirma que la transferencia convierte a la otra persona en un objeto. La tarea del analista es paradójica, dice Winnicott, no consiste en aceptar o en rechazar el ser un objeto, sino en aprender del paciente cómo convertirse en un objeto utilizable por él. Hay una considerable diferencia entre que el analista sea usado como objeto o que sea explotado como persona. El paciente no necesita un santo como analista, necesita autenticidad. Como se verá, Winnicott tampoco pone el acento en la interpretación y en su enfoque se percibe el deslizamiento temporal del análisis hacia el momento presente. Como dirá Sandler (1993), la cuestión "¿qué está sucediendo ahora?" pasó a contestarse antes que la pregunta "¿qué revela el material del pasado del paciente?". El trabajo analítico se centró cada vez más en el uso efectivo que el paciente hace del analista que en sus deseos



y pensamientos inconscientes.

¿Quiere esto decir que no hay que interpretar la transferencia? Seguramente lo que significa es que hay diferentes formas de transferencia. A parte de decir que puede ser más rígida o más flexible, puede ser útil la clasificación que realiza Killingmo (1989) de *transferencia de conflicto* frente a *transferencia de déficit*. La primera sería aproximadamente equivalente a la transferencia freudiana, mientras que la transferencia de déficit no está cargada con un contenido representacional específico, hace referencia a la repetición de necesidades dirigidas hacia objetos cuyas representaciones no han sido internalizadas. Déficit y conflicto son dos niveles de patología que no están separados de forma nítida y que se presentan en todos los pacientes, en mayor o menor proporción. Como era imaginable, Killingmo señala que el déficit estructural tenderá a intensificar los conflictos evolutivos comunes. Dicho en otras palabras, si había déficit en las fases tempranas más fácil será que haya conflicto en la etapa aproximadamente correspondiente al Edipo. Posiblemente la transferencia a la que se refieren Fairbairn y Winnicott, y que nos interesa desde el paradigma relacional, es la que se sustenta en el déficit.

La transferencia, como ya se puede suponer, debe dejar de considerarse un fenómeno exclusivo del paciente, que se proyecta, por decirlo así, entero sobre el terapeuta. Estamos hablando más bien del espacio analítico, un área intermedia entre la realidad de quien es el terapeuta y las proyecciones y fantasías del paciente, pero que también es un campo co-creado por ambos. Este campo puede ser usado como espacio de juego y creación de una nueva relación. Seguramente un paso decisivo para llegar a esta concepción relacional fue la recuperación del concepto de “contratransferencia”, a partir de los años cincuenta, gracias a un importante artículo de Paula Heimann (1950). Heimann afirma que la contratransferencia del analista es parte esencial de la relación analítica, pero, sorprendentemente, considera que es la creación del paciente: la contratransferencia, afirma, es una parte de la personalidad del paciente. Heimann en esto se muestra deudora de su momento histórico y de su referencia teórica, el análisis kleiniano. Ahora pocos defenderían que la contratransferencia del terapeuta es una creación exclusiva del paciente. Por muy completo que sea nuestro análisis personal, si es que eso existe, no dejaremos de “transferir” sobre el paciente aspectos de nuestra propia personalidad, en ese campo de creación mutua. Dicha tendencia es ineludible y se ha conceptualizado incluso desde la filosofía hermenéutica.

Grondin (1991, p.144) comenta que, para interpretar correctamente un texto es preciso hacer transparente la propia situación hermenéutica, para que nuestros “prejuicios ilustrados” no actúen de forma imperceptible y oculten el texto: “Quien niega soberanamente su ubicación hermenéutica, corre el peligro de exponerse más acriticamente a ella”. La interpretación se integra en un círculo, el círculo hermenéutico, dirá Gadamer, pues todo entender está condicionado por una historia previa del diálogo, por una motivación o un “prejuicio”, que debemos entender como un juicio previo, inevitable, no obligatoriamente en un sentido peyorativo (Grondin, 1991, p. 162). No existe una comprensión pura y objetiva del sentido. En todo intento de entender nos incluimos ya a nosotros mismos, pero el entender es siempre la continuación de un diálogo que ya había comenzado antes de que llegáramos nosotros (Op. Cit., pp. 168-9). Y deberíamos citar con letras de oro la siguiente frase de Hans Georg Gadamer: “La posibilidad de que el otro tenga razón es el alma de la hermenéutica” (citado por Grondin, 1991, p. 179).

La resistencia es una evitación o la interferencia en el aquí y ahora del allí y entonces. Este punto de vista, incorporando la necesidad de comprender tanto el pasado como el

presente, ha llevado a algunos pensadores contemporáneos a proponer que es la resistencia, y no la transferencia, la que es co-construida (Cf. Adler y Bachant, 1998). Ahora bien, señala Owen Renik (1995), si el consejo técnico es que el analista no imponga una dirección al proceso, no habría justificación para afirmar que el paciente se resiste. Observación que llama la atención por su perspicacia. El término “resistencia”, si se piensa sólo en la resistencia del paciente, es una justificación del punto de vista del analista. La mejor forma de evitar una influencia coercitiva no es eliminar los propios valores y visión de la realidad, sino hacerlos lo más explícitos posible. Si el analista enfocara cada sesión “sin memoria y sin deseo” – Renik cita este lema de Bion muchas veces repetido –, entonces no habría ninguna investigación analítica como tal. El objetivo del tratamiento analítico es, dice Renik, proporcionar un beneficio terapéutico aumentando la autoconciencia del paciente. Por lo tanto, resistencia será todo aquello que interfiera con este incremento de la autoconciencia.

Recogemos también la siguiente propuesta de Renik (1995). Para que la interpretación de la resistencia sea una auténtica técnica de comprobación de hipótesis, se debe dirigir a hechos observacionales, que estén igualmente disponibles para paciente y terapeuta y en los que ambos estén de acuerdo. Es una tarea científica común a ambos. Sin embargo, denuncia Renik, una de las resistencias más formidables es la de un análisis sin dirección: el paciente dice lo que le viene a la mente y el analista le ofrece sus reflexiones, pero sin que ninguno de los dos se plantee hacia donde va el proceso. El análisis es una tarea dirigida a fines (el aumento de la autoconciencia).

Cuando la resistencia está asentada de forma predominante en el paciente conviene, no obstante, valorarla desde una respectiva relacional. Bromberg, (1995) traduce la resistencia del paciente de esta manera: “Estoy aquí porque tengo problemas, pero no necesito que se me salve de estos problemas, aunque lo parezca. Sin embargo, tengo toda la esperanza de que intentes “curarme” y haré todo lo posible por que fracases. No tengo una enfermedad, soy mi enfermedad y no te permitiré que me cures de ser quien soy”. La resistencia no es meramente una defensa ante el conocer (como en la represión), la naturaleza más primaria del trauma es “eludir” nuestro conocimiento debido a un déficit, una escisión mediante la cual la experiencia del trauma original es relegada a una parte del self que no está conectada con la parte del self preservada como un “yo” relativamente intacto. Esto nos recuerda la opinión de Fairbairn (1943, pp. 76-78) de que la resistencia sólo logra superarse cuando, en la relación de transferencia, el analista llega a ser un objeto tan bueno que el sujeto se siente dispuesto a liberar los objetos malos reprimidos en el inconsciente. Al analizar la resistencia, añade Bromberg (1995), no nos dirigimos a “contenidos” de la mente sino de la estructura disociativa de la mente como tal (“yo” y “no yo”), a esto es a lo que se dirige fundamentalmente la resistencia la mayor parte del tiempo de tratamiento. Este enunciado nos hace pensar que, expresado en el lenguaje de la psicopatología psicoanalítica, la resistencia tiene más que ver con la patología del carácter, y así entendemos el consejo de Wilhelm Reich (1933) de que el análisis de las resistencias debe preceder al de los “significados”. La resistencia de carácter es indirecta: cortesía, sumisión, etc.; no se expresa en el contenido del material sino formalmente, en la afectación general típica, en la manera de hablar, de andar, en la mímica y en las maneras peculiares. Fairbairn (1958), por su parte, recomendaba no analizar la culpa, que es una defensa adicional.

Conservemos o desechemos los términos tradicionales del psicoanálisis, como transferencia y contratransferencia, desde el psicoanálisis relacional se están acuñando conceptos nuevos que, como herramientas teóricas, permitirán acceder y desarrollar la relación terapeuta-paciente. Conceptos como “enactment”, “momentos ahora”,

“responsividad”, “mutualidad”, “terceridad” forman parte de esta nueva panoplia técnica que aquí nos limitaremos a nombrar (Cf. Aburto et al., 1999; Ávila, 2005; Espinosa et al, 2005).

## CONCLUSIONES

Nos es infrecuente escuchar, y leer, que el psicoanálisis relacional se distancia tanto de los principios psicoanalíticos que debe contemplarse bajo una mirada de sospecha, cuando no se afirma que deja de ser psicoanálisis ya que se adentra en el campo de la psicología, sin más. Véase al respecto la sumaria revisión que le dedica André Green (2003, pp. 86 y ss.). Por nuestra parte, nunca nos ha parecido satisfactoria la consideración de que el psicoanálisis pertenezca a un campo de conocimiento separado de la psicología. Esta propuesta se contradice con la evidente apertura del psicoanálisis actual a otras ramas de la ciencia y de la psicología: enfoque sistémico, neurociencia, cognitivismo, psicología evolutiva, etc. El purismo sólo favorecerá el no tan dorado aislamiento de que el psicoanálisis hace gala en muchas de sus versiones. El enfoque relacional o intersubjetivo sigue dando una atención particular a lo inconsciente, como hemos podido comprobar, pero no se limita a la concepción clásica del inconsciente dinámico reprimido. Desde la perspectiva del psicoanálisis anticartesiano, que sigue una ontología externalista, se ha visto la necesidad de revisar con profundidad los conceptos heredados, tarea que todavía está en proceso hasta alcanzar una, o más, doctrinas consistentes sobre el funcionamiento del psiquismo individual y grupal. Si al final descubrimos que ya no residimos en la morada psicoanalítica – oficial o teórica – habrá que tomarlo con resignación, aunque no me parece probable. Parafraseando el dicho clásico “amo a Freud, pero amo más a la verdad”.

A pesar de las críticas, acertadas, a la teoría pulsional, nos parece imprescindible conservar las dos fuentes motivacionales: agresividad y sexualidad, sin olvidarnos de que muchas conductas, sobre todo sanas, caen en la categoría del juego, la conducta exploratoria y la acción espontánea, todas ellas no agresivas ni sexuales. El psicoanálisis relacional sigue siendo psicoanálisis, pues sigue intentando hacer comprensibles la transferencia y la resistencia, sin embargo, estos conceptos han cambiado y se han reinterpretado desde la perspectiva intersubjetiva. De hecho, lo que han hecho los enfoques relacionales ha sido completar esos fenómenos considerando la parte importante que el analista pone también en el proceso, desde su propio inconsciente, no ya solo como contratransferencia. La transferencia no simplemente se completa con la contratransferencia, sino que la situación analítica es una construcción común de analista y paciente.

Desde una posición más filosófica, queremos añadir que en psicoanálisis (y en psicología) es habitual que confundamos el modelo con el que pretendemos explicar un comportamiento, con un modelo que supuestamente el sujeto posee en su interior. Hemos llegado a aceptar que no tenemos un conocimiento directo de la realidad “en sí”, sino que nos manejamos con representaciones de ella. En un segundo momento, lo acertado o equivocado de las representaciones se deduce por sus consecuencias, algunas nos llevan al éxito y otras no, y concluimos que ese resultado no es azaroso. Sin embargo, todavía no hemos caído en la cuenta de que formamos parte de la realidad y las teorías que construimos sobre nuestra naturaleza no son más que eso, representaciones. El que utilicemos socialmente representaciones para describir y entender nuestro comportamiento no quiere decir que la “representación”, en cuanto tal, sea el componente esencial del

psiquismo. Con esto nos apartamos de Herbart, Brentano, Husserl y de gran parte de la psicología posterior que se apoya en el concepto filosófico de “intencionalidad”. El auténtico psicoanálisis relacional será aquel que logre desechar el concepto de “representación interna”, y sus derivados, “como objeto interno”. También habrá de abandonar el concepto de “internalización” y sustituirlo, tal vez, por el de “aprendizaje”. Este camino, desde luego, encierra gran dificultad, pues va a contrapelo de algunas de nuestras tendencias culturales más arraigadas.

Las entidades intrapsíquicas deberían pasar a un segundo plano, pues la psicología, en su sentido más humano y no biológico, es desde el principio sociología. La concepción del sujeto en los escritos sociales de Freud está impregnada de una concepción idealista de la realidad: la naturaleza humana está determinada por instintos, o pulsiones, heredados e inmodificables (Cf. Pampliega, 1980). En cambio, según nuestra concepción del psicoanálisis el grupo es la realidad primaria.

## REFERENCIAS

- Aburto, M. et al. (Colectivo Grita) (1999). La Subjetividad en la Técnica Analítica. Escucha en Acción. *Intersubjetivo*, 1, 7-48.
- Anderson, J.R. (1983). *The architecture of cognition*. Cambridge, M.A.: Harvard University Press.
- Adler, E. and Bachant, J. L. (1998). Intrapsychic and Interactive Dimensions of Resistance. *Psychoanalytic Psychology*, 15, 451-479.
- Aron, L. (1996). *A meeting of minds. Mutualidad in psychoanalysis*. New York: The Analytic Press.
- Assoun, P.-L. (1981). *Introducción a la Epistemología Freudiana*. México: Siglo XXI, 1982.
- Austin, J.L. (1962). *Cómo Hacer Cosas con Palabras*. Barcelona: Paidós, 1988.
- Ávila Espada, A. (2005). Al cambio psíquico se accede por la relación. *Intersubjetivo*, 7 (2), 195-220.
- Benjamin, J. (1988). *Los Lazos de Amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*. Buenos Aires: Paidós, 1996.
- Benjamin, J. (1995). Recognition and destruction: An outline of intersubjectivity. En *Like Subjects, Love Objects: Essays on Recognition and Sexual Difference*. New Haven: Yale University Press.
- Benjamin, J. (2004). Más allá de la dualidad agente-paciente: Una visión intersubjetiva del tercero. *Intersubjetivo*, 1, 7-38.
- Berger, P. y Luckmann, T. (1966). *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires: Amorrortu, 1994.
- Bertalanffy, L. von (1968). *Teoría General de los Sistemas*. México: Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Bleger, J. (1967). *Simbiosis y Ambigüedad*. Buenos Aires : Paidós, 1997.
- Boston Change Process Study Group (2002). Report III: Explicating the implicit. The Local level and the Microprocess of Change in the Analytic Situation. *International Journal of Psycho-Analysis*, 83: 1051-1062.
- Boston Change Process Study Group (2003). The “something more” than interpretation revisited: Sloppiness and co-creativity in the psychoanalytic encounter. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 53 ,693-729.
- Bromberg, P. M. (1995). Resistance, Object-usage, And Human Relatedness. *Contemp. Psychoanal.*, 31: 173-191.
- Cañas, J. J., Quesada, J.F., y Antolí A. (1999). Flexibilidad del conocimiento implícito. *Psicothema*, 11, 901-916.
- Coderch, J. (2006). *Pluralidad y Diálogo en Psicoanálisis*. Barcelona: Herder.
- Cohler, B., Galatzer-Levy, R. (1992) Psychology, Psychoanalysis and the Self. In. J. Barron, M. Eagle and D. Wolitzky (Eds.) *Interface of Psychoanalysis and Psychology*. Washington, D.C.: The American Psychological

Association Press, pp. 429-451.

- Ellenberger, H. F. (1970). *El Descubrimiento del Inconsciente*. Madrid: Gredos, 1976.
- Espinosa, S., García-Valdecasas, S., Pinto, J. M., R. Sutil, C., Vivar, P., Aburto, M., Ávila, A. y Bastos, A. (Colectivo Grita) (2005). Procesos de Mutualidad y reconocimiento. Un nuevo contexto para la reconsideración de la transferencia. *Intersubjetivo*, 2, 180-194.
- Fairbairn, W.R.D. (1940). Factores esquizoides de la personalidad. En *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Fairbairn, W.R.D. (1943). La represión y el retorno de los objetos malos. Con especial referencia a las "neurosis de guerra". En Fairbairn, W.R.D. (1952a). *Estudio Psicoanalítico de la Personalidad*. Buenos Aires: Hormé, 1978.
- Fairbairn, W.R.D. (1954). The Nature of Hysterical States. En '*From Instinct to Self*'. *Selected Papers of W.R.D. Fairbairn*. David E. Scharff & Ellinor Fairbairn Birtles (1994) (eds.) N.J.: Jason Aronson (vol. I, Cap. 1). (Observations on the nature of hysterical states. *British Journal of Medical Psychology*, 27, 3, 106-125).
- Fairbairn, W.R.D. (1956 b). Reevaluating some basic concepts. En '*From Instinct to Self*'. *Selected Papers of W.R.D. Fairbairn*. David E. Scharff & Ellinor Fairbairn Birtles (1994) (eds.) N.J.: Jason Aronson (vol. I, Cap. 7). A critical evaluation of certain basic psycho-analytical conceptions. *British Journal for the Philosophy of Science*, 7, 25, 49-60.
- Fairbairn, W.R.D. (1957). Psychoanalysis and Mental Health. En '*From Instinct to Self*'. *Selected Papers of W.R.D. Fairbairn*. David E. Scharf & Ellinor Fairbairn Birtles (1994) (eds.) N.J.: Jason Aronson (vol. I, caps. 3). (Freud, the psychoanalytical method and mental health. *British Journal of Medical Psychology*, 30, 2, 53-61).
- Fairbairn, W.R.D. (1958). On the Nature and Aims of Psychoanalytical Treatment. En *Selected Papers of W.R.D. Fairbairn*. David E. Scharff & Ellinor Fairbairn Birtles (1994) (eds.) N.J.: Jason Aronson (vol. I, Cap. 4). (On the nature and aims of psychoanalytical treatment, *International Journal of Psychoanalysis*, 39: 374-385).
- Ferenczi, S. (1919 a). La Técnica Psicoanalítica. En *Obras Completas*, tomo II. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Ferenczi, S. (1919 b). La influencia ejercida sobre el paciente en el Análisis. En *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Ferenczi, S. (1921). Prolongaciones de la técnica activa en psicoanálisis. En *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Ferenczi, S. (1928). Elasticidad de la técnica psicoanalítica. En *Obras Completas*, tomo III. Madrid: Espasa Calpe, 1981.
- Ferenczi, S., (1932). *Sin Simpatía no hay Curación*. Buenos Aires: Amorrortu, 1997.
- Ferrater Mora, J. (1986). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza
- Freud, S. (1887-1902). Los Orígenes del Psicoanálisis. Cartas a Wilhelm Fließ, Manuscritos y Notas. En *Obras Completas* (vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1895). Proyecto de una Psicología para Neurólogos. En *Obras Completas* (vol. I). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1900). La Interpretación de los Sueños. En *Obras Completas* (vol. I). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1910-11). Los dos principios del funcionamiento mental. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Formulierungen über die zwei Prinzipien des psychischen Geschehens. En *Studienausgabe* (vol. III). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1914 a). Recuerdo, repetición y elaboración. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Freud, S. (1914b). Introducción al Narcisismo. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Zur Einführung des Narzißmus. En *Studienausgabe* (vol. II). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1915a). Los Instintos y sus Destinos. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Triebe und Triebchicksale. En *Studienausgabe* (vol. II). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1915b). Lo Inconsciente. En *Obras Completas* (vol. II). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973. Das

- Unbewußte. En *Studienausgabe* (vol. III). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S. (1937). Construcciones en Psicoanálisis. *Obras Completas* (vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.  
Konstruktionen in der Analyse. En *Studienausgabe* (vol. adicional). Frankfurt am Main : S.Fisher, 1975.
- Freud, S (1938). Compendio del Psicoanálisis. En *Obras Completas* (vol. III). Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.
- Gadamer, H-G. (2002). *Los Caminos de Heidegger*. Barcelona: Herder.
- Gedo, J.E. (1997). Reflections on metapsychology, theoretical coherence, hermeneutics, and biology. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 45, 779-806.
- Gibson, J.J. (1986). *The ecological approach to visual perception*. Hillsdale, N.J.: Erlbaum.
- Green, A. (2003). *Ideas Directrices para un Psicoanálisis Contemporáneo. Desconocimiento y reconocimiento del inconsciente*. Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- Grondin, J. (1991). *Introducción a la Hermenéutica Filosófica*. Barcelona: Herder, 2002.
- Habermas, J. (1968). *Connaisance et Intérêt*. París : Gallimard, 1976.
- Hacker, P.M.S. (1993). *Wittgenstein. Meaning and Mind. Partes I (Essays) y II (Exegesis ##243-427)* (edición "paperback" en 2 vols.). Oxford: Blackwell.
- Heidegger, M. (1927). *El Ser y el Tiempo* (ST). Madrid: Fondo de Cultura Económica, 1989. Se ha consultado también el original: *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer, 1993.
- Heidegger, M. (1946). *Carta sobre el Humanismo*. Madrid: Alianza, 2000.
- Heidegger, M. (1954). *Conferencias y Artículos* (CA). Barcelona: Ediciones del Serbal, 1994.
- Heidegger, M. (1959). *De Camino al Habla*. Barcelona: Ediciones del Serbal, 1987.
- Heimann, P. (1950). On counter-transference. *International Journal of Psycho-Analysis*, 21, 1-2.
- Hoffman I. Z. (1983). The patient as interpreter of the analyst's experience. En *Relational Psychoanalysis. The emergence of a tradition*. The Analytic Press. New York.
- Jaspers, K. (1946). *Psicopatología General*. México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- Jiménez Avello, J. (2006). *La Isla de los Sueños de Sándor Ferenczi. Nada más que Pulsión de Vida*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Killingmo, B. (1989). Conflict and Deficit: implications for technique. *International Journal of Psycho-Analysis*, 70: 65-79.<sup>17</sup>
- Killingmo, B. (1995). Affirmation in Psychoanalysis. *International Journal of Psycho-Analysis*, 76: 503-518.<sup>18</sup>
- Killingmo, B. (1999). Revisión de la denominada "Regla de Abstinencia". *Intersubjetivo*, 1,1, 65-78.
- Kojève, A. (1947). *Introduction à la lecture de Hegel*. París: Gallimard. 1999.
- Lagache, D. (1949). *La unidad de la psicología*. Buenos Aires: Paidós, 1980.
- Lyons-Ruth, K. (1999). The Two-Person Unconscious: Intersubjective Dialogue, Enactive Relational Representation, and the Emergence of New Forms of Relational Organization. *Psychoanalytic Inquiry*, 19, 576-617
- Mahler, M y Furer, M. (1968). *On Human Symbiosis and the Vicissitudes of Individuation*. Nueva York: International University Press.
- Meissner, W.W. (2006). Prospects for Psychoanalysis in the 21st century. *Psychoanalytic Psychology*, 23, 239-256.
- Modell, A.H. (1981). Does Metapsychology Still Exist? *International Journal of Psychoanalysis*, 62, 391-402.
- Moore, K. (2000). 'Going Nowhere' with Wittgenstein and Staying in the Everyday. *Theory and Psychology*, 10, 214-237.
- Orange, D.M. (2001). From cartesian minds to experiential worlds in psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 2, 287-302.

- Orange, D.M. (2002). Por qué el lenguaje es importante para el psicoanálisis. *Intersubjetivo*, 4, 206-227.
- Ortega y Gasset, J. (1984). *¿Qué es conocimiento?* Madrid: Alianza.
- Pampliega de Quiroga, A. (1980). La concepción del sujeto en el pensamiento de Pichon-Rivière. *Clinica y Análisis Grupal*, 5, 24, 546-560.
- Piaget, J e Inhelder, B.(1984). *Psicología del niño*. Madrid: Morata.
- Pichon-Rivière, E. (1975). *El Proceso Grupal. Del psicoanálisis a la psicología social (I)*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pichon-Rivière, E. (1979). *Teoría del Vínculo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Pöggeler, O. (1983). *El camino del pensar de Martin Heidegger*. Madrid: Alianza, 1986.
- Pylyshyn,Z. (1979). Imagery theory: not mysterious -just wrong. *Behavioral and Brain Sciences*, 2, 561-563.
- Pylyshyn,Z. (1984). *Computation and Cognition*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Quintanilla Pérez-Wicht, P. (2003). El lenguaje de la intimidad. Sobre la constitución intersubjetiva de las emociones. En Alfonso Flórez, Magdalena Holguín y Raúl Meléndez (comps.) *Del Espejo a las Herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Rachman, A. Wm. (2007). Sándor Ferenczi's contributions to the evolution of psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 24, 74-96.
- Rangell, L. (2000). Psychoanalysis at the millennium: A unified theory. *Psychoanalytic Psychology*, 17, 451-466.
- Reich, W. (1933). *Análisis del Carácter*. Madrid: Paidós, 1976.
- Renik, O. (1995). The Role Of An Analyst's Expectations In Clinical Technique: Reflections On The Concept Of Resistance. *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 43, 83-94.
- Ricoeur, P. (1965). *De l'Interpretation*. París : Éditions du Seuil.
- Ryle, G. (1949). *The Concept of Mind*. Nueva York: Barnes & Noble.
- Spinoza, B. ( ). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Editora Nacional, 1975.
- Sandler, J. (1993). On communication from patient to analyst: not everything is projective identification. *International Journal of Psycho-Analysis*, 74, 1097-1107.
- Stenner, P. (1998). Heidegger and the Subject. Questioning Concerning Psychology. *Theory & Psychology*, 8, 1, 59-77.
- Stern, D. N. (1985). *The Interpersonal World of the Infant*. New York: Basic Books.
- Stern, D. N., Sander, L. W., Nahum, J. P., Harrison, A. M., Lyons-Ruth, K., Morgan, A. C., Bruschiweilern, N. and Tronick, E. Z. (1998). Non-Interpretive Mechanisms in Psychoanalytic Therapy: The 'Something More' Than Interpretation. *International Journal of Psycho-Analysis*, 79, 903-921.
- Stolorow, R. D. y Atwood, G.E. (1992). *Los contextos del ser. Las bases intersubjetivas de la vida psíquica*. Barcelona: Herder, 2004.
- Stolorow, R. D. et al. (eds.) (1994). *The Intersubjective Perspective*. Northvale, NJ: Jason Aronson.
- Stolorow, R.D. (1997). Dynamic, dyadic, intersubjective systems: An evolving paradigm for psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 14, 337-346.
- Stolorow, R.D., Orange, D.M., y Atwood, G.E. (2001). Cartesian and post-Cartesian trends in relational psychoanalysis. *Psychoanalytic Psychology*, 18, 468-484.
- Summers, F. L. (1999). *Transcending the self: An object relations model of psychoanalytic therapy*. Hillsdale, NJ: The Analytic Press, Inc.
- Taylor, D. (1984). Psychoanalytic Contributions to the Understanding of Psychiatric Illness. En P. McGuffin, M.F. Shanks y R.J. Hodgson (comps.) *The Scientific Principles of Psychopathology*. Londres : Academic Press.
- Tizón García, J.L. (1978). *Introducción a la epistemología de la psicopatología y la psiquiatría*. Barcelona: Ariel.
- Velasco, R. (2005). Comprensión relacional de la transferencial en el vínculo analítico. *Intersubjetivo*, 7, 2, 172-

179.

- Vygotsky, L.S. (1977). *Pensamiento y Lenguaje*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Wallerstein, R.S. (1988). One Psychoanalysis or Many? *International Journal of Psycho-Analysis*, 69, 5-21
- Wallerstein, R.S. (2005). Will psychoanalytic pluralism be an enduring state of our discipline? *International Journal of Psychoanalysis*, 86, 623-626.
- Winnicott, D. W. (1950). La agresión en relación con el desarrollo emocional. En *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D.W. (1951). Objetos y fenómenos transicionales. En *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D.W. (1956). Preocupación maternal primaria. En *Escritos de Pediatría y Psicoanálisis*. Barcelona: Paidós, 1999.
- Winnicott, D. W. (1969). El uso de un objeto y la relación por medio de identificaciones. En Winnicott, D.W. (1979). *Realidad y Juego*. Barcelona: Gedisa.
- Wittgenstein, L. (1932). *Philosophical Grammar (PG)*. Citamos indicando la página de la traducción inglesa de Anthony Kenny; Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Wittgenstein, L. (1933-35). *The Blue and Brown Books (BIB-BrB)*. Se cita indicando la página del original inglés; Oxford: Basil Blackwell, 1964. Traducción castellana de Francisco García Guillén "Los Cuadernos Azul y Marrón"; Madrid: Tecnos, 1984.
- Wittgenstein, L. (1945-49). *Philosophical Investigations (PI)*. Traducción inglesa de G.E.M. Anscombe; Oxford: Basil Blackwell, 1984. Edición bilingüe alemán-español de Alfonso García Suárez y Ulises Moulines "Investigaciones Filosóficas"; Barcelona: Crítica, 1988.
- Wittgenstein, L. (1945-48). *Zettel (Z)*. Citamos indicando el número de párrafo. Traducción inglesa de G.E.M. Anscombe; Oxford: Basil Blackwell, 1981.
- Wittgenstein, L. (1918). *Remarks on the Philosophy of Psychology (RPP) (vols. I y II)*. Se cita indicando el vol. y el número de párrafo. Ediciones bilingües alemán-inglés, traducidas por G.E.M. Anscombe (I) y por C.G. Luckhardt y M.A.E. Aue (II); Oxford: Basil Blackwell, 1980.
- Wittgenstein, L. (1949). *On Certainty (OC)*. Citamos indicando el número de párrafo de la edición bilingüe alemán-inglés, traducción de Denis Paul y G.E.M. Anscombe; Oxford: Basil Blackwell, 1974.
- Wittgenstein, L. (1949-51). *Last Writings on the Philosophy of Psychology volúmenes I (1948-1949) y II (LWPP)*. Se cita indicando volumen y página. Ediciones bilingües alemán inglés, traducciones de C.G. Luckardt y M.A.E. Aue, edición de G.H. von Wright y H. Nyman.

## NOTAS

<sup>1</sup> Para Wittgenstein los criterios conductuales son los únicos posibles, pero el acento debe hacerse recaer en "únicos" y no en "posibles". Es cierto que el psicólogo observa los fenómenos de la vida mental (RPP,I, 286-292; PI,II, pp. 179-180) y que Wittgenstein entiende por "fenómeno" algo que puede ser observado (RPP,II, 75), luego el psicólogo sólo observa la conducta. Pero eso no quiere decir que el filósofo vienés sea conductista, como puedan serlo Skinner o el propio Ryle, pues él sólo acepta definiciones de los términos psicológicos que sean articuladas, frente a las definiciones operativas de los reduccionismos conductista y fisiológico (PR, 31, 32). La única posibilidad que reconoce a la psicología es la de disolver el mundo interno, pero conservando lo que supuestamente ese mundo contenía (Moore, 2000).

<sup>2</sup> *Dasein* es un término alemán intraducible por lo que se ha vertido al castellano de muchas maneras, como es manteniendo la propia palabra "*Dasein*", también "ser-en-el-mundo", "ser-ahí" – la más literal - o este "estar" que propone Félix Duque y que mantenemos al citar una traducción suya, pero que no nos convence.

<sup>3</sup> "El temor es un modo de 'encontrarse'" (§ 30, p. 159). "El comprender es siempre afectivo" (§ 31, p. 160).

<sup>4</sup> Recordemos la explicación que ofrece Ortega (1984) al término "cura":

El sentido propio del vocablo *curiosidad* brota de su raíz: *cura* - el cuidado, la preocupación -. De ahí que aun en nuestro lenguaje vulgar un hombre curioso es un hombre cuidadoso, es decir, un hombre que hace con atención suma y extremos rigor y pulcritud lo que tiene que hacer, que no se despreocupa



de lo que le ocupa, sino al revés, se preocupa de su ocupación. Todavía en el antiguo español cuidar era preocuparse, *curare*. Las palabras vigentes procurar, curador, procurador conservan este sentido. *Incuria* es abandono o des-cuido, y seguridad, *securitas* es extensión de cuidado, despreocupación. (p. 67)

<sup>5</sup> No obstante, el concepto griego de vida teórica, en su forma más pura, era el supremo hacer (Heidegger, 1954, *Ciencia y Meditación*, en CA, p. 40 y ss.).

<sup>6</sup> Podemos traducir *to afford* por “proporcionar”, “proveer”, “aportar”; *affordance*, en cambio, no tiene una traducción sencilla al castellano, quizá “aportación”. La idea de Gibson es que la realidad no se nos presenta como sensaciones aisladas sino como unidades significativas.

<sup>7</sup> “... el conocimiento mismo se funda por anticipado en un “ser ya cabe el mundo” que constituye esencialmente el ser del “ser ahí”. Este “ser ya cabe” no es, hay que decir ante todo, simplemente el rígido estar mirando con la boca abierta algo puramente “ante los ojos”. El “ser en el mundo” está, en cuanto “curarse de”, embargado por el mundo de que se cura.”

<sup>8</sup> “Explicamos” la naturaleza y “comprendemos” la vida anímica. Dilthey entendía que había dos formas de psicología (Grondin, 1991, p. 131).

<sup>9</sup> ...habremos de recordar que todas nuestras ideas provisorias psicológicas habrán de ser adscritas alguna vez a substratos orgánicos, y encontraremos entonces verosímil que sean materias y procesos químicos especiales los que ejerzan la acción de la sexualidad y faciliten la continuación de la vida individual en la de la especie. Por nuestra parte, atendemos también a esta probabilidad, aunque sustituyendo las materias químicas especiales por energías psíquicas especiales. (1914 b, p. 2020)

<sup>10</sup> Recordemos el ejemplo que tomaba el filósofo vienés Ludwig Wittgenstein (PG): si lo que deseo es una manzana y recibo una pera, que sacia igualmente mi hambre, ¿diremos que se ha satisfecho mi deseo?

<sup>11</sup> En los mamíferos superiores también se observan conductas espontáneas, de juego y exploratorias, que no se conforman fácilmente a un modelo homeostático.

<sup>12</sup> Véase Assoun (1981) para esta doble propuesta.

<sup>13</sup> H.G. Gadamer, *Grenzen der Sprache*, tomo 8 de sus Obras Completas, citado por Grondin (1991, p. 69).

<sup>14</sup> Recuperación que ya comenzó Sándor Ferenczi (1932).

<sup>15</sup> Recomendamos al lector dos trabajos recientes, el ya citado de Jiménez Avello (2006) y el de Arnold Rachman (2007). Consúltense también nuestra página [www.psicoterapiarelacional.es/portal/tabid/89/Default.aspx](http://www.psicoterapiarelacional.es/portal/tabid/89/Default.aspx)

<sup>16</sup> En psicoanálisis con frecuencia se ha confundido “neutralidad” con “objetividad”.

<sup>17</sup> Hay traducción castellana revisada pro el colectivo GRITA, disponible en:

[http://www.psicoterapiarelacional.es/portal/Documentación/Autoresydocumentosderelieve/BjornKillingmo/Reseña curricular/tabid/147/Default.aspx](http://www.psicoterapiarelacional.es/portal/Documentación/Autoresydocumentosderelieve/BjornKillingmo/Reseña%20curricular/tabid/147/Default.aspx)

<sup>18</sup> Hay traducción castellana revisada pro el colectivo GRITA, en la dirección web antes citada.